

Zbigniew KAŹMIERCZAK, *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2014, ss. 291.

Trzeba przyznać, że tytuł tej książki brzmi nie tylko prowokująco, ale i intrygująco. Oto bowiem pan prof. Kaźmierczak podjął się nie tylko skrytykowania poglądów św. Jana Pawła II, ale także ich „rekonstrukcji”, z zamiarem podania czytelnikowi polskiemu „bardziej rozwiniętych poglądów antropologicznych, socjologicznych czy filozoficznych” (s. 15). Zauważmy od razu jeden szczegół, o którym dowiadujemy się z czwartej strony książki, że publikacja została dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz ze środków Fundacji Herberta Haaga na Rzecz Wolności w Kościele.

Patrząc na s p i s t r e ś c i można od razu dostrzec, że autora tej publikacji nie tylko interesowała treść światopoglądu Jana Pawła II, ale jeszcze bardziej jego osoba, której przypisał ponad pięćdziesiąt obraźliwych epitetów. Kilka z nich brzmi pozytywnie, ale autor rozumie je ironicznie, negatywnie, tak jak pozostałe. Wszystkie te rewelacje na temat osoby Jana Pawła II i jego nauki autor umieścił w dziewięciu paragrafach swej książki. Pierwszy z nich brzmi: „Na tropie zagadki Jana Pawła II”, potem pisze o „świecie pierwotnych mocy” oraz o tzw. mocy przezwyciężania. Następne paragrafy opatrzone zostały określeniem Jana Pawła II – *Alter Christus*, rozumianym jednak opacznie. Zawierają one rozważania autora na temat papieża jako „nosiciela charyzmy”, „nosiciela mocy Kościoła”, „nosiciela mocy duchowieństwa katolickiego” oraz „nosiciela mocy narodu”. Kolejny paragraf ukazuje od strony krytycznej postawę papieża wobec religii niechrześcijańskich, a ostatni nosi tytuł: „Jan Paweł Sprzecznosci”.

Zanim ustosunkujemy się do tego, co prof. Kaźmierczak zawarł pod owymi obraźliwymi określeniami Jana Pawła II, zapytajmy, k i m j e s t a u t o r. Z autoprezentacji zawartej na okładce innej książki profesora – *Paradoks i zbawienie* (Trans Humana, Białystok 2009), dowiadujemy się, że jest filozofem, i że „specjalizuje się w filozofii Friedricha Nietzschego oraz filozofii religii”, że „bada kwestie nowożytnego sceptycyzmu, kosmopolityzmu, tolerancji i obrazy uczuć religijnych”. Przyznaje się też, że zajmuje się ponadto „sytuacją Kościoła katolickiego”. Co do tego ostatniego zainteresowania rodzi się pytanie: dlaczego? Wydaje się, że odpowiedzią na to może być tytuł innej jego publikacji: *Zdrada mnichów i inne myśli o religii* (Kraków 2012).

Jak pojmuje Kaźmierczak o b j a w i e n i e B o ż e, które jest podstawą dla rozumienia chrześcijaństwa? W analizowanej książce, na s. 202, głosi tezę o objawieniu się Boga w każdej religii i występuje przeciw wyjątkowemu charakterowi chrześcijaństwa. Pisze: „Uznając Ewangelię za objawioną przez Boga, a nie stworzoną przez człowieka, chrześcijanie wyraziście podkreślają wyjątkowość swej religii. Ale wskazując na Boga miłości i sprawiedliwości, wyjątkowość tę zarazem zmuszeni są podważyć. Bóg miłości i sprawiedliwości nie mógłby bowiem opuścić miliardów ludzi, którzy ‘mieliby pecha’ urodzić się przed pojawieniem się Jezusa na scenie historii czy poza terenem, do którego chrześcijaństwo nigdy nie dotarło. Myśleć tak oznaczałoby zakładać boską pogardę dla tych ludzi. Miłość i sprawiedliwość Boga jest zatem pewnym *a priori*, które zakłada, że Bóg w takiej czy w innej formie musi być dostępny w każdym regionie świata w tym samym wystarczającym stopniu. W konsekwencji trzeba by przyjąć, że Bóg w tym, co najważniejsze, dostępny jest wszędzie, a zatem również i to, że religia chrześcijańska nie jest istotnie wyjątkowa – że każda religia zawiera równe, choć w swej konkretnej strukturze być może odmienne, elementy objawienia”. Otóż chrześcijanie nigdy nie zaprzeczali, że Bóg jest Bogiem miłości i sprawiedliwości wobec ludzi. Pismo Święte, którym się kierują, podaje, że Bóg „miłuje wszystko co jest, i nie ma w nienawiści nic z tego co uczynił” (Mdr 11:25). „On bowiem jednakowo stworzył małego i wielkiego i jednakowo o wszystkich się troszczy” (Mdr 6:7b) jako Stwórca wszystkiego i Opatrzność czuwająca nad całym światem. Jako Stwórca staje się dostępny dla każdego człowieka w swoich przymiotach i w swym istnieniu przez swe dzieła, tak że człowiek może rozpoznać Jego obecność i dziękować Mu za swoje życie oraz za wszelkie dobro, może oddawać Mu należną cześć i chwałę (por. Mdr 13; Rz 1:18-32). Poprzez to naturalne objawienie, Bóg jest dostępny dla każdego człowieka. Katolicy uważają, że historyczne objawienie się Boga przez patriarchów i proroków w dziejach Izraela, a następnie w pełni czasów w Jezusie Chrystusie jest wielką tajemnicą Bożą, której nie da się przeniknąć, i że reguły sprawiedliwości i miłości Bożej nie muszą utożsamiać się z ludzkimi logicznymi sądami. Św. Paweł, któremu została udzielona łaska „ogłoszenia poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydobywania na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu [zbawienia], ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy” (Ef 3:8-9), klęka z czcią i bojaźnią przed Bogiem Ojcem wszystkich ludzi. Jest głęboko świadom tego, że Boski plan zbawienia człowieka w Chrystusie jest planem tajemniczym, nie dającym się zamknąć w ludzkim schemacie myślenia. Tenże apostoł głosi, iż w Jezusie Chrystusie Bóg odkupił wszystkich i pragnie wszystkich zbawić, niezależnie od tego w jakim czasie i miejscu się narodzili i żyli. „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1Tm 2:5-6). Opierając się na Objawieniu, Kościół głosi, że Jezus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem, i że nie ma innego zbawiciela (Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, 13-15). Głoszenie tezy, iż „Bóg w takiej czy w innej formie musi być dostępny w każdym regionie świata w tym samym wystarczającym stopniu” i negowanie Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela oraz wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa, jest równoznaczne ze stawianiem się poza chrześcijaństwem. Warto tu przytoczyć pewien wnio-

sek z religioznawczych osobistych rozważań autora, podany dalej: „[...] pozostawanie w takiej czy innej grupie wyznaniowej nie jest zgoła niezbędne, gdyż obecności Bożej można się spodziewać we wszystkich wyznaniach czy religiach, a nawet – co najbardziej napawa otuchą – poza nimi” (s. 196). Można by zapytać: jakiej obecności i jakiej relacji z Bogiem? Z prezentowanego punktu widzenia pan Kaźmierczak zarzuca papieżowi, iż jest inkluzywistyczny, tzn., że podtrzymuje stanowisko Kościoła mówiące o tym, iż w chrześcijaństwie jest pełnia Bożego Objawienia, a w innych religiach są jedynie „ziarna prawdy” rozsiane przez Ducha Świętego, który działa poza widzialnym wymiarem Kościoła. Uważa też, iż papież nie ma racji, gdy głosi, że „nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa”, bo, jak uważa, obraża on przedstawicieli innych religii, w których „Bóg w tym co najważniejsze, a więc prawdopodobnie i z łaską zbawienia, choć nie przychodzącą przez Chrystusa, „jest dostępny [...] w tym samym wystarczającym stopniu”. Takie stanowisko określane jest w teologii religii (skrajnym) relatywizmem, do którego zresztą autor się przyznaje (s. 208).

