

Ks. JERZY BOROWIEC

ZAŁOŻENIA EKLEZJOLOGII HANSA KÜNGA

„SPRAWA KÜNGA”

W teologii współczesnej, niepodzielnie związanej z nauką Soboru Watykańskiego II, dominuje problematyka eklezjologiczna. Katolicka doktryna o Kościele, której syntezę podał Sobór, stała się inspiracją do dalszych badań nad rzeczywistością Kościoła.

Po Soborze w pracach wielu teologów zajmujących się problematyką eklezjologiczną, coraz częściej pojawia się zagadnienie struktury we wspólnocie Kościoła. Zagadnienie to jest rozpatrywane w kontekście napięcia, jakie powstaje we wspólnocie pomiędzy charyzmatem a urzędem¹.

Zagadnienie struktury Kościoła podejmowane przez teologię posoborową nie jest zagadnieniem nowym. Powstało ono w związku z pojmowaniem struktury Kościoła pierwotnego, w którym ujawnia się bogactwo rozmaitych darów charyzmatycznych nie różniących się wyraźnie na zewnątrz od wypełnianych we wspólnocie funkcji urzędowych².

¹ Por. H. Schürmann, *Les charismes spirituels*, W: Barauna, Y. Congar (Red.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris 1966, t. 2, s. 522 - 573; K.H. Schelkle, *Służby i słudzy w Kościołach czasów nowotestamentalnych*, Conc 1 - 5 (1969), s. 153 - 161; W. Kasper, *Nowe akcenty w dogmatycznym rozumieniu służby kapłańskiej*, tamże, s. 161 - 170; H. Volk, *Priestertum heute*, Com 1972, z. 6, s. 498 n oraz 1973, z. 1, s. 45 n.

² Por. J. Kudasiewicz, *Charyzmat a instytucja w świetle listów św. Pawła*, W: J. Krukowski (Red.), *Kościół i prawo. Osoba ludzka a struktury kościelne*, t. 2, Lublin 1982, s. 173 - 190; por. także G. Lorenc, *Nauka św. Pawła o charyzmatach*,

Dopiero w czasach poapostolskich coraz większe znaczenie przywiązuje się do struktury hierarchicznej, chociaż można mówić o jej współistnieniu ze strukturą charyzmatyczną³. W długiej historii Kościoła istniały tendencje do przeciwstawiania charyzmatów urzędowi hierarchicznemu i do akcentowania albo struktury charyzmatycznej, albo struktury hierarchicznej, a nawet do wzajemnego ich wykluczania⁴. Wyrażna polaryzacja stanowisk w sprawie struktury Kościoła ukształtowała się w dobie reformacji protestanckiej, kiedy, jak powszechnie wiadomo, wystąpienia M. Lutera, J. Kalwina i J. Zwingiego skierowane były przeciw katolickiej strukturze hierarchicznej. Nie od razu wprowadzono po stronie protestanckiej zwrócono uwagę na zagadnienie charyzmatów, ale jednak odkryto ich absolutne znaczenie, upatrując w Kościele pierwotnym i w Kościołach wywodzących się z reformacji czysto charyzmatyczną strukturę⁵.

W opozycji do budzącego się w Kościele charyzmatyzmu, katolicka doktryna o Kościele podkreślała absolutne znaczenie struktury hierarchicznej i konieczność bezwzględnego podporządkowania jej wszystkich charyzmatów⁶. Ponadto Kościół katolicki bardzo nieufnie odnosił się w ciągu całej historii do charyzmatycznych zjawisk, stąd nie dziwnego, że w teologii katolickiej brakuje rzetelnego opracowania tego problemu, który istniał w Kościele od samego początku.

Wzmoczone zainteresowanie charyzmatami przypada dopiero na XX wiek, kiedy w wyniku podjętego przez teologię zadania powrotu do źródeł, coraz wyraźniej dostrzegano, że Kościół jest wspólnotą duchową i mistycznym Ciałem Chrystusa. Nie bez znaczenia dla nowego ujęcia Kościoła, jako nadprzyrodzonego organizmu, był również ruch apostołstwa świeckich, który zwracał uwagę na uzdolnienia świeckich i ich zadania we wspólnocie. Pierwszą syntezą pogłębionej eklezjologii uwzględniającej dary charyzmatyczne obok struktury hierarchicznej, jest encyklika Piusa XII *Mystici Corporis*⁷. Papież przedstawił w niej

W: J. Frankowski, B. Widła (Red.), *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, s. 265 - 296.

³ Por. G. Hasenbüttli, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg—Badel—Wien 1969, s. 283 - 308.

⁴ Por. A. L. Szafrński, *Charyzmaty a instytucje kościelne w rozwoju historycznym*, W: J. Krukowski (Red.), *Kościół i prawo. Osoba ludzka a struktury kościelne*, t. 2, Lublin 1982, s. 191 - 207.

⁵ Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie praca: R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1912 (2).

⁶ A. L. Szafrński, art. cyt., s. 199 - 200.

⁷ AAS 35 (1943), s. 200 n. Na temat charyzmatów pisał wcześniej Leon XIII w enc. „*Divinum illud munus*” (ASS 29, 1896 - 97, s. 646 n) przypisując im znaczenie dowodu na boskie pochodzenie Kościoła. Leon XIII uznał charyzmaty za dary nadzwyczajne i potępił tzw. amerykańizm upatrujący w charyzmatach dary powszechne i zwyczajne (list do abp Baltimore „*Testem benevolentiae*” z 22 I 1899. ASS 31, 1898 - 99, s. 471 n).

Kościół jako wspólnotę, w której wszyscy są członkami Ciała Chrystusowego i uczestniczą w darach i charyzmatkach Chrystusa udzielanych przez Ducha Świętego. Stąd, według encykliki, struktura Kościoła nie może być zawężona do samej tylko hierarchii, ale też, z drugiej strony, nie może opierać się wyłącznie na charyzmatkach⁸.

Twierdzenie encykliki papieskiej o współistnieniu urzędu i charyzmatu skłoniło teologów katolickich do podjęcia problemu struktury Kościoła. Badania takich teologów, jak H. de Lubac⁹, Y. Congar¹⁰ i K. Rahner¹¹ wskazywały, że pomiędzy charyzmatem a hierarchią nie tylko nie ma sprzeczności, ale wręcz można mówić o ich wzajemnym powiązaniu¹².

Da'szym rozwinięciem nauki o Kościele i jego strukturze była eklezjologia Vaticanum II. W wyniku podjętych przez Sobór prac wyraźniej uświadomiono sobie prawdę, że Kościół jest zakorzenioną w Trójcy Świętej tajemnicą, która stopniowo urzeczywistnia się w ciągu historii. Przy określeniu tej tajemnicy na pierwszy plan wysunięta została biblijna kategoria ludu Bożego, którą uzupełniono kategorią mistycznego Ciała, aby wyrazić prawdę o powiązaniu członków Kościoła z Bogiem i między sobą¹³. W oparciu o te kategorie podkreślono we wspólnocie Kościoła równość wszystkich jej członków, którzy zostali razem wezwani do budowania Ciała Chrystusowego (KK 32).

Sobór, chcąc lepiej wyrazić istotę Kościoła, uwzględnił w szerszych niż dotąd rozmiarach zagadnienie charyzmatów¹⁴. W związku z tym wskazano na istniejące we wspólnocie zróżnicowanie funkcji w zależności od darów otrzymanych od Chrystusa i Ducha Świętego. Wymienione jednak przez Sobór „rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne” (KK 4) nie są bynajmniej podstawą podziału we wspólnocie. Zarówno charyzmaty, jak i urzędy są niezbędne dla dobra wspólnoty i służą jej jedności. Jest to możliwe dlatego, że charyzmaty są darami szeroko rozpowszechnionymi przez Ducha, udzielonymi na pożytek Kościoła. Zadaniem urzędu natomiast jest ocena autentyczności charyzma-

⁸ Por. G. Hasenhüttl, dz. cyt., s. 322 - 325.

⁹ Méditation sur l'Église, Paris 1952.

¹⁰ Der Laie, Stuttgart 1964 (3), Paris 1952 (1).

¹¹ Das Dynamische in der Kirche, Basel—Freiburg—Wien 1958.

¹² Por. G. Hasenhüttl, dz. cyt., s. 326 - 327.

¹³ Por. G. Philips, L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium, t. 1, Paris, s. 105 - 119; R. Łukaszuk, Kościół jako wspólnota w Chrystusie, ZN KUL 12 (1969), 3 (47), s. 3 - 17.

