

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

FILOZOFIA BOGA W POSTMODERNISTYCZNYM PARADYGMACIE Wokół koncepcji Hansa Künga

1. Filozoficzna i teologiczna krytyka filozofii Boga. — 2. Modernistyczny a postmodernistyczny paradygmat filozofii Boga. — 3. Tradycyjne problemy w nowym paradygmacie.

Wydany w 1992 roku kolejny (piąty) tom *Studiów z filozofii Boga* nosi tytuł *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*¹. Takie sformułowania tytułu prowokuje do postawienia pytania, czy „dziś” poznaje się filozoficznie Boga inaczej niż poznawało się „wczoraj” Opinie na ten temat są podzielone, a diagnoza sytuacji dotyczącej filozoficznego poznania Boga — daleka od jednoznaczności². Zdaniem niektórych autorów, filozoficzne poznanie Boga jest poznaniem ponadczasowo ważnym, nie ma zatem jakichś wyróżnionych tylko dla czasów współczesnych sposobów filozofowania. Według innych — filozoficzna refleksja o Bogu ma dziś charakter już tylko historyczny. Obok tych dwóch nurtów, jak się wydaje skrajnych, można wyróżnić jeszcze trzeci, postulujący, aby w dziedzinie filozoficznego poznania Boga *Vetera novis augere*. Wedle jego zwolenników, refleksja o Bogu, jeżeli chce dotrzeć do współczesnego człowieka, musi się odnieść do zarzutów, jakim została poddana w czasach nowożytnych i współczesnych. W tym trzecim nurcie można umieścić propozycje Hansa Künga. W jego zróżnicowanej tematycznie

¹ *Studia z filozofii Boga*, t. V: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1992.

² Zob. np. B. Bejze, *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, t. II: red. B. Bejze, Warszawa 1969, 11—78; tenże, *Poznać istnienia Boga — ale jak?* w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, 7—20; Z. Zdybicka, *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, Roczniki Filozoficzne 14 (1966) z. 1, 105—114.

i kontrowersyjnej twórczości znajdują się bowiem i takie rozważania dotyczące tzw. problemu Boga (*die Gottesfrage*), które mieszczą się w obszarze zaliczonym tradycyjnie do filozofii Boga. Faktem jest, że Küng nie używa w odniesieniu do swoich rozważań takich nazw, jak „filozofia Boga”, „teodycea”, czy „teologia naturalna”. Sytuuje je raczej w obrębie szeroko pojętej teologii, która — jak twierdzi — zawiera „obszary filozoficzne” czy „przed-problemy chrześcijańskiej wiary”³. Być może najbardziej odpowiednią nazwą określającą charakter rozważań Künga byłaby „teologia filozoficzna” (zdaniem J. Bocheńskiego jest to najlepsza nazwa na określenie filozoficznej refleksji o Bogu)⁴. Przed przystąpieniem do bliższej charakterystyki koncepcji Künga należy jednak wskazać główne kierunki krytyki, jakiej poddano filozofię Boga w czasach nowożytnych i współczesnych. Pochodzą one zarówno ze strony filozofii, jak i teologii i, zdaniem zwolenników owej trzeciej drogi, uzasadniają konieczność współczesnej modyfikacji filozoficznej refleksji o Bogu.

1. Filozoficzna i teologiczna krytyka filozofii Boga

Zdaniem W. Pannenberg, filozoficzna refleksja dotycząca Boga została poddana w czasach nowożytnych i współczesnych podwójnej krytyce — filozoficznej oraz teologicznej⁵. Krytyka filozoficzna była w głównej mierze dziełem I. Kanta. To Kant zdezwolował prawomocność tradycyjnych dowodów metafizycznych na istnienie Boga. Według niego, w płaszczyźnie czystego rozumu nie można dowieść istnienia Boga, nie mieszczącego się w ramach tzw. możliwego doświadczenia. Zdaniem niektórych autorów „krytyka Kanta była śmiertelnym ciosem dla myśli metafizycznej o Bogu” (C. Geffré), zdaniem innych (np. J. Meurers) — filozoficzna refleksja o Bogu musi się jakoś ustosunkować do krytyki kantowskiej⁶. W. Weischedel, a za nim H. Küng, przyjmują jednak inną niż krytyka Kanta cezurę w rozwoju filozoficznej refleksji o Bogu. Stanowią ją poglądy F. Nietzschego⁷

³ Zob. H. Küng, *Christ sein*, München 1974 (cytuje z wydania dziewiątego, München 1990, 84—96); tenże, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 272—274, 570—582, 633—635; tenże, *Ewiges Leben?* München 1984, 21, 184.

