

ANDRZEJ TROJANOWSKI

„NIEOMYLNÝ?” HANSA KÜNGA Pytania postawione Kościołowi, Chrystusowi, czy samemu sobie?

Osoba Hansa Künga obecnie profesora i zarazem dyrektora Instytutu Badań Ekumenicznych Uniwersytetu w Tybindze, jest z pewnością warta gruntownego zainteresowania. Zastępuje sobie na nie poprzez liczne publikacje (wymieńmy te najbardziej reprezentatywne: *Kościół, Być chrześcijaninem, Czy Bóg istnieje?, Judaizm, Credo, Chrześcijaństwo*), w których uwaga autora koncentruje się wcale nie na peryferyjnych zagadnieniach teologicznych. Swego rodzaju uhonorowaniem profesora z Tybingi było włączenie się do dialogu z nim – zwłaszcza w latach siedemdziesiątych – bardzo wybitnych teologów katolickich. Warto dopowiedzieć, że motywem tego dialogu, jako formą ustosunkowania się do bardzo nieobojętnych dla teologii wypowiedzi Künga była zachęta pod jego adresem do uściślenia swojego stanowiska. Kryły się tutaj oczekiwanie i zarazem nadzieja na to, że krytyka naukowych wniosków tego autora stworzy jemu korzystny klimat do praktycznego wyrażenia pragnienia uprawiania teologii w duchu katolickiego pojmowania powołania teologii i teologa w Kościele.

Zanim doszło do formalnego pozbawienia Künga prawa do wykładania teologii katolickiej na Uniwersytecie w Tybindze, miał miejsce właśnie kilkuletni, bardzo rzeczowy dialog, który nie uzasadnia podejrzenia, że ta znacząca w jego biografii decyzja władz Kościoła jest przejawem potępienia „w czambuł” jego dokonań. Nie widać tutaj zarazem możliwości interpretacji tego zdarzenia z 1979 r., jako przejawu zdecydowanej niechęci Magisterium do zjawiska kreatywności teologów i postępu wewnątrz myśli teologicznej. To konkretne wydarzenie powinno być oceniane z dozą obiektywizmu i z uwzględnieniem faktu tego dialogu z Küngem, którego dowodem jest choćby publikacja pt.: *Nieomylny? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg i inni specjaliści przeciw Hansowi Küngowi* Rzym 1971. Pochopnym byłoby więc wskazanie palcem na casus odsunięcia Künga od nauczania, jako przykładu nieuzasadnionej reakcji wobec pluralizmu w teologii.

O nietuzinkowości przemyśleń Künga mamy szerszą możliwość przekonania się, dzięki świeżemu ukazaniu się po polsku jego głośnej książki z roku

1970, pt. *Nieomylny?* Książka ta rzeczywiście odbiła się szerokim echem, zwłaszcza w zachodnich kołach teologicznych. Odpowiedź na pytanie o przyczynę tego zjawiska, czytelnik może spróbować udzielić sobie za cenę bardzo wnikliwej lektury tekstu, który z różnych względów nie należy do najłatwiejszych. Najistotniejsza trudność polega na próbie dostrzeżenia jakiegoś fundamentalnego i organizującego wielość myśli kierunku, w którym podążają rozważania autora. Na tej płaszczyźnie sytuuje się powaga tej publikacji: chodzi o wykrycie istotnych implikacji stanowiska profesora z Tybingi dla zasadniczych dla naszej wiary zagadnień. Innymi słowy, idzie o próbę wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji zapatrywań autora i o postawienie pytania o możliwość asymilacji jego wniosków w dziele zgłębiania świadomości naszej wiary. W tym miejscu może pojawi się jedynie propozycja odpowiedzi na to zadanie, która brzmi następująco: teologiczne implikacje refleksji K ũ n g a na polu katolickiej nauki o Objawieniu i Wcieleniu. Zawiera się tutaj przekonanie o ostatecznym odnoszeniu się też K ũ n g a do prawd, najściślej powiązanych z tajemnicą Wcielonego Słowa.

W samym centrum w ten sposób zarysowanego zagadnienia stoi teza o niemożliwości pogodzenia sumy poszczególnych wypowiedzi K ũ n g a z katolickim wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa – Wcielonego Syna Bożego i Objawiciela. Przyglądnijmy się najistotniejszym momentom refleksji autora, które zdają się najwyraźniej uzasadniać powyższe przypuszczenie.