Z pewnością dla pana Kaźmierczaka, jako filozofa religii, chrześcijaństwo jest jednym z wielu badanych religii. W swych badaniach uwzględnia on *sacrum*, którego doświadczenie misterium tak pięknie opisał Rudolf Otto w głośnym dziele *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (tłum. B. Kupis, Warszawa 1993). Trudno powiedzieć, czy profesor Uniwersytetu w Białymstoku pojmuje *Sacrum* jako Boga osobowego czy jedynie jako bezosobową Moc. Wprawdzie wspomina o Bogu kierującym się sprawiedliwością (s. 194) i miłością (s. 202), to jednak najczęściej mówi ogólnie o Nim jako obecnym „w tym samym stopniu w każdej religii” (s. 195) i nazywa Go „Absolutem” (s. 19), „Panem” (s. 19), „Najwyższym” (s. 196), „Nadprzyrodzonym” (s. 195), „Najwyższą Mocą” (s. 182), czy po prostu „Bóstwem” (s. 18). W analizowanej publikacji nie znajdujemy osobistego odniesienia autora do Boga, lecz jedynie owe ogólne określenia. Raz wspomina o „idei Boga, którą znamy” (s. 151), mając na myśli, jak wynika z kontekstu, kulturę europejską. Tę niejasną koncepcję Boga możemy lepiej zrozumieć, gdy uwzględnimy to, co mówi o powstaniu religii. U jej źródeł, według filozofa, znajduje się następujący fakt psychologiczny: „człowiek staje się w ogóle religijny [...] dlatego, że lęka się zła, które mu zagroziło lub zagraża. Zwraca się do Boga, gdyż liczy na Jego pomoc” (s. 152). Nie wiemy, czy jest to w tej kwestii jedyny argument autora, czy też uznaje inne racje tłumaczące religię i religijność człowieka. Dla chrześcijanina uznawanie człowieka za twórcę religii wydaje się nie do przyjęcia. Kto jednak tak tłumaczy genezę religii, zdaje się wykluczać objawienie Boże jako sprzedające człowieka w jego odniesieniu do Boga. W tym kontekście rozumiałe staje się to, że Kaźmierczak nie odwołuje się do religii objawionej (judaizm, chrześcijaństwo) w tym znaczeniu, by uczynić z nich podstawę dla głębszych rozważań i dla kształtowania postaw religijnych, lecz zwraca się ku religiom pierwotnym, w których człowiek poszukiwał Boga oddolnie, wychodząc od zjawisk i sił natury. Czy nie dlatego autor ujawnia wielkie zainteresowanie Gerardusa van der Leeuw’ena fenomenologią religii? Holenderski filozof religii w swej *Fenomenologii religii* opisał doświadczenie religijne głównie jako poszukiwanie mocy, a moc – według niego – jest synonimem *sacrum*. Moc, która występuje w różnych rzeczach, osobach, miej-

scach itp., oddziałuje na człowieka religijnego, wywołując w nim lęk i zarazem pewną fascynację, pociąga go ku sobie, by przekraczał własne granice życiowe. Tenże fenomenolog twierdził, że dążenie do mocy charakteryzowało nie tylko człowieka pierwotnego, ale także cechuje ono ludzi epoki nowożytnej, a nawet współczesnej, z tą różnicą, że ten pierwszy dążył do niej przez religię i magię, a dziś człowiek zmierza do niej za pomocą rozumu i techniki. Kaźmierczak bardzo wysoko ceni te odkrycia van der Leew'a i czerpie z nich inspirację. Dodatkowo odwołuje się do filozofii Nietzschego, który „w pewnej mierze nauczył nas myśleć ponownie pierwotnie” (van der Leew), bo wskazywał u człowieka współczesnego na obecność pewnych reakcji, postaw typowych dla człowieka pierwotnego, poszukującego mocy. Kaźmierczak podziela te poglądy i twierdzi, że „mentalność pierwotna nie zaginęła, lecz żyje współcześnie, również na Zachodzie w mniejszym lub większym natężeniu, zarówno w jednostkowej, jak i społecznej świadomości” (s. 55-56), a jej przejawem może być np. obłąkane kibicowanie czy „patriotyczny zapal humanistów uniwersyteckich” zdradzających „atawistyczne przywiązanie do plemienia” (s. 56). „Moc, którą człowiek spotyka w życiu – przypomina Kaźmierczak za Leew'em – jest zawsze kochana, nawet wtedy, gdy o miłości Boga nie ma wyraźnej mowy” (s. 57) i relacjonuje, że w doświadczeniach ludzi pierwotnych ta moc (*mana* – to określenie wywodzi się z kręgu ludów Melanezji) może oznaczać „moc fizyczną czy jakąkolwiek moc lub doskonałość, jaką człowiek może posiadać” (s. 57). Jej największe przejawy dostrzega u duchów i u osób ważnych dla społeczności (np. naczelnicy plemienia, kapłani), jak również u zmarłych, do których mocy człowiek może sięgać, gdy nosi amulet (s. 57). Wspomniana moc jest określona „przez swoją formę”, tzn. gdy jawi się w czymś „co jest intensywne, uderzające”, „niezwykłe, obce, nowe” i jest dostrzegana przez ludzi w takich fenomenach natury, jak: seksualność, żywność, duża wielkość przestrzenna, duża liczba, wielka siła fizyczna czy intensywny ruch, bogactwo, a także kojarzona jest z władzą, majestatem, wpływem, prestiżem, sławą, skutecznością itp. (s. 58-59). „Moc jest nie tylko pojęta – pisze autor dalej, mając na myśli nie tylko ludzi pierwotnych, ale i współczesnego człowieka – zgodnie z naturalnymi prawami przyrody, psychiki czy społeczeństwa” [...], ale „daje o sobie znać niezależnie od tych praw, funkcjonując w oparciu o zasady charakterystyczne dla oddziaływania magicznego” (s. 59), np. wojownik wierzy, że zwycięża nie dzięki swym siłom naturalnym, ale dzięki sile amuletu. Niekiedy jest ona uznawana jakby za siłę nadprzyrodzoną, gdy w jakiejś społeczności król jest nie tylko „ośrodkiem mocy plemienia, nie tylko najwyższym kapłanem, ale też zbawicielem, rozumianym jako źródło zbawczej energii” (s. 59). Kto staje się posiadaczem mocy, relacjonuje dalej Kaźmierczak, ten może nią emanować na innych. W zwycięzcy potwierdzona jest np. jego moc, dzięki której pokonał on swych przeciwników. Ludzie pierwotni czcili ją niekiedy jako uobecnienie samego Bóstwa (s. 61). Warto zapamiętać tę teorię religijności *mana*, gdyż Kaźmierczak uczyni ją kluczem interpretacyjnym współczesnej religijności, zwłaszcza tej Kościoła katolickiego.

Jak autor pojmuje **K o ś c i ó ł k a t o l i c k i** i jego rolę powierzoną mu przez Chrystusa? Choć jest świadom, jak Kościół definiuje siebie samego (s. 107), autor nazywa go „organizacją” (s. 263), „wielką organizacją religijną” (s. 12), „międzynarodową organizacją religijną” (s. 108), „miliardową organizacją” (s. 23), „ol-

brzymim ciałem społecznym” (s. 65), „grupą wyznaniową” (s. 195) itp. Te określenia pokazują, że filozof Instytutu Socjologii patrzy na Kościół w sensie socjologicznym, nie dostrzegając w nim głębszego, duchowego wymiaru pochodzącego od Chrystusa i Jego Ducha oraz duchowej komunii wiernych z Bogiem i między sobą (por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 19). I choć nie zna właściwej natury Kościoła, zarzuca papieżowi Janowi Pawłowi II i duchownym, że „tworzą [oni] osobny kościół i pomimo widocznych trudności ze swoim własnym samorozumieniem, nie są tego faktu całkowicie świadomi” (s. 167). Można powiedzieć, że jest to unikalny przypadek w historii, gdy filozof niechrześcijanin ujawnia większą świadomość tego czym jest Kościół, niż papież i wszyscy duchowni. Razem z jednym z socjologów niemieckich, Kaźmierczak zarzuca Kościołowi katolickiemu, że „żyje ze sakralizacji swojej organizacji i jej przywództwa” i że „stwarza obecnie problem wielu myślącym krytycznie osobom” (s. 263). Tak więc Kościół, dla pana Kaźmierczaka, stanowi problem religioznawczy. Ostrze tego zarzutu kieruje ku papieżowi i całemu duchowieństwu Kościoła. Otwarcie też stawia pewien problem etyczny. Twierdzi, że „katolicyzm [...] często nie zdaje egzaminu jako narzędzie rozumienia świata, zwłaszcza w płaszczyźnie życia praktycznego” (s. 175). Twierdzi, że „w wielu zagadnieniach moralnych zdeklarowani katolicy są w rzeczywistości bardzo liberalni, by nie powiedzieć zdecydowanie antykatolicy” (tamże), czego przykładem, według niego, jest ich stosunek do antykoncepcji, aborcji i eutanazji. Kaźmierczak uważa, że postać papieża „działa”, o ile autorytet papieża jako takiego jest przyjmowany, i zarazem „nie działa”, o ile mówi on o antykoncepcji. Filozof opowiada się tu za pragmatyzmem, widząc w nim wartość, gdyż pozwala „odczuć prawdę jako coś co działa” (s. 174). Nie liczy się tu objawiona obiektywna moralność, a jedynie subiektywne odczucia prawdy poszczególnego człowieka. Kaźmierczak wczuwa się w sytuację wiernych świeckich i chciałby ich przekonać do „pragmatycznej teorii prawdy”, która jednak pozostaje w sprzeczności z nauką papieską. Wyraża przekonanie, iż „ze względu na stosunkowo niewielki poziom wyższego wykształcenia, a niemal całkowity brak wykształcenia teologicznego, przeciętny katolik w kraju zdominowanym przez katolicyzm nie jest w stanie ważyć się na filozoficzną czy teologiczną próbę zanegowania autorytetu papieża” (s. 176). Autorytet papieski, dodaje filozof, lokuje się w [katolicyzmie] dla wielu osób na niebotycznej skale, którą niewielu potrafi zdobyć, nie mówiąc o strąceniu go z niej” (tamże). W tym ostatnim przedsięwzięciu pan Kaźmierczak chciałby pomóc owym „bezsilnym” świeckim, gdyż jest gotów „stanać oko w oko z intelektualnym wyzwaniem papieskiej nauki” (tamże).