¹⁴ G. Philips, L'Église et son mystère, dz. cyt., s. 174 n; por. G. Hasenhüttl, dz. cyt., s. 327 n, por. także B. Snela, Nauka Soboru Watykańskiego II o charyzmatkach, Lublin 1971 (mps, arch. KUL) oraz tenże, Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatkach, CT 44 (1974) 4, s. 5 - 23; H. Bogacki, Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła, CT 41 (1971) 3, s. 91 - 94.

tów i rozeznanie co do wprowadzenia ich w czyn, gdyż przełożeni w Kościele powołani są szczególnie do tego, „by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre (por. 1 Tes 5, 12. 19-21)”¹⁵. W ten sposób Sobór określił, że dzięki posiadanym od Chrystusa i Ducha Świętego darom hierarchicznym i charyzmatycznym, Kościół tworzy jedną rzeczywistość, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego (KK 8).

Sobór swoją nauką o Kościele otwiera nowy etap studiów nad strukturą Kościoła. W literaturze teologicznej coraz częściej zaczyna pojawiać się zagadnienie kapłaństwa hierarchicznego i jego posługi we wspólnocie¹⁶. Do pojawienia się tego zagadnienia we współczesnych badaniach teologicznych przyczyniły się niewątpliwie szczególne okoliczności, jakie zaistniały po Soborze, a które towarzyszą Kościołowi. Składa się na nie przede wszystkim kryzys kapłaństwa hierarchicznego, którego jaskrawym wyrazem był katastrofalny brak powołań na Zachodzie¹⁷. Poza tym, niemałe znaczenie posiadał ogólny spadek prestiżu wszelkich struktur społecznych i politycznych związany z głębokimi zmianami kulturowymi i społecznymi współczesnego świata. Głównym jednak powodem tworzenia nowych ujęć problematyki Kościoła w ogóle, a jego struktur w szczególności, jest rezygnacja z tradycyjnych opcji filozoficznych. W konsekwencji w okresie posoborowym nie brakowało radykalnych sformułowań teologicznych i kontestacji autorytetu kościelnego. Doszło nawet do tego, że Kongregacja dla Nauki Wiary, wyrażając swoje zaniepokojenie rozpowszechnianymi przez niektórych teologów opiniami, prowadziła w stosunku do nich postępowanie wyjaśniające, gdyż zauważano poważny rozdźwięk między tymi opiniami a dotychczas wyznawaną wspólną wiarą Kościoła. W ten sposób, obok kontrowersji, wokół dwóch profesorów dominikańskich, J. Pohiera

¹⁵ KK 12.

¹⁶ P. Lebeau, *Vers une réflexion oecuménique sur le ministère*, NRT 87 (1965), s. 949-960; J. M. Tillard, *Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II*, NRT 89 (1967), s. 561-581; A. de Bovis, *Le Presbytérat, sa nature et sa mission d'après le Concile du Vatican II*, NRT 89 (1967), s. 1009-1042; P. Eyt, *Vers une Église démocratique?*, NRT 91 (1969), s. 597-613; J. Coppens, *Le sacerdoce chrétien ses origines et son développement*, NRT 92 (1970), s. 225-245, 337-364; B. Sesboué, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, NRT 93 (1971), s. 337-362; J. M. Hennaux, *Le sacerdoce, vocation ou fonction?*, NRT 93 (1971), s. 473-488; O. Semmelroth, *Kapłański lud Boży i jego urzędowi pasterze*, Conc 1-10 (1968), s. 27-35; K. Rahner, *Teologiczny punkt wyjścia przy określaniu istoty kapłańskiego urzędu*, Conc 1-5 (1969), s. 193-197; P. Stockmeier, *Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche*, Th 149 (1969), s. 133-147; H. Küng, *Mitentscheidung der Leien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen*, ThQ 149 (1969), s. 147-165; J. Delorme, (Red.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris 1974.

¹⁷ Por. F. Klostermann, *Priester für Morgen*, Innsbruck—Wien—München 1970, szczeg. s. 303-595; tenże, *Demokracja i hierarchia w Kościele*, CT 43 (1973) 2, s. 5-20.

(Francja) i E. Schillebeeckxa (Holandia), dużego rozgłosu nabrała „sprawa H. Künga”, profesora teologii katolickiej z Tübingen¹⁸.

„Sprawa Künga” rozpoczęła się jeszcze przed Soborem, w 1957 roku, po opublikowaniu jego rozprawy doktorskiej poświęconej teologii K. Bartha¹⁹. W czasie trwania Soboru natomiast, wszczęte zostało postępowanie Świętego Oficjum wobec jednej z pierwszych publikacji książkowych Künga²⁰. Nie spowodowało to zmiany poglądów Künga. Zafascynowany przemianami, jakie zainicjowane zostały w Kościele przez Sobór, nadal konsekwentnie prowadził rozpoczętą jeszcze w czasie trwania Soboru, bardzo ożywioną działalność naukową i publicystyczną. Jeździł z wykładami i odczytami²¹, które następnie rozrastały się do rozmiarów odrębnych publikacji. Cechą charakterystyczną twórczości Künga jest według lapidarnego określenia Y. Congara „nieco protestanckie” podejście do problemów teologicznych²². Nic więc dziwnego,

¹⁸ R. Winling, *La théologie contemporaine (1945 - 1980)*, Paris 1983, s. 450 - 452; A. Duchemin, *L'affaire des trois théologiens. Le Christ est Dieu, l'Église est son oeuvre*, Paris 1981. Hans Küng, ur. 19 III 1928 roku w Sursee (kanton Lucerna) w Szwajcarii. Maturę zdał w kantonalnym gimnazjum w Lucernie w 1948 r. Następnie odbył studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1948 - 1951) zakończone licencjatem filozofii (na podstawie pracy o ateistycznym humanizmie J. P. Sartre'a), a w 1955 roku licencjatem z teologii (na podstawie pracy napisanej u M. Flicka na temat nauki o usprawiedliwieniu u K. Bartha). W latach 1955 - 1957 studiował w Instytucie Katolickim i na Sorbonie w Paryżu. W 1957 roku uzyskał doktorat teologii na podstawie pracy napisanej pod kierunkiem L. Bouyera pt. „Justification. La doctrine de Karl Barth et une reflexion catholique”. Święcenia kapłańskie Küng przyjął w Rzymie w 1954 r. Po ukończeniu studiów pracował jako wikariusz w Lucernie. W 1957 r. na wniosek profesorów: H. Friesa, K. Rahnera i H. Volka, otrzymał decyzję o habilitacji. W latach 1959 - 1960 był asystentem dogmatyki na wydziale teologii katolickiej Uniwersytetu w Münster, u prof. H. Volka. W 1960 został powołany na Uniwersytet w Tübingen, gdzie jako profesor zwyczajny objął wykłady teologii fundamentalnej. W 1963 roku przyjął kierownictwo nowo utworzonej katedry dogmatyki i teologii ekumenicznej oraz został dyrektorem nowo powstałego Instytutu Badań Ekumenicznych przy Uniwersytecie w Tübingen. 30 grudnia 1979 roku biskup G. Moser, ordynariusz Rottenburga i Stuttgartu, odebrał misję kanoniczną H. Küngowi do prowadzenia wykładów na wydziale teologii katolickiej. Jednocześnie w liście do ministra nauki i sztuki, biskup Rottenburga-Stuttgartu zwrócił się z prośbą, by na mocy konkordatu władze państwowe zobowiązały H. Künga do jego zrzeczenia się funkcji profesora na wydziale teologii katolickiej Uniwersytetu w Tübingen. Sprawa ta jednak nie została doprowadzona do końca, gdyż sam profesor nie zrzekł się swojej funkcji, natomiast władze uczelni, zarówno wydział jak i senat nie podjęły stosownych decyzji, wyraziły jedynie prośby o załagodzenie konfliktu.

¹⁹ *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

²⁰ *Strukturen der Kirche*, Freiburg—Basel—Wien 1962. Postępowanie zostało rozpoczęte w 1963 roku i na wniosek kard. A. Bea zawieszono w 1964 r.

²¹ Między innymi w 1960 r. Küng wygłosił wykłady poza RFN, w Austrii, Szwajcarii, Holandii i Anglii; w 1963 r. w USA i Anglii; w 1964 r. w USA (Georgetown-University Washington, D.C.) i w Indiach (Bombaj); w 1967 r. w RFN, Szwajcarii, Holandii, Francji, Portugalii i w Libanie (Bejrut); w 1971 r. Küng odbył podróż zagraniczną przez ZSRR, by wygłosić wykłady w Indiach, Indonezji, Australii, Nowej Zelandii i USA.

²² J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. z franc. A. Paygert, Warszawa 1982, 137 - 138.

że, od początku swej naukowej i profesorskiej działalności, Küng zwraca na siebie uwagę właśnie swym radykalnym sposobem myślenia.

