

Andrzej Gniazdowski

HANS KÜNG I ETYKA WIARY

Żywa nieobecność

Do niedawna refleksja teologiczna Hansa Künga mogła wydawać się w Polsce nieco przedczesnym luksusem. Myśleniem niejako „ponad stan” w sytuacji, gdy pełne kościoły i masowe zgromadzenia religijne dawały wyraz dość powszechnemu przekonaniu o wyzwolicielskiej, „postępowej” roli polskiego katolicyzmu. Dlatego też, kiedy w roku 1979 ukazał się głośny artykuł Hansa Künga, sumujący krytycznie pierwszą fazę pontyfikatu Jana Pawła II, mógł on wzbudzić wówczas co najwyżej oburzenie. Fakt, iż tekst ten „godził” bezpośrednio w pewną formę polskiego *sacrum* miał bowiem wówczas większe znaczenie niż motywy zawartej w nim krytyki.

Sytuacja ta określiła tym samym w dużej mierze sposób funkcjonowania teologicznej myśli Künga w polskiej, „zbiorowej świadomości”. Uczyniła zeń postać dwuznaczną, która niezbyt pasuje do tradycyjnie ostro zarysowanych podziałów intelektualnych. Z jednej strony mianowicie, jako „krytyk Papieża”, był Hans Küng przez wiele lat pomijany milczeniem ze strony oficjalnych struktur polskiego Kościoła katolickiego. Od publikacji jego rozpraw teologicznych i jedyne go przekładu książkowego minęło lat ponad dwadzieścia¹, w związku z czym jego dorobek i pozycja w świecie katolickim, jaką w tym czasie uzyskał, pozostała w Polsce nieznaną poza wąskim kręgiem „specjalistów”. Z drugiej zaś strony, jako bądź co bądź jedna z czołowych osobistości współczesnego Kościoła, i to bezkompromisowo poszukująca nowoczesnego „języka wiary”, nie nadaje się Hans Küng na proroka grup tradycyjnie wrogich religii i kościołowi.

Jego nieobecność tymczasem, niejako podwójnie w ten sposób zwiniona, nie pozwala zdać sprawy z dramatycznych niekiedy zróżnicowań postaw i poglądów

¹ Por. H. Küng *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964, oraz H. Küng *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1976.

w samym wnętrzu dzisiejszego katolicyzmu. Obok Congara, Schillebeckxa, Rahnera, Chenu, Drewermanna, Baget Bozzo i innych, Küng należy mianowicie do tych teologów, których nazwać można „niepokornymi”, wkraczających niejednokrotnie w ukryty lub jawny konflikt z kościelną ortodoksją. Wyciszenie tych konfliktów, motywowane troską o uchronienie polskiej świadomości religijnej od poczucia kryzysu, posiada tym samym i swą drugą stronę. Zamyka mianowicie możliwość dostrzeżenia faktu, iż współczesny katolicyzm nie jest wyłącznie martwym w swej monotonii monolitem. Że jest on wyznaniem żywym, uporczywie torującym sobie drogę do postkrytycznej, postmodernistycznej świadomości.

Biografia Künga jest zresztą tego doskonałą ilustracją. Urodzony 19 marca 1928 roku w Szwajcarii, świadomość swą i postawę jako teologa kształtował przede wszystkim w okresie powojennym, wraz z wszelkimi, związanymi z tym uwarunkowaniami. W Bazylei, w roku 1954 przyjął święcenia kapłańskie, zaś w trzy lata później, po studiach w papieskim Gregorianum, Sorbonie i paryskim Instytucie Katolickim, otrzymał doktorat z teologii (na podstawie rozprawy *Usprawiedliwienie. Nauka Karla Bartha a prawna myśl katolicka*). Bardzo wczesnie zaznaczyła się tym samym jego otwartość na nowe prądy intelektualne w Kościele katolickim i gotowość do dialogu z przedstawicielami innych wyznań, otwartość, która najdobitniej dała o sobie znać w czasie trwania przełomowego dla dwudziestowiecznego katolicyzmu Soboru Watykańskiego II. Jako jeden z jego teologicznych ekspertów był Küng zatem w jakiejś mierze także współtwórcą jego reform, za konsekwentne wcielanie których czuje się on w związku z tym ciągle odpowiedzialny, a jego oskarżenia pod adresem Jana Pawła II płyną w znacznym stopniu z poczucia konserwatywnego zwrotu i załamania posoborowego procesu w trakcie obecnego pontyfikatu. Krytyka ta staje się wręcz coraz ostrzejsza, co wynika z daleko idącej ewolucji poglądów samego Künga, który ekumeniczne idee soboru, koncentrujące się na problemie relacji z „braćmi odłączonymi”, protestantami, próbuje rozumieć coraz szerzej, otwierając się na dialog również z innymi religiami, islamem, buddyzmem, nie wspominając już o tradycji judeochrześcijańskiej.

Niekonwencjonalne poglądy Hansa Künga jako teologa katolickiego bardzo wczesnie, jak było wspomniane wyżej, spotkały się z niechętną reakcją Jana Pawła II. Kontynuuje on w tym względzie zresztą równie niechętną postawę poprzednich papieży, jako że już w 1975 roku Küng otrzymał ostrzeżenie Kongregacji ds. Nauki Wiary, związane z opublikowaniem przezeń książki *Być chrześcijaninem* (1974), krytykującej m.in. dogmat nieomyślności papieskiej. Po objęciu urzędu papieskiego przez Karola Wojtyłę, w grudniu 1979 roku ostrzeżenie to zostało ponowione, ponieważ w kolejnej pracy – *Czy Bóg istnieje?* – Küng utrzymał swoje dotychczasowe poglądy. To powtórne ostrzeżenie stwierdzało już wyraźnie, że autor narusza integralność nauki katolickiej i w związku z tym nie ma prawa nauczania teologii. Wydarzenie to było na tyle

poważne, że biskup Moser (któremu podlegał Wydział Teologiczny uniwersytetu w Tybindze, a tym samym i katedra Hansa Künga) poczuł się zmuszony prosić Papieża w tej sprawie o audiencję prywatną. Mimo wszelkich starań ze strony przedstawicieli niemieckiego kościoła i konsultacji z Konferencją Episkopatu Niemieckiego zakaz nauczania został jednak utrzymany².

Nie oznacza to, iż Küng został w ten sposób odsunięty od działalności uniwersyteckiej. W związku z zaistniałą sytuacją rząd Badenii–Wirtembergii wyłączył mianowicie kierowany przez Künga Instytut Teologii Ekumenicznej z Wydziału Teologii Katolickiej i włączył go w ogólną strukturę uniwersytetu w Tybindze. Z uniwersytetem tym jest zatem Küng związany do dziś, wykładając tam jako teolog świecki. Równolegle publikuje on szereg książek, ukazujących się w licznych przekładach, a dotyczących centralnych zagadnień chrześcijaństwa i religii w ogólności. Krąg podejmowanych przez Künga tematów najdobitniej uzmysławia, jak jego nieobecność w Polsce właśnie dziś staje się coraz bardziej „żywa”, jakim intelektualnym potrzebom jego twórczość mogłaby wyjść naprzeciw. Oprócz tytułów wymienionych wyżej, a także opublikowanej niedawno po polsku książki *Życie wieczne?*, świadectwem tego niech będą takie pozycje jak *Freud und die Zukunft der Religion (Freud i przyszłość religii)*, *Christentum und Weltreligionen (Chrześcijaństwo i religie świata)*, *Christentum und chinesische Religion (Chrześcijaństwo i religia chińska)*, *Dichtung und Religion (Poezja i religia)*, o innych nie wspominając, a z których wszystkie prezentują, bądź przynajmniej starają się prezentować, chrześcijaństwo jako religię „otwartą”, a tym samym uniwersalną, zdolną obronić swą ważność w dialogu nie tylko z innymi religiami, lecz także z nauką, filozofią i współczesną, często postrzeganą jako wroga religii, antropologią.

