

Przegląd Religioznawczy 4(290)/2023

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9409-9029>

DOI: 10.34813/ptr4.2023.3

Rozstania współczesnych teologów z Kościołem katolickim. Wybrane przykłady

Modern theologians' separation from the Catholic Church.
Selected examples

Abstract. This article as a voice in the discussion on this crisis in the Catholic Church, which is discussed not only by its critics, but also by its defenders. A visible expression of this crisis is the decreasing number of people who identify with the Church not only their conscience, but also their thinking about themselves and the world around them. They manifest their votum separatum towards the Church in various ways, including by not taking part in its rituals. There are also those who provide thorough justification to their criticism. These include, among others: those who received theological education and even achieved significant positions in the Catholic Church, but later came to the conclusion that they were not comfortable with the functioning and teachings of the Church and either left it themselves or were excluded from it. I mention here only three examples of such theologians, i.e. Archbishop Marcel Lefebvre, Hans Küng, and Tomasz Polak (Węclawski). There are many more. The ones I mentioned represent not only significant intellectual figures, but also show various circumstances and reasons for leaving the Church.

Keywords: critical thinking and speaking of theologians about functioning and teaching of Catholic Church, various ways of leaving Catholic Church

Są takie rozstania, które przebiegają bez większych napięć emocjonalnych i intelektualnych, a nawet są uznawane za najlepsze rozwiązanie dla wszystkich zaangażowanych stron. Należą do nich te, które dotyczą związków wymuszonych okolicznościami, na które osoby w nie wchodzące nie miały większego wpływu. Przykładów można podać wiele. Jednym z nich są rozstania osób, które zostały członkami Kościoła katolickiego poprzez akt chrztu w okresie niemowlęcym. W czasie dorastania i dojrzewania część takich katolików umacnia się w wierze religijnej, która została im wybrana przez najbliższych, a część traktuje ją jako coś, co im specjalnie nie przeszkadza, ale też nie pomaga. Jeszcze inni zgłaszają do niej zastrzeżenia, niejednokrotnie stawiając w trudnej sytuacji członków swojej najbliższej rodziny, którzy takich zastrzeżeń nie mają, a także osoby, które mają w Kościele status nauczycieli i przewodników duchowych. Jednak w szczególnie trudnej sytuacji stawiają siebie i innych ci, którzy wybrali teologiczne wykształcenie, a po jego uzyskaniu i otrzymaniu święceń kapłańskich stali się autorytetami teologicznymi, potem zaś zmienili przekonania, odcinając się od tego, co głosi Urząd Nauczycielski Kościoła katolickiego, w tym papieże. Na Soborze Watykańskim I w 1870 r. przyjęty został dogmat o ich nieomyślności w kwestii wiary i moralności. Zastrzeżenia w tej sprawie jeszcze w czasie dyskusji soborowych miała spora grupa teologów katolickich, a gdy ich głos nie został uwzględniony, rozstali się z Kościołem i powołali własne kościoły (starokatolickie). Podobnie było na Soborze Watykańskim II, który odbył się w latach 1962–1965. Wprawdzie secesja ta nie przybrała takich rozmiarów jak w XIX stuleciu, ale do dziś pojawiają się osoby, które poprzez swoje zachowanie i głoszone poglądy stawiają pod znakiem zapytania nie tylko funkcjonowanie urzędu papieskiego, ale także urzędów niższego szczebla w tym Kościele. Przykładem może być poznański duchowny ks. Michał Woźnicki, odprawiający msze w liturgii niezgodnej z postanowieniami tego soboru. Ma on wprawdzie niewielu zwolenników, jednak ci, którzy go otaczają, mają najwyraźniej większe zaufanie do jego przewodnictwa niż do przewodnictwa tych, którzy uznali go za heretyka i wykluczyli z Kościoła katolickiego.

W rozważaniach tych odwołam się jednak nie do teologów, których pozycja w Kościele katolickim w przeszłości czy obecnie nie jest znacząca, lecz do tych, którzy odgrywali w nim w swoim czasie istotną rolę, a ich rozstania budziły poważne dyskusje wśród ich zwolenników i przeciwników. Przywołam tu tylko trzy przykłady takich teologów: Marcela Lefebvre'a, Hansa Künga i Tomasza Polaka (Węclawskiego). Reprezentują oni nie tylko spore formaty intelektualne, ale także pokazują różne przyczyny i okoliczności towarzyszące ich rozstaniom z Kościołem.

Przykład Marcela Lefebvre'a (1905–1991)

Marcel Lefebvre stał się szerzej znany po Soborze Watykańskim II, głównie za sprawą założonego przez niego Bractwa Kapłańskiego świętego Piusa X. Dzisiaj ma ono przedstawicielstwa w kilkudziesięciu krajach, w tym w Polsce. Z jego strony internetowej można się dowiedzieć, że jest „instytutem życia apostołskiego, założonym w 1969 r. przez arcybiskupa Marcela Lefebvre'a. Zostało oficjalnie uznane przez odpowiednie władze (1 listopada 1970 r. we Fryburgu Szwajcarskim przez biskupa Franciszka Charriere'a), jest więc dziełem Kościoła”. We wcześniejszym okresie arcybiskup Lefebvre w kręgach kościelnych był ceniony za swoje osiągnięcia misyjne w Gabonie i Senegalu. W uznaniu tej działalności otrzymał w 1947 r. sakrę biskupią oraz stanowisko papieskiego apostołskiego delegata francuskojęzycznej części Afryki. Papież Jan XXII powołał go w skład Komisji Przygotowawczej Soboru Watykańskiego II, a kapituła Zgromadzenia Ojców Ducha Świętego powierzyła mu funkcję przewodniczącego (zrezygnował z niej na znak protestu wobec zmian w Kościele wprowadzonych uchwałami soborowymi). Podczas obrad soborowych należał do kierowanej przez brazylijskiego biskupa Proença Siguada Międzynarodowej Grupy Ojców Soborowych, występujących przeciwko proponowanym zmianom w Kościele, w tym wprowadzeniu nowego rytu, w którym łacina zostaje zastąpiona językami narodowymi. Po przyjęciu przez większość soborową konstytucji, dekretów i deklaracji Lefebvre odmówił złożenia podpisu pod dwoma z nich. Później przez kilka lat pełnił w Rzymie funkcję kapelana klasztornego, a w 1969 r. wyemigrował do szwajcarskiego Fryburga i prowadził tam (za zgodą biskupa Charriere'a) seminarium duchowne. W 1970 r. biskup ten erygował działalność Bractwa, a w 1988 r. – po udzieleniu przez Lefebvre'a święceń biskupich czterem jego członkom – papież Jan Paweł II listem *motu proprio Ecclesia Dei adflicta* nałożył na niego i tych czterech biskupów ekskomunikę (Tissier de Mallerias, 2010). W 1994 r. przełożonym Bractwa został Bernard Fellay, zwolennik polityki dialogu i pojednania z Rzymem. Doprowadziła ona do zdęcia w 2009 r. przez papieża Benedykta XVI ekskomunikacji z Bractwa. Jednak przedłożona Bractwu w 2011 r. przez Stolicę Apostolską *Preambuła doktrynalna*, oznaczająca podporządkowanie się Magisterium Kościoła, nie została zaakceptowana przez jego przedstawicieli. Kolejnym krokiem pojednawczym w kierunku Bractwa był ogłoszony w 2016 r. list apostołski *Misericordia et misera*, w którym papież Franciszek na czas nieokreślony udziela mu prawa do rozgrzeszania w sakramencie spowiedzi (ale nie do konsekrowania biskupów).