Küng rozpoczął własne studia nad rzeczywistością Kościoła jeszcze w trakcie Soboru, w którym brał żywy udział jako młody profesor teologii dogmatycznej. Wprawdzie nie wszedł on do żadnej komisji teologicznej, ale został mianowany przez papieża Jana XXIII doradcą soborowym. Z tej racji opracowywał liczne teksty dla biskupów i według opinii Y. Congara, dostarczał im te teksty, które dotyczyły roli charyzmatów w Kościele²³.

Wobec dokonujących się w świecie przemian, Küng stanął przed problemem, jaki powinien być Kościół, który przeżywając głęboki kryzys wkracza w trzecie tysiąclecie i dlatego potrzebuje odpowiedniej reformy? W związku z tym problemem, Küng w swojej eklezjologii skierował uwagę na niezwykle żywotny i dynamicznie rozwijający się Kościół pierwotny, szczególnie Pawłowy, by właśnie w nim znaleźć podstawowe dane do określenia istoty Kościoła i jego struktury. Sięgając do samych źródeł Kościoła, Küng podjął zagadnienie tajemnicy Kościoła, a następnie nie opracowany z katolickiego punktu widzenia temat związanej ze strukturą relacji pomiędzy urzędem a charyzmatem. Ażeby uniknąć kryjącego się w tej relacji dualizmu przeciwstawiającego urząd charyzmatowi, tybiński teolog rozczarowany rezultatami Soboru Watykańskiego II, uznał za stosowne większą uwagę zwrócić na charyzmatyczny wymiar Kościoła²⁴.

Nauka Künga o Kościele pierwotnym, podkreślająca w jego strukturze element charyzmatyczny, nie uniknęła zasadniczych deformacji katolickiej eklezjologii, co znalazło szczególny wyraz w zaprzeczeniu nieomyślności Kościoła. Nic więc dziwnego, że nauka ta spotkała się z krytyczną oceną ze strony Kongregacji dla Nauki Wiary. Z oceny jej wynika, że Küng przyjął niewłaściwe pojęcie tajemnicy Kościoła i przedstawił taką jego strukturę, która pozbawia Kościół cech instytucji złożonej wprawdzie z ludzi, lecz jednocześnie powołanej przez Boga, utrzymywanej przez niego przy istnieniu i zabezpieczonej przed padnięciem w błąd²⁵.

Zaangażowanie Stolicy Apostolskiej w „sprawę Künga” nadało rozgłos jego teologii i spowodowało szeroką akcję apeli adresowanych do

²³ Tamże, s. 112.

²⁴ Por. H. Häring, K. J. Kuschel (Red.), Hans Küng. Weg und Werk. Chronik, Essays, Bibliographie, DTV, München 1981, s. 179 n.

²⁵ *Mysterium Ecclesiae*, AAS 45 (1973), s. 396 - 408; por. *Begleiterklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu „Mysterium Ecclesiae” vom 5. Juli 1973*, W: W. Jens (Red.), *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation*, München—Zürich 1978, s. 47 - 49; por. także *Declaratio de duobus operibus Professoris Ioannis Hans Küng*, AAS 48 (1975), s. 203 - 204.

papieża, listów solidarnościowych z Küngiem i rozmaitych deklaracji²⁶. Jednocześnie mimo dezaprobaty wyrażonej wobec poglądów tybińskiego teologa i cofnięcia mu misji kanonicznej²⁷, do końca pozostał on przekonany o słuszności swego stanowiska. Świadczy o tym np. jego wypowiedź zamieszczona na łamach prasy niemieckiej²⁸. Co więcej, Küng uznał się za skrzywdzonego i niezrozumianego, gdyż w swoim odczuciu był tylko „obiektem rzymskiej strategii”, a nie partnerem rozmów, których oczekiwał ze strony biskupów i papieża²⁹. Dlatego pomijając oczywiście całą sferę emocjonalno-subiektywnych relacji związanych z konfliktem wokół „sprawy Künga” i przechodząc ponad nimi, zachodzi potrzeba bliższego przedstawienia kluczowych założeń jego eklezjologii.

METODYCZNE ZAŁOŻENIA TEOLOGII KÜNGA

Eklezjologia Hansa Künga wyrasta z pełnego niepokoju pytania o przyszłość Kościoła. W obliczu dynamicznego rozwoju świata, związanego z osiągnięciami w zakresie rozmaitych dyscyplin naukowych, „Kościół, czy chce czy nie chce, nie może się bynajmniej nie wpłatać w tę globalną nową orientację, jeśli żyje w tym a nie innym świecie”³⁰. Stąd zmieniająca się sytuacja świata narzuca konieczność ustosunkowania się w ramach eklezjologii do dokonujących się w czasie zmian, które w XX wieku przybrały niespotykane dotąd rozmiary. Kościół musi liczyć się z faktem rozwoju świata, który zobowiązuje do podjęcia specyficznym chrześcijańskich problemów współczesnego człowieka³¹. Przede wszystkim jednak Kościół staje przed zadaniem ciągłej reformy siebie samego. Jak bowiem stwierdza nasz autor: „wielkie są zadania, stare i nowe, przed którymi Kościół chcąc być dla świata, widzi się postawionym w tym zmienionym i zmieniającym się świecie: odnowa, gromadzenie, ożywienie ludu Kościoła, który ugrzązł i wręcz spłycił siebie w tradycyjnych formach i formułach”³².

U źródeł eklezjologicznych poszukiwań naszego autora bardzo mocno doszedł więc do głosu element historyczny Kościoła i uwarunkowana sytuacją społeczno-historyczną potrzeba sprostania pojawiającym się coraz to nowym zadaniom. Z drugiej jednak strony Kościół,

²⁶ N. Greinacher, H. Haag (Red.), *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*, München—Zürich 1980, s. 189 - 479.

²⁷ Tamże, s. 149 - 150, 156 - 158, zob. także s. 88 - 98, 103 - 112.

²⁸ Tamże, s. 150 - 152 (chodzi o artykuł Künga zamieszczony na łamach *Frankfurter Rundschau*, 31 XII 1979).

²⁹ Tamże.

³⁰ *Die Kirche*, Freiburg/Breisgau 1967, s. 13.

³¹ *Was in der Kirche bleiben muss*, Zürich—Einsiedeln—Köln 1973, s. 16 n, 35 - 50.

³² *Die Kirche*, s. 14.

zdaniem naszego autora, musi wyzwolić się z „własnych teorii i wyobrażeń, form i praw”, które są zawsze związane z określonym czasem historii. Jednocześnie Kościół musi uświadomić sobie, że jest bardziej zależny od swego Pana. Dopiero taki Kościół, coraz bardziej związany ze swoim Panem i dystansujący się od stałego związku z przyjętymi przez siebie historycznymi formami, może spełnić pokładane w nim nadzieje w stosunku do świata³³.

Historia jest przeto ważnym czynnikiem inspirującym reformę i wpływającym na kształt Kościoła, a z drugiej strony Küng nie zgadza się, by, jak pisze, Kościół „stał się niewolnikiem obrazu, który sobie sam uczynił stosownie do określonego czasu”³⁴. Czyli Küng, uznając jakiś konieczny związek Kościoła i eklezjologii z historią, jest zdania, że konieczność tego związku jest względna, gdyż Kościół nie może przybierać na stałe określonych form historycznych i stawać się ich „niewolnikiem”. W związku z tym względnym znaczeniem historycznego obrazu Kościoła, powstaje problem rozumienia historii i jej kategorii, a zwłaszcza nasuwa się potrzeba rozstrzygnięcia, czy pomimo postulowanej przez Künga ciągłej reformy Kościoła istnieją jakieś elementy historii na stałe związane z jego istotą. Chodzi więc o określenie dialektyki, jaką Küng stosuje dla opisanie relacji pomiędzy Bogiem i Jego dziełem a historią.

A. DIALEKTYKA HISTORYCZNA WOBEC BOGA

Dialektyka Künga w teologii sprowadza się do przeciwstawienia historycznej rzeczywistości transcendentnemu Bogu. Bóg, istniejący w transcendencji, i człowiek, żyjący w rzeczywistości historycznej, tworzą dwa odrębne światy, pomiędzy którymi nie istnieje żadna droga łącząca, ale można mówić tylko o „ryzyku zawierzenia” ze strony człowieka wobec Boga³⁵. Ponadto Küng przyznaje dalej, że człowiek może w pewnym stopniu doświadczyć rzeczywistości Boga, ale tylko dlatego, że sam Bóg daje się poznać i sam podejmuje inicjatywę w tym kierunku. Otwarcie się Boga i spotkanie Go jest zawsze Jego darem, na który człowiek nie może pozostać obojętny. Oznacza to dla człowieka konieczność nawrócenia siebie, zmianę egoizmu na miłość. Kryterium dla takiej wewnętrznej przemiany jest Ewangelia, która oczyszcza i pogłębia zrozumienie ludzkich problemów zbliżając do Boga³⁶.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Christ sein, München 1974, s. 90 - 91.

³⁶ Tamże, s. 91 - 92.