Wokół tych zatem przede wszystkim zagadnień koncentruje się obecnie działalność nauczycielska i badawcza Künga w kierowanym przezeń Instytucie Badań Ekumenicznych uniwersytetu w Tybindze. Świątując w zeszłym roku jubileusz 65 urodzin powiedział, iż trzy lata pozostające mu do emerytury i pożegnania się z katedrą uniwersytecką, poświęcić chce na doprowadzenie do końca realizowanego w Instytucie projektu „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede” („Nie ma pokoju światowego bez pokoju religijnego”) poprzez ukończenie trylogii o religii żydowskiej, chrześcijańskiej i islamie. Prace te prowadzi zaś ze świadomością, iż „kryzys w Kościele katolickim zaostriżł się bez wątpienia jeszcze bardziej. Sprawa Dreiermanna, rezygnacja Leonardo Boffa, napięta sytuacja w Kościele szwajcarskim – spowodowana przez stanowisko Rzymu w sprawie Haasa – utrudnienie procesu ekumenicznego przez oficjalną kampanię re-ewangelizacyjną, przede wszystkim w krajach dawnego bloku wschodniego, wpędza coraz więcej katolickich chrześcijan

² Por. Z. Mikolejko *Küng i odnowa sacrum*, wstęp do: H. Küng *Życie wieczne?*, przekł. T. Zatorski, Kraków 1993.

w obojętność, zwątpienie lub protest”³. I dlatego też sam żywo jest zainteresowany przełamaniem swej „polskiej nieobecności”, jak pisał mi w odpowiedzi na przesłanie mu pierwszego tekstu, który po długim czasie ukazał się w Polsce na jego temat⁴, „po tym, jak moje książki, z jednym lub dwoma wyjątkami, nie mogą zostać wydrukowane w Polsce w całości (a na Polsce zależało mi zupełnie szczególnie), naturalnie bardzo mnie cieszy, że w największej gazecie ukazał się tak duży artykuł o mnie i o mojej teologii (...). Sam Pan wie, że wiele stereotypów rozpowszechnia się na mój temat”, tymczasem chciałby on, „aby nie widziano we mnie jedynie k r y t y k a P a p i e ż a”.

Namiętność dla prawdy

„Otwartość religii”, jaką Küng proponuje, nie oznacza bynajmniej, iż jest on wyrazicielem postawy, którą określić by można modnym dziś słowem jako „tolerancyjną”. Jego otwartość, jego dążenie do dialogu nie jest przejawem sceptycznej obojętności wobec własnych i cudzych argumentów, wynika ona wprost z programowego radykalizmu refleksji Künga. Stanowi ona wynik przekonania, że to właśnie religia, najpierwotniejszy fenomen religijności we wszystkich swych przejawach, stanowi królewską drogę w samo centrum podstawowych zagadnień ludzkiej egzystencji. Nie ma sensu zatem stawiać na niej konfesyjnych ograniczeń, dzięki badaniom porównawczym, stawianiu pytań trudnych jest się mianowicie w stanie pełniej ująć prawdę swojej własnej religii. Przeświadczenie to nie ułatwia Küngowi znalezienia sobie miejsca w ramach katolickiej ortodoksji. Oficjalny Kościół katolicki, pozostający w defensywie wobec konsumpcjonizmu i liberalnych wartości współczesnej cywilizacji, unika raczej stawiania na ostrzu noża tradycyjnych kwestii. Obarczony troską o integralność swej nauki prezentuje chętniej, w oczekiwaniu na „lepsze czasy”, pewną postać dogmatycznego eskapizmu i nie jest skłonny do podejmowania walki o swą prawdę obcą bronią i na obcym terenie. Pytań tych unikają zresztą również, i to coraz częściej, nawet pozostający na zewnątrz kościoła liberalni intelektualiści. Rozkład zasadniczych wartości europejskiej tradycji, stanowiąca dziedzictwo dwóch wieków filozofii krytycznej relatywizacja jej pojęć, skłania raczej do pewnej ostrożności w jej „demitologizowaniu”, w próbach krojenia tej tradycji na miarę rozumu. Coraz powszechniejsza mianowicie staje się świadomość niebezpieczeństwa, że skrojony w ten sposób garnitur nie będzie już na nikogo pasował.

Tym godniejsza uwagi staje się zatem pasja, z jaką Hans Küng usiłuje wykazać ciągłą możliwość pogodzenia religii z wymogami współczesnej racjonalności. Daleki od taniej gloryfikacji czyni to, podejmując na nowo tradycyjne, dziś tak

³ Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen, Rundbrief 18 (styczeń 1993).

⁴ Chodzi o: Z. Mikolejko *Hans Küng i krytyka Kościoła*, „Gazeta Wyborcza”.

– wydawałoby się – zużyte tematy, jak kwestia istnienia osobowego Boga, piekła, zmartwychwstania, a w swej wydanej ostatnio w polskim tłumaczeniu książce kluczowe dla chrześcijaństwa wszelkich wyznań zagadnienie „życia wiecznego”. Jak pisze bowiem Küng: „Nie unikniemy dziś rewizji formuły *Sł u ży ć B o g u* i p ó j ś ć k i e d y ś d o n i e b a dokonywanej z nowej perspektywy, nie unikniemy jej demontażu i ponownego złożenia”⁵. Owa Küngowska „namiętność dla prawdy”, jak brzmi tytuł zbiorowej pracy, która ukazała się w zeszłym roku w Niemczech z okazji sześćdziesiątych urodzin teologa, nie cofa go jednak, jak można się spodziewać, przed „ponownym składaniem” formuły religii w sposób kłócący się dla wielu kościelnych autorytetów z tym jej rozumieniem, jakie przekazuje tradycja.

I nie ma w tym nic dziwnego, skoro tą nową perspektywą, jaką proponuje Küng, jest spojrzenie na religię niejako z zewnątrz, oczami człowieka końca wieku, spojrzenie wyostrzone przez argumenty krytyki historycznej, wzbogaczone o wyniki nauk szczegółowych, wyczulone na wszelkie przejawy ideologicznego mitologizowania. Uzbrojony w cały ten krytyczny aparat jest Küng jednak przekonany, iż prawda religii, jej nieredukowalna ważność, tak egzystencjalna jak poznawcza, jest w stanie obronić się mimo wszystko. Że nawet jej nie dająca się wymazać, często niewygodna faktyczność nie może w tym przeszkodzić, przeciwnie, właśnie w imię prawdy religii mamy prawo i obowiązek pytać: Czy chrześcijaństwo nie jest aby religią zbrodniczą? Czy z uwagi na fakt, że żadna inna poza nią nie ma na sumieniu tylu milionów inaczej myślących i inaczej wierzących, nie należy uznać jej za najbardziej zbrodniczą religię, jaka kiedykolwiek istniała?

Ów radykalizm prowadzi Künga do podjęcia na nowo konfrontacji z programowo wrogimi religii założeniami chiliastycznych utopii, wywodzących się od Feuerbacha i Marksa i pragnących „niebo przenieść na ziemię, zamiast, jak chrześcijanie, ziemię do nieba”⁶. Drugim zaś jego głównym oponentem są ruchy alternatywne, traktowane przez Künga jako jedna z odpowiedzi na fakt, iż zarówno „kapitałizm, wiara w naukę, technokracja, podobnie jak socjalizm, marksizm i rewolucja utraciły, jak się wydaje, dla wielu ludzi na Wschodzie i na Zachodzie swe znaczenie jako ideologie”⁷. Dyskusji tej nie chce on bynajmniej prowadzić w sposób ułatwiony. Küng zauważa wprawdzie, że „jeśli wszystkie te doświadczenia, poczynając od czasów Marksa i Engelsa a kończąc na współczesnych ruchach alternatywnych coś ze sobą łączy, to właśnie to: nieba nie da się stworzyć na ziemi. (...) Wygląda już raczej na to, że przekształcamy naszą ziemię w coraz większe piekło”⁸. Intelktualną nieuczci-

⁵ H. Küng *Życie wieczne?*, *op. cit.*, s. 266.