Odpowiedzi na pytanie, czego oczekuje Bractwo od Stolicy Apostolskiej, Lefebvre udzielał wielokrotnie, zarówno w swoich publikacjach, jak i wy-

stąpieniach na żywo. W 1990 r. na zakończeniu rekolekcji w Ecône wystąpił z oskarżeniem Soboru Watykańskiego II, że „zajął on stanowisko przeciwne nauczaniu Magisterium Kościoła na przestrzeni wieków [...] nie tylko w kwestii liturgii oraz sakramentów”, ale także w sprawach wiary – „wiary Soboru Trydenckiego, katechizmu świętego Piusa X, wszystkich soborów i wszystkich papieży sprzed Soboru Watykańskiego II, jednym słowem wiary Kościoła” (Lefebvre 1995, s. 109 i n.). Potwierdzeniem tego miały być „wprawiające go w osłupienie”, „przemówienia Ojca Świętego [papieża Jana Pawła II – Z.D.], kardynała Casaliego i kardynała Ratzingera”, świadczące o tym, że „przyjęli oni zasady Rewolucji francuskiej i inne wywodzące się z jej ducha, modernistyczne błędy”, przy czym „chodzi nie tylko o kilka błędów; ekumenizm, wolność religijną, kolegialność, pewien liberalizm, lecz dodatkowo jeszcze o moralne zepsucie duszy. Jest to całkiem nowa filozofia, oparta na modernistycznej filozofii subiektywnej”. W wystąpieniu tym przypomniał o walce z tymi błędami „papieży Piusa VI, Piusa VII, Piusa VIII, Grzegorza XVI, Leona XIII, świętego Piusa X, aż do Piusa XII” oraz o takich dokumentach kościelnych, jak *Qunata Cura* i *Syllabus* oraz *Pascendi dominici gregris* Piusa IX, podkreślając, że w Kościele katolickim istnieją zarówno ich zwolennicy, jak i przeciwnicy. W *Syllabusie* ogłoszonym przez papieża Piusa IX 8 grudnia 1864 r. razem z encykliką *Quanta Cura* wskazanych jest 80 różnych błędów – takich jak te, że „Kościół nie jest społecznością prawdziwą i doskonałą, w pełni wolną; nie posiada własnych, stałych praw nadanych przez boskiego Założyciela”, że „nie ma władzy ustalenia z mocą dogmatu, że religia Kościoła katolickiego jest jedynie prawdziwą”, że „papieże rzymscy i sobory powszechne wykraczały poza granice swej władzy, przywłaszczając sobie prawa władców, a nawet błędziły w ustaleniach dotyczących wiary i orzeczeń Kościoła”, że „nie ma naturalnego i legalnego uprawnienia do nabywania i posiadania”, a „słudzy Kościoła i papież rzymski powinni być wykluczeni od odpowiedzialności i władzy w sprawach doczesnych”. W paragrafie X mowa jest o błędach związanych z dzisiejszym liberalizmem, takich jak wykluczenie, by „religia katolicka miała status jedynej religii państwowej, z wykluczeniem wszystkich innych wyznań”, czy zezwolenie „w krajach uważanych za katolickie, by przybysze mogli tam sprawować publicznie swoje nabożeństwa”.

Ten wygłoszony przez Lefebvre’a w ostatnim okresie życia manifest sprzeciwu wobec zmian, które miały miejsce w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II, poprzedzały wystąpienia, w których znajdowały się jego uszczegółowienia i dodatkowe uzasadnienia. W publikacji pt. *Przenikanie modernizmu do Kościoła* wspomina on zarówno swoje studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz w tamtejszym Seminarium Francuskim, jak i swoich nauczycieli, z których jedni byli zwolennikami progresywizmu,

a inni tradycjonalizmu. Do tych drugich zalicza przełożonego seminarium o. Le Floche'a i opisuje go tak: „był to człowiek tradycyjny, przywiązany do doktryny Kościoła i papieży, wielki przyjaciel papieża Piusa X, który darzył go ogromnym zaufaniem. I właśnie dlatego, że był przyjacielem Piusa X, progresiści nienawidzili go” (Lefebvre 1995, s. 11 i n.). Znacznie liczniejsza była grupa zwolenników progresywizmu. Ich listę otwiera papież Jan XXIII („człowiek bardzo prosty, bardzo poufały”), a następnie wskazani są „liberalni kardynałowie”, którzy – tak jak „bardzo postępowy, bardzo ekumeniczny” kardynał Dopfner z Monachium czy kardynał Suenens („wygłaszający odczyty popierające małżeństwa księży”) – przejęli stery najpierw w komisji przygotowującej obrady synodalne, a potem w samych obradach i skierowali Kościół w stronę modernizmu. W kolejnych latach realizatorami tego „kursu” mieli być papież Jan Paweł II oraz grupa prominentnych rzymskich kardynałów, w tym ówczesny kardynał Ratzinger, a późniejszy papież Benedykt XVI. W podsumowaniu Lefebvre wprawdzie twierdzi, że „osobiście nigdy nie był przeciwny papieżowi. Nigdy nie mówił, że papież przestał być papieżem. [...] Nie chce odłączyć się od Rzymu. Lecz jest przeciwny modernizmowi, przeciwny progresizmowi, przeciwny temu całemu złemu i zgubnemu wpływowi protestantyzmu widocznemu w reformach oraz przeciwny wszystkim tym zmianom, które nas zatruwają i zatruwają życie wiernych”.

Komentarzem do tych deklaracji i działań Lefebvre'a jest książka ks. Stanisława Grzechowiaka pt. *Ruch arcybiskupa Lefebvre'a*, wydana za zgodą „księdza arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego” (Grzechowiak, 1998). Już jej podtytuł wskazuje, że jest to ruch „ku rozłamowi w Kościele posoborowym”. W części zatytułowanej *Schizma* ks. Grzechowiak przypomina podejmowane przez Watykan „liczne próby przywrócenia Lefebvre'a do pełnej jedności z Kościołem przez zawrócenie go z drogi błędu”. Natomiast w części zatytułowanej *Błędy doktrynalne ruchu arcybiskupa Lefebvre'a* wskazuje „przede wszystkim na fałszywe rozumienie Tradycji, kwestionowanie Soboru Watykańskiego II i jego następstw w okresie postconcilium, odrzucenie autorytetu papieży Soboru, nieakceptowanie reformy liturgicznej, nauki soborowej o wolności religijnej, ekumenizmu oraz obecności Kościoła we współczesnym świecie”. W podsumowaniu autor stwierdza (powołując się na list apostołski Jana Pawła II z 2 lipca 1988 r.), że „korzenie tego schizmatycznego aktu można dostrzec w niepełnym i wewnętrznie sprzecznym rozumieniu Tradycji. Niepełnym, bowiem niedostatecznie uwzględniającym żywy charakter Tradycji”.

Przykład Hansa Künga (1928–2021)

Nazwisko Hansa Künga pojawia się na sporządzonej przez Lefebvre'a liście liberalnych teologów, z którymi zaprzyjaźniony był kardynał Ratzinger i którzy wspierali go radami w przedsoborowych i soborowych dyskusjach. Ten szwajcarski teolog studiował filozofię i teologię na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a doktorat z teologii uzyskał w 1957 r. w Instytucie Katolickim w Paryżu. Później wykładał na Uniwersytecie w Münsterze oraz na Uniwersytecie w Tybindze (gdzie uzyskał tytuł profesora teologii fundamentalnej oraz założył Instytut Badań Ekumenicznych). W 1962 r. papież Jan XXIII powołał go do grona doradców teologicznych członków komisji przygotowującej obrady Soboru Watykańskiego II. W 1963 r. wygłosił w Stanach Zjednoczonych cykl wykładów zatytułowany *Kościół i wolność* oraz spotkał się w Białym Domu z prezydentem Johnem F. Kennedym. Nie otrzymał natomiast zgody na wystąpienie na Katolickim Uniwersytecie Ameryki.