⁴ Zob. J. Bocheński, *O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej*, *Studia Philosophiae Christianae* 27 (1991), nr 2, 103.

⁵ Zob. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 93—121.

⁶ Zob. Bejze, *Poznać istnienie Boga — ale jak?*, 7; R. Kijowski, *Problematyka Boga a przyrodoznawstwo*, w: *W poszukiwaniu prawdy*, red. M. Lubański — S. Ślaga, Warszawa 1987, 116—119.

⁷ Zob. W. Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, w: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Hrsg. J. Salaquarda, Berlin 1971, 24—39;

Według Weischedela, właśnie nietzscheanizm przyczynił się do destrukcji tradycyjnej teodycei, którą trzeba obecnie opracować na innych podstawach. Tradycja filozofowania, w której wychodziło się od afirmacji bytu i oczywistości jego zasad, a dochodziło do uznania istnienia Absolutu, skończyła się jego zdaniem definitywnie na F. Schellingu (+ 1844). Od Nietzschego aż do współczesnych czasów wyjściowym doświadczeniem filozoficznym nie jest pewność czy oczywistość dotycząca zasad bytowych, lecz „głęboka niepewność”, „radykalne zwątpienie”, „szok możliwego nabytu”, „pytajność” (*Fraglichkeit*) rzeczywistości. Filozoficzna refleksja o Bogu (zwana przezzeń „teologią filozoficzną”) dokonuje się „w cieniu nihilizmu” Każde filozofowanie o Bogu musi się więc rozpocząć od przewyciężenia tego wyjściowego doświadczenia.

Drugim nurtem krytyki filozofii Boga jest krytyka teologiczna. Dokonała się ona przede wszystkim w obrębie teologii protestanckiej, głównym zaś jej rzecznikiem był K. Barth. Jego zdaniem, istnienia Boga nie może i nie trzeba dowodzić, ale należy je uznać aktem wiary. Pomędzy Bogiem a światem i człowiekiem istnieje nieskończona różnica jakościowa. Bóg nie ma nic wspólnego z myślami i wyobrażeniami człowieka o Nim. Od człowieka do Boga nie prowadzi przeto żadna myślowa droga. Możliwa jest jedynie droga od Boga do człowieka, która się urzeczywistnia w Objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. Dlatego też Barth w stanowczy sposób odrzuca tzw. teologię naturalną, natomiast analogię bytową, będącą dla niej podstawową kategorią, uznaje za wynalazek szatana⁸. Küng pragnie wyjść naprzeciw obu nurtom krytyki filozofii Boga, proponując własną drogę poznania Boga, dostosowaną do współczesnego klimatu myślowego, czy też, jak chętnie mówi, do nowego paradygmatu uprawiania filozofii i teologii.

2. Modernistyczny a postmodernistyczny paradygmat filozofii Boga

Charakteryzując sytuację współczesnej teologii (wraz z filozofią Boga) Küng stwierdza, że znajduje się ona na drodze ku nowemu — postmodernistycznemu paradygmatowi. Sięga tu więc po dwa terminy o pozateolo-

tenze, *Von der Fragwürdigkeit einer Philosophischen Theologie*, tenże, 160—199; tenże, *Der Gott der Philosophen Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Schatten des Nihilismus*, Bd. I, München 1972, 429—457; Küng, *Existiert Gott?* 430—469.