K ũ n g wprowadza nieobecna dotąd w teologii koncepcję orzeczeń Magisterium, jako *nieomylnych a-priori*, mając dokładnie na myśli te orzeczenia, definicje i formuły, które na mocy Bożej obietnicy są uważane za wolne od jakiegokolwiek błędu. Wyjątkowość spojrzenia autora ujawnia się w jego interpretacji rozumienia dogmatu o nieomylności przez Vat. I. Otóż – zdaniem autora – dana definicja dogmatyczna jest uważana za nieomylną z racji samego proklamowania jej przez Magisterium – niezależnie od materialnej treści tejże definicji i w sposób uprzedni do poznania, jak ona się ma wobec rezultatów analizy krytycznej i naukowej. Takie rozumienie nieomylności przez Kościół – sądzi K ũ n g – idzie po linii przeświadczenia samego Kościoła, że sformułowania dogmatyczne są niezawodnie pewne i prawdziwe z racji generalnej zasady: są sformułowane przez Magisterium. Zauważalnym jest tutaj fakt, że ujęcie K ũ n g a – zamiast cokolwiek wyjaśniać problematykę nieomylności – czyni ją o wiele bardziej skomplikowaną, o ile mamy tutaj do czynienia z koncepcją abstrakcyjności aktu Kościoła (nieomylnego wypowiedzania się) z konkretem treści danej wypowiedzi. Utrzymywanie wraz z autorem, że – według nauki Kościoła – Magisterium posiada zdolność formułowania prawdziwych orzeczeń, niezależnie od rzeczywistej prawdziwości tezy danego orzeczenia i w sposób uprzedni wobec poznania, jak ono się ma do analizy rozumowej – jest niczym innym, jak uznaniem pewnej formy *a-priori* (którą jest sam fakt orzekania, wg Vat. I. – nieomylny) z równoczesnym przyjmowaniem niezależnie

istniejącej od tego aktu treści danej definicji, która jest proklamowana w orzeczeniu dogmatycznym. Idąc po linii myślenia autora, nic nie stoi na przeszkodzie w wyciągnięciu wniosku, że może zaistnieć wewnętrzna sprzeczność, pomiędzy sformułowanym *a-priori* orzeczeniem, a rezultatem późniejszych badań naukowych. Odrywanie formy wypowiedzi od jej materialnej treści otwiera całkiem realną możliwość pojawienia się absurdu w wypowiedzi Kościoła – co, jak wszystko wskazuje, jest realnością dobrze zauważalną przez samego Künga.

Autor wyraźnie objawia swój sceptycyzm co do możliwości odszukania w Piśmie św. lub Tradycji argumentów za utrzymaniem tej doktryny o nieomylności. Wprost zaprzecza, jakoby znajdował się w nich dowód na poparcie przesvědzenia Kościoła, że definicje dogmatyczne są prawdziwe nie z racji prawdziwości zawartych w nich treści, lecz z samej zasady ogłoszenia ich przez Magisterium. Niemal jednocześnie wyraża też głęboką wątpliwość co do istnienia w Biblii bądź Tradycji przesłanek, umożliwiających przyjmowania jakiegokolwiek instancji, zdolnej do formułowania i proklamowania prawd wiary w sposób nieomylny – nieomylny dlatego, że ogłoszone są właśnie za takie przez tę instancję, a nie inną. Dla profesora z Tybingi wynika więc konieczność odmówienia aktem Magisterium i jego orzeczeniom dogmatycznym charakteru prawdziwości absolutnej i apriorycznej. Tak więc tym momentem, który ściąga na siebie główne ostrze krytyki autora, nie jest kwestia prawdziwości poszczególnych wypowiedzi magisterialnych, lecz zagadnienie nieomylności „z zasady” samego Magisterium. Podkreślmy jednak, że autor zakwestionował koncepcję nieomylności, którą sam skonstruował na bazie własnej interpretacji postanowień Vat. I. Z zapewnienia Chrystusowego o nieustannej asystencji Ducha świętego w stosunku do Kościoła nie wypływa dla Künga oczywistość, że poszczególne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego cieszą się przywilejem prawd absolutnych, trwałych i wiążących. Wniosek ten, jako pierwszy etap rozważań autora, jest zarazem początkiem jego odpowiedzi na pytanie, które wręcz spontanicznie się tutaj nasuwa: w jaki sposób zatem można zweryfikować prawdziwość orzeczeń dogmatycznych? Jak dowieść zakorzenienia danej definicji w Prawdzie objawionej? Ujmując rzecz formalnie, refleksja Künga przesuwają się w kierunku pytania o słuszną i skuteczną metodę teologiczną. Schematyzując nieco myśl autora, chodzi jemu o zwrócenie uwagi na dwa momenty:

– Jakie należy przyjąć kryteria hermeneutyczne i postępowania ściśle metodologiczne?