Już jego rozprawa doktorska (poświęcona analizie doktryny Karla Bartha) wzbudziła zastrzeżenia katolickich teologów co do jej zgodności z nauką Kościoła katolickiego (twierdził w niej m.in., że różnice doktrynalne między katolicyzmem a protestantyzmem nie uzasadniały podziałów instytucjonalnych między tymi Kościołami). Dopiero jednak opublikowanie w 1971 r. książki pt. *Nieomylny?*, w której zakwestionował nie tylko dogmat o nieomylności papieża, ale także celibat oraz postulował wprowadzenie diakonatu dla kobiet, sprawiło, że został najpierw wezwany przez Watykan do złożenia wyjaśnień, a w grudniu 1979 r. pozbawiony prawa nauczania jako katolicki teolog. Wywołało to wprawdzie protesty studentów Uniwersytetu w Tybindze oraz spotkało się z gestami solidarnościowymi grupy amerykańskich i kanadyjskich teologów, jednak od tego momentu Küng nie mógł już występować jako licencjonowany nauczyciel teologii katolickiej. W późniejszych latach angażował się w działalność ruchów globalnych, które stawiały sobie za cel przekraczanie podziałów religijnych (takich jak ruch o nazwie Etyka globalna czy ruch Dialogu Między Cywilizacjami ONZ), oraz podejmował próby bezpośredniego spotkania się z papieżem Janem Pawłem II, ale bez skutku. W 2005 r. spotkał się natomiast z papieżem Benedyktem XVI, a nawet utrzymywał, że papież wyraził uznanie dla jego działań na rzecz dialogu międzyreligijnego.

W opublikowanej w okresie obrad Soboru Watykańskiego II książce pt. *Sobór i zjednoczenie* Küng wskazuje zarówno na osiągnięcia, jak i historyczne błędy popełnione przez Kościół katolicki od Soboru Lyonńskiego z 1274 r. do czasów współczesnych. Znajdują się tam również słowa nadziei na ponowne zjednoczenie chrześcijańskich Kościołów w wielkim ruchu ekumenicznym

zainicjowanym przez Kościoły protestanckie w XIX wieku, a kontynuowanym przez te Kościoły, które zgłosiły akces do Światowej Rady Kościołów. Jednak już w jej części wstępnej znajduje się ostrzeżenie przed „złudnym entuzjazmem, który może tylko zaszkodzić olbrzymiemu wysiłkowi, jakiego wymaga powrót do jedności, i utrudnić go” (Küng 1964, s. 14 i n.). W dalszych jej częściach zawarte są natomiast twierdzenia, który mogły się spotkać z aprobatą soborowych progresywiwistów, ale ze zdecydowanym sprzeciwem tradycjonalistów, takich jak choćby Lefebvre – by tytułem przykładu przywołać jego wskazanie na „główną trudność na drodze do jedności”. Według wyjaśnień Künga „polega ona na odmienności w pojmowaniu Kościoła, zwłaszcza jego konkretnej organizacji”. W Kościele katolickim jest ona „ześrodkowana na zagadnieniu władzy kościelnej”, a jej „jądrem” jest władza papieska. Stawia on zatem pytanie: „czy jego centralizm nie jest zbyt daleko posunięty i czy nie daje skutków odwrotnych do zamierzonych? [...] Nie oczekuję chyba zbyt wiele od braci katolików, prosząc ich, aby nam powiedzieli, że to wrażenie jest nieuzasadnione – i to w taki sposób, który by nam dał pewność, w sposób zrozumiały. Gdybyśmy rzeczywiście mogli uwierzyć, gdyby nas przekonano, że w Kościele katolickim samodzielność parafii jest zapewniona w tym sensie, w jaki to rozumie Nowy Testament, i że uwzględnione są głosy wiernych, którzy wszyscy przecież są pouczeni przez Boga”. Z dalszej części tej książki wynika, że jej autor opowiada się za szeroko pojętym kolegializmem w Kościele katolickim – wprawdzie z zachowaniem prymatu papieża jako autorytetu w zakresie wiary i moralności, ale nie autorytetu jedyne go i nieomylnego, gdyż nie można dla tego znaleźć uzasadnienia ani w Nowym Testamencie, ani w historii sprawowania tego urzędu.

Pod koniec książki Küng przywołuje jeszcze żądania części uczestników Soboru Watykańskiego II, aby „dwór papieski, a więc instytucja zbudowana na prawie ludzkim, nie zastępował kolegium biskupiego w uniwersalnym kierowaniu Kościołem; by urzędnikom Kurii nie nadawano tytułów biskupa *honoris causa*; by urzędnicy kurialni nie byli panami, lecz sługami biskupów; by w Kurii nie przeważała jedna narodowość itd. Jednak newralgiczny punkt poruszył dopiero kardynał Frings, który dotknął w swój spokojny i zrównoważony sposób praktycznej działalności instytucji, która ze wszystkich instytucji kurialnych jest najmniej lubiana: *Sanctum Officium*. [...] Kardynał Frings skrytykował przede wszystkim to, że *Sanctum Officium* stoi ponad powszechnym prawem kościelnym [...]. Ponadto skrytykował fakt, że Święte Oficjum wyrokuje o pismach, nie wysłuchując autorów czy ich bezpośrednich przełożonych. [...] Metody postępowania Oficjum nie odpowiadają już czasom współczesnym, powodują natomiast wiele cierpienia w duszach i skandalu w świecie. Można by jeszcze dodać, że metody postępowania Oficjum

przeciwne są wielu artykułom Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej przez Organizację Narodów Zjednoczonych (10 12 1948), a uznanej przypuszczalnie i przez Watykan”.

Opublikowana w 1970 r. książka pt. *Nieomylny?* jest świadectwem rozczarowania Künga tym, co miało miejsce w Kościele katolickim pięć lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Już w jej *Przedmowie otwartej* autor stwierdza, że odnowa Kościoła „uległa zahamowaniu”. W pierwszej kolejności wskazuje na to, że „nie udało się do tej pory, mimo danych przez Sobór impulsów, zmienić w decydujący sposób w duchu przesłania chrześcijańskiego instytucjonalno-personalnej »struktury władzy w kierowniczych organach Kościoła«: papież, kuria, liczni biskupi sprawiają ciągle jeszcze, mimo dokonania niezbędnych przekształceń, w dużym stopniu wrażenie przedsoborowych; niektórych, jak się wydaje, Sobór niewiele nauczył. Ciągle jeszcze, tak w Rzymie, jak i gdzie indziej, u sterów władzy duchownej pozostają osobistości zainteresowane bardziej zachowaniem wygodnego status quo niż poważnie traktowaną odnową” (Küng 1995b, s. 24 i n.). Współwinnym tego jest jego zdaniem w Kościele wielu, lecz w jego tradycyjnej strukturze władzy szczególna rola przypada papieżom. Stąd temu urzędowi i sprawującym go osobom „poświęcone są konstruktywnie krytyczne rozważania teologiczne zawarte w niniejszej książce”.