⁶ *Ibidem*, s. 201.

⁷ *Ibidem*, s. 269.

⁸ *Ibidem*, s. 274.

wością byłoby jednak, jego zdaniem, czynić z tej empirycznej konstatacji argument logiczny. „Czyż można bowiem, pisze Küng, na gruzach ludzkich nadziei wznosić teologiczny gmach wiary w niebo, czyż na klęsce ludzkich projektów zbijać należy ze złośliwym zadowoleniem teologiczny kapitał?”⁹

Dyskusję tę należy prowadzić inaczej, w sposób pozbawiony wszelkich „klesznych podtekstów”. Problem jest dla Künga szczególnie poważny w odniesieniu do wyżej wspomnianych, alternatywnych ruchów. Jak zauważa bowiem, choć są one silnie wewnętrznie zróżnicowane, łączą w „jedną osobliwą mieszaninę, równomiernie je dozując, elementy marksistowskiej krytyki społecznej, ekologicznego myślenia kategoriami całości, impulsy płynące z chrześcijańskiej nadziei i alternatywny styl życia”¹⁰. A to jego zdaniem oznacza, że chociaż tego ruchu nie należy pojmować w kategoriach religijnych, także i on „nie może się wyprzecząstki nieba na ziemi, także i tu urzeczywistniona ma zostać zapewne odrobina tęsknoty za rajem”¹¹. Dlatego też rozwój tego ruchu i poświęcany przez statystyki masowy odwrót od instytucjonalnego kościoła rozpatrywać należy w ich wzajemnym związku, czego „dotychczas nie wzięli sobie poważnie do serca hierarchowie, rozmijający się z narodem w swych rządach sprawowanych przy pomocy dogmatu, dyscypliny oraz podatku kościelnego i krzątający się jedynie wokół swej instytucji”¹². Tymczasem, jak diagnozuje Küng, być może właśnie ów epokowy na dobrą sprawę odwrót od kościoła jest „jedną z przyczyn poczucia braku sensu i zagubienia młodej generacji”¹³. Generacji grupującej również ludzi, z których wielu odnalazłoby kiedyś swe miejsce w kościołach i wspólnotach zakonnych.

I bez wątplenia przede wszystkim dlatego, z uwagi na tego właśnie potencjalnego oponenta i partnera dyskusji, bardziej interesuje Künga problem demokracji kościelnych struktur niż masowa nabożność. Bardziej wolność w Kościele – niż wolność Kościoła. Bardziej ekumenia, przełamywanie wyznaniowych barier niż narodowa tożsamość. Bardziej nowa etyka seksualna niż obrona tradycyjnej rodziny, z jej ukrytym autorytaryzmem. Bardziej zbawienie indywidualne niż rytualizm i uczestnictwo w obrządku¹⁴. Podstawę docierania w ten sposób do jednostek oddalonych od kościoła stanowi zaś Küngowski projekt teologii, w którym zasadniczo chodzi o „ustanowienie nowej relacji pomiędzy wiarą i krytyką, religijnością i racjonalizmem, wreszcie o to, by poprzez religię oczyszczoną, religię, z którą odpowiedzialnie można się identyfikować, możliwe stało się osiągnięcie poznania samego siebie”¹⁵.

⁹ *Ibidem*, s. 295.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 280.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Z. Mikolejko *Hans Küng i krytyka Kościoła*, *op. cit.*.

¹⁵ H. Küng *Życie wieczne?*, *op. cit.*, s. 299.

Wiara racjonalna

Wierze, takiej jednak, którą przyjąć za swoją „mógłby nie sprzeniewierzając się swemu rozumowi także człowiek przy końcu drugiego tysiąclecia”¹⁶, przypada zatem w myśli Künga rola szczególna. Przedsięwzięta przezeń próba wyznaczenia nowej relacji pomiędzy wiarą i rozumem dokonuje się jednak w sposób nieco przewrotny, omijając wytarte i wątpliwe w swej prostocie ścieżki. Dostrzega on, iż znamieniem współczesności stała się nie tylko coraz powszechniejsza desakralizacja, ale również utrata wiary w sam „postęp” i „nowoczesność”. Mimo to uważa, iż „powszechny dziś sceptycyzm człowieka wobec nauki, technologii, a także medycyny nie powinien być wykorzystywany przez teologię. Oczywiście jest bowiem, że nie każde odejście od wiary w naukę oznacza automatycznie marsz w kierunku religii i wiary w Boga: sceptycyzm wobec nauki i technologii wiary tej jeszcze w żadnym razie nie uzasadnia”¹⁷.

Dlatego też, jeśli chodzi o tak zwane „apostolskie wyznanie wiary”, jest Küng świadomy, iż „dokładnie 400 lat po Koperniku, 300 lat po Galileuszu, 200 lat po Kancie i 100 lat po Darwinie (wszystkich uprzednio potępionych przez niezdolny do nauki, rzymski Urząd Nauczycielski) dokładnie każde słowo wyznania wiary musi zostać przełożone na język pokopernikańskiego, pokantowskiego, a także podarwinowskiego i poeinsteinowskiego świata”¹⁸. Dopiero dzięki temu przekładowi bowiem możliwe okaże się wyznaczenie wierze miejsca, przysługującego jej w porządku ludzkiej egzystencji, wskazanie jej immanentnego, niekoniecznie sceptycznego uzasadnienia. Küng wpisuje się tym samym w pauliński nurt apologii wiary, podejmuje odwieczne zadanie obrony jej ważności wobec racjonalistycznej, wewnątrzświatowej krytyki.

Już sama jednak, przyjęta przezeń zasadnicza linia tej obrony determinuje usytuowanie Künga poza granicami katolickiej ortodoksji. Pojęcie wiary, stanowiące przedmiot jego apologii, swą zasadniczą charakterystykę otrzymuje mianowicie w kontekście dyskusji z zupełnie określonym przeciwnikiem, swój kształt uzyskuje w wyniku negatywnej konfrontacji z pewną „faktyczną” koncepcją racjonalności. Wiara bowiem w zamierzeniu Künga bronić musi swej ważności i racjonalnego charakteru przede wszystkim przed absolutystycznymi uroszczeniami obiektywistycznego, scjentystycznego rozumu pozytywistycznej proweniencji. Faktyczny, historycznie zrelatywizowany status tego przeciwnika sprawia, iż Küngowska apologia wiary zyskuje postać równie historycznie zrelatywizowaną. Świadectwem tego jest odwołanie się Künga w jego „krytycznej apologii” do tradycji neokantowskiej, co, jak się wydaje, w znacznym stopniu

¹⁶ *Ibidem*, s. 327.

¹⁷ *Ibidem*, s. 233.

¹⁸ H. Küng *Credo. Das Apostolische Glaubennbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München 1992, s. 20.

tłumaczy modernistyczny odcień jego teologii i kontrowersyjny stosunek do dogmatu papieskiej nieomyślności.