Zanim przytoczymy niektóre poglądy autora na temat papieża i kapłanów, warto zaznaczyć, co sądzi autor na temat s a k r a m e n t ó w K o ś c i o ł a. Eucharystię nazywa „«zjawiskiem», które przez katolików bywa przywoływane jako autentycznie święte” (s. 195). Nie przyznając jej osobiście charakteru sakralnego, zdaje się ograniczać zakres sacrum jedynie do bóstwa, sacrum bezosobowego. Takie określenie Eucharystii świadczy o pomniejszaniu tego sakramentu prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności Chrystusa. Kaźmierczak pozwala sobie następnie na ośmieszenie Eucharystii, gdy pisze o przesadnej czci wiernych do papieża Jana Pawła II i wyraża ją w przekręconej doksolologii: „Przez Wojtyłę, z Wojtyłą i w Wojtyle, Tobie, Boże, Ojczy wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć

i chwała, przez wszystkie wieki wieków. Amen” (s. 22). Tak odczytuje Eucharystię przeżywaną przez katolików w Polsce. Twierdzi, że w kontekście liturgicznym i poza nim wierni padali na kolana przed papieżem i śpiewali pieśń „Abba Ojciec” nie na cześć Boga Ojca, ale na cześć papieża (s. 99). Uznaje wiernych za takich analfabetów religijnych, którzy nie potrafią odróżnić człowieka od Boga. Głosi pogląd, że „eucharystia może być również sprawowana przez kapłanów kapłaństwa powszechnego, dostępnego wszystkim i że każdy może ją sprawować” (s. 196). To z kolei świadczy o nieznamomości teologii Eucharystii i woli Chrystusa, który nie przekazał władzy sprawowania tego sakramentu wszystkim wiernym, lecz jedynie apostołom zgromadzonym z Nim w Wieczerniku i ich następcom. Negując władzę właściwych szafarzy sakramentów autor twierdzi, że „dobra autentycznie nadprzyrodzone mogą być uzyskane [przez świeckich] bez pośrednictwa duchownych” (s. 196). Sądzi, że „podział na «duchownych» i «świeckich» jest jedynie historyczny”, będący wyrazem pewnych „stosunków społecznych” i że „pewnego dnia zniknie [on] z życia Kościoła katolickiego – tak jak zniknął z życia innych kościołów chrześcijańskich”. To, że ten podział się utrzymuje, jest – jego zdaniem – spowodowane istnieniem „biernej, niewykształconej, niesamodzielnej myślowo i religijnie masy ludzkiej, która domaga się prowadzenia przez duszpasterzy, pomyślanych jako osoby aktywne, wykształcone i znające się na sprawach Bożych” (s. 53). Tak więc dla Kaźmierczaka wierni Kościoła katolickiego są nieoświeconą masą utrzymywaną w ciemności przez duchownych i jedynie oświecenie ich nową nauką może doprowadzić do reformy Kościoła.

Kolejne zafałszowanie dotyczy s a k r a m e n t u k a p ł a n s t w a. Kaźmierczak twierdzi, że „w nauczaniu papieża różnica między duchowieństwem a świeckimi jest faktycznie fundamentalna, gdyż ontologiczna. Najpierw ma ona związek z ideą samoprzewyciężenia i odnosi się do swoistego eschatologizmu”, czyli „ucieleśnienia stanu, w którym wszystkie istoty ludzkie żyć będą dopiero po zmartwychwstaniu w wieczności” (s. 170-171). Gdyby autor sięgnął do Jana Pawła II adhortacji *Pastores dabo vobis*, przekonałby się, że nie na tym polega fundamentalna różnica pomiędzy duchownymi a świeckimi. Dostrzegłby, że najpierw ważna jest tu konsekracja chrzcielna, mocą której wszyscy otrzymują rzeczywisty i ontologiczny udział w Chrystusowym odwiecznym i jedynym kapłaństwie, do którego powinni się upodabniać całym swoim życiem (PDV 13). Duchowny nie jest więc „ulepiony z innej gliny duchowej, niejako z innej substancji” (s. 170), jak twierdzi Kaźmierczak, lecz ma ten sam status ontyczny, a w sakramencie kapłaństwa zostaje upodobniony przez Ducha Świętego do Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza, aby mógł stać się Jego sługą w Kościele jako tajemnicy, komunii i misji, czyli by mógł sprawować kapłaństwo w duchu służebnym wobec ludu Bożego, przyczyniając się do jego uświęcenia. Kaźmierczak nie odróżnia w kapłaństwie powszechnym, jak i w tym służebnym daru Bożego od zobowiązania do życia moralnego i duchowego, zgodnie z otrzymanym darem. Pomija ten pierwszy aspekt i koncentruje się na drugim, oskarżając duchownych o wywyższanie się nad świeckich. Kaźmierczak łączy kapłaństwo bardzo ściśle z ideą samoprzewyciężenia siebie przez duchownych w celibacie. Tymczasem celibat i wynikający z niego styl życia nie jest czymś fundamentalnym w uzasadnieniu genezy kapłaństwa służebnego, gdyż przez pierwsze tysiąc lat duchowni nie byli zobowiązani do celibatu i, pomimo tego, sprawowali swoje kapłaństwo. Dopiero

z czasem Kościół uznał, że celibat przeżywany w sposób oblubieńczy (czyli taki, gdy kapłan utożsamia się sercem z Chrystusem Oblubieńcem, oddającym życie dla Kościoła, swej Oblubienicy) a nie przeżywa go jedynie funkcjonalnie, staje się wielkim błogosławieństwem dla niego i realizacji jego misji (por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 24). Uzasadnianie celibatu racją samoprzewyciężenia jest chybione, obce katolickiemu pojmowaniu celibatu, pozbawione istotnej relacji duchownego z Chrystusem, oderwane od Jego łaski i miłości, pozbawione wymiaru służby Kościołowi i sprawie zbawienia świata. Jan Paweł II bardzo akcentował ten „relacyjny” charakter tożsamości kapłana (por. PDV 12). Opanowanie własnej natury jest jedynie wynikiem wyboru Chrystusa i naśladowania Jego stylu życia w Duchu Świętym.

Do niewłaściwego rozumienia sakramentu Eucharystii i kapłaństwa służebnego dołącza się osobliwe *p o s t r z e g a n i e* przez prof. Kaźmierczaka *p a p i e ż a i w s z y s t k i c h d u c h o w n y c h* Kościoła katolickiego. Według niego duchowni są w Kościele „wyzolowaną społecznością” (s. 128), „sektą” izolującą się od wiernych świeckich, a papież jest ich „przywódcą” (s. 167). Są „kastą kapłańską” (s. 127), „wyznaniem klerykalnym”, a papież jest „przywódcą” tego wyznania (s. 177), są „klerykalną grupą wyznaniową” (s. 188), „specyficznym wyznaniem” (s. 264). Dlaczego Kaźmierczak używa takich epitetów, odchodząc od przyjętych w naszej kulturze określeń? „Wyznanie to – dodaje tenże filozof, który pisze o sobie, że zajmuje się m.in. obrazą uczuć religijnych – nie posiada jednak nazwy własnej i jako takie pozostaje enigmą, trudną do zidentyfikowania” (s. 177). Kaźmierczak stawia sobie za cel zidentyfikowanie go i twierdzi, że „duchowieństwo katolickie jest *de facto* odrębnym, zakorzenionym w hellenistyczno-neoplatońskiej duchowości, wyznaniem chrześcijańskim, uznającym samoprzewyciężenie za najwyższą moralno-religijną wartość” (s. 177; por. także s. 127). To kuriozalne określenie jest niedorzeczne z wielu powodów: ignoruje ono fakt powołania człowieka przez Boga do kapłaństwa; wprowadza nieuzasadniony podział w Kościele katolickim na „wyznania”, których w nim nie ma; narzuca duchowości kapłańskiej obcą jej – hellenistyczno-platońską koncepcję. Wprawdzie chrześcijaństwo, zwłaszcza w pierwszych wiekach, gdy szukało pełniejszego rozumienia objawienia i praktyk ewangelicznych, inspirowało się do pewnego stopnia platonizmem, neoplatonizmem i stoicyzmem, np. w ascezie, w bardziej metodycznej praktyce ćwiczeń duchowych, to jednak nigdy ta inspiracja nie stała się dla niego ważniejsza od Biblii, od naśladowania Jezusa Chrystusa (por. np. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 69-93). Jeszcze raz trzeba tu stwierdzić, że samoprzewyciężenie nigdy nie było dla mnicha czy kapłana najwyższą religijno-moralną wartością. W *Regule benedyktyńskiej* czytamy: „Niech nic im [mnichom] nie będzie droższe nad Chrystusa” (LXXII, 11), G. Holzherr OSB, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim. Komentarz do Reguły św. Benedykta*, tłum. W. Szlenzak OSB, Opactwo Benedyktynów, Tyniec 1988, s. 238. A Tomasz Merton, definiując mnicha, pisze, że jest to „ktoś, kto został powołany do całkowitego i doskonałego oddania się jednej sprawie [...] poszukiwaniu Boga. Inni mogą szukać Go idąc dłuższą drogą, żyjąc uczciwie w świecie, zakładając chrześcijańskie rodziny. Mnich odkłada na bok te sprawy, jakkolwiek mogą one być dobre. Zdąża do Boga prostą ścieżką, *recto tramite*. On odsuwa się od «świata». Pod Bożym wejrzeniem oddaje się całkowicie mod-