Już postawiony w jej tytule znak zapytania wskazuje, że Küng za dyskusyjny uznaje dogmat o papieskiej nieomylności w sprawach wiary i moralności – nie tyle nawet któregoś z konkretnych papieży czy kurialnych urzędników, ile Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, rozumianego jako „cały episkopat, który jako całość jest w swej jedności prawomocnym następcą kolegium apostołskiego i zgodnie z tym również przez osobowe i kompetentne kierownictwo tego kolegium rzymskiego biskupa – papieża” (Rahner, Vorgrimler, 1987, s. 515 i n.). Zdaniem Künga nieomylności tak pojmowanego Urzędu Nauczycielskiego przeczą popełnione przez niego błędy. W rozdziale I książki przywołuje tylko kilka najgłośniejszych oraz stwierdza, że „w każdym stuleciu [...] Urząd Nauczycielski Kościoła popełniał liczne i nie dające się zakwestionować błędy”. Stawia „pytanie o papieski autorytet” – zarówno w kwestii wiary, jak i moralności. W odpowiedziach wskazuje m.in. na rozmijanie się z oczekiwaniami społecznymi katolików encykliki papieża Pawła VI *Humanae vitae*. W encyklice tej „nie udało się, jak wynika z przeprowadzonych w różnych krajach badań opinii publicznej, powstrzymać ani nawet ograniczyć stosowania »sztucznych« środków antykoncepcyjnych; jej argumentacja nie zdołała najwidoczniej przekonać także wiernych samego Kościoła katolickiego”. Stanowi ona jednak dobrą „okazję do rachunku sumienia” i to nie tylko „chłopa, urzędnika czy profesora uniwersytetu”, ale także teologów, którzy

„gdzie indziej z dialektyczną wirtuozerią rozgrywają katolickie »zarówno-jak-też«, aby w końcu odpowiedzieć jedynie Tak albo Nie”. Odpowiedź Künga na tę encyklikę jest na „Nie” – „nawet jeśli papież wyraźnie stara się przemawiać nie twardo, lecz jak duszpasterz”, bowiem „encyklika ta w swych podstawach – nie tylko w dobrych intencjach, które mogły również odegrać jakąś rolę w jej powstaniu – tak na gruncie teologii, jak i filozofii, nie mówiąc już o naukach empirycznych jak medycyna czy socjologia, obalona została, zanim ją w ogóle ogłoszono”.

Jest to tylko jeden z przykładów potwierdzających omyłność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego. W kolejnym rozdziale tej książki, zatytułowanym *Pewne podstawy?*, Küng krytycznej analizie poddaje to, „co na temat nieomyłności Kościoła przeczytać można było w podręcznikach teologii fundamentalnej i dogmatyki”, a „w trzecim rozdziale Konstytucji o Kościele Vaticanum II »Lumen gentium« [...] daje się w nim wyczuć inny klimat niż w obu rozdziałach poprzednich”, tj. przemawia się w nim „przede wszystkim [...] językiem instytucji, i dyscypliny, językiem Rzymu”. W konkluzji do tego rozdziału Küng stwierdza, że „tradycyjna doktryna nieomyłności Kościoła bez względu na to, jak precyzyjnie opisana została przez teologię akademicką, Vaticanum I i II, opiera się na podstawach, których z punktu widzenia dzisiejszej teologii, a być może także i ówczesnej, nie da się określić jako pewnych i niekwestionowanych”.

W rozdziale III wskazany jest „problem centralny” Kościoła katolickiego, a stanowi go nie „problem prymatu” papieża, który był przez jednych chrześcijan uznawany, a przez innych kwestionowany, lecz problem „prawa sumienia” lub też – co na jedno wychodzi – „wolnej od przymusu i z własnej dokonanej woli przyjęcie wiary i jej zachowania”. Ta wolność ma jednak swoje granice, ale i swoje formy wyrazu: „Wiara Kościoła skazana jest na artykułujące ją zdania. [...]. Stwierdzenie powyższe zawiera coś więcej jeszcze niż tylko tego rodzaju ogólną konstatację. Zawiera również przekonanie, że »wspólnota« wierzących nie może się obyć bez »wspólnych« artykułów wiary, albo przynajmniej, formułując to bardziej pragmatycznie, najwyraźniej obyć się bez nich nie mogła dotychczas”. Oznacza to jednak w pierwszej kolejności, że „nie może się obyć bez sumarycznych wyznań wiary w Chrystusa”, a co za tym idzie – „pierwotne sformułowanie wiary i wyznania nie stanowiły fragmentów jakiegoś jednego Credo. Na to były przy całej swej koncentracji na wydarzeniach z życia Chrystusa i znaczeniu Jezusa dla wspólnoty wierzących zbyt różnorodne w swej treści i formie, w doborze tytułów i motywów. Aby temu zaradzić, w okresie postapostolskim, który nastąpił po pionierskiej epoce apostołów [...], tradycja mocno zyskała na znaczeniu, a wraz z pismami apostołów (czy też tymi, które za takowe uważano) i kościelnym urzędem także pierwotne wyznania

wiary. Były one jednym z czynników zapobiegających utracie przez młody Kościół związków ze swym praźródłem i rozplynięciem się we wchłaniającym wszystko świecie synkretycznego hellenizmu”. Rzecz nie tylko w tym, że pojawiły się różne wyznania wiary w chrześcijańskich Kościołach, ale także w tym, że „było wspólnym przekonaniem wszystkich Kościołów wszystkich epok, że wiara pogłębia się i rozszerza przez dobre głoszenie Ewangelii, przez właściwe udzielanie sakramentów, przez modlitwę, miłość, cierpienie, osobiste poszukiwania. Dopiero w XIX w. rzymscy teologowie tak dalece wypaczyli, postrzegając ją przez pryzmat intelektu i prawa”. Oznacza to zarówno sprzeniewierzenie się „najstarszej chrześcijańskiej tradycji ekumenicznej”, jak i przypisanie rzymskiemu biskupowi atrybutu nieomyślności w kwestiach artykułów wiary i moralności. W konkluzjach do tego rozdziału Küng stwierdza, że „Vaticanum I wykazuje jeszcze mniej prawdziwej ekumenicznej gotowości do podjęcia z należytą powagą pytań reformacji dotyczących roszczeń Urzędu Nauczycielskiego niż Sobór Trydencki. Na Drugim Vaticanum gotowość ta widoczna była zasadniczo przynajmniej w większości i w niektórych sprawach wydała też owoce [...], podobnie jak wiele innych pytań Reformacji, także i pytanie o nieomyślność, postawione w tak radykalnej formie, jak uczynili to reformatorzy, nie zostało jednak podjęte. [...] Teologia nie musi z tego powodu czekać na Vaticanum III. Także bowiem na Vaticanum II jasne się stało: Duch Święty nie działa na soborach jako deus ex machina”.

W opublikowanej w 1992 r. książce pt. *Credo Küng* wychodzi od stwierdzenia, że dzisiaj „wielu określa siebie jako ludzi religijnych, lecz nie chrześcijan, wielu jako chrześcijan, lecz bez związku z Kościołem”, a „publiczne spory dotyczą rozumienia kluczowych wypowiedzi właśnie tradycyjnego Credo, »apostolskiego wyznania wiary«: »Zrodzony z Maryi Dziewicy. Zmartwychwstał trzeciego dnia. Wstąpił do piekieł. Wstąpił do nieba«. Między Urzędem Nauczycielskim a współczesną teologią toczy się zawzięty spór o właściwą wykładnię i nierzadko powstają fałszywe alternatywy między »obiektywną« nauką Kościoła a subiektywno-psychologiczną interpretacją obrazu. Jedno jest jasne: nikogo dziś – na szczęście – nie można zmuszać do wiary. Wielu współczesnych ludzi pragnęłoby jednak wierzyć, ale nie tak, jak wierzone w starożytności, w średniowieczu czy w czasach reformacji. Zbyt wiele w wierze chrześcijańskiej odbierane jest jako coś obcego, jako coś, co sprzeciwia się naukom przyrodniczym i humanistycznym, jak również ludzkim impulsom naszych czasów” (Küng 1995a, s. 17 i n.). Stanowi to wielkie wyzwanie nie tylko dla tego Urzędu Nauczycielskiego, ale także dla tych współczesnych teologów, którzy – tak jak Küng – „w duchu soborowym komentują tu Apostolskie wyznanie wiary”. Komentarz ten nie jest, a przynajmniej nie ma być „osobistą wykładnią chrześcijańskich prawd wiary, lecz wykładnią opartą na Piśmie

świętym” i – co niemniej istotne – „nie ma faworyzować jakiejś szczególnej tradycji kościelnej, ale też z drugiej strony nie ma hołdować jakiejś określonej szkole psychologicznego myślenia, lecz z bezwarunkową rzetelnością intelektualną kierować się Ewangelią [...], nie ma preferować jakiejś mentalności getta wyznaniowego, lecz dążyć do ekumenicznej otwartości”. Warunkiem koniecznym jest „zniesienie wszystkich wzajemnych ekskomunik” Kościołów chrześcijańskich.