Zdecydowanie odchodząc tym samym od tradycji tomistycznej, niezdołnej, jego zdaniem, oprzeć się wynikom kantowskiej krytyki „czystego rozumu”, nie pozwala Küng współczesnej apologii wiary przejść obojętnie obok argumentów nowożytniej krytyki religii. Krytyki tej, jak pisze, nie jest on w stanie zapomnieć, jako że „studiowałem ją wiele lat, z wielką pasją i naprawdę nie bez sympatii dla jej wielkich przedstawicieli, od Feuerbacha przez Marksa do Nietzschego i Freuda. W zbyt wielu sprawach mieli oni i mają rację, aby można ją było również jeszcze dzisiaj (lub dzisiaj znów) bezkarnie ignorować”¹⁹. Rację ma, według Künga, Feuerbach, kiedy twierdzi, iż wiara w Boga może prowadzić do autoalienacji człowieka, że zbyt mało ludzi są wierzący, aby móc niewierzących zarazić swą wiarą. Rację mają nawiązujący do Marksa teologowie wyzwolenia, kiedy wskazują, że wypowiedzi o wolnych, samoświadomych ludziach, którzy wierzą w Boga, ważne są być może w odniesieniu do zachodnich społeczeństw dobrobytu, niezbyt jednak, jeśli chodzi o takie kontynenty, jak Ameryka Łacińska. „Kto zna nieludzkie często stosunki, panujące w Ameryce Łacińskiej, nie może zaprzeczyć, że panujący Bóg chrześcijan był wielokrotnie Bogiem panujących: (...) ozdabianiem kajdanów kwiatami, zamiast ich kruszenia”²⁰. W zupełnie pełnoprawny sposób również Zygmunt Freud krytykuje kościelną arogancję władzy i jej nadużywanie, powodowaną przez religię ślepotę na rzeczywistość, samooszukiwanie, represjonowanie seksualności. Słusznie wskazuje, że za tradycyjnym, autorytarnym obrazem Boga bardzo często kryją się, projektowane w sferę metafizyki, w zaświaty, w przyszłość, własne, wczesnodziecięce obrazy ojca i matki, że wiara w Boga okazuje się w ten sposób powrotem do struktur infantylnych, regresją do dziecięcych pragnień. Podsumowując, nie można, zdaniem Künga, zaprzeczyć, że wiara w Boga była i często jest autorytarna, tyrańska i reakcyjna. Może produkować lęk, niedojrzałość, nietolerancję, niesprawiedliwość, frustrację i abstynencję społeczną. Może być inspiracją dla braku moralności właśnie, legitymizować społeczne nieprawości oraz wojny²¹.

Paradoksem Küngowskiej apologii wiary jest fakt, iż zasadnicze ostrze jego argumentacji nie kieruje się bynajmniej na usprawiedliwienie „ciemnych kart” historii kościoła, nie doszukuje się on tu śladów liberalnej, oświeceniowej mistyfikacji, zmierzającej w sposób nieuprawniony do motywowanej ideologicznie dyskredytacji religii i wiary. Nie zależy mu, w przeciwieństwie do przedstawicieli orientacji konserwatywnej, na tropieniu w obrębie emancypacyjnych idei oświecenia przejawów „świadomości fałszywej”, która na drodze nie-

¹⁹ *Ibidem*, s. 23.

²⁰ *Ibidem*, s. 24.

²¹ *Ibidem*, s. 26.

prawomocnego, nawet filozoficznie, „upodmiotowienia” człowieka i wynikającej stąd sekularyzacji przestrzeni społecznej doprowadzić miałyby sama do neobarbarzyństwa i dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Jak pisze Küng, temu, kto wskazywałby na fakt, iż dziś nikogo już nie pali się na stosie, „przypomnieć należy, że nie jest to zasługą instytucjonalnego Kościoła ani jego reprezentantów”²². Küng, wzorem najznakomitszych w historii katolicyzmu teologów walczących z „herezją”, podejmując zasadnicze wątki nowożytnej krytyki religii usiłuje raczej doprowadzić do tego, co amerykański *establishment* polityczny zwykł nazywać „ścinaniem wierzchołków”. Mówiąc wprost: podstawowym zadaniem Küngowskiej teologii wydaje się inkorporacja w obręb katolicyzmu oświeceniowej idei emancypacji. Podejmuje on w ten sposób na nowo zagadnienie „dialektycznego” związku pomiędzy sferą *sacrum* a sferą *profanum* i roli, jaką w procesie sekularyzacji odegrało samo chrześcijaństwo. Możliwość wykazania względnego charakteru przeciwstawienia tego, co religijne i tego, co świeckie, wcześniej odsłonięta została wszak w ramach krytycznej pracy hermeneutyki filozoficznej. Jak zwraca uwagę Gadamer, śledząc dzieje pojęcia świeckości, „*profanum* jest to, co znajduje się przed świątynią. Pojęcie *profanum* i pochodne wobec niego pojęcie profanacji zakłada więc już zawsze *sacrum*. Istotnie, już w starożytnym świecie, z którego się wywodzi, przeciwstawienie religijności i świeckości może być tylko względne, gdyż całość sfery życia jest tam uporządkowana i określona religijnie. Dopiero w czasach chrześcijaństwa pojawia się możliwość rozumienia świeckości w bardziej rygorystycznym sensie. Dopiero bowiem Nowy Testament oddemonizował świat do tego stopnia, że powstało pole do bezpośredniego przeciwstawienia świeckości i religijności. Dana przez Kościół obietnica zbawienia oznacza, że świat jest już tylko tym światem (...). Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że świeckość pozostała pojęciem prawa kanonicznego i może być określona tylko od strony religijnej. Pojęcie świeckości samej w sobie nie ma sensu”²³. Zadanie religijnej interpretacji pojęcia emancypacji zmusza jednak Künga do ciągłego oscylowania pomiędzy, z jednej strony, niebezpieczeństwem kastracji tej idei, a z drugiej – groźbą rozsadzenia od wewnątrz całej katolickiej instytucji.

Środkiem do tego jest dla Künga wykazanie, po pierwsze, iż negatywne, zbrodnicze niejednokrotnie konsekwencje wiary nie określają w skończony sposób istoty religijności, zasadniczo niesprzecznej z szeroko pojętym, humanistycznym etosem, i że, po drugie, sam ów etos jest się w stanie ostatecznie realizować wyłącznie w perspektywie religijnej. Jak pisze Küng, „Wiara w Boga właśnie w ostatnich dziesięcioleciach okazywała się z powrotem, i to coraz bardziej, wyzwalająca, zorientowana na przyszłość i przyjazna człowiekowi: Wiara w Boga może szerzyć życiową ufność, dojrzałość, tolerancję, solidarność,

²² H. Küng *Życie wieczne?*, *op. cit.*, s. 202.

²³ H.G. Gadamer *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 161.

twórcze i społeczne zaangażowanie, może prowadzić do duchowej odnowy, reform społecznych i światowego pokoju”²⁴. W wieku dwudziestym mianowicie, wbrew nazbyt jednoznaczemu odczytaniu Freuda, okazało się, że nie tylko seksualność, ale i religijność może stać się represjonowana, że najstarsze, najsilniejsze, najbardziej palące pragnienia ludzkości, które zgodnie z Freudem stanowiły o sile religii, nie powinny być raczej sprowadzane do rzędu czystych iluzji, że w epoce powszechnej utraty poczucia orientacji i sensu właśnie wiara w Boga dopomóc może w napełnieniu sensem tak życia, jak i śmierci, wyznaczyć bezwarunkowe miary etyczne. Stało się dziś również, wbrew wulgarnemu marksizmowi, jasne, że „przy wszelkich słusznych analizach, marksowskie rozwiązanie – likwidacja własności prywatnej i uspołecznienie przemysłu, gospodarki rolnej, wychowania oraz kultury – doprowadziły do bezprzykładnego wyzysku narodów i zniszczenia tak moralności, jak i natury”²⁵. I również tutaj, zauważa Küng, nie doszło bynajmniej do automatycznego obumarcia religii, choć zamiast niej przez długi czas „opium ludu” stanowiła rewolucja.

