

Ks. BRONISŁAW GRULKOWSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

CELIBAT – SUBLIMACJA CZY RELACJA?

WSTĘP. 1. „KATOLICKO-SUBLIMACYJNE” PODEJŚCIE DO CELIBATU.
2. CELIBAT JAKO RELACJA W ŚWIELE TEORII JOSEPHA R. NUTTINA.
3. STRUKTURA RELACYJNIE ROZUMIANEGO CELIBATU.
3.1. OSOBOWOŚĆ („JA”) CZŁOWIEKA. 3.2. TYPOLOGIA RELACJI ZE
ŚWIATEM. 3.3. TYPY ŚWIATA W RELACJACH „JA” – ŚWIAT. 4. ŚW. JÓZEF
– ORĘDOWNIK KAPŁANÓW I OSOBOWY WZÓR. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Celibat jest wielkim darem Jezusa Chrystusa. Kościół rzymskokatolicki traktuje go jako niezwykle charyzmat, do którego przyjęcia Zbawiciel wzywa każdego kapłana. Kapłański celibat jest znakiem pragnienia coraz pełniejszego naśladowania Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w wymiarze całkowitego daru z siebie dla dzieła zbawienia ludzi. Zatem celibat jest podejmowany także z miłości do ludzi, pragnienia bycia dla nich w sposób wolny, a zarazem całkowity, w pełni dyspozycyjny.

Celibat realizowany jest na każdym z trzech poziomów bio-psycho-duchowej struktury człowieka. Na poziomie biologicznym oznacza czystość, rozumianą jako wstrzemięźliwość płciową. Na płaszczyźnie psychicznej jest podjęciem odpowiedzialności za własną wewnętrzną wolność (samokontrola emocjonalna, asceza rozumu, wyobraźni, pamięci) oraz za relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza kobietami. W obszarze duchowym celibat oznacza czuwanie nad jednością, i jej wskazanymi przez Kościół formami, z Jezusem Chrystusem, je-

dynym i Najwyższym Kapłanem, Maryją, świętymi oraz ze wspólnotą Kościoła, szczególnie z braćmi kapłanami.

W niniejszym artykule interesuje nas podejście psychologiczne do celibatu. Psychologiczną interpretację celibatu jako Bożego daru, a jednocześnie zadania urzeczywistnianego przez konkretnych ludzi – kapłanów, oprę na relacyjnej koncepcji osobowości autorstwa Josepha Nuttina (1909-1988), kapłana katolickiego, a jednocześnie wybitnego psychologa, profesora Katolickiego Uniwersytetu w Louvain. O jego wielkości jako psychologa może świadczyć uznanie w gronie psychologów¹, a nawet polskie wydanie jednej z jego podstawowych prac² w dobie panowania jeszcze wtedy w Polsce głębokiego komunizmu. Mimo że od śmierci Josepha Nuttina minęło już kilka lat, a od powstania jego głównych dzieł upłynęło jeszcze więcej czasu, uważam, że jego koncepcja warta jest ponownego odkrycia i powrotu do niej, także, a może zwłaszcza, w odniesieniu do problematyki celibatu.

Najogólniej można powiedzieć, że po okresie dominacji w psychologii osobowości swoistego selfizmu (kultu „ja”)³, wraca relacyjne ujmowanie człowieka⁴. Podejście to jest mało obecne w psychologicznej interpretacji rzeczywistości celibatu, podejmowanej także przez katolickich psychologów. Dominuje tu, niestety, szeroko rozumiane, nieraz wspierane informacją *Imprimatur* lub *Nihil obstat*, albo *Cum permissione auctoritatis ecclesiasticae*, podejście psychoanalityczne. Dlatego prezentacja tajemnicy celibatu w świetle koncepcji osobowości autorstwa Josepha R. Nuttina poprzedzona zostanie krytyką, opartą zresztą na jego dziełach, tego swoiście „katolickiego”, psychoanalitycznego podejścia do omawianego zagadnienia.

¹ Potwierdzeniem tego niech będzie następująca pozycja: G. d'Ydewalle, W. Lens (eds), *Cognition in Human Motivation and Learning. Fortschritt for J. (R.) Nuttin*, Hillsdale 1981. Autorami artykułów są w niej między innymi J. W. Atkinson, J. S. Bruner, W. Michel, K. H. Pribram.