⁸ Zob. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1968, 8; por. Küng, *Existiert Gott?* 566—570; 578—581; A. Nossol, *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, 13—14, 23—24.

gicznym rodowodzie. Słowo „paradygmat” jest słowem pochodzenia greckiego oznaczającym przykład, wzorzec, model. Pojęcie paradygmatu przejął Küng od Th. Kuhna, który przy pomocy tego pojęcia analizował dzieje nauk przyrodniczych. „Paradygmat” oznaczał dlań „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”⁹. Küng stawia tezę, że dzieje teologii — podobnie jak dzieje nauk przyrodniczych — można zinterpretować w kategoriach zwrotów paradygmatycznych. Drugim słowem służącym mu do charakterystyki współczesności jest „postmodernizm” — słowo ogromnie wieloznaczne, a zarazem robiąc niebywałą karierę w różnych dziedzinach kultury¹⁰. Przed charakterystyką küngowskich propozycji dotyczących nowego paradygmatu należy jeszcze odpowiedzieć na dwa pytania. Pierwszym z nich jest pytanie o to, w stosunku do jak pojętego modernizmu postmodernizm stanowi opozycję. Drugie pytanie natomiast dotyczy relacji, jaka zachodzi pomiędzy zmieniającymi się paradygmatami.

Aby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, należy spróbować ustalić relacje zachodzące pomiędzy trzema terminami o zbliżonym znaczeniu, którymi posługuje się nasz autor. Są to następujące określenia szeroko rozumianej współczesności: *die Neuzeit*, *die Moderne*, *der Zeitgenosse*¹¹. Najszerze znaczenie posiada, jak się zdaje, słowo *die Neuzeit*. Literalnie odpowiada mu polskie słowo „nowożytność”. Kiedy jednak analizuje się treść np. *Existiert Gott?*, a więc dzieła, które — zgodnie ze swoim podtytułem (*Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*) — ma rozważać problem Boga w horyzoncie nakreślonym przez epokę *Neuzeit*, można zauważyć, że Küng uwzględnia w nim poglądy zarówno autorów *sensu stricto* nowożytnych (R. Descartes, B. Pascal, I. Kant, G.W. Hegel), jak i dziewiętnastowiecznych (L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche) oraz dwudziestowiecznych (Z. Freud, M. Heidegger, E. Bloch, T. Adorno, L. Wittgenstein, K. Popper, T. Kuhn, H. Albert). Pojęcie *Neuzeit* obejmuje więc raczej

⁹ Zob. Küng, *Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft*, w: *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, Műbcheb 1987, 153—158; por. Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1968, 12; K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucji naukowe*, Lublin 1990, 138—147.

¹⁰ Postmodernizm w filozofii bywa kojarzony z takimi autorami, jak: J. Derrida, G. Deleuze, J.F. Lyotard, O. Marquard, W. Welsch. Z polskich publikacji na temat postmodernizmu warto zwrócić uwagę na dwie monografie: B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992; *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992.

¹¹ Zob. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, tenże, *Die Richtung: Auf dem Weg in die „Postmoderne”*, w: *Theologie im Aufbruch*, 16—27; tenże, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis — Zeitgenossen arklärt*, München 1992.

cały okres filozofii post-kartezjańskiej, sięgający aż po czasy współczesne. Dlatego też Z. Zdybicka podtytuł *Existiert Gott?* tłumaczy jako „Odpowiedź na pytanie o Boga w naszych czasach”¹². W ramach tej szerokiej współczesności można wyróżnić nowożytność (*die Moderne*) oraz czasy współczesne (*der Zeitgenosse*) czyli post-nowożytność (*die Postmoderne*)¹³. Postmodernizm jest więc tu określanej jako opozycja do ścisłej nowożytności, przede wszystkim do XVII i XVIII wieku. Z tego względu możliwe byłoby tłumaczenie słowa *Postmoderne* jako „postnowożytność” (co proponuje np. M. Heller¹⁴). Unikałoby się wtedy kłopotliwych wieloznaczności, wynikających między innymi z tego, że można niesłusznie określać postmodernizm jako opozycję do kierunku filozoficznego i teologicznego z początku XX wieku zwanego modernizmem (A. Loisy). Jednakże na gruncie języka polskiego przyjął się raczej termin „postmodernizm”, aniżeli „postnowożytność”, on też będzie używany w dalszych rozważaniach.