Dlatego też wobec Feuerbacha, najkonsekwentniejszego, zdaniem Künga, wyraziciela idei emancypacji człowieka, podnieść należy argument, iż jego teza, jakoby Bóg nie był niczym więcej, jak tylko projekcją, zhipostazowanym ludzkim obrazem, nie została nigdy przezeń dowiedziona. Nie można też zapomnieć, że i bez-bożny humanizm aż nazbyt często pociągał za sobą nieludzkie konsekwencje, a przerażające doświadczenie obecnego stulecia – dwie wojny światowe, Gułag, Holocaust, bomba atomowa – wykazały po wielokroć, jak krótka bywa droga od humanizmu bez Boga do bestialstwa („von der Humanität ohne Divinität zur Bestialität”)²⁶. Pokazuje to jednak, z drugiej strony, jedynie tyle, iż sprzeczność pomiędzy religią a humanizmem jest sprzecznością tylko pozorną, że nie da się jej ująć w prosty schemat walki Synów Światła z Synami Ciemności.

Przesłanki przezwyciężenia tego dylematu dostrzega Küng przede wszystkim, jak było wyżej wspomniane, w filozofii Kanta. Kluczem do niego jest zaś zdanie sobie sprawy z konsekwencji, jakie dla rozumienia pojęcia wiary przyniosły ze sobą kantowskie *Krytyki*. Okazuje się bowiem, że w ich kontekście wypowiedziom wiary nie można przypisać charakteru matematycznych lub fizycznych praw. Ich treść nie może zostać, jak to się dzieje w matematyce lub fizyce, zademonstrowana *ad oculos* bądź jako bezpośrednia oczywistość, bądź za pośrednictwem eksperymentu. Można wręcz powiedzieć w związku z tym, że rzeczywistość Boga nie byłaby właśnie b o s k ą rzeczywistością, gdyby była ona widzialna, uchwytna, empirycznie konstatowalna, eksperymentalnie weryfiko-

²⁴ H. Küng *Credo*, s. 27.

²⁵ *Ibidem*, s. 25.

²⁶ *Ibidem*.

walna lub dedukowalna matematyczno-logicznie²⁷. Rację ma zatem Dietrich Bonhoeffer, który sytuację tę ujmuje w najłapidarniejszej z możliwych formuł: „Boga, który jest, nie ma”. Bóg bowiem, podkreśla Küng, nie może nigdy być prostym obiektem, przedmiotem. Gdyby nim był, nie byłby Bogiem, byłby bytem pomiędzy innymi bytami, którym człowiek mógłby dysponować. Boga zatem, *per definitionem*, określić można jedynie apofaktycznie, jest on tym, co niedefiniowalne, nieograniczone: w sposób literalny niewidzialną, niezmierną, niepojmowalną, nieskończoną rzeczywistością. Nie jest on jakimś kolejnym wymiarem naszej wielowymiarowej rzeczywistości, lecz jest wymiarem nieskończonym, który, ukryty, obecny jest we wszystkich, codziennych rachunkach, wymykając się jednak nawet należącemu do wyższej matematyki rachunkowi nieskończonościowemu.

I tego właśnie, nie tylko matematycznego, ale realnego wymiaru nieskończoności, tej niewidzialnej i niezmierną rzeczywistości Boga nie da się, twierdzi Küng wbrew oficjalnej nauce katolickiej, dowieść racjonalnie²⁸. Z filozoficznego punktu widzenia bowiem miał jego zdaniem rację Kant, kiedy wskazał, iż tak daleko nie sięga nasz czysty, teoretyczny rozum. Oznacza to jednak, z drugiej strony, iż jako związany przestrzenią i czasem, nie jest on w stanie dowieść niczego, co leży poza horyzontem naszego czaso-przestrzennego doświadczenia: ani tego zatem, że Bóg istnieje, ani tego („co przeocza większość ateistów”), że go nie ma.

Dlatego też, proponuje Küng, jeśli chce się przyjąć istnienie meta-empirycznej rzeczywistości Boga, nie ma się innego wyboru, jak tylko próbować docierać do niej na drodze praktyki. Należy przyjąć, za Kantem, iż egzystencja Boga jest postulatem rozumu praktycznego, lub też powiedzieć raczej, iż wynika ona z aktu rozumnego zaufania, które ma na swe poparcie nie tyle ścisłe dowody, ile dobre podstawy²⁹. O tyle też wiara człowieka w Boga nie jest ani racjonalnym dowodem, ani irracjonalnym uczuciem, ani też decyzyjnym aktem woli, lecz uzasadnionym i w tym właśnie sensie *r o z u m n y m* zaufaniem. Jako takie, nie wykluczając myślenia, pytania i wątplenia jest ono jednocześnie sprawą rozsądku, woli i uczucia, żadnym zatem uznawaniem za prawdziwe określonych twierdzeń, tylko zdaniem się całym sobą na rzeczywistość samego Boga a nie, przede wszystkim, na jakiegokolwiek twierdzenia³⁰.

Wierzący w Boga, zauważa Küng, nie stoi więc ani na lepszych, ani też gorszych pozycjach niż ktoś, kto zgodnie z powszechnym przekonaniem wierzy w istnienie świata. Wszak, pisze, „historia nowożytnej krytyki poznania, poczynając od Kartezjusza, Hume’a i Kanta, a kończąc na Popperze i Lorenzu,

²⁷ *Ibidem*, s. 20.

²⁸ *Ibidem*, s. 21.

²⁹ *Ibidem*, s. 22.

³⁰ *Ibidem*.

wykazała, jak mi się wydaje, wyraźnie, iż fakt istnienia rzeczywistości niezależnej od naszej świadomości przyjmowany być może wyłącznie na drodze swego rodzaju aktu zaufania”³¹. Cofając się w ten sposób na pozycje krytycznego idealizmu Küng stara się otworzyć przed katolicyzmem drogę, na której nauki szczegółowe okazywałyby się nie tyle przeciwniczkami, ile naturalnymi sojuszniczkami religii. Wbrew Teilhardowi de Chardin, a dla dobra samego tego sojuszu, ostrzega Küng, „nie należy jednak mieszać z sobą poznania naukowego i wyznania wiary”. Jeśli chodzi bowiem na przykład o proces ewolucji, nie można mu „z pobudek etyczno-religijnych (...) przypisywać z góry ukierunkowania na jakiś określony stan końcowy Omega, a tym samym i pewnej sensowności, jak sądził, iż potrafi tego dowieść argumentami zaczerpniętymi z nauk przyrodniczych Pierre Teilhard de Chardin (...). Odpowiedzi na pytanie o ostateczny sens nie może udzielić nauka, udzielić jej może jedynie – na wskroś racjonalna – ufność”³². Ujmując rzecz lapidarnie, choć więc wiara pozostanie dla Künga zawsze skokiem nad przepaścią, której drugiego brzegu nie widać, rozum jest jej w stanie dodać w tym odwagi.

Możliwość humanistycznej etyki

Określony więc został tym samym konieczny warunek wiary racjonalnej, wykazana została jej zasadnicza niesprzeczność z racjonalnością i metodą nauki. Na ile jednak jest to warunek wystarczający? Sceptycyzm przecież, jak zauważa sam Küng, wiary jeszcze nie uzasadnia. Naszkiecowane wyżej przesłanki takiej wiary w swej najgłębszej warstwie odwoływały się do sfery praktycznych postulatów, nie przypadkiem zatem w poszukiwaniu jej ostatecznego uzasadnienia Küng koncentruje swe rozważania wokół podstawowych zagadnień i sensu etyki. Czy rzeczywiście jedynie wiara jest w stanie uprawomocnić ten sens w sposób ostateczny?