litwie, medytacji, studium, pracy, pokucie” (T. Merton, *Życie w milczeniu*, tłum. Benedyktyni tynieccy, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1991, s. 9-10). Interesujące, iż amerykański trapista, który miał taką sympatię do duchowości buddyjskiej, nie zaliczył samoprzewyciężenia do celów mnicha. Gdy chodzi natomiast o kapłanów i ich postulowaną postawę to Dekret o posłudze i życiu kapłanów Soboru Watykańskiego II mówi, iż powinno nią być „szukanie nie swej woli, ale woli Tego, który ich posłał”, i dodaje, że wolę tę mogą oni „odkrywać i wykonywać w codziennych okolicznościach życia, służąc pokornie wszystkim, którzy zostali im powierzeni w Kościele” (15). W wymienionych celach mnicha i kapłana nie ma wzmianki o szukaniu siebie, gdyż chrześcijaństwo nie polega na samorealizacji, samozbawieniu. Te pojęcia Kaźmierczak przejmując z dalekowschodnich religii i narzuca katolickiej koncepcji tożsamości kapłańskiej, której nie można inaczej objaśnić jak przez ścisłą relację z Chrystusem i Kościołem. „Celibat w buddyzmie klasycznym – potwierdza Józef Masson – jest skoncentrowany na sobie i odwołuje się do ludzi tego, kto go praktykuje, podczas gdy celibat w chrześcijaństwie jest zdecydowanie alterocentryczny, ubogacający człowieka i pomocny mu w przekroczeniu samego siebie ku innym” (tenże, *Le bouddisme. Chemin de libération*, Desclée de Brouwer, Paris 1975, s. 130).

Kaźmierczak stawia sobie za cel zantagonizowanie ludzi świeckich z duchownymi i zakonnikami w Kościele katolickim. Świeckich ukazuje jako ludzi zepchniętych przez mnichów „do poziomu dzieci Bożych drugiej kategorii” (s. 184). „Ich samoświadomość (jako grupy odrębnej, a zarazem zmarginalizowanej) jest szczególnie mizerna – pisze – aspiracje aktywnego uczestnictwa w życiu kościelnym – poza nielicznymi krajami – niewysokie, a duchowość, która opisywałaby ten *ethos*, całkowicie na gruncie katolicyzmu nieopracowana” (s. 179-180). Twierdzi, że ich droga do świętości w historii Kościoła była nakreślana w powiązaniu z idealnym etosem kleru i zakonników (autor nie rozróżnia dokładnie stanu kapłańskiego od zakonnego i mniszego sądząc, że wszyscy kapłani są zakonnikami czy mnichami) i nie uwzględniała realiów życia człowieka świeckiego. Z tym twierdzeniem należy się w dużej mierze zgodzić, gdyż rzeczywiście długo przyjmowano, iż kapłaństwo jest stanem wybranym, zakon – stanem doskonałości chrześcijańskiej, a człowiek świecki był postrzegany jako ten, który nie ma święceń kapłańskich i żyje w świecie dalekim od Boga. Przesadą jest jednakże ocenianie owej sytuacji z przeszłości według stanu obecnej świadomości eklezjalnej i obarczanie winą za ten stan rzeczy zakonników i kapłanów, tak jakby oni zmówili się przeciw świeckim i chcieli ich sobie podporządkować, jak pisze Kaźmierczak w swym paszkwilu *Zdrada mnichów*. Można ubolewać nad tym, że Kościół tak późno uświadomił sobie to, kim jest w całości jako Lud Boży i że dopiero XX wiek stał się „wiekiem Kościoła”, czasem, w którym ukształtowała się nowa świadomość eklezjalna, nowa relacja Kościoła do świata, czasem w którym rozwinęła się teologia rzeczywistości ziemskich (małżeństwa, rodziny, pracy, wypoczynku itp.) i że dopiero Sobór Watykański II podał pozytywne określenie człowieka świeckiego (czyli człowieka ochrzczonego, wszczepionego w Chrystusa i przynależącego do Kościoła, powołanego przez Boga do życia w świecie i do uświęcania świata na kształt zaczynu od wewnątrz [KK 31]). Minęło jednak już pięćdziesiąt lat od uchwalenia Soborowej Konstytucji o Kościele i Dekretu

o apostołstwie świeckich, i teologia i duchowość świeckich bardzo się rozwinęły (zob. R. Goldie, *Świeccy. Laikat. Świętość. Bibliograficzny bilans trzydziestolecia*, Pallottinum, Warszawa–Poznań 1991). Od czasu wydania słynnego dzieła *Jalons pour une teologie du laikat* Y. Congara (Editions du Cerf, Paris 1954) do dziś ukazały się setki książek na ten temat, by wymienić kilka najbardziej znanych w Polsce: E. Weron SAC, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980 (Autor ten wielokrotnie pisał o własnej duchowości laikatu i bardzo bronił jej tożsamości); Ks. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1981; G. Lazzati, *Duchowość świecka*, tłum. B. Piotrowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993; Tenże, *Modlitwa człowieka świeckiego*, tłum. B. Piotrowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993. Lazzati jest znanym teologiem świeckim. Bezasadne jest więc twierdzenie autora, że duchowość świeckich jest „całkowicie na gruncie katolicyzmu nieopracowana”.

Powracając teraz do początku analizowanej książki Kaźmierczaka, zatrzymajmy się na niektórych aspektach jego p r e z e n t a c j i Jana Pawła II o s o b y i n a u k i. Autor książki postawił sobie za cel m.in. „wyjaśnienie [...] okoliczności, w jakich doszło do pojawienia się „postaci alter Christus” (s. 14), czyli tak postrzeganej postaci Jana Pawła II. Książka „Alter Christus” ma stanowić rodzaj „przewodnika” po światopoglądzie papieża, ukazując „gąszcz sprzeczności – gąszcz, który jeśli nie jest totalny, to z pewnością niezmiernie nieprzejrzysty” (s. 12). W naszej analizie krytycznej zwróćmy uwagę na kilka wątków tej książki łączących się głównie z wymiarem teologiczno-duchowym.

Będąc „na tropie zagadki Jana Pawła II”, Kaźmierczak sygnalizuje na początku p r o b l e m t z w. p o d ó j n e j i d e n t y f i k a c j i papieża. Twierdzi, że w akcie oddania się Maryi, wyrażonym przez papieża w słowach „*Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt*” (pochodzących z *Traktatu o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* Ludwika Marii Grignon de Montfort [dokładniej mówiąc nie są to słowa z samego *Traktatu*, lecz z tzw. Koronki dobroci, tj. jednej z modlitw do niego dołączonych, Zob. tamże, tłum. J. Rybałt, *Centro Mater Divinae Gratiae*, Turyn 1982, s. 222-224]) Jan Paweł II dokonuje najpierw „całkowitego oddania się Maryi i temu co boskie” (s. 17). Ta jego „relacja oddania się [...] wyraża się w pragnieniu pełnej identyfikacji z Chrystusem (Bogiem), Maryją i z tym, co Chrystusowe (Kościołem, duchowieństwem, narodem polskim). Jest to – dodaje autor – „najbardziej jednoznaczna strona światopoglądu Jana Pawła II, wyrażająca głęboką religijność” (s. 18). Autor powiada zarazem, że tenże papież obok wspomnianego aktu uległości wobec Boga, Chrystusa i Maryi wypowiada półgłosem (*sotto voce*) drugi akt – akt *Totus meus*, w którym „wchodzi niejako w posiadanie Maryi i tego co boskie” (s. 17-18). „Dokonuje wędrówki od *Totus tuus* do *Totus meus*, tzn. od całkowitego oddania do całkowitego posiadania” (s. 18), „zawładnięcia” „zawłaszczenia” Chrystusa dla siebie (s. 18; 20). Autor twierdzi, że „papież tak bardzo zidentyfikował się z Chrystusem i tym, co Chrystusowe, że w konsekwencji – w imię deklarowanej troski i odpowiedzialności – odczuł prawo do wzięcia ich pod swoją ochronę i do posługiwania się nimi według swego własnego, subiektywnego zamysłu” (s. 20). Tę myśl czyni Kaźmierczak myślą przewodnią swej książki. Piszę bowiem dalej: „Identyfikacja z Chrystusem sprawiła, że stał się on [papież] tak bardzo nim, iż