Relację, jaka zachodzi pomiędzy paradygmatem modernistycznym a postmodernistycznym, Küng opisuje przy pomocy heglowskiej kategorii „zniesienia” (*Aufhebung*). Polskie słowo „zniesienie” nie oddaje jednak w pełni podwójnej roli, jaką pełni w systemie Hegla ta kategoria. Hegel dostrzega w słowie *aufheben* dwa znaczenia — mianowicie: „położyć czemuś kres” (*aufhören lassen*) oraz „zachować coś” (*aufbewahren, erhalten*). „Zniesienie” nie oznacza więc zaniknięcia rzeczywistości znoszonej¹⁵. Jeżeli zatem modernistyczny paradygmat ma zostać „zniesiony” przez postmodernistyczny, to nie oznacza to bynajmniej zerwanie z dziedzictwem nowożytności. Küng pisze, że „postmodernizm” nie może oznaczać ani anty- czy kontr-modernizmu, polegającego na programowym odcięciu się, czy nawet zwalczaniu dziedzictwa nowożytności, ani ultra-modernizmu, utrwalającego to dziedzictwo bez zważania na kryzys, w jakim się znalazło. „Postmodernizm” jest raczej krytycznym namysłem nad nowożytnością, jest „oświeceniem Oświecenia” (*eine Aufklärung über die Aufklärung*), prowadzącym do przetransponowania, ale nie odrzucenia, podstawowych elementów tego dziedzictwa¹⁶.

Niektóre symptomy tego, co się określa jako „przełom postmodernistyczny” można było, zdaniem Künga, obserwować już w wieku XIX. Podstawową

¹² Zob. Zdybicka, *Czy istnieje Bóg? Na marginesie książki H. Künga*, Tygodnik Powszechny 32 (1978), nr 20, 1; też, *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, 437.

¹³ Zob. Küng, *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, 240—245.

¹⁴ Zob. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, 74.

¹⁵ Zob. G.W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, 29—30, 132; tenże, *Nauka logiki*, t. I, tłum. A. Landmann, Warszawa 1967, 133—134; zob. również: F. Fulda, *Aufheben*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, Basel 1971, k. 618—620.

¹⁶ Zob. Küng, *Die Richtung Auf dem Weg in die „Postmoderne”*, 16—21; tenże, *Projekt Weltethos*, München 1991, 45.

cezurę czasową stanowiły jednak lata międzywojenne, zaś dopełnienie przełomu dokonało się w ruchach i kryzysach lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych¹⁷ Główne kategorie nowożytnych nauk, filozofii, egzegezy, krytyki religii, ideologii, demokracji, itd., znalazły się w sytuacji kryzysowej. Autor wymienia różne wyznaczniki tego kryzysu, w zależności od tego, którą dziedzinę kultury analizuje. Dla niniejszego szkicu podstawowe znaczenie posiada jego diagnoza oraz dezyderaty dotyczące metafizyki i filozofii Boga.

Na ukształtowanie się nowego paradygmatu filozoficznej refleksji o Bogu wpłynęły dwa wielkie wyzwania rzucone jej w czasach nowożytnych. Pierwsze z nich stanowi nietscheński nihilizm. Küng w tym punkcie jest zgodny z poglądem Weischedela głoszącym, że od czasów Nietzschego „teologia filozoficzna” pozostaje „w cieniu nihilizmu” Nihilizm zakwestionował pogląd o uporządkowanej strukturze rzeczywistości, który w filozofii scholastycznej znajdował wyraz w przypisywaniu rzeczywistości transcendentálnych własności jedności, dobra i prawdy. Nihilizm nie jest zdaniem Künga wystarczająco uzasadniony do tego, by go przyjąć, ale jest wystarczająco silnym wyzwaniem, by zakwestionować tradycyjną teorię transcendentalistów. Po nietscheańskiej krytyce więc, a także w świetle tak często doświadczanej przez człowieka ambiwalencji czy przygodności tej rzeczywistości, jawi mu się ona jako nieprzejrzysta. W tej sytuacji nie można już twierdzić, że transcendentalia i pierwsze zasady bytu stanowią *principia per se nota*. Pogląd przypisujący rzeczywistości takie własności musi być na nowo uzasadniony i to w sposób przekonujący dla współczesnego człowieka¹⁸. Drugie wyzwanie dla myślenia o Bogu w czasach współczesnych stanowi ateizm, szczególnie w wydaniu L. Feuerbacha, K. Marksa i Z. Freuda. Ci trzej autorzy reprezentują jego zdaniem trzy podstawowe typy ateizmu: ateizm antropologiczny, społeczno-polityczny oraz inspirowany rozwojem nauk. Wyzwanie ateizmu ma podobny charakter jak wyzwanie nihilizmu. Nie ma takich racji za ateizmem, które pozwalałyby uznać go za pogląd w pełni uzasadniony, jednak jego racje mogą zachwiać pewnością wiary wierzącego¹⁹ Do tych dwóch wyzwań należy dodać jeszcze kantowską krytykę dowodów na istnienie Boga, której prawomocność Küng uznaje. Przyjmując też współczesną teorię dowodu, w której słowo „dowód” rezerwuje się dla