Już zaakceptowanie tego warunku przez Urząd Nauczycielski Kościoła katolickiego okazało się niemożliwe. Nie do zaakceptowania przez ten Urząd są (póki co) również takie kreślone w rozdziale I tej książki obrazy Boga, na których jest on przedstawiany jako istota „*per definitionem* nieokreślona, nieograniczona: w ścisłym znaczeniu jest niewidzialną, niezmierną, niepojmowalną, nieskończoną rzeczywistością”. Jest to taki obraz boskiego kreacjonizmu, w świetle którego „stanowi on nie jednorazowy akt, lecz trwające *Creatio continua* (Stworzenie trwające) i co nie mniej istotne ewoluujące”, oraz taki obraz chrześcijaństwa, w świetle którego łączy się ono nie tylko z judaizmem, ale także z islamem i „tworzy razem »monoteistyczny ruch światowy« o bliskowschodnio-semickim rodowodzie i prorockim charakterze”. Ma to być ruch otwarty na dialog z religiami politeistycznymi (takimi jak religia chińska czy hinduistyczna), dialog, którego uczestnicy czują się odpowiedzialni „jedynie przed Bogiem, a nie przed państwem czy Kościołem, nie przed partią czy formą, nie przed papieżem czy jakimkolwiek innym przywódcą”. W jej rozdziale II, zatytułowanym *Jeżus Chrystus: narodziny z dziewicy i synostwo boże*, ten akt wiary przedstawiany jest nie jako historyczne wydarzenie, lecz jako kulturowy archetyp, który „łączy kultury i religie wszystkich czasów i stref” i którego odpowiedniki można znaleźć zarówno w przedchrześcijańskich mitach, jak i we współczesnej psychologii Junga.

W generalizujących konkluzjach dotyczących synostwa Bożego Küng stwierdza, że „niezależnie od definicji formułowanych przez późniejsze sobory hellenistyczne z całą pewnością nie chodzi o pochodzenie, lecz o ustanowienie na pozycji prawa i władzy w sensie hebrajsko-starotestamentowym”. Natomiast wyjaśniając sens Wcielenia, stwierdza, że „kategoria »stanie się człowiek« jest oczywiście obca myśli żydowskiej i myśli wczesnego judeochrześcijaństwa, i wywodzi się ze świata hellenistycznego”. Takie odbiegające od głoszonego przez Urząd Nauczycielski Kościoła katolickiego *Credo* chrześcijańskiej wiary stwierdzenia pojawiają się również w kolejnych rozdziałach tej książki. Küng kończy w niej swoje *Credo* nie wyznaniem wiary w „święty” Kościół katolicki, lecz wyznaniem wiary „w Ducha wolności”, w Ducha, który „nie jest »nigdy moją własną możliwością«, lecz zawsze siłą, mocą, darem Boga – który należy przyjąć z pełnym wiary zaufaniem. Nie jest On więc żadnym nieświętym du-

chem czasu, duchem Kościoła, duchem urzędu czy duchem marzycielstwa; jest On zawsze świętym Duchem Boga, który tchnie, gdzie i kiedy on chce, i który nie nadaje się zupełnie do jednej rzeczy: do usprawiedliwienia absolutnej władzy nauczania i rządzenia, nieuzasadnionych dogmatycznych twierdzeń wiary bądź też pobożnego fanatyzmu i błędnej wiary”.

Przykład Tomasza Polaka (Węclawskiego)

W środowisku kościelnym teolog Tomasz Polak (ur. w 1952 r., występujący do 2007 r. jako ks. Tomasz Węclawski) wyróżniał się dużą samodzielnością w podejmowaniu fundamentalnych problemów teologii katolickiej i przedstawianiu ich rozwiązań. Zostało to dostrzeżone i w pewnej mierze docenione w Watykanie, bowiem w 1997 r. został on powołany w skład działającej przy rzymskiej Kongregacji Nauki i Wiary Międzynarodowej Komisji Teologicznej (pozostawał w niej do 2002 r.). Również polscy hierarchowie doceniali jego zasługi dla Kościoła katolickiego, powierzając mu funkcję rektora Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu oraz organizatora Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Adama im. Mickiewicza w Poznaniu (był jego dziekanem w latach 1998–2002). W tamtym okresie opublikował kilkanaście książek, w których stawiał fundamentalne pytania, takie jak: *Gdzie jest Bóg?*, czy *Pytanie o ducha XXI stulecia* (są to tytuły jego książek), oraz próbował udzielić na nie odpowiedzi, które były zgodne nie tyle z oficjalną wykładnią katolickiej wiary, ile z jego myśleniem o tej wierze. W procedurze przyznania mu tytułu profesora teologii jego katoliccy opiniodawcy okazali się jednak na tyle wyrozumiali dla jego samodzielności myślenia, że pozytywnie zaopiniowali jego wniosek (tytuł otrzymał w 1999 r.).

Zasadniczy zwrot w jego karierze kościelnej i akademickiej nastąpił w 2002 r. Był on bezpośrednio związany ze sprawą arcybiskupa Juliusza Paetza, przełożonego poznańskiego seminarium duchownego, którego klerycy oskarżyli o molestowanie seksualne. W wywiadzie udzielonym przez Tomasza Polaka w kwietniu 2023 r. „Tygodnikowi Powszechnemu” prowadzący go dziennikarze, Wojciech Bonowicz i Michał Okoński, przypomnieli tę sprawę, sugerując, że jego opowiadanie się po stronie kleryków stanowiło nie tylko osobisty „bunt przeciwko Paetzowi”, ale także „próbę obrony Kościoła przed dokonującymi się w jego obrębie zmianami” (Polak, 2023, s. 35 i n.). W odpowiedzi usłyszeli: „Nie miało to znaczenia. Znaczenie miało to, że rektor seminarium przyszedł do mnie, jako do swojego poprzednika, kiedy dowiedział się od kleryków, jak zachowuje się wobec nich Paetz. [...] To była kwestia przyzwoitości. Poczucia, że nie można zostawić na pastwę losu ludzi w ten sposób

traktowanych. [...] I jeszcze jedno: kiedy ta historia się zakończyła, zaprosiła mnie grupa młodych księży. Podziękowali mi, ale równocześnie powiedzieli, co mówią o mnie ich proboszczowie. »Zaatakował biskupa! Jak tak można?«».

W obronie tego kościelnego hierarchy wystąpiła również grupa innych polskich biskupów (podpisując list solidarnościowy), a nawet ówczesne władze rektorskie UAM, co mogło mieć wpływ na opublikowanie w marcu 2007 r. *Oświadczenia* Węclawskiego, w którym stwierdził: „po wieloletnim i gruntownym zastanowieniu doszedłem do przekonania, że z racji sumienia nie powinienem już w swoim działaniu reprezentować instytucji i wspólnoty kościelnej. Zakończyłem i zamknąłem moją działalność kapłańską. Zamierzam działać publicznie wyłącznie na moją własną odpowiedzialność”. W 2008 r. Kościół katolicki nałożył na niego karę ekskomuniki. Pozostał jednak pracownikiem naukowo-dydaktycznym UAM, kierując Pracownią Pytań Granicznych.