– Gdzie znajduje się zasadnicze kryterium prawdy? Na tę kwestię odpowiada autor z całkowitym przekonaniem, że to właśnie Jezus Chrystus i Jego orędzie stanowią jedyną normę prawdy. W odniesieniu do pierwszego momentu, Künga z zadziwiającym przekonaniem wskazuje na priorytet analizy naukowej tekstu biblijnego, a w szczególności – szeroko pojętej

analizy egzegetycznej i historycznej. Nie pomija zupełnie roli Tradycji, bo nadaje jej status względnie użytecznego czynnika, zdecydowanie poddanego dociekaniom ściśle naukowym. Magisterium Kościoła nie prezentuje w tym ujęciu waloru instancji autentycznie przekazującej i interpretującej orędzie ewangeliczne. Autor dosadnie wyraża przekonanie, że samoświadomość Kościoła i jego doktrynalne wypowiedzi nie stanowią instancji trwałej, pewnej oraz w jakikolwiek sposób obligującej do upatrywania w niej punktu odniesienia dla refleksji teologicznej. Właśnie to stanowisko K ü n g a skłoniło niektórych teologów do wyrażenia wątpliwości, czy dialog z nim może mieć jeszcze charakter intra – katolicki. Problematyczność ujęcia autora dotyczy zwłaszcza tego momentu: z jednej strony, dostrzega on w Ewangelii Chrystusa najwyższe kryterium dla teologii, z drugiej zaś – nadaje badaniom historyczno-krytycznym walor normy ostatecznej i decydującej. Nieodparcie odnosi się wrażenie, że – odrzuciwszy najpierw normatywność Kościoła - ustanawia inną instancję: nauki – egzegezę i historię, a więc aparat, uzależniony dogłębnie od ludzkiego rozumu. Jawi się w tym miejscu zasadnicze pytanie: w jako sposób uniknąć bardzo realnie zaistniałego tutaj niebezpieczeństwa subiektywizmu w interpretacji orędzia Chrystusowego, skoro nie ma już – oprócz przeświadczenia teologa – żadnej instancji normatywnej? Pomimo pewnych zastrzeżeń autora w stosunku do nieumiarkowanej samowoli teologów, pytanie to bardzo na serio ukazuje problematyczność jego stanowiska. W odpowiedzi na wątpliwość: kto w końcu decyduje, jaka jest prawdziwa myśl Chrystusa, otrzymujemy implicite stworzoną przez K ü n g a alternatywę:

– albo osobista, „naukowa” lektura Pisma św.,
– albo Kościół, któremu towarzyszy asystencja Ducha Świętego. Chciałoby się, aby jakieś pozytywne rozwiązanie zaproponował sam autor, będąc wierny swojemu olbrzymiemu zaufaniu do badań historyczno-krytycznych. Tymczasem jednak, wewnątrz jego toku myślowego pojawia się głęboka sprzeczność. Wyraża on, jakby nieoczekiwanie, swój sceptycyzm co do możliwości dotarcia rozumu ludzkiego do prawdy Objawienia. Równocześnie towarzyszy temu wątpliwość w możliwość skonstruowania przez człowieka jakiegokolwiek sensownej formuły poznawczo – wyrażeniowej (trudno zaprzeczyć spostrzeżeniu, że spotykamy się tutaj z wyraźnymi reminiscencjami epistemologii K a n t a). Autor idzie dalej: wyraża wątpliwość w wartość ludzkich sądów i orzeczeń, odnoszących się do prawdy w ogóle. Prawdy bowiem – jak sam zaznacza – nie wyrażają poszczególne zdania, lecz leży ona w obejmującej wszystko całości. Nie bez znaczenia jest tutaj wyznanie samego K ü n g a o zainspirowaniu się heglowską wizją prawdy. Jeżeli autor zakłada, że ludzki intelekt i jego sądy nie są zdolne do uchwycenia i wyrażenia prawdy, jako takiej, i że sama prawda jest nieobecna w ludzkich stwierdzeniach – to faktycznie warto się zgodzić z K ü n g i e m o jego nawiązaniu do heglowskich teorii. Siłą rzeczy, autor zamyka sobie drogę do uznania