¹⁷ Zob. Küng, *Die Richtung: Auf dem Weg in die „Postmoderne“*, 18—20; tenże, *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, 240—241; tenże, *Projekt Weltethos*, 20—45; tenże, *Die Funktion der Religion zur Bewältigung der geistigen Situation. Versuch einer zeitgeschichtlichen Analyse*, w: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, hrsg. J. Rohls — G. Wenz, Göttingen 1988, 138—156.

¹⁸ Zob. Küng, *Existiert Gott?*, 459—469.

¹⁹ Tamże, 364—380.

procedur dedukcyjnych, polegających na przekształceniu przyjętych zadań w zadaniu dowodzone (dowód w sensie logicznym), autor nasz wypowiada przekonanie, że istnienia Boga nie można udowodnić²⁰. Dodajemy tylko, że jeżeli dziś mówi się o dowodach na istnienie Boga, to używa się tu znacznie szerszego pojęcia dowodu aniżeli dowód logiczny²¹. Dalsze inspiracje dla nowego paradygmatu filozofii Boga popłynęły od Hegla, A.N. Whiteheada oraz Teilharda de Chardin. Autorzy ci posługiwali się w swych rozważaniach „dynamicznym” pojęciem Boga, kontrastującym ze statycznym pojęciem filozofii scholastycznej, a korespondującym z biblijnym obrazem Boga.

Zastrzeżenia co do tradycyjnych form filozoficznego poznania Boga nie prowadzą Künga bynajmniej do przyjęcia fideistycznej w gruncie rzeczy koncepcji K. Bartha. Wielokrotnie stwierdza on, że droga do poznania Boga winna przebiegać pomiędzy koncepcją Soboru Watykańskiego I (dokumenty tego soboru mówiące o naturalnym poznaniu Boga są dlań wyznacznikiem odrzucanej, dawnej teologii naturalnej) a teologią dialektyczną K. Bartha²².

Refleksja nad powyższymi wyzwaniem i inspiracjami doprowadziła Künga do przekonania o konieczności udzielenia nowej odpowiedzi na dwa pytania: „Czy Bóg istnieje?” oraz „Kim Bóg jest?” Są to tradycyjne pytania, którym odpowiadają dwa podstawowe traktaty teodycei — o istnieniu oraz o naturze Boga. Zmiana paradygmatu polega więc nie tyle na zmianie podejmowanej przez filozofię Boga problematyki, ile na zmianie sposobu udzielenia odpowiedzi na tradycyjne pytania.

3. Tradycyjne problemy w nowym paradygmacie

a. Argumentacja za istnieniem Boga²³

W nowym sposobie argumentacji za istnieniem Boga należy zrezygnować z ostrego odróżnienia płaszczyzn wiary i rozumu. Odróżnienie to funkcjonowało w czasach nowożytnych w trzech wersjach: neoscholastycznej (wiara ponad rozumem), protestanckiej (wiara przeciwko rozumowi) oraz

²⁰ Tamże, 583—603.

²¹ Zob. np. W. Brugger, *Gibt es gültige Gottesbeweise?*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979), 341; K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, 73—85; Z. Zdybicka — S. Kamiński, *O sposobie poznania istnienia Boga*, *Znak* 16 (1964), 648—654.

²² Zob. Küng, *Existiert Gott?*, 565—571, 578—582, 590.