Jest rzeczą znamiennej, że Küng, mówiąc o „ryzyku zawierzenia” i o jakimś doświadczeniu Boga, używa ogólnych i mało konkretnych sformułowań. Co więcej, nie wyjaśnia dokładnie, gdzie i w jaki sposób dochodzi do zbawczego spotkania człowieka z Bogiem. Mówi natomiast o tym, że dzisiejszy opis rzeczywistości transcendentnej i rozumienie samego Boga musi uwzględniać mentalność współczesnego człowieka, którą charakteryzuje skłonność do traktowania rzeczywistości w kategoriach jednowymiarowych³⁷. Biorąc pod uwagę ten współczesny horyzont myślowy człowieka, należy liczyć się z takimi jego elementami jak współczesne naukowe wyjaśnienie świata, rozumienie autorytetu, krytyka ideologiczna, przesunięcie zainteresowania na doczesność oraz ukierunkowanie na przyszłość. W konsekwencji człowiek porusza się wyłącznie w świecie materialnym, nie mając świadomości ukierunkowanej na Boga. Stąd zadaniem teologii, zdaniem Künga, jest ukazanie ostatecznego sensu życia i pogłębianie fundamentalnych problemów człowieka, licząc się jednak z faktem współczesnego rozumienia rzeczywistości jako ograniczonej do jednego wymiaru, do doczesności. Wskazując na ostateczny sens tego wszystkiego, czym zajmuje się nauka i co pochłania człowieka, należy strzec się wszelkiej naiwnej antropomorfizacji i uczonego deizmu wobec Boga. Według Künga bowiem, Bóg jest u podstaw wszystkiego, jest w centrum historycznej rzeczywistości człowieka, co nie znaczy, że jest w historii. Naszemu autorowi chodzi raczej o to, „ażeby chrześcijańskie rozumienie Boga wyniosło 'Boga filozofów' do poziomu Boga chrześcijańskiego według najlepiej rozumianego heglowskiego sensu tego słowa — negatywnie, pozytywnie, supereminenter: krytycznie negując, pozytywnie potwierdzając, przewyższając i przekraczając”³⁸. Droga do Boga ma wychodzić z tego świata, ma być wysiłkiem transcendowania ku Bogu. Z drugiej strony, jak powiedziano, Bóg sam z własnej inicjatywy wychodzi na spotkanie jako dar dla człowieka. Lektura dzieł Künga niestety nie daje podstawy do określenia miejsca i sposobu tego zbawczego spotkania, które miałyby być wynikiem transcendowania ku Bogu i darem Boga dla człowieka. Przede wszystkim jednak lektura niepokoi, bo czyż takie spotkanie jest w ogóle możliwe w historii, skoro według Künga, Bóg jest tylko absolutną przyszłością człowieka³⁹.

Pomiędzy absolutną przyszłością Boga i terażniejszością człowieka zachodzi u Künga tak mocna dialektyka przeciwieństw, że przypomina Barthowski transcendentalizm w stosunku do świata stworzonego, inspi-

³⁷ Tamże, s. 56 n.

³⁸ Tamże, s. 89; *Menschwerdung Gottes*, Freiburg—Basel—Wien 1970, s. 555 - 556.

³⁹ *Christ sein*, s. 259 - 266.

rowany bezpośrednio filozofią Kierkegaarda, a pośrednio całym nurtem myślowym idealizmu heglowskiego⁴⁰. Küng odrzuca dotychczasową metafizykę arystotelesowsko-tomistyczną ujmującą rzeczywistość w kategorii bytu i porzuca tradycyjne rozumienie transcendencji i immanencji, gdyż jego zdaniem dokonuje ono statycznego rozdzielania rzeczywistości. Bóg natomiast nie jest statycznym bytem (Sein), nie jest bytem w sobie (ens a se), ale jest istotą ciągle działającą w rzeczywistości (Werden)⁴¹. Bóg i jego królestwo należą do absolutnej przyszłości i dlatego są celem wszystkiego co składa się na terażniejszość. Oznacza to, że „zawsze tam, gdzie pojedynczy człowiek zmierza, w życiu i śmierci, tam jest On (Bóg). Zawsze tam, gdzie cała ludzkość się rozwija, we wzlotach i upadkach, tam jest On (Bóg). Bóg jest pierwszą i ostatnią rzeczywistością”⁴². W ten sposób pomiędzy terażniejszością a tą absolutną przyszłością Boga dokonuje się wspomniana już dialektyka wzajemnej relacji.

Stosowana przez Künga dialektyka dopuszcza oddziaływanie Boga na rzeczywistość historyczną, chociaż jest On jej celem. Bóg dzięki swojej łaskawości zniża się (kenoza) i objawia w historii, tak że można mówić o historyczności Boga i o możliwości określenia pojęcia Boga w historii i przez historię w odróżnieniu od zbyt statycznej metafizyki greckiej nie uwzględniającej elementów historycznych. Jednakże pomiędzy historią i historycznym sposobem mówienia o Bogu a samą rzeczywistością Boga istnieje, mimo wszystko, jak się wydaje, taka dialektyka, która niedwuznacznie wskazuje na rozdzielenie pomiędzy historią a Bogiem. Bóg bowiem do końca pozostaje rzeczywistością przyszłą i w tym sensie ostateczną (Eschaton), którą Küng, między innymi za J. Moltmannem, rozumie w duchu współczesnej teologii nadziei jako „historyczną i eschatologiczną Przyszłość”, jako „coś nowego”, „coś innego”, określanego przez E. Blocha kategorią „Novum”⁴³. Ta eschatologiczna przyszłość nie jest konsekwencją rozwoju terażniejszości i przyszłości, ale jest „absolutną przyszłością”, jakościowo nową rzeczywistością, która jako coś nowego i innego, ku czemu zmierzają wszyscy ludzie, zawsze pozostaje transcendentna w stosunku do świata historii⁴⁴. Jest ona oczekiwanym Eschatonem spełnienia wszystkiego co składa się na terażniejszość. Bóg w tak rozumianej eschatologii jest więc, według Künga, pozaczasową i pozahistoryczną („Gott ist voraus”) ideą przewyższającą rzeczywistość historii, jest heglowską ideą, która w żaden sposób nie mieści się w historii i w niej się pozytywnie nie wyraża, ponieważ Bóg zawsze „wyprze-

⁴⁰ Menschwerdung Gottes, s. 522 - 610.

⁴¹ Tamże, s. 549 - 552.

⁴² Christ sein, s. 265.

⁴³ Menschwerdung Gottes, s. 483 - 486; Christ sein, s. 263.

⁴⁴ Christ sein, s. 262 n.

dza” to, co o Nim można powiedzieć⁴⁵. Wprawdzie terażniejszość wskazuje na absolutną przyszłość Boga („ein qualitativ Neues”, „ein wirklich Anderes”, „Novum”), ku Niemu transcenduje i w ten sposób za pomocą kategorii historycznych określa Go. Nie są to jednak kategorie pozwalające określić to, co w Bogu jest istotne, ale tylko Jego autorytet i przeszłość⁴⁶. Kūng zwraca uwagę na fakt, że Bóg, na którego wskazują rozmaite historyczne kategorie, do końca pozostaje ukryty (Deus absconditus, a nie Deus revelatus), a każde rozpoznanie Boga jest dwuznaczne i niepewne⁴⁷. Pomimo więc stwierdzenia Kūnga o stosowaniu kategorii historycznych wobec Boga, Bóg pozostaje właściwie nieuchwytny i nawet wręcz nieobecny w rzeczywistości historycznej, jako absolutna przyszłość, a ponadto kategorie historyczne są zmienne i ulegają dezaktualizacji. Każda próba transcendowania ku Bogu jest tylko czasowym i przemijającym ujęciem prawdy, która zawsze pozostaje inna niż wszelkie określenia. „Pojęcia i przedstawienia, obrazy i symbole w odniesieniu do Boga mogą przychodzić i odchodzić, powstawać i przemijać (...) On sam jednak pozostaje ten sam, i ta sama pozostaje także wiara, o ile we wszystkich zmianach pojęć i przedstawień, obrazów i symboli, trwa ona tylko przy Bogu”⁴⁸. Kūng dodaje, że każde historyczne ujęcie Boga trzeba rozumieć jako „najpokorniejszą próbę” służącą większej chwale Boga.