przestał traktować go jako rzeczywistość odrębną, w nieunikniony sposób tajemniczą, a zaczął traktować jako część swojej własnej jaźni – część, która podlega takim samym poufałym i bezpośrednim prawom afirmacji i negacji, jakim podlegają dla nas nasze własne myśli, uczucia czy namiętności” (s. 20). Na innej stronie autor dodaje jeszcze: „Najbardziej w tym procesie dezorientujący jest fakt, że owo zawłaszczenie odbywa się w imię Chrystusa, tzn. w imię dokonanej uprzednio, bardzo przekonującej identyfikacji. Podczas głębokiego procesu zaangażowania się w tę podwójną identyfikację Jan Paweł II – jego zdaniem – nie dostrzega [...] jak sam staje się jakimś nowym Chrystusem, drugim Chrystusem. Nie jest więc papież z Polski jedynie następcą Chrystusa, *Vicarius Christi*, jak głosi jego oficjalny tytuł – jest on znacznie kimś więcej, jest *alter Christus*” (s. 18). Szczytem tej całej wyobrazeniowej konstrukcji Kaźmierczaka jest stwierdzenie, które znajdujemy na s. 75: „Myśl Jana Pawła II jest nade wszystko próbą rozumienia samego siebie jako wielkiego ucieśnienia Boga – na tej idei opiera się przecież cały proces powstawania drugiego Chrystusa. Można jednak również dostrzec w jego światopoglądzie w sposób nieunikniony wynikające z idei *alter Christus* pewne elementy rywalizacji oraz degradacji Boga; skoro bowiem jawił się sobie i innym jako drugi Chrystus, pierwszy Chrystus musiał stanąć z nim nieuchronnie w szranki o laur pierwszeństwa”.

W przytoczonym rozumowaniu autora na temat osoby Jana Pawła II można dostrzec sprzeczności i trudne do pojęcia zafałszowania: po pierwsze, nie jest możliwe w autentycznym życiu wiary dokonanie takich dwóch sprzecznych względem siebie aktów: aktu oddania się Bogu i aktu zawładnięcia Bogiem, gdyż człowiek jako stworzenie nie może dysponować Bogiem, a jedynie może się starać przyjąć Jego wolę i ją pełnić. Ponadto tego rodzaju akty, gdyby zostały dokonane przez kogoś, byłyby destruktywne dla jego postawy duchowej i osobowości. Niemożliwą jest więc rzeczą, aby mogły wystąpić u człowieka świętego. Jak więc jest możliwe oskarżenie papieża o taką postawę? W Słowie wstępnym do swej książki autor napisał: „Wartością [Jana Pawła II] była siła religijnej wiary, zdecydowany teizm, jasna świadomość różnicy między dobrem a złem” (s. 12), a potem w Uwagach końcowych tej samej książki wzmiankuje jeszcze o „głębokich osobistych cnotach religijnych osoby papieża” (s. 265). Z tym duchowo-moralnym wizerunkiem papieża nie przeszkadza mu jednak połączyć niemoralnych aktów zawładnięcia, zawłaszczenia Chrystusa, Boga. Świadczy to o tym, jak bardzo rozumowanie autora jest sprzeczne w sobie. Dodajmy, że przypisywanie tego rodzaju aktów papieżowi, który rozumiał swoje posługiwanie na stolicy Piotrowej jako umacnianie swych braci i siostr w wierze, jest wielkim oszczerstwem i powinno być odwołane. Kaźmierczak czyni się sędzią papieża i przypisuje mu akty niemoralne, a nawet magiczne, polegające na instrumentalizacji Boga, detronizacji Go, zajmowaniu Jego „miejsca”. Stawia się tu Kaźmierczak ponad Kościołem, który przecież przeprowadził proces beatyfikacji i kanonizacji Jana Pawła II i krytycznie rozpatrzył jego całościową postawę moralną. Wydał następnie orzeczenie o heroicznosci jego cnót. Na kolejnej stronie swej książki autor przyznaje, że nie jest możliwe wzięcie przez człowieka Bóstwa w swoje posiadanie (s. 18) i jakby się z tego, co wcześniej powiedział, wycofuje, jednak nie całkowicie, bo na kolejnej stronie pisze, że „zawłaszczenie Chrystusa prowadziło [u Jana Pawła II] do następujących kroków: sakralnej arbitralności, wykluczenia oraz poczucia religijnej wyższości”

(s. 21). Oskarża więc papieża o niewyobrażalny akt manipulacji Bogiem i o inne postawy niemoralne. Takich oskarżeń w książce jest bardzo wiele. Potem pan Kaźmierczak znów sobie zaprzecza i mówi: „O rzeczywistych kontaktach z rzeczywistym Chrystusem w życiu Jana Pawła II naturalnie nie możemy przecież nic wiedzieć” (s. 23). Można więc zapytać: jeśli autor nic nie wie o życiu wewnętrznym papieża, jaką inną wartość mogą mieć podane wcześniej przez niego twierdzenia o nim, niż mistyfikacja i bezzasadne oszczerstwa? Po drugie, Kaźmierczak przypisuje papieżowi bycie *alter Christus* na mocy fałszywej identyfikacji w jego prywatnej pobożności, podczas gdy bycie *alter Christus* jest określeniem każdego kapłana na mocy tego, że to Bóg udziela mu władzy sprawowania sakramentów świętych. Na przykład podczas sprawowania chrztu św., wypowiadając słowa: „Ja ciebie chrzczę [...]”, kapłan użycza siebie Chrystusowi i staje się *alter Christus*, bo sprawuje ten sakrament *in persona Christi*. Nie może się nim natomiast stać przez jakąś samowolną identyfikację.

Kwestią, którą prof. Kaźmierczak wielokrotnie podnosi w swej książce i posługuje się nią jakby bronią w atakowaniu papieża i Kościoła katolickiego, jest Jana Pawła II nauka o d z i e w i c t w i e i m a ł ż e ń s t w i e. Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu od tej strony, jak jest ono interpretowane przez autora, a jak wygląda w rzeczywistości w myśli papieskiej. Kaźmierczak pisze: „Jan Paweł II wygłasza pogląd, że «dziewictwo i celibat dla Królestwa Bożego nie tylko nie stoją w sprzeczności z godnością małżeństwa, ale ją zakładają i potwierdzają». Na pewno niejednego czytelnika – pisze dalej – może zastanowić fakt, jak jest możliwe w jednym i tym samym tekście stwierdzenie, że charyzmat dziewictwa znajduje się wyżej od małżeństwa, a zarazem ogłoszenie, że dziewictwo leży u podstaw godności małżeństwa. Jakież to zdumiewające i niespodziewane! I jak tajemnicze [...] Nikt myślący logicznie nie potrafi pogodzić tych dwóch sprzecznych twierdzeń, ale mistrz sakralnej arbitralności w swojej paradoksalnej nowomowie jest w stanie ogłosić je w karkołomnym powiązaniu wręcz jako Dobrą Nowinę” (s. 35). Należy najpierw zwrócić uwagę na błędną interpretację przytoczonej tu myśli papieskiej. Z podanego stwierdzenia papieskiego nie wynika, że „dziewictwo leży u podstaw godności małżeństwa”, lecz, że dziewictwo i celibat „zakładają [...] godność małżeństwa”. Tłumacząc to papież pisze dalej: „Jeśli płciowość ludzka nie jest traktowana jako wielka wartość dana przez Stwórcę, traci sens wyrzeczenie się jej dla Królestwa Niebieskiego” (*Familiaris consortio*, 16). Płciowość ludzka jest tu uznana za wielką wartość, a nie za coś względnego, jak stara się to autor na innym miejscu zarzucić Kościołowi (s. 140). Yves Semen – komentujący myśl Jana Pawła II z zakresu teologii małżeństwa i ciała – podkreśla, że żaden papież nie poświęcił temu zagadnieniu tylu katechez (sto dwadzieścia dziewięć). Nawiązując do wypowiedzi papieskiej z audyencji (z 22 października 1980, 3): „ciało i płeć dla chrześcijaństwa jest [...] zawsze «niedość-wartością»”. Semen twierdzi, że papieska „teologia ciała [...] to nauka „oparta na solidnej, teologicznej podbudowie”, na której [duchowość małżeńska] może się „oprzeć, wzrastać, rozwijać się i doskonalić” (tenże, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2011, s. 10-11). Natomiast katolicki teolog George Weigel określił tę teologię jako „coś w rodzaju bomby zegarowej, która wybuchnie z dramatycznymi konsekwencjami kiedyś w trzecim tysiącle-

ciu” i „doprowadzi do rozwoju poglądów na prawie każdy wielki temat wiary” (G. Weigel, *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 434). Wkład papieża w myśl teologiczną o małżeństwie jest nie tylko nowatorski, ale i przełomowy. To m.in. dzięki temu wielkiemu wkładowi Jan Paweł II został określony przez papieża Franciszka „papieżem rodziny”. Jest więc rzeczą niezrozumiałą, że prof. Kaźmierczak, odnosząc się do poglądów papieża na ten temat, nie dostrzega wysokiej oceny jego teologii ciała, teologii integralnej, lecz głosi swoje odosobnione teorie o „braku szacunku” tegoż papieża względem ludzi świeckich (s. 101-102).