w wypowiedziach wiary Kościoła treści, wyrażających Prawdę Objawienia. W ocenie stanowiska K ü n g a problem jest o tyle jeszcze skomplikowany, że jego refleksja zmierza do zdecydowanego podważenia wiarygodności ludzkich sądów. Autor słusznie domaga się nieustannego uściślenia i wyjaśniania orzeczeń, odnoszących się do prawdy – nie wykluczając orzeczeń magisterialnych. Lecz zarazem sam burzy pryncypium niesprzeczności pomiędzy prawdą a fałszem, wyznając zasadę: *simul verum et falsum*. W opinii Scheffczyka, K ü n g *zapuszcza korzenie w grząskich piaskach antylogii*. Natomiast w odczuciu Ratzingera – jeżeli K ü n g traktuje wszystkie stwierdzenia ludzkie, jako warte ostatecznie tyle samo (jeśli chodzi o ich stosunek do prawdy), to nie tylko dogmat, ale cała teologia staje się jedynie grą słów.

Wracając do głównego wątku, z jednej strony autor nadaje tak wielkie prerogatywy naukowym poszukiwaniom Prawdy Objawienia, a z drugiej – pozbawia w ostateczności obiektywnego i miarodajnego waloru rezultatu tych badań poprzez przyjęcie określonych założeń filozoficznych. Tak więc K ü n g jasno sugeruje, że nieomylność nie konkretyzuje się i nie objawia w stwierdzalny sposób w żadnym z elementów życia Kościoła: ani w dogmatach, ani w Tradycji, ani też w Biblii, którą autor postrzega jako wyłącznie ludzkie świadectwo o Objawieniu (a więc skażone ludzkim pośrednictwem: błędami i zniekształceniami poznania ludzkiego). Profesor z Tybingi wprawdzie uważa, że Kościół zachowany jest w prawdzie, to znaczy – pomimo swych błędów – kroczy poprawnie ku definitywnemu spotkaniu z Bogiem. Lecz nigdy w swojej historii Lud Boży nie ma pewności, że jego świadomość wiary i wypowiedzi Magisterium są prawdziwe. Tak więc koncepcja generalnego trwania Kościoła w prawdzie posiada charakter stwierdzenia wyłącznie abstrakcyjnego i umykającego jakiegokolwiek weryfikacji. Być może, uświadomienie sobie przez autora tego stanu rzeczy ma wpływ na jego interpretację rzeczywistości wiary.

K ü n g wyraźnie mówi o wierze, jako o osobowym przyłgnięciu do Chrystusa. Wiara ta ma charakter ufnościowy i z natury swej nie domaga się jakiegś artykulacji, a nawet nie ma możliwości wyartykułowania jej za pomocą pojęć. Z drugiej strony, istnieje wiara, jako czysta *fides quae* – czyli w sensie poznawczym i wyrażeniowym. Kiedy jest mowa u K ü n g a o wierze człowieka, ma on zwykle na myśli tę pierwszą postać wiary. To, co warte jest podkreślenia, to przekonanie autora, że wiara nie domaga się zapoczątkowania badań historyczno-krytycznych. Tym samym, rezultaty tych badań nie mają wpływu na esencjalny wymiar wiary, są w gruncie rzeczy dla niej obojętne. Autor więc proponuje formalny rozdział pomiędzy tym, czym jest przyłgnięcie i ufne oddanie się osobie Chrystusa, a tym, czym jest poznanie treści orędzia chrześcijańskiego. Tylko temu pierwszemu momentowi towarzyszy działanie Ducha Świętego, natomiast pojmowanie i przekazywanie prawd wiary w Kościele jest zdane wyłącznie na rezultaty badań naukowych, które skażone są zawodnością ludzkiego rozumu.