W świetle takich poglądów filozoficznych i teologicznych, Bóg ukazuje się jako absolutna przyszłość oderwana mimo wszystko od historycznej rzeczywistości, rozumiana w duchu heglowskim, jako czysta idea, pierwotna w stosunku do historii, idea, której nigdy nie można osiągnąć. Kūng, jak zaznaczono, nie ukrywał pokrewieństwa swoich poglądów z heglowskim nurtem myślowym, w którym, jak wiadomo, występują tendencje deistyczne. W konsekwencji tego związku z heglizmem, również u Kūnga można mówić o skłonności do deizmu. Jednak to oddzielenie deistyczne Boga od historii jest w ujęciu Kūnga specyficzne. Nie uniemożliwia bowiem transcendowania ze świata ku Bogu, a przez to dopuszcza w sferę Bożej transcendencji jakiś rodzaj „historyczności pierwotnej” („Ur-Geschichte”). Bóg bowiem, który jest przed historią, może być stale na nowo w historii odczytywany, ponieważ jest jej celem i jest u jej podstaw („Ur-Geschichte”, „Grund-Geschichte”)⁴⁹. W rezultacie przyjętej przez Kūnga „historyczności pierwotnej”, nie

⁴⁵ Tamże, s. 263 - 266; Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München—Zürich 1978, s. 743 n.

⁴⁶ Menschwerdung Gottes, s. 482 - 483.

⁴⁷ Tamże, s. 559.

⁴⁸ Tamże, s. 562.

⁴⁹ Tamże, s. 549 n.

znika jednak problem uprzednio założonego oddzielenia Boga od historii. Bóg pozostaje absolutną i przedhistoryczną Przyszłością żyjącego w historii człowieka. Dla określenia rzeczywistości Bożej nie mogą być stosowane ontyczne kategorie metafizyki tomistycznej, ale nieustannie na nowo formułowane kategorie historyczne, zmieniające się w zależności od mentalności człowieka i jego kultury.

Istniejący w praktyce przedział pomiędzy transcendentną przyszłością („Novum”) a zmienną immanencją historyczną, ma swoje reperkusje zarówno w chrystologii jak i eklezjologii. W jednej i drugiej dziedzinie szczególnie zaznacza się obecność „pierwotnej rzeczywistości historycznej”, transcendentnej w stosunku do późniejszych obrazów i symboli teologicznych wypracowanych w ciągu dziejów. Powiązanie „pierwotnej historii” ze sferą transcendencji, którą Küng, jak zaznaczono, pojmuje czasowo jako absolutną Przyszłość, jeszcze bardziej pogłębia dialektykę przeciwieństwa pomiędzy historią, a tym co Boże, ponieważ usuwa z teraźniejszości i łączy w jakiejś nieokreślonej przyszłości wszystkie najbardziej podstawowe określenia Boga.

B. DIALEKTYKA HISTORYCZNA W CHRYSOLOGII

Küng zbudował swoją chrystologię najpierw w ogólnych zarysach w oparciu o filozofię Hegla, a następnie uzupełnił i rozbudował ją jako tzw. chrystologię oddolną, albo inaczej funkcjonalną. W tej chrystologii, jak pisze biskup A. Nossol, „Küng zapożyczywszy pojęcie kategorii 'metadogmatyczności' od J. Noltego, podkreśla usilnie, że nie chodzi mu w tym przypadku bynajmniej o chrystologię 'niedogmatyczną' lub 'antydogmatyczną', ale o 'metadogmatyczny styl' uprawiania chrystologii, tzn. taki, który bierze całkiem serio historyczność dogmatu i koncentruje się całkowicie na 'konkretnej historycznej chrystologii', dla której „fundamentalnym, pierwszym, centralnym momentem jest sam Jezus Chrystus i to jednocześnie w swej ziemskiej egzystencji i swoim krzyżu, w swoim zmartwychwstaniu i kerygmie gminy”⁵⁰.

Punktem wyjścia „metadogmatycznej” chrystologii Künga jest więc historyczna osoba samego Jezusa, która w ogólnych zarysach może być zrekonstruowana na podstawie materiału ewangelicznego. Osoba Jezusa Chrystusa, wyłaniająca się poprzez rozmaite obrazy ewangeliczne, jest tym samym „pierwotnym Jezusem historii”, odkrytym, podobnie jak oryginał obrazu, spod innych malowideł⁵¹. W tej rekonstrukcji owej pierwotnej i historycznej osoby Jezusa, transcendentnej w stosunku do

⁵⁰ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 181 n.; por. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, s. 598 n.

⁵¹ *Christ sein*, s. 185 - 187.

późniejszej historii, nie tylko chodzi o to, aby ukazać wiernie kim on był rzeczywiście w przeszłości, ale „jak on nas tu i teraz spotyka” oraz „co ma nam do powiedzenia kompetentnie w dzisiejszym horyzoncie człowieka i społeczeństwa”⁵². Nasz profesor odchodzi od takiej koncepcji, której punktem wyjścia jest Bóg (tzn. „od góry”), zbudowanej spekulatywnie („Denzinger-Theologie”) w oparciu o uwarunkowane historycznie i kulturowo dogmaty i ustalone już pojęcia akcentujące Bóstwo Jezusa. Künga interesuje obecnie przede wszystkim sama osoba historycznego Jezusa i spojrzenie na nią z punktu widzenia współczesnego człowieka. Dla takiej oddolnej chrystologii dogmaty i różne historyczne sformułowania nie są miarą decydującą o Jezusie Chrystusie. Centralnym bowiem momentem takiej nowej chrystologii jest jedynie prawdziwy i konkretny Jezus historii, czyli współczesne określenie jego osoby wyłaniającej się z okresu pierwotnego historii. Natomiast chrystologiczna nauka soborowych dogmatów powinna być dzisiaj ponownie zinterpretowana. „Cała tak zwana nauka o dwóch naturach jest sformułowaną w hellenistycznym języku i pojęciach interpretacją tego, co Jezus Chrystus właściwie znaczy”⁵³. Dlatego, zdaniem Künga, trzeba dojść do źródła, do samej osoby Jezusa, z której wyrastają wszystkie tradycyjne rozwiązania chrystologiczne. W poszukiwaniu dzisiejszego znaczenia historycznej osoby samego Jezusa, Küng podejmuje się zatem interpretacji chrystologicznej formuły, że Jezus jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”⁵⁴.

Interpretacja metadogmatyczna odrzuca trwałość historycznych kategorii i soborowych sformułowań, charakteryzuje natomiast historyczną osobę Jezusa nie w abstrakcyjnych i niezrozumiałych dzisiaj pojęciach filozofii greckiej, lecz koncentruje się na opisie funkcji pełnionych przez Jezusa (chrystologia funkcjonalna). Taka interpretacja bliska jest Nowemu Testamentowi, w którym, jak pisze nasz autor, „Boska godność Jezusa pierwotnie pojmowana jest funkcjonalnie a nie fizycznie czy metafizycznie”⁵⁵. Küng porzuca zatem wszystkie chrystologiczne określenia soborowe, z tytułem „Syna Bożego” włącznie. W ich miejsce wprowadza mało precyzyjne określenia, które jego zdaniem mają lepiej wyrazić istotę wydarzenia dokonanego w Chrystusie. Zatem Jezus Chrystus jest określany przez Künga jako „rzecznik Boga”, „reprezentant”, „zastępca” oraz takim określeniem, które stwierdza ogólnie, że „w nim sam Bóg był blisko”⁵⁶.

⁵² Tamże, s. 186.

⁵³ Tamże, s. 150.

⁵⁴ Tamże, s. 541 n.

⁵⁵ Tamże, s. 545 - 546.

⁵⁶ Tamże, s. 547 (Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret hängt daran, dass in Jesus — der den Menschen als Gottes Sachwal-

Küng przeto skupia swą uwagę na działaniu Boga w Jezusie, lecz poza ogólnym stwierdzeniem, że w Jezusie „sam Bóg był blisko”, nie konkretyzuje tej bliskości w jakimś pojęciu. Uważa bowiem, że dotychczasowe wypowiedzi dogmatyczne posługujące się właśnie konkretnymi pojęciami, są wyłącznie uwarunkowaną czasem interpretacją tego, kim naprawdę był Jezus. Sformułowania dogmatyczne o Synostwie Bożym, preegzystencji, pośrednictwie stwórczym i wcieleniu są, zdaniem Künga, wyrażeniami mitycznymi i obrazowymi, charakterystycznymi dla danego okresu historii. Same w sobie nie mają trwałego znaczenia, służą tylko wyrażeniu niezwyklej funkcji Jezusa zwiastującego i powołującego zawsze w historii w imieniu Boga⁵⁷. W ten sposób, rezygnując ze stałych kategorii ontologicznych wypracowanych przez sobory, a wyrażających przecież prawdę o Chrystusie — Wcielonym Synu Boga, Küng chce odkryć jakiś prahistoryczny ideał Jezusa, transcendentny w stosunku do całej historii i nie konkretyzujący się w żaden sposób w immanencji. Dlatego interesuje się nie pojęciami, które są mitycznymi i obrazowymi formułami, lecz funkcjami, które bardziej przemawiają do wyobraźni współczesnego człowieka. W konsekwencji, funkcjonalnie określany ideał osoby Jezusa zdaje się być ideałem mieszczącym się w schemacie Barthowskiego transcendentalizmu. Osoba Jezusa, pomimo określonych funkcji „rzecznika” czy „reprezentanta”, pozostaje zbyt oddalona od rzeczywistości historycznej, ze względu na brak historycznej konkretyzacji oraz ze względu na nietrwały charakter wszelkich kategorii stosowanych do Jezusa, w tym także, jak powiedziano, do tajemnicy Wcielenia.