² J. R. Nuttin, *Struktura osobowości*, tłum. z ang. T. Kołakowska, Warszawa 1968.

³ Na ten temat zob. np. P. Vitz, *Psychologia jako religia*, tłum. z ang. P. O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002.

⁴ Zob. np. R. C. Curtis (ed.), *The Relational Self*, New York-London 1991. Por. P. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2005, s. 198, s. 266.

1. „KATOLICKO-SUBLIMACYJNE” PODEJŚCIE DO CELIBATU

Analiza literatury psychologicznej, zwłaszcza tej popularnej, wydawanej przez niektóre wydawnictwa katolickie w formie poradników, pokazuje mocno niepokojący fakt bezkrytycznej często fascynacji psychoanalizą i to tą z kręgu Z. Freuda i jego szkoły lub psychologią głębi autorstwa C. Junga i jego naśladowców⁵. Fascynacja tymi kierunkami jest nieraz tak wielka, że podczas lektury niektórych prac ma się wrażenie, iż są one dla katolickich autorów źródłem „nieomylnych” prawd. W ich świetle interpretuje się całą naukę Kościoła. Mamy tu do czynienia z tą formą zagrożenia katolickiej wiary i moralności, którą wskazywał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*: „Wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej ukształtowała się bowiem nowa sytuacja, w której wobec nauczania moralnego Kościoła rozpowszechniane są coraz liczniejsze wątpliwości i zastrzeżenia natury humanitarnej i psychologicznej, społecznej i kulturowej, religijnej, a także w ścisłym sensie teologicznej”⁶. Często, zamiast interpretacji twierdzeń psychologii w świetle nieomylniej nauki Kościoła, czyni się odwrotnie: twierdzenia nauki Kościoła interpretuje się i „ocenia” w świetle założeń i twierdzeń psychoanalizy freudowskiej czy jungowskiej, je uważając za „magisteria” i to „nieomylnie”. Dlatego w innym miejscu, komentując bezkrytyczne jungowskie interpretacje fragmentów Pisma Świętego, dotyczących Mojżesza, autorstwa katolickiego psychiatry z Włoch, stawiałem pytania ogólniejszej natury: „Kto jest tu przewodnikiem – Biblia czy psychologia Junga, czy Rogersa (...)? Co określa to, kim jest człowiek, jaki jest jego cel, co jest dobrem, a co złem – Biblia czy współczesna psychologia? Czy Biblia jest tylko „symbolizacją”, czy także historią?”⁷. Zastanawiająca jest ta z gruntu niekatolicka, bezkrytyczna fascynacja tymi kierunkami⁸. Być może fascynacja psychologią, zwłaszcza psychoanalityczną, jest ko-

⁵ Tu trzeba zaliczyć prace o. Anselma Grüna OSB. Zgadzam się z ich krytyką przeprowadzoną przez ks. Aleksandra Posackiego SJ, do niej też odsyłając: *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007, s. 88-106.

⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 4.

⁷ B. Grulkowski, *Prawda o człowieku: biblijna czy psychologiczna?*, Teofil 21(2005)3, s. 127.

⁸ Nie dziwi więc dramatyczne pytanie jakie postawił George Weigel: „Dlaczego biskupi Stanów Zjednoczonych pokładają takie zaufanie w psychologii i psychiatrii – należących do najbardziej zmiennych dyscyplin naukowych – w ocenie przypadków seksualnych nadużyć księży?” (G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem*, tłum. z ang. J. J. Franczak, Kraków 2004, s. 89).

lejnym przejawem przenikającej także do postaw wielu katolików coraz bardziej narcystycznej mentalności człowieka naszych czasów⁹. Rosnącym znaczeniem narcyzmu (fascynacja sobą i swoimi wytworami, kult siebie) można próbować wyjaśniać niejednen przypadek homoseksualizmu (rozumianego jako całościowa niezdolność przyjęcia osoby przeciwnej płci, jako zbyt różniącej się od własnej osoby, niezdolność przyjęcia drugiego jako kogoś innego), czy obecnego w krajach Zachodu, zastępowania posiadania dzieci „opieką” nad zwierzętami (w przeciwieństwie do dzieci, zwierzęta można całkowicie „ukształtować” na „swoją obraz” – nie mają wolności). Przejawem silnego narcyzmu, obecnego także w postawach wielu katolików, może być również bezkrytyczna fascynacja twórczością Anthony`ego de Mello SJ, mimo krytyki Watykanu¹⁰, oraz książkami o Harrym Potterze (odnajdywanie „ja”, które „wszystko może” poprzez identyfikację z bohaterem w sytuacji, gdy w świecie rzeczywistym niewiele się może)¹¹.