Podchodząc do tego zagadnienia Küng stara się, jak uprzednio, rozważyć starannie możliwe kontrargumenty. Stwierdza przy tym: „Nie, w żaden sposób nie da się zaprzeczyć, iż także ludzie niewierzący, ateści i agnostycy potrafią wieść żywot głęboko prawy, zgodny z zasadami człowieczeństwa i moralności oraz że w rzeczywistości czynią to, bywa, lepiej niż ludzie wierzący w Boga. Etyka ateistyczno-humanistyczna jest możliwa! Większość współczesnych trwa na szczęście przy wynikającym z mniej lub bardziej pragmatycznych rozważań przekonaniu, że bez pewnego minimalnego konsensusu w zakresie z góry ustalonych podstawowych norm, postaw i wartości niemożliwe jest jakiegokolwiek ludzkie współzycie (...), wątpliwa byłaby nawet, wskutek gry sprzecznych, interesów sama możliwość funkcjonowania demokracji i państwa”³³.

³¹ H. Küng *Życie wieczne?*, *op. cit.*, s. 336.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 233.

Pytanie o możliwość etyki humanistycznej szczególnej ostrości nabiera jednak, zdaniem Künga, w kontekście nie tyle dających się do pewnego stopnia zracjonalizować stosunków społecznych, ile zespołu problemów, dotyczących człowieka w sposób najbardziej bezpośredni i ostateczny. Zagadnień, dotyczących wartości życia i sensu choroby, pytań, związanych z kwestią godnego umierania. To przecież przede wszystkim w tej sferze najwyraźniej zaznacza się współcześnie konflikt pomiędzy programowo zorientowaną na człowieka etyką humanistyczną a wskazaniem moralnymi sformułowanymi w ramach oficjalnej nauki katolickiej. Szereg nowych, żywo dyskutowanych problemów stwarza przede wszystkim dynamiczny rozwój współczesnej medycyny, otwierający, z jednej strony, przed człowiekiem nie przeczuwane dotychczas, nieomal nieograniczone możliwości, z drugiej jednak, skłaniający do refleksji nad paradoksalną sprzecznością pomiędzy kolosalnym potencjałem naukowo-technicznym, finansowym i organizacyjnym współczesnego społeczeństwa a cechującym ludzką brakiem moralnych i politycznych zdolności wykorzystania tego potencjału. Sprzeczność ta w obrębie medycyny jest być może najbardziej widoczna, owocując lękiem przed urzeczowieniem człowieka i zasadniczą dehumanizacją tej sfery, w której jest on konfrontowany ze swym najgłębszym przeznaczeniem. Jeśli zatem, pyta Küng, „rozważając problematykę godnego człowieka życia i godnego człowieka umierania lekarz staje wobec pytań etycznych, to czy nie staje wówczas równocześnie wobec pytań dotyczących czegoś więcej niż etyka, a rozumiem przez to pytania o horyzont i bazę etyki?”³⁴

W pytaniu tym nie chodzi Küngowi o powrót do indywidualnego, subiektywnie wiarygodnego etosu humanistycznego. Nie jest bowiem, jak zauważa, bynajmniej łatwe dotarcie do takich związków i struktur motywacyjnych, które z pełną odpowiedzialnością uczynić by można drogowskazem postępowania lekarza. Indywidualizm moralny, kierowanie się własnym sumieniem staje się mianowicie, jego zdaniem, problematyczne, gdy przedmiotem rozważań ma być kwestia postępowania wiarygodnego nie tylko subiektywnie, lecz „obiektywnie” wiążącego i obowiązującego wszystkich: rozbudowana etyka, będąca owocem refleksji nad przesłankami, warunkami i skutkami. Określając krytyczne warunki możliwości tego rodzaju etyki Küng czuje się zmuszony odwołać się ponownie do Kanta, który najwyraźniej dostrzegł, iż musi ona „obowiązywać nie tylko hipotetycznie (pod pewnymi warunkami), lecz kategorycznie, bez Jeśli i Ale, bezwarunkowo, musi być bezwarunkowym P o w i n i e n e ś”³⁵.

Mimo to również Kantowska formuła imperatywu kategorycznego nie okazuje się w tym kontekście propozycją wystarczającą. Współcześnie, „w obliczu nihilizmu i immoralizmu, sytuującego się poza dobrem i złem”, nawet kantowski pesymizm wydaje się Küngowi nazbyt optymistyczny. Trudno nam

³⁴ *Ibidem*, s. 232.

³⁵ *Ibidem*.

bowiem uwierzyć i obrać za punkt wyjścia owe bezwarunkowe *P o w i n i e n e s*, wyciśnięte rzekomo w świadomości każdej myślącej istoty, rozumiane jako pierwotna dyspozycja ludzkiego umysłu w jego wolicjonalnym wymiarze. Koniec końców, etyka humanistyczna okazuje się więc dla Kunga możliwa jedynie w postaci hipotetycznej, jako zorientowana każdorazowo na jakiś empiryczny cel, a tym samym jako podatna na źródłowe zafalszowania swego sensu, alienację i mitologizację. Humanistyczna etyka niezdolna jest wykroczyć poza sferę Heideggerowskiego, nieautentycznego „Się”, nie jest ona mianowicie w stanie odpowiedzieć człowiekowi na banalne w swej brutalności pytanie: Dlaczego zawsze mam postępować dobrze? „Dlaczego lepiej kochać, niż nienawidzić, leczyć lepiej niż kaleczyć, ratować życie lepiej niż zabijać, dlaczego pokój lepszy miałby być niż wojna, nawet wtedy, gdy sprzeczny byłby z moim własnym interesem albo z interesem państwa, partii, kościoła czy też innej jakiegś instytucji?”³⁶. Rozum ujawnia tu dla Kunga po raz wtóry swe nieprzekraczalne granice, skłaniając go do jednoznacznego stwierdzenia, iż czysto racjonalne, konkretne i przekonujące uzasadnienie etyki obowiązującej bezwarunkowo jest w sposób oczywisty niemożliwe.

Konstatacja ta stanowi podstawę Kungowskiej, krytycznej apologii wiary. Dopiero w tym kontekście bowiem, dzięki uzmysłowieniu sobie, iż rozum, pragmatyzm, *sensus communis* czy cokolwiek innego jako jedyne źródło uzasadnień pozostaje instancją wątpliwą, ujawniają się owe „dobre przesłanki rozumnego zaufania” wobec funkcji i znaczenia, jakie dla etycznych podstaw i zasadniczego zorientowania ludzkich zachowań posiada religia. Nie istnieje bowiem żadne, powiada Kung, mające charakter bezwarunkowy i absolutny zobowiązanie do określonego sposobu postępowania bez założenia, że istnieje coś, co jest bezwarunkowe i absolutne. Żadne zobowiązanie, mające charakter powszechnego obowiązku bez założenia, że istnieje powszechnie wiążący autorytet. To zaś, jego zdaniem, oznacza, iż nie istnieje żadne działanie bezwarunkowo moralne, żaden powszechnie wiążący etos pozbawiony przesłanek religijnych. Jedynie religia zatem, przekonuje Kung, byłaby warunkiem możliwości zaistnienia niezależnych od podmiotu, ogólnie wiążących norm postępowania³⁷.

Trudno uznać, aby efektem tych odwołujących się do Kanta, krytycznych rozważań było wykazanie zasadniczej niesprzeczności etosu humanistycznego z etosem wiary. Tym, czego w rzeczywistości Kung tutaj dokonuje, jest przede wszystkim relatywizacja idei humanizmu, podjęta w celu sformułowania perswazyjnej definicji humanizmu „prawdziwego”, dla którego religia stanowiłaby jedyne możliwe, ostateczne uzasadnienie. Jedynie wychodząc mianowicie od rzeczywistości Boga, pisze Kung, „daje się uzasadnić to, z czym i bez Boga co

³⁶ *Ibidem*, s. 234.