Jezus Chrystus w metadogmatycznej chrystologii Künga jest transcendentnym celem ciągle od nowa określanym przez historyczne kategorie, pozostając jednak od nich niezależny. Wszystkie te historyczne

ter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde — für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat.); por. tamże, s. 379-391, 472-474; por. także Gespräch der Deutschen Bischofskonferenz mit Professor Küng in Stuttgart am 22. Januar 1977, W: W. Jens (Red.), Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng, dz. cyt., s. 225-271, szczeg. s. 250-251 (Kard. Höffner wyraża opinię, że Küng w chrystologii funkcjonalnej, stosując „nową” terminologię zagubił prawdę o Bożym Synostwie Jezusa Chrystusa i odwiecznej preegzystencji Boga. Użyty przez Künga „nowy” termin „rzecznik Boga” (ein Sachwalter Gottes) odnosić się bowiem może nie tylko do Chrystusa, Syna Bożego, ale także do św. Franciszka z Asyżu, do św. Pawła Apostoła, czy nawet Mahometa).

⁵⁷ Christ sein, s. 548 (Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verlässlich, die Menschen unbedingt angeht.).

kategorii, służące, jak powiedziano, do obrazowego wyrażania tego, co czynił Jezus, są zawsze późniejsze i wtórne w stosunku do „pierwotnego Jezusa historii”. Stąd w chrystologii Künga zachodzi dialektyczny rozdział polegający na tym, że na jednym biegunie ustawiono „pierwotnego Jezusa historii” (czyli samą osobę Jezusa w jakimś momencie pierwotnym i jego czyn, a na drugim biegunie różne próby określenia tego pierwszego bieguna, obecnie zaś przede wszystkim chodzi o odczytanie w języku współczesnym tego, co Jezus zdołał. W konsekwencji wszystkie określenia, obrazy i kategorie, a nawet funkcje są późniejsze w stosunku do nieokreślonej, „czystej” osoby „pierwotnego Jezusa historii”. Stąd Küng stwierdza, że „na krzyżu nie wisiał Syn Boży”⁵⁸. Historyczny Jezus, jak wyjaśnia autor w innym miejscu, „najpierw musiał zapłacić cenę śmierci, ażeby osiągnąć radykalny przełom w prawie i ażeby stała się możliwa (...) nowa egzystencja (...)” i dopiero w ten sposób „został uznany za Syna Bożego i Syna Człowieczego, za zbawiciela i sprawcę pojednania, za jedyne go pośrednika i najwyższego kapłana nowego przymierza między Bogiem i ludźmi, także za drogę, prawdę i życie Boże dla ludzi”⁵⁹. „Pierwotny Jezus historii” jest więc osobą, która daje podstawę do różnych określeń i tytułów, ale dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu. Ostatecznie jednak osoba Jezusa pozostaje przez Künga niezdefiniowana konkretną historyczną kategorią, jej jedynym określeniem jest natomiast funkcja (np. „rzecznika”, „reprezentanta” Boga). Przyjęcie takiej dialektyki przeciwieństwa pomiędzy „pierwotnym Jezusem historii” a historią po zmartwychwstaniu sprawia, że osoba Jezusa jest zawsze „pierwotna” w stosunku do historii i jej kategorii. Jednocześnie, mimo wcielenia, dialektyka ta pozbawia osobę Jezusa charakteru realnego i prawdziwie historycznego.

Metadogmatyczna interpretacja w chrystologii Künga polega więc na wyeliminowaniu po kolei wszystkich ontycznych kategorii, by, w konsekwencji tego jakby „oczyszczenia” historii, powiedzieć tylko, że Jezus był i działał w imieniu Boga. Takie funkcjonalne określenie osoby Jezusa jest bardziej projekcją świadomości współczesnego człowieka niż określeniem prawdziwego Jezusa, gdyż historyczne obrazy i kategorie dostosowuje przede wszystkim do współczesnej mentalności, pomijając przy tym właściwie samą osobę historycznego Jezusa. W sumie można powiedzieć, że odrzucenie wszystkich kolejnych kategorii historycznych, którymi Kościół zawsze określał rozpoznawaną rzeczywistość Bożą w Jezusie, sprawia, że ideał historycznego Jezusa odsunięty został w hi-

⁵⁸ Gespräch der Deutschen Bischofskonferenz mit Professor Küng in Stuttgart am 22. Januar 1977, W: W. Jens, (Red.), Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation, s. 264.

⁵⁹ Christ sein, s. 474; por. tamże, s. 449 - 450, 554 - 557.

storii tak daleko, że jest zupełnie odrealniony. Dlatego tajemnica Wcielenia Syna Bożego określona oddolnie, funkcjonalnie, bez pomocy kategorii ontycznych, jest w chrystologii Kunga na tyle nierealna, że nie przedstawia ścisłego zjednoczenia Bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. Tym samym nieodkrycie w Jezusie takiego zjednoczenia, które Kościół na pierwszych soborach określił ścisłymi terminami, dopuszcza pomiędzy Jezusem historycznym a historią taką dialektykę jaka zachodzi pomiędzy dwiema odrębnymi rzeczywistościami. W chrystologii Kunga dialektyka polega na tym, że historia ciągle stwarza tylko nowe okazje do określenia pierwotnego ideału Jezusa, który jednak wciąż pozostaje zaledwie celem historii.

C. DIALEKTYKA HISTORYCZNA W EKLEZJOLOGII

Historyczna dialektyka, którą H. Küng stosuje w teologii, znajduje swoje pełne odzwierciedlenie w eklezjologii. Kościół w oczach Kunga nie jest abstrakcyjną ideą, ale „historycznym wydarzeniem”, dlatego refleksja nad nim nie może pomijać zmienności wszystkich jego historycznych elementów. Założeniem jednak jest taka zmienność historii, która wyraża się płynnością wszystkich kategorii i opracowań eklezjologicznych, jakie do tej pory podjęto. Küng odrzuca wszelkie próby tworzenia stałego obrazu Kościoła. Stwierdza bowiem, że „nie istnieje żadna 'nauka' o Kościele jako niezmienny metafizyczno-ontologiczny system, lecz tylko w zależności od historii Kościoła, dogmatów i teologii, jako nauka istotnie zależna od historii”⁶⁰.

Punktem wyjścia eklezjologii Kunga, podkreślającej zmienność historii i odrzucającej wszelką ontologię, są dwie dialektyczne zasady, służące określeniu relacji pomiędzy istotą i historyczną formą Kościoła. Zdaniem Kunga, istota Kościoła, która jest jego stałym czynnikiem, i forma historyczna, która w różnych okresach przybiera coraz to inną postać, „nie mogą być wzajemnie oddzielone, ale muszą być widziane w jedności”. Druga zasada sprowadza się do stwierdzenia, że istota i forma „nie mogą być utożsamione, ale muszą być widziane w swym zróżnicowaniu”⁶¹. Tak sformułowane zasady bynajmniej nie dopuszczają stałego, ontologicznego powiązania pomiędzy istotą i formą. Küng takiego stałego powiązania nie przewiduje, stwierdzając, że „istota Kościoła

⁶⁰ Die Kirche, s. 24 (Eine „Lehre“ von Kirche gibt es nicht als unveränderliches metaphysisch-ontologisches System, sondern nur im Zusammenhang der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte, als wesentlich geschichtlich bedingte.).

⁶¹ Tamże, s. 15 - 16 (1. Wesen und Gestalt der Kirche dürfen nicht auseinandergerissen, sondern müssen in ihrer Einheit gesehen werden. 2. Wesen und Gestalt der Kirche dürfen nicht gleichgesetzt, sondern müssen in ihrer Unterschiedenheit gesehen werden).

nie jest substancją stanu metafizycznego, lecz istnieje tylko w stale zmieniających się historycznych formach”⁶². Dlatego, „ażeby zobaczyć tę — nie sztywno-statyczną, ale dynamiczną — pierwotną, trwałą ‘istotę’, trzeba uważać na stale zmieniającą się historyczną ‘formę’”⁶³. W eklezjologii Künga dochodzi zatem do znamiennej dialektyki pomiędzy niezmienną istotą a zmiennymi formami przemijającej historii. W praktyce więc Kościół przybiera różne formy historyczne, nie wiążąc się zasadniczo z żadną z nich, a w ten sposób można mówić o dokonywającym się w ciągu historii stałym procesie różnicowania, rozdzielania i reformowania wszystkiego, co historyczne w stosunku do istoty.