Do wyżej przytoczonej wypowiedzi o relacji istniejącej pomiędzy dziewictwem i celibatem a małżeństwem dodajmy, że te dwa pierwsze stany życia w Kościele potwierdzają godność małżeństwa, gdyż zakonnik żyjący w dziewictwie i kapłan żyjący w celibacie będą u wiernych świeckich wywoływać pytanie o powód wyboru życia dla Królestwa niebieskiego, czyli wyboru duchowego, oblubieńczego związku z Chrystusem i przeżywania w Nim relacji do innych. Ich autentyczny styl życia winien być pomocą dla małżonków chrześcijańskich, którzy przeżywając swoją wzajemną miłość w Chrystusie, pragną, by i ich ludzka miłość została coraz bardziej włączona w oblubieńczą relację z Chrystusem i w Nim przetrwała na zawsze. Autentyczny styl życia kapłanów i zakonników, ich świadectwo wiary stają się zarazem potwierdzeniem godności świeckich, powołanych również do zjednoczenia z Chrystusem. Z drugiej strony autentyczne, ofiarne życie małżonków i rodzin chrześcijańskich jest zawsze wielkim zbudowaniem dla zakonników i kapłanów. Oto dlatego Jan Paweł II mówi o „komplementarności małżeństwa i bezżenności «dla królestwa niebieskiego» w wielorakim znaczeniu” (Katecheza 78, (14.04.1982), *Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa*, tenże, *Dzieła zebrane*, t. VI, Katechezy, część 1, Wydawnictwo „M”, s. 309).

Kaźmierczak czyni wielokrotnie papieżowi zarzuty, że stawia wyżej dziewictwo i celibat, niż małżeństwo i że w ten sposób poniża małżeństwo: „Twierdząc, że dziewictwo znajduje się wyżej od małżeństwa, papież niewątpliwie uznaje małżeństwo za mniej doskonałe i w ten sposób je poniża [...] Dla jaśniejszego ujęcia sprawy dokonajmy małej analogii – kontynuuj. Jeżeli ktoś twierdziłby, że biel rasy białej stoi wyżej pod względem doskonałości od czerni rasy czarnej, czy nie poniżałby rasy czarnej, czy też tego by nie czynił. Niewątpliwie jednoznacznie odpowiemy, że poniżałby” (s. 44; por. także s. 35, 43, 45, 102, 114, 138, 141, 243, 264). Autor odwołuje się tu do wypowiedzi papieża z *Familiaris consortio*, w której czytamy: „Czyniąc w specjalny sposób wolnym serce człowieka (por. 1Kor 7:32-35) tak, aby zapalić je bardziej miłością do Boga i do wszystkich ludzi (*Perfectae caritatis*, 12), dziewictwo świadczy o tym, że Królestwo Boże i jego sprawiedliwość są ową cenną perłą, pożądaną nad wszystkie nawet największe wartości, której człowiek winien szukać jako jedynej wartości ostatecznej. Dlatego też Kościół w ciągu swych dziejów zawsze bronił wyższości tego charyzmatu w stosunku do charyzmatu małżeństwa, z uwagi na jego szczególne powiązanie z Królestwem Bożym” (Pius XII, *Sacra Virginitas* II, 16). Jan Paweł II przypomina tu naukę Kościoła o wyższości dziewictwa nad małżeństwem ze względu na szczególne powiązanie dziewictwa z Królestwem Bożym, a ściślej mówiąc ze względu na taki jego wybór, że człowiek rezygnuje

z innych „nawet największych wartości”, do których należy niewątpliwie małżeństwo. To samo stwierdzenie znajdujemy w *Vita consecrata* (18) i w *Mulieris dignitatem* (22). Kaźmierczak wykorzystuje te wypowiedzi papieża, by oskarżyć go o to, że głosi „wyższość pewnych ludzi przed Bogiem” (s. 44) nad innymi. Czy tak jest rzeczywiście? Papież wyjaśnia powyższe stwierdzenie następująco: „Jeżeli wedle pewnej tradycji teologicznej mówi się o stanie doskonałości (*status perfectionis*), to nie ze względu na samą bezżenność, ale na cały kształt życia wedle rad ewangelicznych (ubóstwo, czystość, posłuszeństwo), skoro życie wedle tych rad odpowiada Chrystusowemu wezwaniu do doskonałości („Jeżeli chcesz być doskonały”, por. Mt 19,21), Katecheza 78, *Komplementarność...*, s. 309). Kaźmierczak zdaje się nie dostrzegać tego motywu duchowego jako czegoś szczególnego i sądzi, że świeccy są przez papieża traktowani jako gorsi. Należy tu dopowiedzieć, że papież nie tylko przytacza tę tradycyjną tezę, ale uwzględniając naukę Soboru Watykańskiego II o Kościele jako komunii i o powszechnym powołaniu do świętości, umieszcza relację pomiędzy małżeństwem i dziewictwem w nowej perspektywie: komplementarności tych „stanów” i wezwania do realizacji miłości. Píše bowiem: „[...] gdy chodzi o właściwe rozumienie stosunku małżeństwa i bezżenności, o jakiej mówi Chrystus, i o właściwe rozumienie hierarchii, jaką przyjmuje cała tradycja – owa «wyższość» i «niższość» zawiera się w granicach komplementarności małżeństwa i bezżenności – dla Królestwa Bożego. Małżeństwo i owa bezżenność – dodaje papież – ani nie przeciwstawiają się sobie, ani też same z siebie nie rozdzielają ludzkiej (i chrześcijańskiej) wspólnoty na jakieś dwa obozy (powiedzmy: «doskonałych» ze względu na samą bezżenność i «niedoskonałych» lub «mniej doskonałych» ze względu na sam fakt życia w małżeństwie. Ale obie te zasadnicze sytuacje, czyli, jak się przywykło mówić – «stany», poniekąd wzajemnie się tłumaczą i wzajemnie dopełniają, gdy chodzi o egzystencję i życie (chrześcijańskie) tej wspólnoty, które w całości i u wszystkich jej członków urzeczywistnia się w wymiarze królestwa Bożego, posiada właściwą dla królestwa orientację eschatologiczną” (Katecheza 78, s. 308). W czym wyraża się to wzajemnie tłumaczenie się i dopełnianie się bezżenstwa oddanego Bogu i małżeństwa chrześcijańskiego? Najpierw w tym, że stanowią one oddzielne dary Ducha Świętego ukierunkowane na budowanie jednej wielkiej wspólnoty Kościoła, mające w odmienny sposób ubogacać Kościół (por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku*, w: Tenże, *Dzieła zebrane*, t. III. *Listy*, s. 906.). W tym także względzie, że miłość przeżywana w sakramencie małżeństwa jest nie tylko ukierunkowana na współmałżonka, że jest płodna i otwarta na przyjęcie życia, ale także że cechuje się wiernością i oddaniem jednemu Oblubieńcowi, Jezusowi Chrystusowi (i że winna naśladować Jego miłość do Kościoła) oraz że ojcostwo i macierzyństwo co do ciała winny być dopełnione ojcostwem i macierzyństwem co do ducha, podobnie jak relacja oblubieńcza osób konsekrowanych i kapłanów do Chrystusa, jedynego Oblubieńca, winna owocować „ojcostwem” czy „macierzyństwem” w znaczeniu duchowym, czyli być płodna duchowo.

Gdy chodzi natomiast o drugą perspektywę, czyli perspektywę miłości, na której polega doskonałość chrześcijańska i świętość jedna dla wszystkich (LG 41), to Jan Paweł II wyjaśnia, że „osoba nie żyjąca w «stanie doskonałości» (tj. w instytucji, która swój plan życia opiera na ślubach ubóstwa, czystości i posłuszeństwa), nie