³⁷ *Ibidem*, s. 235.

prawda można by się odpowiedzialnie utożsamiać, co jednak nie daje się bez Boga uzasadnić bezwarunkowo, w sposób nie budzący wątpliwości i powszechnie wiążący: imperatywy człowieczeństwa³⁸.

Imperatywy te są w stanie budować podstawy „nowego humanitaryzmu”, który gwarantuje, odsyłając do absolutnej i nieuwarunkowanej rzeczywistości Boga, iż „godność ludzka nie jest pozbawionym następstw postulatem ani też wyłącznie politycznym hasłem, lecz – w procesie unaukowienia i urzeczowienia – znajdującą oparcie w samym Bogu rzeczywistością, której żaden człowiek nie zdoła porzucić ani postradać³⁹”. Dla Künga dopiero wówczas humanitaryzm oznacza poszanowanie dla każdego człowieka jako osoby, która pozostaje wartościowa, niezależnie od roli, odgrywanej przez nią w społeczeństwie, jej produktywności i przydatności. W ostateczności zatem, idea humanizmu i emancypacji człowieka okazuje się dlań nie tylko niesprzeczna z wiarą, lecz jedynie dzięki niej zyskuje możliwość realizacji swego źródłowego sensu. Czy jednak rzeczywiście jest to wciąż ta sama idea?

Między dwoma uniwersalizmami

Przedstawione przez Künga z ogromną wyrazistością racje „rozumnej wiary” nie są wszak, z czego on sam zresztą również doskonale zdaje sobie sprawę, racjami zniewalającymi. Wbrew wyjściowej deklaracji, iż sam sceptycyzm wiary jeszcze nie uzasadnia, rozumiana w ten sposób jako ostateczne uzasadnienie etyki wiara okazuje się tu wciąż konsekwencją rezygnacji i abdykacji rozumu wobec tego, co bezwarunkowe. Dlatego też, proponowane przez Künga religijne ugruntowanie etycznego absolutyzmu samo, ze swej strony, zyskuje postać hipotetyczną: jeśli mianowicie etyczne imperatywy mają posiadać charakter kategoryczny, to ich podstawę budować musi wiara w to, co samo w sobie bezwarunkowe. Mówiąc inaczej, jeśli etyka ma być możliwa, to musi być ona konieczna. Implikacja ta zakłada pewną określoną wizję ludzkiej natury, natury jako egzystencji, w którą wpisany jest skryty, nieredukowalny „głód *sacrum*”, transcendowania własnej, przygodnej i skończonej empiryczności i otwierania się na to, co konieczne, absolutne i nieskończone. *Questio iuris* przekształca się tu niepostrzeżenie w *questio facti*, a o faktach, jak wiadomo, dżentelmeni nie dyskutują.

Zachowując wobec idei humanizmu swój walor krytyczny, wykazując jej relatywny i uwarunkowany charakter, küngowska apologia wiary nie jest w stanie zatem uzasadnić bezwarunkowości jej samej. Nasuwa się tu pytanie, czy podjęta przez Künga próba pogodzenia religii ze współczesną racjonalnością, dryfująca tym samym jednocześnie na same granice katolickiej ortodoksyjności,

³⁸ *Ibidem*, s. 238.

³⁹ *Ibidem*.

jest w takim razie próbą w ogóle opłacalną? Jaki sens przypisać należy w tym kontekście konfliktowi pomiędzy Künkiem a oficjalną nauką kościelną, co stanowi istotę tego sporu? Skoro wiara pozostaje w sposób nieredukowalny ponadracjonalnym aktem zaufania, skąd Küng czerpie prawo i miarę dla stawiania pytań i udzielania odpowiedzi, w których podważa wiarygodność nauczycielskiego urzędu papieża? Wszak granice prawowierności zakreśla nie tylko sama w sobie niema tradycja, lecz również, co dla katolicyzmu szczególnie znamienne, powołany do jej interpretacji strażnik tej tradycji, a mianowicie papieski autorytet. Tymczasem to właśnie podważanie przez Künka dogmatu nieomylności papieża w sprawach wiary stało się bezpośrednią przyczyną odsunięcia w cień teologa, którego wpływ na orzeczenia drugiego Soboru Watykańskiego był tak duży, że podczas jego trwania kursowało żartobliwe pytanie, kto w Kościele pełni właściwie „urząd nauczycielski”.

Ale czy tradycja jest rzeczywiście niema? Pytanie to przynależy nieodłącznie do struktury wszelkiej herezji. Wyraża ono bowiem zasadnicze i uniwersalne napięcie pomiędzy wewnętrzną bezpośredniością wiary, a zewnętrżnością i pośredniością tradycji. Z jednej strony, ma tu miejsce jednostkowy, emocjonalny akt „zawierzenia” przekazowi Pisma, które swój konkretny kształt otrzymuje poprzez próbę pogodzenia go z duchowym etosem każdorazowej współczesności. Z drugiej zaś – występuje tu przychodząca zawsze niejako z zewnątrz tradycja, która swą moc obowiązywania czerpie ze swej powszechności i poświadczenia przez ponadjednostkowy autorytet. Jako takie napięcie to wyraża konflikt pomiędzy dwoma uniwersalizmami: domniemaną uniwersalnością „potrzeby *sacrum*”, mającą stanowić istotę wszelkiej religijności, która staje się względna w wyniku konfrontacji z konkretnym miejscem i historycznym czasem, a pretendującą do uniwersalności powszechnością tradycji (broniącą „prawdy Objawienia” przed relatywizacją przy pomocy urzędowego autorytetu). I o ile „uniwersalizm wiary” zagrożony jest wciąż przez piekło subiektywności, sprowadzającej religię do jednostkowego przeżycia, o tyle „uniwersalizm tradycji” zmagać się musi nieustannie z piekłem historii, która oddala dzień po dniu treść tradycji od treści tego przeżycia (przez co religia sprowadzana jest do mechanicznego powtarzania coraz mniej znaczących słów oraz gestów).

Czy myśl teologiczna Hansa Künka daje się bez zastrzeżeń utożsamić z jednym z tych uniwersalizmów? Z pewnością nie, choć z uwagi na to, że warunkiem *sine qua non* ciągłości historii Kościoła było poszukiwanie pomiędzy nimi jakiegoś „złotego środka”, można spodziewać się tutaj pewnego zachwiania równowagi. Bez wątpienia bliski jest Künkowi pogląd cytowanej przezeń Dorothei Sölle, iż „słowa takie, jak zmartwychwstanie, życie poprzez śmierć, sprawiedliwość musimy znów wziąć w posiadanie i uznać ich prawdziwość poprzez własne nasze doświadczenia. Jeśli doświadczenia nasze uczyniliśmy nazywalnymi, to możemy nasze życie opisać w ramach wielkich symboli naszej tradycji (...). Jedynie ten obszar chrześcijańskiego doświadczenia, który my sami uczyniliśmy częścią

naszego życia, daje się przekazać dalej, staje się również uchwytne dla innych"⁴⁰. Właśnie tego rodzaju „ożywienie” tradycji, wpisanie jej w codzienne doświadczenie i próba zrozumienia go poprzez jej „symbole” wydaje się stanowić główny cel Küngowskiej teologii.