²³ Zob. Küng, *Christ sein*, 72—84; tenże, *Existiert Gott?*, 617—640; tenże, *24 Theesen zur Gottesfrage*, München 1986.

oświeceniowej (rozum przeciwko wierze). Skoro jednak nie posiadamy wglądu w pierwsze zasady bytowe, a zatem nie potrafimy w sposób ostateczny ufundować podstaw naszej wiedzy, odróżnienie to traci rację bytu. Wszelka nasza racjonalność opiera się na akcie zaufania (czy też wiary) w rozum oraz w racjonalne uporządkowanie rzeczywistości. Dla opisanego aktu Küng wykorzystał przejęte od E.H. Eriksona i zmodyfikowane pojęcie „pra-zaufania” lub „fundamentalnego zaufania” (*basic trust, Grundvertrauen*). Akt zaufania do rozumu i rzeczywistości lub też odmowa tego aktu mogą być porównane do kantowskich kategorii *a priori*, gdyż wpływają one na całość ludzkiego poznania. Odmowa zaufania właściwie uniemożliwia racjonalne poznanie i pogrąża człowieka w nihilizmie. Zdaniem Künga, taka postawa nieufności zamyka też człowiekowi drogę do Boga, chyba że uznaje on Jego istnienie samym tylko aktem wiary, określonym np. przez Bocheńskiego jako „skok na oślep”²⁴. Postawa zaufania natomiast ugruntowuje w człowieku przekonanie o racjonalności rzeczywistości, aczkolwiek pewność co do tego ma charakter podmiotowy (jak wspomniano wyżej, Küng wykluczył oczywistość przedmiotową pierwszych zasad). Dopiero to przekonanie umożliwia człowiekowi zbudowanie jakiejś teorii bytu i uzasadnienie norm etycznych oraz zasad naukowych, a także stawianie dalszych pytań pod adresem rzeczywistości oraz własnego życia. Podstawowe pytanie — to pytanie o warunek możliwości i cel istnienia rzeczywistości oraz o rację własności transcendentalnych (afirmowanych w akcie zaufania) jedności, dobra i prawdy. W rozważaniu tych pytań istnienie Boga nie narzuca się nam tutaj z koniecznością, jak tego chciała tradycyjna metafizyka. Możemy jednak postawić hipotezę istnienia Boga i skonfrontować ją z hipotezą przeciwną — ateizmem. W wyniku tej konfrontacji Küng stwierdza, że przyjmując istnienie Boga można wskazać warunek możliwości i cel istnienia rzeczywistości (jest nim Bóg pojęty jako *Urgrund, Urhalt i Urziel* rzeczywistości), a także źródło jej jedności, prawdy i dobra (Bóg jako *Ursprung, Ursinn i Urwert* rzeczywistości). Ateizm nie może podać odpowiedzi na tak postawione pytania. Choć więc porównanie alternatywnych hipotez przemawia na korzyść teizmu, człowiek musi go wybrać aktem wolnej decyzji i zaufania. Nie jest to wybór ślepy, gdyż ma podstawę w przeprowadzonej konfrontacji, ale też nie jest wolny od momentu ryzyka i niepewności. Stan pewności (podmiotowej) osiągnąć jest dopiero w samym akcie wyboru istnienia Boga. Jest to akt racjonalny, ale jego racjonalność ma charakter „wewnętrzny” (*innere Rationalität*), gdyż nie jest on wymuszony zewnętrznymi racjami, a stanowi raczej wypadkową tych racji i decyzji człowieka.

²⁴ Zob. J. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990, 99—100.

b. Pojęcie Boga²⁵

Drugim zagadnieniem poruszonym przez Künnga, aczkolwiek ściśle związanym z jego argumentacją za istnieniem Boga, jest odpowiedź na pytanie o to, kim jest Bóg. Już teraz można powiedzieć, że pojęcie Boga przyjmowane przez Künnga na początku wywodu różni się od tego, do którego dochodzi. Jakies pojęcie Boga przyjmowane przez Künnga na początku wywodu różni się od tego, do którego dochodzi. Jakies pojęcie Boga trzeba założyć już na wstępie argumentacji. Jeżeli filozof powiada, że obiera neutralny punkt wyjścia, gdyż nie afirmuje w nim ani nie neguje istnienia Boga²⁶, to nie znaczy, że nie dysponuje w tym punkcie wyjścia jakimś pojęciem Boga. Posługiwałby się bowiem słowem „Bóg” jako słowem pozbawionym dlań znaczenia. Według Künnga, przy stawianiu wszelkich pytań o istnieniu czy o naturę Boga dysponujemy „przedpojęciem” (*Vorbergriff*) lub „przedrozumieniem” (*Vorverständnis*) Boga, będącego podstawą istnienia rzeczywistości i ludzkiego życia.