Istotę Kościoła ujawniającą się w ciągu historii, a więc, jak pisze Küng, całą historię Kościoła, określa raz na zawsze pierwotne wydarzenie zbawcze, dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie. To pierwotne wydarzenie nie jest pierwszym momentem historii, czy jakąś najwcześniejszą fazą, tym mniej „filozoficzną czy transcendentną zasadą”. Zbawczy akt Boga dokonany w Jezusie Chrystusie jest „konkretnie dany” jako źródło i cel Kościoła, jako cel „cyklicznego powrotu do źródła”⁶⁴. Kościół, zdaniem Künga, w swoim kształcie historycznym został do końca raz na zawsze określony przez to właśnie źródło, tak że „Kościółowi jego istota jest nie tylko dana, ale jednocześnie zadana”⁶⁵. Dlatego istniejąc w rzeczywistości historycznej, Kościół rozwija się w zależności od coraz to nowej sytuacji świata i mentalności człowieka. Dokonuje się to w zgodności z pierwotną istotą Kościoła, która zobowiązuje do podejmowania nieustannych zmian w tym, co składa się na historyczną formę Kościoła. W ten sposób, według Künga, w eklezjologii zachodzi dialektyka powrotu do źródeł i postępu ku przyszłości poprzez historię.

Dialektyczne napięcie pomiędzy formą i istotą Kościoła, znajduje swoje odbicie w podejściu autora do źródeł biblijnych. Pisma znajdujące się w Biblii, które „sama wspólnota Kościoła w złożonym procesie trwającym kilka wieków uznała za pierwotne, ważne i prawdziwe świadectwo o zbawczym dziele Boga”, pozostają „stałym punktem odniesienia dla Kościoła w każdym wieku”⁶⁶.

Nowy Testament, będąc punktem odniesienia dla Kościoła w ciągu całej historii, nie jest księgą jednolitą. Wydarzenie zbawcze i słowo głoszone o nim przez Chrystusa („Ewangelia”) jest wprowadzie „centrum” wszystkich nowotestamentalnych świadectw, jednak zostało ono

⁶² Tamże, s. 15.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 24 n.

⁶⁵ Tamże, s. 26.

⁶⁶ Tamże.

w nich wyrażone w rozmaity sposób. Pierwotne świadectwa nie są bowiem „ponadczasowymi dokumentami Boskimi”, lecz w przekonaniu Künga należy je uważać za „słowo Boga wypowiedane w prawdziwie ludzkim słowie”, a zatem za „najgłębiej historyczne świadectwa”⁶⁷. Ten fakt historyczności świadectw służy Küngowi do stwierdzenia, że Nowy Testament obejmuje wiele odmiennych tradycji eklezjologicznych, realizujących się w różnych warunkach na przestrzeni najwcześniejszego okresu historii. Oznacza to, że „historia Kościoła, a także historia rozumienia Kościoła nie zaczęła się dopiero po zamknięciu etapu nowotestamentalnego, lecz właśnie w Nowym Testamencie, który z kolei zakłada Stary Testament”⁶⁸. W Nowym Testamencie nie opisywano warunków czy podstaw dla późniejszej historii Kościoła, lecz ukazano pierwotne wcielenia w historię „Ewangelii” Jezusa. Są tam „pierwsze, decydujące fazy bynajmniej nie prostej, ale złożonej historii Kościoła i jego samorozumienia”⁶⁹. Ta najwcześniejsza historia składa się z bardzo wielu nurtów młodego Kościoła, które, w założeniu Künga, nie tworzą harmonijnego rozwoju, ale przedstawiają zróżnicowane koncepcje odmiennych i niezależnych od siebie modeli Kościoła, np. model Mateusza, Łukasza, Jana czy Pawła. Odkrywane w Nowym Testamencie rozmaite modele Kościoła, zdaniem Künga, nie mogą być ani ujednolicane w harmonijną całość, ani różnicowane, albowiem wszystkie one, niezależnie od siebie, są uzależnione od wydarzenia zbawczego, określającego ich istotę, i w ten sposób, przy całym zróżnicowaniu, realizują w odmiennych warunkach historycznych tę samą istotną treść wydarzenia zbawczego i „Ewangelii”⁷⁰.

W Nowym Testamencie istnieją zatem, według Künga, z jednej strony zróżnicowane, zależne od historii modele Kościoła i odmienne koncepcje eklezjologiczne, z drugiej strony u podstaw wszystkich opisów Kościoła, niejako implicite, znajduje się wydarzenie zbawcze i „Ewangelia”, które są istotnym źródłem łączącym wewnątrz historyczne wcielenia Kościoła, będąc zarazem punktem odniesienia dla Kościoła na zawsze. Kościół Nowego Testamentu, realizując bardzo wcześnie na różne sposoby to samo wydarzenie i „Ewangelie”, pozostał wzorem, który musi być ponownie odczytany⁷¹. Ażeby to uczynić i ażeby Kościół wszystkich czasów stale na nowo podejmował realizację tego samego istotnego wydarzenia w Chrystusie, należy, zdaniem Künga, sięgnąć do tego wzoru i zastosować zasadę „pierwotności” wewnątrz Nowego Te-

⁶⁷ Tamże, s. 28 - 30.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 30 - 31.

⁷¹ Tamże, s. 36 - 37.

stamentu, porządkującą świadectwa biblijne i ustanawiającą hierarchię koncepcji eklezjologicznych. Zgodnie z tą zasadą Küng przyjmuje „potrójną pierwotność” („eine dreifache Ursprünglichkeit”), pierwotność chronologii, pierwotność autentyczności i pierwotność rzeczową. W praktyce zasada ta sprowadza się do wyróżnienia w Nowym Testamencie pism prawdziwie Pawłowych i przedstawienia ich na pierwszym miejscu jako źródeł pierwotnych, wcześniejszych od innych i rzeczowo bliższych „Ewangelii”. Dlatego ze względu na tę wspomnianą potrójną pierwotność, pisma św. Pawła są w świetle założeń Künga ważniejsze od pozostałych⁷². Küng bowiem stwierdza, że jest przeciwny takiemu traktowaniu Pisma św., które „wszystkie pisma, a nawet zdania z Biblii, ponieważ są 'natchnione', stawia na tym samym poziomie”⁷³. Zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą pierwotności, Küng wyszczególnia pisma bezspornie Pawłowe od tzw. wczesnokatolickich. Te pierwsze pisma, z tej racji, że są bliższe „Ewangelii”, przedstawiają „najgłębszą i najrozleglejszą interpretację zbawczego wydarzenia w Jezusie Chrystusie”⁷⁴. Ponieważ, jak już powiedziano, wydarzenie zbawcze określa istotę Kościoła, dlatego pierwotny obraz Kościoła u św. Pawła ma doniosłe znaczenie dla całej historii i musi być na pierwszym miejscu wzięty pod uwagę. Innymi słowy, kluczem dokonującej się w ciągu historii odnowy Kościoła jest pierwotny Kościół z listów Pawłowych, czyli najwierniejsze wcielenie w historię „Ewangelii” Jezusa Chrystusa⁷⁵.

Założeniem Künga jest więc rozdzielenie, a nawet przeciwstawienie sobie nawzajem źródeł nowotestamentalnych pierwotnych w stosunku do wtórnych w zależności od realizowanej „Ewangelii” Jezusa Chrystusa. W konsekwencji pierwotny Kościół św. Pawła jest oddzielony od pozostałych historycznych modeli Nowego Testamentu. Ten Kościół pierwotny, któremu, jak pisze autor, „nie brakowało niczego potrzebnego” jest pierwszorzędym źródłem pomagającym zrozumieć wczesnokatolickie koncepcje Kościoła Nowego Testamentu⁷⁶. Będąc „prawdziwą, gotową i dobrze wyposażoną gminą” jest istotnym punktem odniesienia wszystkich zmian dokonujących się w historii⁷⁷. Z kolei Kościół wszystkich czasów, realizując „Ewangelię” Jezusa w oparciu o najwcześniejszy wzorzec nowotestamentalny, staje się bliski pierwotnego modelu Kościoła.

⁷² Tamże, s. 31 - 32.

⁷³ Die Kirche des Evangeliums, w: Diskussion um Hans Küng „Die Kirche”, Freiburg—Basel—Wien 1971, s. 180; Unfehlbar? s. 171 - 181.

⁷⁴ Die Kirche des Evangeliums, s. 184.

⁷⁵ Tamże, s. 183 n.

⁷⁶ Tamże, s. 185 n.

⁷⁷ Por. tamże, s. 183 n; por. także Die Kirche, s. 31.