Stanowisko autora w tym względzie jest zaprzeczeniem powszechnego doświadczenia wiary. Struktura wiary jest oparta na równoczesnym i nierozdzielny istnieniu jej dwóch aspektów: ufnościowo-obediencjalnego oraz poznawczo-wyraźniowego. Ten drugi nie może być uznawany, jako czysty produkt ludzkiego rozumu czy wyobraźni, lecz zawiera w sobie element prawdy transcendentalnej. Wobec rozerwania tych aspektów, całkowicie uzasadnione jest pytanie o niebywałej wręcz powadze: właściwie, ku jakiemu Chrystusowi zwracać ma się akt wiary chrześcijanina, skoro formalnie zostaje zakwestionowana potrzeba skupienia się na historycznej postaci Jezusa Chrystusa? Gdzie chrześcijanin może nabrać pewności, że ten Chrystus, do którego stara się przyłączyć, jest właśnie tym prawdziwym Jezusem Chrystusem? Kto może udzielić wiarygodnej odpowiedzi na te palące pytania? Pozytywnego ustosunkowania się K ü n g a do tych pytań nie znajdziemy w jego książce *Nieomylny?*. Z tym większą więc wyrazistością jawią się implikacje tez autora.

Przede wszystkim, wiara chrześcijanina może w praktyce – zgodnie z myśleniem K ü n g a – abstrahować od prawdy o Jezusie Chrystusie, a teoretycznie – w ogóle nie potrzebuje światła Objawienia. Skoro jednak – w ujęciu autora – wiara jest ukierunkowana na osobę Chrystusa, to jednak w żaden sposób wiara ta nie potrafi uzasadnić, dlaczego w jej centrum stoi właśnie Jezus Chrystus, a nie jakaś rzeczywistość, czy też nie, na przykład mityczna postać. W ostateczności więc, Objawienie staje się niepotrzebne i nie spełnia swojej roli. Ponadto, koncepcja K ü n g a zdaje się być zdominowana mglistym pojmowaniem relacji wiary do prawdy. Wiara chrześcijanina realnie ukierunkowana jest na prawdę, to znaczy, nie jest rodzajem tylko subiektywnego przeświadczenia, że „moja wiara jest prawdziwa”. W ujęciu autora, w wierze zostaje zaślepione jej fundamentalne zorientowanie na prawdę, a otwiera się przed nią możliwość karmienia się światopoglądami, mitami, ludzkimi imaginacjami – takie wydają się być ostateczne konsekwencje separacji wiary w „Chrystusa” od Prawdy Chrystusa. Koncepcja wiary K ü n g a jest hipotezą, która nie ma nigdy szans na faktyczne urzeczywistnienie się. Jest zakwestionowaniem nie tylko wewnętrznej logiki Objawienia, lecz także fałszywym przedstawieniem struktury ludzkiej recepcji tegoż Objawienia.

Z kompleksu zapatrywań K ü n g a na zagadnienie relacji : wiara – prawda, człowiek – Objawienie, wynikają nie mniejsze trudności z możliwością pogodzenia tez K ü n g a z prawdą o Wcieleniu. Dochodzimy tutaj do momentu centralnego dla próby oceny jego stanowiska: co dla K ü n g a wynika z faktu, że Jezus Chrystus przyjął ludzką naturę, i właśnie jako Bóg – człowiek stał się Objawieniem całej Prawdy? Kiedy ma się na względzie całokształt rozważań autora książki *Nieomylny?*, odpowiedź na to pytanie układa się w alternatywę:

– Jeżeli Jezus Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym i wyraził za pomocą ludzkich słów Prawdy Boże, to znaczy, że Objawienie może wyrazić się

w słowach ludzkich, chociaż są one ograniczone. W takim razie, radykalna krytyka Künga wobec orzeczeń nieomylnych i Pisma św., i Magisterium kłóci się z samą rzeczywistością Wcielenia, to znaczy z faktem przyjęcia ludzkiej natury przez Chrystusa wraz z ludzkim sposobem komunikowania nam Objawienia.

– Jeżeli natomiast Jezus Chrystus, jako Wcielone Słowo, nie poznał, nie uświadomił sobie i nie wyraził nieomylnie w ludzkich sformułowaniach treści, które Bóg chciał objawić ludzkości – to znaczy, że Jezus nie posiadał przywileju przedstawiania nam w prawdzie Bożej Prawdy. W konsekwencji, orędzie Jezusa Chrystusa nie ma prawa pretendowania do bycia prawdziwym, niezmiennym, zobowiązującym i normatywnym.

Pytanie, skierowane pod adresem Hansa Künga, wygląda w ostateczności następująco: czy punktem wyjścia i ostateczną inspiracją w jego rozważaniach w książce *Nieomylny?* jest wiara w Jezusa Chrystusa – Wcielnego Syna Bożego?