Zapewne niejednen z katolickich tradycjonalistów mógł mieć już zastrzeżenia do jego postrzegania i przedstawiania Kościoła katolickiego przed tym rozstaniem. W opublikowanej w 1999 r. książce pt. *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej* wprowadzie „pierwszy wielki kryzys i przełom w naszej tradycji religijnej” łączy z „upadkiem pierwszej świątyni jerozolimskiej zburzonej przez Chaldejczyków w roku 586 przed Chrystusem”, jednak dodaje, że „należy [go] oczywiście traktować symbolicznie” (Węclawski, 1999, s. 13 i n.). Nieco dalej stwierdza: „jednakże wszystko, co się wtedy stało z Jerozolimą i świątynią, widziane oczyma wiary, jest dziełem Boga. Wytłumaczeniem takiego Bożego działania jest niewierność ludzi”. Odpowiadając na pytanie „Co właściwie się stało?”, stwierdza, że dla narodu żydowskiego „rozsypał się cały dotychczasowy porządek świata”. Jednak również „okazało się, że wcale nie był taki ważny i niezbędnny, jakim się wydawał: że bez niego można się obejść; że bez niego można i trzeba żyć dalej; że bez niego nadal da się żyć religijnie”.

O ile jeszcze tradycjoniści mogli odczytywać te poglądy jako problem dotyczący narodu żydowskiego, o tyle pojawiające się dalej twierdzenia – „wszystko to jest jednym z najważniejszych w dziejach naszej religijnej tradycji” i „nie przeminęło związane z nim wyzwania”, lecz „w nowej postaci to samo wyzwanie staje dzisiaj także przed nami [...], najpierw jako ostrzeżenie. Prędzej czy później upada bowiem każda zbudowana przez nas świątynia – i to także wtedy, kiedy budowaliśmy ją naprawdę z pomocą Boga i dla Niego samego” – nie pozostawiały wątpliwości, że dotyczy to również Kościoła katolickiego. Argumentację tę poprzedzają słowa z Ewangelii św. Marka: „Nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był zwalony”. Polak stawia fundamentalne pytanie „Co teraz?” i w odpowiedzi stwierdza: „kiedy upada świątynia, pozostają ludzie, ich pamięć i słowa, w których ją chowają i wyrażają. Zostaje także pragnienie odbudowania tego, co zostało zniszczone. [...] Patrzmy na Jezusa,

który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą”. Przedstawiona w drugiej części tej książki „sprawa Jezusa z Nazaretu” łączona jest z drugim kryzysem tradycji chrześcijańskiej – „z pewnością najpoważniejszym, najgłębszym i być może jedynym rzeczywistym kryzysem w dziejach tej wielkiej tradycji, do której należymy”, kryzysem „wiary w to, że jeden człowiek, Jezus z Nazaretu, jest Mesjaszem i Panem – że Pan, Bóg Zastępów, Bóg Izraela przyszedł i sam stanął wśród nas w tym jednym człowieku – Jezusie. [...] Ci, którzy za Nim poszli, uwierzyli właśnie w niego: w *Jezusa*, a nie tylko w to, co On (w imię Boga) głosił. Przedmiotem ich wiary jest On sam: to, co uczynił, Jego życie, a w szczególności Jego krzyż”.

W przywołanym wcześniej wywiadzie z Polakiem prowadzący go redaktorzy przypominają również przeprowadzoną z nim (jeszcze jako ks. Węclawskim) rozmowę na temat jego rozumienia zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu (została ona opublikowana w 2006 r. w książce *Pascha Jezusa*). W odpowiedzi na pytanie „Co zostało z tamtego okresu?” Polak przyznał: „jako teolog miałem zawsze »skłon paschalny«. Kiedy teraz na to patrzę, widzę, że korzystałem z paradoksalności i napięcia obecnego w tym wydarzeniu. Miałem też przekonanie, że takie napięcie jest istotnym wymiarem każdej dostępnej nam rzeczywistości”. W końcowej części rozmowy redaktorzy pytają, czy „w świetle tego, o czym Ksiądz mówi, da się opisać prostymi słowami, czym jest zmartwychwstanie?”. W odpowiedzi ks. Węclawski stwierdził: „najprościej jest to taki stan, dla którego człowiek został stworzony. To jest to, czego Pan Bóg dla każdego z nas chce, i czego my, w gruncie rzeczy, też dla siebie chcemy”, a chcemy „żeby z tego, cośmy przeżyli, nie zginęło nic, co dobre. Żeby nie było bólu i cierpienia jako czegoś, co człowieka niszczy. Żeby nie trzeba było niczego żałować i niczego się wstydzić” (Węclawski, 2006, s. 115 i n.). Natomiast „o Jezusie możemy powiedzieć, że Jego śmierć nie skończyła się tak jak inne śmierci, to znaczy rozpadem ciała w grobie. Ale nic więcej. Próbowano za pomocą fragmentów Ewangelii identyfikować rozmaite właściwości tego zmartwychwstałego ciała [...] Tego typu próby łatwo przeradzają się w groteskę”.

W opublikowanej w 2020 r. książce *System kościelny czyli przewagi pana K* Polak stawia przysłowiowe „kropki nad i” w tych kwestiach, w których wcześniej wypowiadał się w sposób ostrożny, aby trafić do przekonania również tych osób, które mimo wszystko chciałyby pozostać członkami Kościoła katolickiego. W przedstawionym w jej *Wstępie* punkcie wyjścia – zatytułowanym *Jezus i Kościół* – formułuje generalną tezę, że „problem ten nie leży [...] w relacji między impulsem danym przez Jezusa a tym, co z tego impulsu się narodziło, czyli Kościołem realnym, trwałym, choć zarazem z naturalną oczywistością zmieniającym się w historii. Problem leży w tym, że »wielki projekt«, jakim okazał się chrześcijański system kościelny, w całości wchłonął ów impuls,

z samym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, włącznie – czyniąc właśnie z niego i z jego orędzia objaśnienie i usprawiedliwienie siebie samego jako systemu. [...] system kościelny okazuje się nie do obrony, kiedy spojrzymy nań z zewnątrz – spoza gry, która się w nim toczy i której jest on produktem – i kiedy odmówimy podstaw dokonującemu się w nim ubóstwieniu, a zarazem odczłowieczeniu Jezusa. Ta książka poświęcona jest właśnie takiej – zewnętrznej i niezależnej od kościelnej samoświadomości – identyfikacji i krytyce »systemu kościelnego« (Polak, 2020, s. 15 i n.).

W dalszej części *Wstępu* Polak przedstawia sześć tez „dotyczących genezy, istoty i sposobu działania systemu kościelnego”. W pierwszej z nich stwierdza, że „jego bezpośredni twórcy [...] »świadkowie inności Jezusa w oczach Boga« – rozpoznali i uruchomili realny impuls Jezusa. Dokonali tego jednak po jego śmierci i wskutek jego śmierci, a to znaczy, że dokonali tego bez Jezusa i – przynajmniej w ostatecznym wyniku – wbrew niemu, choć z powołaniem się na niego”. W drugiej tezie mówi o istnieniu „od najwcześniejszych początków chrześcijańskiej społeczności kościelnej [dwóch] »tożsamościowych konceptów instytucjonalnych«. Pierwszy z nich ma cechy podstawowych doświadczeń wolnościowych i emancypacyjnych, czy wprost anarchicznych [...], drugi natomiast – cechy równie podstawowych struktur dominacji, czy też struktur archaicznych (przyjęcia tego impulsu na rzecz religijnego porządku uprzywilejowania i władzy). Oba działają w nierozzerwalnym splocie, tworząc pragmatyczną formułę »kościelności«”. W trzeciej tezie stwierdza, że „system kościelny jest wielkim fantazmatem – grą wyobraźni, która jednocześnie uwzniośla i degradowuje wszystkie uczestniczące w niej podmioty i przedmioty, to jest ludzi wraz z tworzoną przez nich »ukościelnioną« kulturą materialną i duchową. [...] Dlatego, choć widzialna powłoka systemu kościelnego jest kulturowo-religijna, jego jądro jest ateistyczne”. W czwartej tezie mówi m.in., że „system kościelny ma zakłócony stosunek do winy”, w piątej – że „jest systemem nieuchronnej uzurpacji: skutecznie sięga po wszystko, co jest w jego zasięgu i co mogłoby do niego należeć”, a w szóstej zaś – że „jest w swojej istocie niereformowalny”. Każda z tych tez znajduje w kolejnych rozdziałach tej książki rozwinięcie i próby szczegółowego uzasadnienia.