W kontekście zastosowanej przez Kunga dialektyki rodzi się w eklezjologii pytanie, czy i w jaki sposób wydarzenie zbawcze dokonane w Chrystusie związane jest z woli samego Jezusa z trwającą w historii wspólnotą Kościoła? W szczególności chodzi o problem, czy i w jaki sposób wydarzenie zbawcze dokonane w Chrystusie z woli samego Jezusa związane jest konkretnie ze wspólnotą i w niej niezawodnie dostępne w ciągu historii; czy można mówić o Kościele jako o jednej, choć złożonej, rzeczywistości tak Boskiej, jak i ludzkiej, duchowej i widzialnej, łączącej pierwiastki indywidualno-podmiotowe z instytucjonalno-społecznymi?

Już w tym miejscu należy zaznaczyć, że w eklezjologii Kunga wydarzenie zbawcze dokonane w Chrystusie nie jest wyraźnie powiązane z widzialną społecznością Kościoła. W momencie zaistnienia Kościoła brak jest bowiem ścisłego związku pomiędzy wspólnotą a wydarzeniem zbawczym. Zdaniem Kunga, powołującego się na dwóch „reprezentatywnych specjalistów” egzegezy Nowego Testamentu, A. Vögtlego i W. G. Kümmela, Jezus nie miał zamiaru i faktycznie nie założył podczas swojego życia żadnego Kościoła. Cała działalność Jezusa skupiała się wokół idei królestwa Bożego, które on opisywał, zwiastował i zapowiadał. W ewangeliach jest ono rozumiane jako rzeczywistość zdziałana tylko przez zbawczy akt Boga i jego łaskę i dlatego nie może być ujmowane w kategorii czasowe i instytucjonalne, a stąd „nie jest identyfikowane mniej czy bardziej wyraźnie z Kościołem”⁷⁸.

Küng bardzo wyraźnie podkreśla, że Jezus podczas swego historycznego życia nie odwoływał się do idei „reszty” Izraela, a tym samym nie rościł sobie nigdy pretensji do tego, by zgromadzić jakąś wybraną grupę, która miałaby stanowić odrębną wspólnotę nowego ludu. Nawet w obliczu ewidentnego odrzucenia orędzia Jezusowego przez większość starotestamentalnego ludu, nie ma żadnej podstawy do twierdzenia, że w końcowej fazie życia powstaje jakaś nowa wspólnota⁷⁹. Jezus pozostaje do końca otwarty na wszystkich, dobrych i złych, i nie chce przed-

⁷⁸ Die Kirche, s. 92 - 93 (Nur angemerkt sei hier, dass die Kirche nicht kurzschlüssig aus den Zentralbegriffen der Verkündigung Jesu abgeleitet werden kann: weder aus der kollektiven bzw. individuell-kollektiven Deutung des Menschensohntitels, die sich bei näherer Überprüfung als unhaltbar erweist, noch aus der in den Gleichnissen (Fischnetz, Sauerteig, Saat- und Wachstumsgleichnisse) beschriebenen Gottesherrschaft: diese wird in den Evangelien als eine zukünftige, durch Gottes alleinige Tat und Gabe eintretende Größe verstanden und gerade nicht als ein innerweltlich-diesseitiges, durch die Menschen sich organisch entfaltendes, intensiv und extensiv wachsendes und sich institutionalisierendes Gottesreich auf Erden, das dann mehr oder weniger ausdrücklich mit der Kirche identifiziert wird. So wenig wie der heilswirkende Gott mit den heilsempfangenden Menschen, so wenig darf die Gottesherrschaft mit dem Gottesvolk der Kirche identifiziert werden.).

⁷⁹ Tamże, s. 90 - 91.

wcześniej oddzielać pszenicy od kłoków. Mimo niepowodzeń kieruje się więc do wszystkich, „do całego starożytnego ludu Bożego”⁸⁰.

Küng nie zaprzecza, że w życiu Jezusa jest również moment ustanowienia kręgu Dwunastu i gromadzenie eschatologicznego ludu (eine endzeitlich Sammelbewegung)⁸¹. Jednakże wybór szczególnego grona uczniów nie oznacza żadnego zawężenia działalności Jezusa. Według interpretacji Künga Jezus zainicjował ruch w kierunku eschatologicznej pełni, ażeby zgromadzić wszystkich. Natomiast nigdzie nie ma świadectwa jakoby Jezus zakładał czy organizował widzialną instytucję. Według Künga uczniowie Jezusa nie zostali uformowani w taki widzialny organizm⁸², gdyż w świetle listów Pawłowych i Dziejów wspólnota uczniów Jezusa ukazała się po Zesłaniu Ducha Świętego nie jako odrębna grupa, ale jako „religijna partia wewnątrz żydowskiej wspólnoty” zyskując sobie nazwę „sekty”, czy „partii” nazarejczyków (por. Dz 24, 5; 24, 14; 28, 22)⁸³. Z tego względu, jak zauważa Küng, Mateusz lokalizuje budowanie Kościoła w przyszłości, a nie teraźniejszości⁸⁴. Nie można zatem, zdaniem Künga, powoływać się na autorytet Jezusa, by uzasadnić społeczny i widzialny wymiar Kościoła.

Jezus przed swą śmiercią i zmartwychwstaniem nie tylko nie zakładał żadnej instytucji mniej czy bardziej zorganizowanej, ale wręcz skupił się na zupełnie duchowym przedmiocie. Głosił niepokojące wszystkich orędzie o królestwie Bożym, które zostało zainaugurowane w Jego osobie i działaniu⁸⁵. Chociaż Jezus mógł przewidywać, że po Jego śmierci i zmartwychwstaniu zbiorą się Jego uczniowie i będą sprawować wspólną ucztę, to jednak najważniejszym momentem dla zgromadzonego ludu jest wspólne przeżycie wydarzenia zbawczego w Chrystusie, którego doświadczyli uczniowie i na które po zmartwychwstaniu mogą się powoływać⁸⁶. Takie związanie się z wydarzeniem zbawczym nie tylko umacniało w oczekiwaniu na paruzję, ale dawało pewność, że pełnia zbawienia jest już aktualnie obecna w osobie Chrystusa⁸⁷.

Kościół jest bardzo ściśle związany ze zmartwychwstaniem, które jest szczytowym wydarzeniem zbawczym. Wiara w zmartwychwstanie jest nieodłącznym i decydującym czynnikiem zaistnienia Kościoła, który właśnie dlatego od samego początku, czyli od momentu zmartwychwsta-

⁸⁰ Tamże, s. 91.

⁸¹ Christ sein, s. 337 n, 583.

⁸² Die Kirche, s. 91 - 92.

⁸³ Tamże, s. 132.

⁸⁴ Tamże, s. 92.

⁸⁵ Tamże, s. 70 n.

⁸⁶ Tamże, s. 93 - 95.

⁸⁷ Tamże, s. 94 (autor opiera się na poglądach W. G. Kümmela, którego dzieła obszernie cytuje).

nia Chrystusa, był rozumiany „jako coś ustanowionego przez Boga” („als Setzung Gottes”)⁸⁸.

Jest rzeczą znamioną, że Küng pisząc o powstaniu Kościoła nie wspomina o tajemnicy wcielenia jako o zbawczej interwencji Boga, wyprzedzającej zmartwychwstanie i już przecież początkującej istnienie Kościoła w doczesności. Patrząc bowiem na Chrystusa historycznie, „oddolnie”, profesor stwierdza, że zmartwychwstanie i wywyższenie ustanawia Jezusa Synem Bożym⁸⁹. Dlatego Kościół w swoim zaistnieniu został uzależniony tylko od tego wydarzenia zbawczego, jakiego Bóg dokonał w Chrystusie w momencie zmartwychwstania⁹⁰.

Dialektyczne oddzielenie Kościoła od historycznego Jezusa Chrystusa i związanie jego początku prawie wyłącznie ze zmartwychwstaniem przy jednoczesnym założeniu absolutnej zmienności historii i jej kategorii musi mieć poważne konsekwencje dla pojmowania Kościoła i jego struktury. Będzie go mianowicie czynić bardziej abstrakcyjną ideą, aniżeli konkretnie obecnym i ucieleśnionym w historii wydarzeniem zbawczym. W ten sposób założenia teologiczne Künga powodują, że na terenie eklezjologii nie tylko nie można spodziewać się konkretnego obrazu Kościoła, ale także istnieje obawa zakwestionowania samej jego rzeczywistości. Wszystko, co do tej pory ją określało, uznane zostało za absolutnie zmienne i ostatecznie zupełnie niemożliwe do jednoznacznego wyrażenia. Rzeczywistość Kościoła zagrożona została praktycznie relatywizmem.

⁸⁸ Tamże, s. 94 - 95.

⁸⁹ Christ sein, s. 554 - 555, 424 - 425, 472 - 475; por. tamże, s. 532 n, 542, 556 n, 558 - 564.

⁹⁰ Tamże, s. 583; Die Kirche, s. 90 - 93.