Z drugiej strony jednak, naszkicowane wyżej głębokie zakorzenienie myśli Künga w tradycji niemieckiego idealizmu pozwala przypuszczać, iż jego otwarcie na charakterystyczne dla protestantyzmu podkreślanie subiektywnego, wewnętrznego wymiaru wiary ma podłoże nie tylko „ekumeniczne”, że zaznacza się w ten sposób głębsze pokrewieństwo jego teologii z myślą protestancką i tendencjami modernistycznymi w Kościele. Owo odwołanie się przede wszystkim do wiary jako odpowiedzi na skryty, egzystencjalny „głód *sacrum*” nie pozostaje tym samym bez wpływu na rozumienie samej tradycji. Pojawia się tu mianowicie niebezpieczeństwo pewnego dualizmu, przeciwstawiania „uniwersalności” wiary „konkretności” tej tradycji, pokusa racjonalnego sądu nad tradycyjną formułą religii, które to zamierzenie stawia dokonującego ów sąd przed nieuchronnym pytaniem o kwestię autorytetu. Skąd mianowicie krytyczna reinterpretacja sensu tradycji czerpać ma swą moc wiążącą i miarę? Czy apologia wiary, będącej „rozumnym zaufaniem Bogu”, jaką oferuje Küngowska teologia, zdaje sprawę z uświadomienia sobie nieuchronności tego pytania?

Pojawia się w tym momencie najbardziej kluczowe z wszystkich postawionych tu pytań: co mianowicie rozumie Küng pod przywołanym przez siebie pojęciem „autorytetu”? Odpowiedź na to pytanie daje szwajcarski teolog wprawdzie całkowicie jednoznacznie, jednak dla orientacji w splątanej rzeczywistości dość mało konkretnie. Otóż „dla religii prawdziwej” – pisze Küng – „jedynym autorytetem, któremu wolno jest żądać bezwarunkowego posłuszeństwa nie jest nic, co uwarunkowane byłoby na sposób ludzki, żadne państwo ani żaden kościół, a także nie nauka czy też po prostu korporacja zawodowa, lecz to, co samo w sobie nieuwarunkowane, ów jedyny Absolut, owo coś całkiem Innego, owa ze wszystkich ostatnia i pierwsza rzeczywistość, którą od najdawniejszych czasów określamy – nadużywam często, przyznać trzeba – mianem Boga”⁴¹.

Oczywiście byłoby idealną sytuacją, gdyby każdemu Bóg objawiał się osobiście, normując w sposób obiektywny jego codzienne postępowanie. W rzeczywistości mamy jednak niestety do czynienia z sytuacją bardziej niedoskonałą, kiedy to wyznaczająca istotę religii relacja człowieka do Boga występuje w postaci ukształtowanej przez przekaz tradycji. Bez wątpienia podstawę tej tradycji stanowić może jedynie żywa wiara, sam akt wiary jednak jest zjawiskiem na tyle złożonym, iż nie wolno redukować go, nawet dla potrzeb apologetycznej retoryki, do rozumianych po freudowsku najstarszych, najsilniejszych i najbardziej palących pragnień ludzkości.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 179.

⁴¹ *Ibidem*, s. 235.

Samo przeciwstawianie „racjonalnej” wiary „nieracjonalnej” tradycji wydaje się zabiegiem sztucznym, jako że zarówno treść wiary, jak i podstawa możliwości dokonania jej aktu docierają do nas w postaci przekazu. Nasze „rzucenie w świat”, nasze „bycie-w-świecie”, polegają właśnie na tym, iż od samego początku wyrastamy we wszechogarniającym środowisku tradycji, która jako taka również nie dociera do nas bezpośrednio, lecz stanowi przede wszystkim przedmiot skomplikowanego procesu nauczania. I dlatego też pojęcie religijnego autorytetu pomieścić może w sobie dwa, wydawałoby się sprzeczne, wymagania. Z jednej strony, musi być to, jak wskazuje Küng, autorytet absolutny i sam w sobie nieuwarunkowany, z drugiej jednak strony – jak najbardziej konkretny autorytet osobowy. W ramach katolicyzmu tę „dialektyczną” funkcję pełni urząd papieski, co sankcjonować ma ogłoszony w końcu dziewiętnastego wieku dogmat o jego nieomyślności w sprawach wiary. Dogmat ów nie przypisuje bynajmniej, jak często jest to mylnie interpretowane, papieżowi jako człowiekowi nadnaturalnych dyspozycji psychicznych. Stanowi on mianowicie swoistą „sankcję krytyczną”, ustanawia pewną jasno określoną granicę w interpretacji przekazu tradycji, mocą urzędu gwarantującą jej jedność oraz ciągłość. Jak pisze wielki, dziewiętnastowieczny teoretyk papieskiego autorytetu, Joseph de Maistre: „Musi być kres, u którego zatrzymać się wypada... Jest to zupełnie jedno nawet w życiu praktycznym: nie ulegać błędom, albo nie móc być o nie obwinionym. Nie chodzi jedynie o to, czy papież jest, ale czy powinien być nieomylnym”⁴².

Pojęcie autorytetu, do jakiego odwołuje się Küng, otwiera mu możliwość omińnięcia tego ograniczenia. Czy aby w sposób uprawniony? Motywy dokonania przezeń tego zwrotu są w zasadzie jasne: stan religijności w społeczeństwach zachodniej Europy, sytuacja Kościoła w Trzecim Świecie, a także ruch ekumeniczny skłaniają do coraz większej elastyczności w pojmowaniu tradycji, w kontekście czego katolicyzm Jana Pawła II wydawać się może nazbyt konserwatywny i napiętnowany wschodnioeuropejską zaściankowością. Krytyczna ocena polityki konkretnego papieża nie powinna jednak wspierać krytyki papieżstwa jako urzędu nauczycielskiego, wymagającej argumentów o dużo większym ciężarze gatunkowym. Czy Küng argumentów takich dostarcza? Jego stanowisko w tym względzie rozpatrywać należy w szerszym kontekście opisywanego przez Zbigniewa Mikołajkę we wstępie do omawianej książki sporu pomiędzy „teologami” a „biskupami”, sporu, który w znaczym stopniu określał rzeczywistość Kościoła przedsoborowego. Nie wnikając w istotę tej dyskusji, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na fakt, iż chodzi w niej nie tyle o tę czy inną kwestię merytoryczną, ile o umiejscowienie autorytetu nauczycielskiego w samym Kościele, w związku z czym powoływanie się na Boga jako ostateczny autorytet jest też nie tyle nie na miejscu, co nie na temat.

⁴² J. de Maistre *O Papieżu*, Kraków 1853, s. 18.

Żywy dialog z własną i innymi tradycjami religijnymi, jaki proponuje Hans Küng, nie pozwala jednak na przejście obok niego obojętnie. Nie ma tu pytań, których się nie zadaje, oraz pytań, na które się nie odpowiada. Küng potrafi uczynić z religii towar z atestem, dający się doskonale sprzedawać na współczesnym rynku intelektualnym. I nie ma to w jego wydaniu nic wspólnego z pseudoekumenicznym pomniejszaniem znaczenia chrześcijaństwa czy katolicyzmu wobec innych religii oraz myślenia laickiego. Tradycja, której broni pokazuje tu jeszcze raz swe nie stępione, krytyczne ostrze. Jak pisze Küng: „Domniemaniu iluzji wyrażanemu przez Freuda i wszystkich krytyków religii próbowałem przeciwstawić demaskatorską funkcję samej religii, oczywiście religii oczyszczonej i dającej się przyjąć z pełną odpowiedzialnością”⁴³. Wydaje się tylko, iż podczas tego procesu „oczyszczania” religii w zbyt małym stopniu dostrzeżona została – oprócz represyjnej – krytyczna funkcja samego autorytetu. Ale czy, z drugiej strony, to nie to właśnie „przeoczenie” pozwala Küngowi przekonać współczesnych, że religia wraz z ofiarowywaną przez nią gwarancją sensu stanowi i dziś wciąż otwartą możliwość?

HANS KÜNG AND ETHICS OF BELIEF

Andrzej Gniazdowski tries to describe and analyze some ideas of a famous German theologian Hans Küng. Küng strives for more enlightened and democratical system inside the catholic church. He says that what matters in a modern world is not a „free church” but the „church of freedom”.

⁴³ H. Küng *Życie wieczne?*, *op. cit.*, s. 339.