Tytułem przykładu przywołam tu pojawiające się w rozwinięciu tezy pierwszej twierdzenie, że „nie można mówić ani o założeniu Kościoła bezpośrednio przez Jezusa, ani o prostym kontinuum między tym, czego chciał Jezus z Nazaretu, a systemem kościelnym, ani też choćby o wynikaniu jednego z drugiego opartym na właściwym zrozumieniu Jezusowej idei »królestwa Bożego« [...]. Dokonano wielkiej sztuki, by tak powiązać system kościelny z Jezusem, żeby tożsamość Kościoła i tożsamość Jezusa można było przedstawić jako nierozzerwalną jedność. [...] Można i trzeba [...] mówić w tym kontekście o specyficznej

»automanipulacji«, czyli o takiej odpowiedzi najbardziej zaangażowanych w »sprawie Jezusa« na przeżywany przez nich dysonans egzystencjalny i poznawczy spowodowany przez jego krzyżową śmierć, że odpowiadający sami natychmiast uwierzyli w swoją interpretację jego śmierci i dali się ponieść dynamice tej interpretacji». W rozwinięciu tezy drugiej dodaje, że „nie chodzi bynajmniej o świadomie i na chłodno dokonaną manipulację. Ci, którzy na nowo opisali stosunek Boga do umarłego Jezusa i w ten sposób zarazem na nowo zdefiniowali samych siebie, zrobili to w szczerym przekonaniu, że taka właśnie jest rzeczywistość. Równocześnie zaś indywidualnie i społecznie uwięzli we własnej wizji tej rzeczywistości, to znaczy w stworzonym przez siebie fantazmacie”. W uszczegółowieniu tezy trzeciej wprowadza rozróżnienie na powłoki i jądro systemu kościelnego oraz wyjaśnienie, że „Powłok może być wiele. Jądro pozostaje jedno i to samo”, przy czym „możliwie wiele powłok może odnosić się do tego samego jądra”, a jądro jest „zasadniczo niezależne od związanych z nim powłok, czyli tego, co komunikuje on pozostającym w jego zasięgu ludziom i co z nimi za sprawą tych komunikatów czyni, a następnie z perspektywy jego jądra, które niezależnie od zmiennych powłok ujawnia ten sam zasadniczy sens: miejsce Boga jest w tym systemie puste”. Nieco dalej dodaje, że „rzeczywisty problem systemu kościelnego nie polega [...] na tym, że jego podstawowe pojęcia, z konstytutywnym dlań pojęciem świętości, są puste, bo z tym systemem ten [...] od dawna nauczył się sobie radzić. Rzeczywistym problemem jest niezdolność ludzi tego systemu do przyznania się do takiego stanu rzeczy i nieustanne przekształcanie przez nich własnej systemowej aktywności w wielką maskaradę, której sens potwierdza – jak dotąd – jedynie jej historyczna skuteczność”. Takich mocnych tez i surowych ocen w tej książce pojawia się więcej. Dodam tylko, że w jej końcowej części pojawia się zarówno ocena Soboru Watykańskiego I (zdaniem Polaka jego postanowienia „wprawdzie umożliwiły tymczasową konsolidację kościelnych instytucji, ale jednocześnie pogłębiły ich wyobcowanie z rzeczywistych uwarunkowań i procesów rodzącej się dwudziestowiecznej cywilizacji”), jak i Soboru Watykańskiego II („podjął próbę przełamania tego wyobcowania, było jednak już za późno” i – co nie mniej istotne – stanowiła ona potwierdzenie, że „system kościelny jest niereformowalny”).

W opublikowanej w 2022 r. książce pt. *(Bez-)Nadzieja Kościoła?* zamieszczone zostały komentarze kilkunastu autorów do przywoływanych wyżej poglądów Polaka, w tym polskich teologów, którzy również rozstali się z Kościołem katolickim, oraz dwie rozmowy z nim (Piotrowski, Poniewierski, 2022). W pierwszej z nich – przeprowadzonej przez Michała Jędrzejaka i zatytułowanej *Kościelnej maszyny nie da się naprawić* – na pytanie prowadzącego o charakter opublikowanej w 2020 r. książki Polak przyznaje, że można by ją

uznać za teologiczną, jednak w „formule teologii krytycznej”. On sam jednak „zasadniczo zdystansował się od pracy teologa”. Natomiast na pytanie, dlaczego już po decyzji odejścia z kapłaństwa tak „rzadko występował publicznie jako komentator w sprawach Kościoła?”, przypomniawszy, że jednak „w pewnych aktualnych kwestiach zabierał głos – na przykład na temat abpa Marka Jędraszewskiego”; „jednocześnie nie chciał i nie chce brać udziału w bieżącej dyskusji o »reformie struktur«, bowiem uważa, iż „utkwiła ona w logice reformowania postaci Kościoła, bez próby zrozumienia tego, co jest sednem problemu”. W jej podsumowaniu przyznaje: „Postać Jezusa może być ważna dla wielu ludzi zarówno religijnych, jak i niereligijnych. [...] Funkcjonujemy w jakimś odniesieniu do tego impulsu i jego interpretacji w naszej kulturze. Jestem dziś jednak bardziej sceptyczny niż dwanaście lat temu co do tego, jak ten impuls może rzeczywiście i skutecznie oddziaływać”.

W drugiej z rozmów – przeprowadzonej przez Sebastiana Dudę – podjęta została nie tylko sformułowana przez Polaka teza o „teistycznym jądrze systemu kościelnego”, ale także teza o „pustym miejscu po Bogu”. Przy tej okazji prowadzący ją przypomina, że już w opublikowanym wcześniej w „Znaku” artykule Polak utrzymywał, iż „to miejsce wypełnia się tym, co przynoszą ludzie, którzy do niego zmierzają”. Zawarte są w nim również pytania, które we *Wstępie do Systemu kościelnego* łączone są ze „sprawą Jezusa”, w tym „Czy Pańskim zdaniem Jezus miał prawdziwe doświadczenie Boga?”. W odpowiedzi Polak stwierdza: „Moim zdaniem żadne – nie tylko Jezusowe – doświadczenie Boga nie jest możliwe do powtórzenia, bo każde tego typu doświadczenie zawsze jest osobiste. Jeśli jest [...]. Jestem ateistą, ale nie wykluczam takich doświadczeń. Nie rozstrzygam jednak, co jest ich obiektem”.