W trakcie filozoficznej analizy rzeczywistości (zaprezentowanej wyżej), umożliwionej przez akt pra-zaufania, można dojść do uznania kolejnych przymiotów Boga. Pytanie o warunek możliwości istnienia rzeczywistości prowadzi do stwierdzenia, że Bóg jest pierwotną racją (*Urgrund*), oparciem (*Urhalt*) i celem (*Urziel*) rzeczywistości. Użyte przez Künnga określenia *Urgrund*, *Urhalt* i *Urziel* można (czy wręcz należy) zinterpretować w duchu tradycyjnej teorii przyczyn, jako odpowiedź na pytanie o przyczynę sprawczą i celową. Podwójną funkcję przyczynowania sprawczego — udzielanie bytu oraz podtrzymywanie w nim (*creatio et conservatio mundi*) — wyrażają terminy *Urgrund* i *Urhalt*, natomiast przyczynowanie celowe — *Urziel*. Pytanie o rację transcendentaliów jedności dobra i prawdy natomiast pozwala na określenie Boga jako pierwotnego źródła tożsamości (*Ursprung*), pierwotnego sensu (*Ursinn*) i wartości (*Urwert*) rzeczywistości. I ta myśl jest nieobca klasycznej metafizyce, w której jedność bytu znajduje swe ostateczne uzasadnienie w jedności Absolutu, natomiast transcendentalia względne (prawda i dobro) — w pochodności bytu od intelektu i woli Absolutu²⁷. Uzyskane w ten sposób pojęcie Boga —

²⁵ Zob. Künng, *Christ sein*, 84—89; *Existiert Gott?*, 194—198, 202—210, 214—219; tenże, *24 Thesen zur Gottesfrage*, 84—88; tenże, *Ewiges Leben?* 147—148, 183—184; tenże, *Credo*, 44, 212—214.

²⁶ Zob. np. Zdybicka, *Pytania o istnienie Boga i o możliwość ateizmu*, Zeszyty Naukowe KUL 31 (1988) nr 2, 11.

²⁷ Zob. J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978, 103—104; M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków 1988, 76—94; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, 169—176, 178—189; A. Maryniaczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin 1991, 142—162; A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 80—84.

określane przez Künga jako „filozoficzne” — może więc zaakceptować również i zwolennik tej metafizyki.

Poprzestanie na filozoficznym pojęciu Boga jest błędem, który zdaniem Künga popełniała apologetyka i scholastyka. Kolejnym krokiem w refleksji nad pytaniem, kim Bóg jest, jest przejście do typowo chrześcijańskiego pojęcia Boga. Aby przedstawić sposób przejścia od filozoficznego do chrześcijańskiego pojęcia Boga, autor przywołuje znów heglowską kategorię „zniesienia” (*Aufhebung*), choć, jak się zdaje, nawiązuje też do teorii analogii w orzekaniu o Bogu. Powiada bowiem, że pojęcie filozoficzne powinno zostać „zniesione” *positive, negative, supereminenter* w pojęciu chrześcijańskim. To pojęcie chrześcijańskie natomiast jest współtworzone przez przetransformowane pojęcie filozoficzne oraz przez biblijny obraz Boga. Tak więc, wyrażone językiem filozoficznym przymioty Boga muszą być zaafirmowane, zanegowane i przewyższone. Pojęcie Boga uznające Go za pierwotną rację, oparcie i cel (*Urgrund, Urhalt, Urziel*) przechodzi wskutek tego zabiegu w pojęciu Boga Stwórcy, kierującego światem i będącego jego zwińczeniem (*Schöpfer, Lenker, Vollender*). Bóg przedstawiony w pojęciu chrześcijańskim jest Kimś, kto żywo uczestniczy w biegu świata i w ludzkich dziejach. Ten przymiot Boga najlepiej zdaniem Künga wyrażają heglowskie kategorie „światowości” (*Weltlichkeit*) i „dziejowości” (*Geschichtlichkeit*) Boga. Mówiąc o Bogu światowym i dziejowym Küng naraził się na zarzut panenteizmu, czy nawet panteizmu²⁸. Stanowisko Künga nie jest jednak aż tak jednoznaczne. Są w jego tekstach miejsca, w których *expressis verbis* uznaje on transcendencję Boga²⁹. Należałoby raczej powiedzieć, że — podobnie jak inni współcześni autorzy — widzi on niewystarczalność statycznych kategorii tradycyjnej metafizyki dla scharakteryzowania relacji Boga do świata i postuluje ujęcie tej relacji w kategoriach bardziej dynamicznych³⁰. Autor pisze, że kategorii światowości i dziejowości nie należy odnosić do Boga w sposób dosłowny, lecz analogiczny. Podobnie ma się rzecz z osobowością Boga. Jest to przymiot przypisywany Mu w sposób