żyjąca w «zakonie», ale «w świecie», może osiągnąć *de facto* większy stopień tej doskonałości, jaka mierzy się miarą samej miłości, niż osoba żyjąca «w stanie doskonałości» (Katecheza 78, *Komplementarność...*, s. 309). Może go osiągnąć w swym życiu w relacji do współmałżonka, rodziny, jeśli jej miłość transcendowania siebie samej i oddania się innym będzie większa niż osoby konsekrowanej czy kapłana, gdy owa miłość w niej zostanie przepojona duchem rad ewangelicznych, do których zachowania są wezwani wszyscy, zgodnie z wymogami swego stanu życia. Nie jest więc prawdą to, co pisze Kaźmierczak, że Jan Paweł II głosi wyższość zakonników i kapłanów nad wiernymi świeckimi. Papież jest wierny nauce Kościoła o powszechnym powołaniu do świętości i twierdzi że ta świętość jest możliwa dla świeckich, gdyż w każdym stanie życia może uzyskać swój pełny, odmienny wyraz. Ostatecznie nie liczy się jedynie sam wybór celibatu czy dziewictwa dla Królestwa Bożego, ale także miłość, z jaką kapłan, zakonnik przeżywają swoje odniesienie do Chrystusa i do innych. Na tej więc płaszczyźnie widoczne jest jeszcze większe zbliżenie członków wszystkich stanów Kościoła. Dla nauki papieskiej jest charakterystyczne to, że nie przeciwstawia ona stanów życia w Kościele i nie zatrzymuje się na wyolbrzymianej przez Kaźmierczaka kwestii wyższości dziewictwa czy niższości małżeństwa, lecz że widzi te stany dynamicznie jako ukierunkowane na budowanie wspólnoty Kościoła i że uwidacznia istniejące między nimi „aspekty i zakresy komplementarności”. Dodajmy, iż te stany nie są prostymi jakościami dającymi się porównać, jak np. jakieś przedmioty materialne, ale że są formami życia o wielorakich odniesieniach: do Królestwa Bożego (cel i motyw wyboru bezżenności poświęconej Bogu), do Chrystusa (wymiar oblubieńczy dziewictwa i małżeństwa sakramentalnego), do Kościoła (służba w oparciu o otrzymany charyzmat), do bliźniego (życie przeżywane jako dar w małżeństwie), do świata (ewangeliczne świadectwo wszystkim). Kaźmierczak nie stara się nawet uzasadnić sakralnej wartości małżeństwa chrześcijańskiego, którą ono posiada na mocy wyniesienia go przez Chrystusa do godności sakramentu, ani nie dostrzega współdziałania małżonków w życiu z otrzymaną w tym sakramencie łaską uświęcającą wszelkie ich czynności, z łaską i mocą Eucharystii, którą się oni karmią. Uwzględniając te i inne elementy uświęcające małżonków i ich rodziny Franciszek Adamski mówi o „ewangelicznej sakralizacji małżeństwa i rodziny” (F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Pallottinum, Poznań 1987, s. 37). Dodajmy, że Kaźmierczak nie pisze o małżeństwie chrześcijańskim, a jedynie ogólnie o małżeństwie (s. 35, 44, 136), tak jakby nie widział różnicy pomiędzy małżeństwem sakramentalnym a małżeństwem naturalnym, zsekularyzowanym.

W swych oskarżeniach pod adresem papieża Kaźmierczak posuwa się tak daleko, że określa go „Janem Pawłem «Śmierci Boga»” (s. 151). Pojęcie „śmierci Boga” zapożycza od swego ulubionego autora, Fridricha Nietzschego, który w *Wiedzy radosnej* ukazał szaleńca wybiegającego na rynek miasta i ogłaszającego ludziom, że „Bóg umarł”, i że to „myśmy Go zabili”. Filozof niemiecki chciał przez to powiedzieć, że we współczesnym świecie, naznaczonym wpływem oświecenia, Bóg i religia przestały być istotnym punktem odniesienia. Kaźmierczak niejako projektuje tę tezę Nietzschego na Jana Pawła II, gdy przypisuje mu „zamach na ideę Boga, jaką znamy”, czy „głoszenie śmierci Boga” (s. 151). Co się kryje za tą karkołomną insynuacją? Kryje się za nią niezrozumienie katolickiej wykładni i zbawczego znacze-

nia cierpienia. Opierając się na słowach św. Pawła z Listu do Kolosan: „dopełniam niedostatki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (1:24), i na nauczaniu Kościoła, Jan Paweł II pisze; „Każdy też jest wezwany do uczestnictwa w owym cierpieniu, przez które Odkupienie się dokonało. Jest wezwany do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które każde ludzkie cierpienie zostało także odkupione” (*Salvifici doloris*, 19). Kaźmierczak nie rozumie, dlaczego papież raz mówi o „doskonałości ofiary Chrystusa” skutkującej „zadosłuczynieniem o nieskończonej wartości” (Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 30; Kaźmierczak, *Alter Christus*, s. 146), a innym razem wzywa do uczestnictwa w zbawczym cierpieniu. W tych dwóch wypowiedziach dostrzega sprzeczność. W związku z tym należy wyjaśnić, że Bóg oczekuje od człowieka dopełnienia Jego dzieł. Dzieło stworzenia nie zostało dokończzone, jego dopełnienie zostało powierzone człowiekowi, który uprawia ziemię i buduje nowoczesne urządzenia. Również dzieło odkupienia człowieka grzesznego dokonane przez Chrystusa, choć zostało dopełnione przez samego Chrystusa i świat został odkupiony, zbawienie każdego odkupionego zostało uzależnione przez Boga od jego współpracy z łaską Bożą. „Bóg – jak powiedział św. Augustyn – stworzył nas bez nas, ale bez nas nie może nas zbawić”. Niezbędne jest nasze współdziałanie z łaską odkupienia wysłużoną przez Chrystusa, aby miłość Boga, która wyraziła się poprzez krzyż Jezusa i działa w całym stworzeniu, mogła się „dopełnić w wymiarze uniwersalnym”, co może się dokonać jedynie wówczas, gdy każdy człowiek, cały świat odpowie na miłość Boga objawioną w Chrystusie (por. A. Grabner-Haider, *Dopełnienie*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Księży Pallotynów, Warszawa 1994, kol. 266). I w ramach tej odpowiedzi na miłość Chrystusa jest miejsce nie tylko na wdzięczność wobec Boga, modlitwę, ofiarowanie trudów życia, ale również na przyjęcie cierpienia, jeśli przydarzy się ono chrześcijaninowi. „Im bardziej [...] nasze oddanie i ofiara – jak uczył papież Pius XI – będzie podobna do ofiary Pana, to znaczy im doskonalej złożymy ofiarę z miłości własnej i pożądlivości, a ciało nasze poddamy temu mistycznemu ukrzyżowaniu (Ga 5:24), o którym mówił Apostoł, tym obfitsze zbierzemy owoce łaski oraz pojednanie dla siebie i dla innych” (tenże, *Miserentissimus Redemptor*, 5). Ci, którzy głębiej odczytują swoje powołanie przed Bogiem i w wierze, i miłości bliźniego czują się bardziej odpowiedzialni za zbawienie innych, zdobywają się na ofiarowanie swego cierpienia za grzechy zarówno swoje, jak i całego rodzaju ludzkiego (Hbr 5:2). Należy dodać, że moc ekspiacyjna tych aktów zależy zawsze od Ofiary Jezusa Chrystusa, w jedności z którą winny być one podejmowane i składane.

Nie można nie zauważyć i nie wskazać jeszcze na to, że Kaźmierczak stawia na równi wszelkie przejawy religijności pochodzące z różnych religii i, że je w sposób nieuprawniony miesza ze sobą. Każdy czytelnik tej publikacji utożsamiający się z chrześcijaństwem czy z jakąś inną religią będzie z pewnością zaskoczony takim s y n k r e t y z m e m. Podajmy na to kilka przykładów.

1. Zbigniew Kaźmierczak pisze: „Tak jak jego poprzednicy na tronie Piotrowym, polski papież rozumie celibat i dziewictwo jako «święte». Zauważmy, że przypisanie jakiemuś stanowi rzeczy kategorii świętości jest zrozumiałe w świetle pierwotnej religijności skoncentrowanej na mocy, jest zaś trudne do pojęcia na gruncie religii

monoteistycznej, która nie uznaje niczego świętego poza Bogiem. Jeżeli papież i duchowni przypisują sobie sakralne właściwości, to czynią to [...] również z powodu mocy samoprzewyciężenia, mocy, jakiej są – wedle własnego mniemania – nośnikami dzięki ideałowi celibatu i innym deklarowanym ograniczeniom swej egzystencji” (s. 139). Otóż nie można się zgodzić ze stwierdzeniem autora, że religie monoteistyczne (takie jak np. judaizm i chrześcijaństwo) nie uznają „niczego świętego poza Bogiem”. Jest faktem, że przyjmują one, iż w sensie źródłowym świętość jest związana z Bogiem, jednakże głoszą zarazem, iż tenże Bóg udziela się ludziom i dzieli się z nimi swoją świętością, tak iż z Jego łaski wierni mogą mieć w niej udział. Świętość, według judeochrześcijańskiego objawienia, obejmuje kult, poprzez który chrześcijanin czci, adoruje Boga w Duchu Świętym. Obejmuje ona także moralność, poprzez którą człowiek pełni wolę Bożą i zmierza do uzyskania świętości, według danego mu polecenia: „Bądźcie świętymi, bo i Ja jestem święty, Jahwe, Bóg wasz” (Kpł 19:2). „[...] w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał” (1P 1:15). Świętość moralna ucznia Chrystusa polega na postępowaniu wedle Ducha a nie według mądrości ciała (por. 2Kor 1:12). Stąd też św. Piotr w swym Pierwszym Liście mówi, że wierni „zbliżając się do Tego, który jest «żywym kamieniem», odrzuconym wprowadzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym [...] niby żywe kamienie [są] budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo dla składania duchowych ofiar przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (2:4-5). Jeśli według Objawienia, wszyscy wierni stają się świętymi kapłanami na mocy chrztu św., w którym zostali włączeni w Chrystusa mocą Ducha Świętego, to dlaczego nie mogą być świętymi kapłanami sprawujący sakramenty w Duchu Świętym? Już w Starym Testamencie uznawano za święte także rzeczy, które były zarezerwowane dla spraw kultu Bożego, co znajduje swoje przedłużenie w Kościele, choć kontakt z nimi nie jest już warunkowany zachowaniem przepisów czystości rytualnej.