Kilka osobistych uwag

Uważam, że sprawa wiary lub niewiary należy do osobistych wyborów każdego człowieka, a system kościelny może mu w tym pomóc albo zaszkodzić. W moim przypadku raczej przyczynił się do rozstania z wiarą katolicką, i to na stosunkowo wczesnym etapie mojego intelektualnego dojrzewania. Moja matka była i jest osobą głęboko wierzącą – nawet w realność takich zdarzeń, które od dziecka budziły moje zdziwienie, a wówczas, gdy miałem zaledwie kilka lat – nawet przerażenie swoją wykraczającą poza codzienność „niezwykłością” (osoby wierzące w cuda powiedziałyby zapewne o ich „cudowności”). W nieco tylko „udoskonalonej” formie opowieści mojej matki były powtarzane na obowiązkowych w czasach mojego dzieciństwa lekcjach katechezy. Podejrzeń, że coś nie jest tak, jak się opowiada o cudownym (bowiem bez

„pokalania” udziałem jego ojca) narodzeniu Jezusa z Nazaretu czy cudownym zmartwychwstaniu, zacząłem nabierać już w wieku kilkunastu lat. Nie znałem jednak wówczas ani „plotek”, o których wspomina Polak w rozmowie z Dudą (w ich świetle biologicznym ojcem Jezusa był rzymski żołnierz imieniem Pantera), ani wyjaśnień zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu, w świetle których było ono albo urojeniem bliskich mu osób, albo świadomą mistyfikacją jego uczniów i ich kontynuatorów. Po prostu miałem wewnętrzne przekonanie, że w tych i w jeszcze innych „cudownych” wydarzeniach coś nie jest tak, jak być mogło. W momencie, gdy doszedł do tego jeszcze rodzinny przymus coniedzielnego uczestnictwa w mszy, moje myślenie o wierzeniach i praktykach Kościoła katolickiego przekroczyło punkt krytyczny i stałem się osobą na tyle niewierzącą, że nie tylko przestałem chodzić do kościoła, ale także gdy podejmowałem decyzję o pomaturalnym kształceniu, ani przez moment nie pomyślałem o studiach teologicznych.

Wybrałem studia uniwersyteckie na kierunku historia i dzisiaj ten wybór uważam za trafny. Mogłem bowiem nie tylko poznać na nich wiele interesujących wydarzeń z przeszłości, ale także uważniej przyjrzeć się kontrowersjom religijnym, które mocno się zapisały w pamięci późniejszych pokoleń. Jedną z nich był XVII-wieczny spór jezuitów z jansenistami, zakończony wprawdzie uznaniem tych drugich za heretyków, jednak kreujący takie wielkie formaty intelektualne, jak Blaise Pascal (o jego poglądach napisałem najpierw pracę magisterską, a później doktorską). To, że te poglądy uznane zostały przez Kościół katolicki za herezję, nie tylko mi nie przeszkadzało, ale wręcz pomagało mi lepiej zrozumieć, w jak trudnej sytuacji znajdują się chrześcijanie, którzy nie podążają za wskazaniem i nakazami tego Kościoła. To, że doceniałem odwagę sprzeciwu tego myśliciela, nie oznaczało jednak, że zgadzałem się z jego poglądami. Przeciwnie, zachowywałem wobec nich dystans. Być może wówczas był to dystans sceptyka, który skłonny jest kwestionować prawomocność tzw. ostatecznych rozstrzygnięć – również tych, pod którymi podpisują się osoby nie tylko głębokiej wiedzy, ale także głębokiej wiary. Dzisiaj byłbym raczej skłonny nazwać go dystansem agnostyka, który gotów jest uznać, że są kwestie, których wprawdzie nie można naukowo rozstrzygnąć, ale też nie należy ich bagatelizować.

Na swojej drodze akademickiej z przywołanych wyżej osób osobiście spotkałem się z występującym jeszcze jako osoba duchowna Tomaszem Węclawskim. Zaimponował mi nie tylko swoją otwartością na dyskusje światopoglądowe, lecz także znajomością filozofii. Sprawilo to, że w okresie, w którym pełniłem funkcję wicedyrektora Instytutu Filozofii UAM ds. dydaktycznych powierzyłem mu prowadzenie zajęć na kierunku filozofia oraz zaproponowałem wejście w skład założycieli uniwersyteckiej Fundacji Humaniora. Zapewne wpływ na to

miał fakt, że byliśmy wówczas w relacjach koleżeńskich. W późniejszym okresie zaimponował mi swoją postawą w sprawie arcybiskupa Paetza. Nasze kontakty stały się jednak rzadsze i bardziej oficjalne. Z uwagą obserwowałem jednak jego zmagania o przetrwanie na UAM. Ich częścią było utworzenie Pracowni Pytań Granicznych, „jednostki międzywydziałowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, powołanej do organizowania badań i dydaktyki eksplorujących i przekraczających granice poszczególnych dyscyplin akademickich”. Problem był i jest nie tylko w tym, że zajęcia dydaktyczne na uczelni przypisane są do poszczególnych wydziałów, a nawet instytutów, ale także w tym, że znacząca część osób związanych z tą jednostką ma dosyć przeciętne osiągnięcia badawcze. O innych jej problemach nie chciałbym mówić, gdyż wiązałoby się to z wejściem w życie prywatne Polaka. Miały one jednak również pewien wpływ na to, że Rada Wydziału Nauk Społecznych, której przewodniczyłem w związku z pełnieniem funkcji dziekana, negatywnie zaopiniowała wniosek o włączenie tej jednostki w struktury organizacyjne mojego wydziału. Dzisiaj funkcjonuje ona w strukturze Wydziału Psychologii i Kognitywistyki UAM, mimo że badania jej pracowników nie sytuują się w żadnej z tych dyscyplin, a osiągnane przez większość jej pracowników wyniki badawcze raczej mało komu mogą zaimponować. Informację o tych wynikach bez trudu można znaleźć w uniwersyteckiej Bazie Wiedzy. Mówię o tym jednak nie po to, by umniejszać duży format intelektualny, za który uznawałem i nadal uznaję Polaka. Dodam tylko, że z mojego punktu widzenia jego deklaracja, że dzisiaj jest ateistą, nie najlepiej oddaje jego obecną opcję filozoficzną i naukową. Powiedziałbym, że raczej wpisuje się nią w jedną z form agnostycyzmu – być może nawet stosunkowo bliską temu agnostycyzmowi, który deklarował autor tego określenia, Thomas H. Huxley. Przypomnę, że w świetle tej deklaracji „agnostycyzm nie jest w gruncie rzeczy ani wyznaniem wiary, ani też niewiary, lecz taką metodą, której istotą jest rygorystyczne stosowanie jednej zasady [...] – w sprawach intelektu podążaj za rozumieniem tak dalece, jak to jest możliwe [...] i nie udawaj, że te wnioski są pewne, których nie udało się udowodnić” (Huxley 1889, s. 768).

Literatura

- Grzechowiak S., ks. (1998). *Ruch arcybiskupa Lefebvre’a. Ku rozłamowi w Kościele posoborowym*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Huxley Th. (1893). *Collected Essays*. T. V: *Science and Christian Tradition*. New York: Macmillan and Co.
- Küng H., ks. (1964). *Sobór i zjednoczenie*. Kraków: Znack.
- Küng H. (1995a). *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwo Marba Crown.

- Küng H. (1995b). *Nieomylny?* Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lefebvre M., abp (1995). *Kościół przesiąknięty modernizmem*. Chorzów – Poznań: Wydawnictwo Canon Wers.
- Piotrowski E., Poniewierski J. (red.) (2022). *(Bez-)Nadzieja Kościoła. Wokół systemu kościelnego Tomasza Polaka*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Polak T. (2020). *System kościelny czyli przewagi pana K.* Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Polak T. (2023). Jeśli Boga nie ma. Tomasz Polak o nadziei poza wiarą. *Tygodnik Powszechny*, 17 (3850), 23 kwietnia.
- Rahner K., Vorgrimler H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tissier de Mallerias B. (2010). *Marcel Lefebvre: życie*. Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra.
- Węclawski T., ks. (1999). *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Węclawski T., ks. (2006). *Pascha Jezusa*. Kraków: Znak.