²⁸ Zob. F.E. Fürstenberg, *Philosophische Hinweise zur sicheren Erkennbarkeit der Existenz Gottes. Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Thesen von Prof. Dr. Hans Küng*, München 1978, 52, 56—57, 59, 70; L. Scheffczyk, *Kursänderung des Glaubens? Theologische Gründe zur Entscheidung im Fall Küng*, Stein a. Rhein 1980, 21—23, 32—33, 49—53.

²⁹ Zob. Küng, *Christ sein*, 56—60; tenże, *Existiert Gott*, 216, 612—617, 619, 636.

³⁰ Zob. na ten temat: A. Nossol, *Ten, który jest i wciąż przychodzi*, *Collectanea Theologica* 43 (1973), nr 4, 14—27; A. Zuberbier, *Relacja natura — nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973, 70—74, 97—100; J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów br., 9—10, 215—219; tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, 109—118; tenże, *Ułaskawienie natury*, Kraków 1992, 5—9, 209—216.

analogiczny i Küng chętniej mówi o „ponadosobowości” lub „transosobowości” Boga. Odpowiedź na pytanie, na ile jest to faktycznie „chrześcijańskie” pojęcie Boga wymagałoby obszerniejszej analizy teologicznej.

* * *

W przedstawionych propozycjach uwspółcześnienia filozofii Boga dadzą się zauważyć dwie tendencje. Pierwsza z nich polega na uwzględnieniu w dyskusji o Bogu sytuacji współczesnego człowieka, a także na wzmocnieniu argumentacji za istnieniem Boga racjami podmiotowymi. Wykorzystując określenia F. Sawickiego można zaliczyć Künga do grupy tych myślicieli, którzy widzą szansę „odnowienia scholastyki przez zastrzyk podmiotowości”³¹. Drugą tendencją jest zmiana języka tradycyjnej metafizyki poprzez wzbogacanie go pojęciami przejętymi z filozofii współczesnej, a nawet z języka potocznego. Można uznać, że faktycznie autor realizuje program „zniesienia” (*Aufhebung*) dawnego paradygmatu w nowym, gdyż w jego propozycjach odnajdujemy zarówno tradycyjne wątki, jak i oryginalne ich wzbogacenie.

Zusammenfassung

Hans Küng vertritt die Ansicht, daß die Philosophische Gotteslehre die Herausforderung seitens des Nihilismus und Atheismus berücksichtigen müßte, Unter dem Einfluß dieser Herausforderung ändert sich das Paradigma der jetzigen Philosophischen Gotteslehre. Daher befindet sich diese Disziplin auf dem Weg zu einem neuen, postmodernen Paradigma, welches — in He-gelischen Sinn — das vorherige „aufhebt”

Im neuen Paradigma kann nicht mehr von Gottesbeweisen gesprochen werden, sondern von Argumenten, in der das Grundvertrauen zur Wirklichkeit und zur Vernunft eine wichtige Rolle spielt. Diese Argumente sind rational, aber ausschließlich als innere Rationalität.

Einer Modifikation müßte auch der Gottesbegriff unterzogen worden. In der klassischen Metaphysik wird Verhältnis Gottes zur Welt zu statisch betrachtet. Eine Inspiration zur Herausarbeitung eines neuen Gottesbegriffs könnten Gedankengänge von G. Hegel, A.N. Whitehead und Teilhaed de Chardin sein.

³¹ Zob. F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, Przegląd Powszechny 65 (1948), nr 5, 341.