2. Podając wyjaśnienie cudów, jakie miały miejsce za pośrednictwem św. Jana Pawła II, Kaźmierczak pisze: „Zakładam, co do końca nie jest jasne, że takie cuda rzeczywiście miały miejsce. Niemniej zważywszy możliwość pomieszania Nadprzyrodzoności z mocami doczesnymi, fakt zachodzenia cudów – których możliwości jako fenomenów nadprzyrodzonych osobiście nie neguję – za pośrednictwem papieża nie jest szczególnie osobiwa. Jeżeli jakieś jednostki uwikłają się w religijność *mana*, to znaczy w naszym wypadku, w religijność, której przedmiotem staje się *alter Christus* – Jan Paweł II, nie widać innego sposobu, w jaki mógłby uzyskać łaskę cudu, którą Bóg postanowiłby im udzielić, jak właśnie poprzez tę religijność. I podobne przypadki nie powinny być dla nas powodem do szczególnego zgorznięcia. Jeżeli Bóg udziela cudów w Indiach za pośrednictwem Ganeśa – boga słonia albo Hanumana – boga małpy, nie widać przeszkód, aby nie miałyby ich udzielać za pośrednictwem postaci ludzkich. Jeżeli Hanuman jest całkiem skutecznym pośrednikiem boskich łask dla wiernych w Indiach, dlaczego z równym skutkiem nie mógłby nim być zmarły człowiek – Jan Paweł II – w świecie katolickim?” (s. 71). O ile według nauki Kościoła katolickiego cud jest znakiem interwencji Boga otrzymanym przez człowieka, który się modli do Niego za wstawiennictwem jakiegoś świętego, ufając w to jego wstawiennictwo, dla Kaźmierczaka jest on znakiem odpowiedzi Boga na „uwikłanie się”

tego, który o niego prosi, w religijność pierwotną, w której też dochodzi do sakralizacji kogoś przez innych ludzi. Autor nie waha się dokonać prostej analogii pomiędzy wstawienictwem świętego w Kościele katolickim (w tym przypadku Jana Pawła II, którego *nota bene* nie nazywa świętym, lecz „zmarłym człowiekiem”), a hinduskimi bogami.

3. Nawiązując jeszcze raz do wypowiedzi Jana Pawła II na temat różnic istniejących pomiędzy bezżennością a małżeństwem, Kaźmierczak pisze: „Warto zauważyć na marginesie, że twierdząc, iż małżeństwo zamyka ludzi w przemijalności, a więc w stanie w najwyższym stopniu bolesnym i żalonym, a bezżenność jest jedyną adekwatną odpowiedzią człowieka poszukującego prawdziwego wyzwolenia, polski papież wkracza na drogi identyczne z tymi, którymi kroczy buddyzm” (s. 122). Taki wniosek wyprowadza Kaźmierczak z następującej wypowiedzi papieża komentującego treści 7 rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian. „O ile zaś małżeństwo związane jest z postacią tego świata, który przemija, przez co narzuca niejako potrzebę «zamknięcia się» w tej przemijalności – to natomiast bezżenność od takiej potrzeby poniekąd wyzwala. Dlatego właśnie Autor Pierwszego Listu do Koryntian opowiada się za tym, że «lepiej czyni» ten, kto wybiera bezżenność” (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmarłychwstania*, Lublin 2001, s. 74; Z. Kaźmierczak, *Alter Christus*, s. 122). Zwróćmy uwagę na dwa przeinaczenia myśli papieża ujawniające się u Kaźmierczaka. Podczas, gdy papież mówi, że małżeństwo „narzuca niejako potrzebę «zamknięcia się» w przemijalności tego świata”, z którym jest bardziej związane, autor twierdzi, że „małżeństwo zamyka ludzi w przemijalności”. Otwarta sytuacja człowieka w małżeństwie, połączona z ryzykiem «zamknięcia się» w doczesności, ukazana przez papieża, mogąca stać się wyzwaniem do przekraczania siebie i swych potrzeb, zostaje przez Kaźmierczaka zamknięta i w dodatku przedstawiona jako stan bolesny i żalony. Druga deformacja polega na tym, jakoby papież głosił, iż „bezżenność jest jedyną adekwatną odpowiedzią człowieka poszukującego prawdziwego wyzwolenia”. Należy tu przypomnieć to, co zostało wcześniej ukazane o właściwej dla bezżenności i małżeństwa jednej orientacji eschatologicznej na Chrystusa. Postawienie zaś znaku tożsamości pomiędzy wolnością chrześcijańską – powiązaną z osobową relacją do Boga, służbą bliźniemu i zaangażowaniem w sprawy doczesne – a wolnością, jakiej poszukuje buddysta w odejściu od świata i pogrążaniu się w medytację jest wielkim nieporozumieniem.

*

W świetle krytycznego namysłu nad publikacją prof. Zbigniewa Kaźmierczaka należy stwierdzić, że jest ona pracą pseudonaukową, nacechowaną niespotykaną subiektywną arbitralnością i pełną wielu niesprawiedliwych i obraźliwych sądów. Jak wyznaje autor, w jej napisaniu przyświecała mu „oświeceniowa tendencja walki z przesądem” (s. 266), a te „przesady” odkrywa w Kościele katolickim, którego religijność ocenia przez pryzmat teorii religijności *mana* ludów pierwotnych, teorii polegającej na oddawaniu czci społeczności, wielkiej liczbie, władzy, sile fizycznej, ruchowi fizycznemu i przede wszystkim mocy samoprzewycięzania. Pan Kaźmierczak tak gruntownie przyswoił sobie tę teorię, że posługując się nią uzurpuje sobie

prawo do monopolu na wszelką prawdę o człowieku, życiu społecznym i o Kościele, którego znajomość posiada jedynie z zewnątrz. Na podstawie tej „niezawodnej” teorii wyciąga wnioski i stwierdzenia daleko przekraczające jego kompetencje religioznawcze. Do czego prowadzi go ten błąd metodologiczny? Do tego, że w Kościele widzi przede wszystkim kult „wielkiej liczby”, moc społeczności, a nie lud odkupiony przez Chrystusa, oddający chwałę Bogu Ojcu w mocy Ducha, lud wezwany do niesienia światu Chrystusa jako jedyne i powszechnego Zbawiciela. Kaźmierczak widzi w Kościele katolickim władzę zewnętrzną a lekceważy w nim wszystkie ustanowione autorytety, poczawszy od nadrzędnego autorytetu Słowa Bożego i działającego w jedności z Nim Ducha Bożego, co ukazano np. w wypowiedziach autora o Kościele i sakramentach świętych. Nie dostrzega przemieniającego i uświęcającego działania Boga w Kościele przez Ducha Świętego (działającego na wiele sposobów, głównie zaś przez słowo Boże, sakramenty, natchnienia udzielane człowiekowi w modlitwie, wydarzenia-znaki w życiu indywidualnym, „znaki czasu” w toczącej się historii itp.), lecz oskarża wiernych Kościoła, głównie zaś papieża i „kastę” kapłanów oraz zakonników o autosakralizację. Angażując się w „oświeceniową tendencję walki” z duchowieństwem, którą wielu z nas uważa za sprawę minioną, atakuje przede wszystkim papieża zarzucając mu sprzeczności w nauczaniu, dwulicowość postawy wynikającej z tzw. podwójnej identyfikacji, a nawet autodeifikację, co – jak wykazano – należy uznać za zupełny fałsz, oszczerstwo i osobistą mistyfikację autora. Taka ocena poglądów autora jest podyktowana także tym, że w wielu miejscach swej publikacji kieruje się emocjami. „Licznych wiernych” świeckich posądza z kolei o oddawanie Janowi Pawłowi II czci boskiej oraz o czynienie z kapłanów i zakonników „obiektów sakralnych” za to, że wybierając celibat, dziewictwo, przewyrczyli swoją naturę. Przypisuje im więc postawę infantylną i redukuje ich religijność oraz gorliwą pobożność, połączoną niejednokrotnie z prostą i szczerą relacją do Boga, do zachowań ludów pierwotnych szukających drogi do Boga „po omacku”. Biorąc pod uwagę te wnioski, piszący te słowa nie ukrywa wielkiego rozczarowania, jakiego doznaje po przeczytaniu opinii dwóch recenzentów analizowanej książki: „Dzieło prof. Zbigniewa Kaźmierczaka jest pracą bardzo cenną merytorycznie i solidną pod względem naukowym [...] Jego wnioski są uprawnione, oparte na solidnej analizie źródeł i na poprawnym, błyskotliwym rozumowaniu” – pisze dr hab. Andrzej Kluczyński, prof. ChAT. Dr hab. Sławomir Raube tak się o niej wyraża: „Na polskim rynku wydawniczym nie ma pracy dotyczącej Jana Pawła II, która wykorzystując osiągnięcia nauk humanistycznych, dorównywałaby pracy Kaźmierczaka pod względem erudycji, złożoności argumentacji, spójności całościowej wizji” (obie wypowiedzi pochodzą z wewnętrznej strony okładki).

*Stanisław T. Zarzycki SAC
Instytut Teologii Duchowości KUL*