Niestety, także celibat zostaje poddany niejednokrotnie psychoanalitycznej (a więc redukcjonistycznej) interpretacji i to także przez niektórych katolickich autorów¹². Tymczasem Joseph R. Nuttin

⁹ Na temat narcyzmu, charakteryzującego kulturę, która odrzuca wiarę w Boga i zwątpiła w znaczenie rozumności, zob. R. J. Muller, *The Marginal Self. An Existential Inquiry into Narcissism*, Atlantic Highlands 1987. Do treści książki należy podchodzić krytycznie, gdyż autor odrzuca arbitralnie istnienie Boga oraz porządku nadprzyrodzonego i zamiast wiary religijnej proponuje, jako jedynie uzasadnione, życie w imię „absurdu”, czego wyrazem może być stwierdzenie z jego książki: „Dla świętego Niewiernego (*the Holy Infidel*) wzorem świętości nie jest krzyż Chrystusa, ale kamień Syzyfa” (tamże, s. 208-209).

¹⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Notyfikacja odnośnie do pism ojca Anthony de Mello SJ*; wersja internetowa: (<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/mello.html>).

¹¹ Krytykę książek o Harrym Potterze znaleźć można w: G. Kuby, *Harry Potter – dobry czy zły?*, tłum. D. i W. Muszyńscy, Radom 2006. Tam też znaleźć można zdanie Kard. Josepha Ratzingera na temat tych książek, zamieszczone w liście do autorki z dnia 7 marca 2003: „Dobrze, że wyjaśnia pani sprawę *Harry`ego Pottera*, ponieważ jest to subtelne uwiedzenie, które oddziałuje niepostrzeżenie, a przez to głęboko, i rozkłada chrześcijaństwo w duszy człowieka, zanim mogło ono w ogóle wyrosnąć (tamże, s. 128).

¹² Rezygnuję w tym miejscu ze szczegółowego wskazania bibliografii. Wskazuję tylko artykuł T. P. Terlikowskiego, z uwagi na jego w ostatnim czasie swoistą medialność, „wszechobecność” i „wszechwiedzę”: *Chłopcy w sutannach*, Tygodnik Powszechny (18.02.2007); wersja internetowa artykułu: (<http://www.tygodnik.onet.pl/1391246,artykul.html>), jako reprezentatywny (tym bardziej, że autor wskazuje także na innych) dla tego typu psychoanalitycznego

w swojej krytyce psychoanalizy wskazuje na poważne konsekwencje takiego stanowiska¹³. Zostaną one pokrótce wskazane z odniesieniem do problematyki celibatu.

1. Podejście to jest biologistyczne i deterministyczne. Dla Freuda jedyną energią jest energia popędowa, w swojej naturze bezosobowa (*libido*) i człowiek zmuszony jest ją realizować albo fizycznie, albo symbolicznie poprzez jej sublimację. Zwracam uwagę, że jest to skrajny redukcjonizm; całe bogactwo świata psychicznego i duchowego zostaje sprowadzone do jednego czynnika: przeciwstawiania się wszechpotężnej i jedynej „rzeczywistej” energii, której i tak się ulega, co najwyżej zmienia się jej forma. Całe kapłaństwo sprowadza się tu do takiej walki, a pozostałe wartości są tylko „racjonalizacjami” uzasadniającymi tę walkę. Taka jest „logika” tego typu interpretacji.
2. Jest to interpretacja zamknięta. W takiej koncepcji osobowość człowieka widziana jest jako rzeczywistość „zamknięta”, formująca samą siebie i dla siebie. Skoro cała energia jest w człowieku i do tego ma ona pierwotnie biologiczny charakter, to człowiek jest sam dla siebie „wystarczalny”, żyje dla siebie, a relacje mają dla niego charakter wtórny. Celem życia człowieka jest osiągnięcie stanu równowagi (homeostaza), a więc jest to cel z natury egocentryczny. Centralną wartością jest tu autonomia, rozumiana jako niezależność od innych i uwolnienie się od ich wpływu i „dziedzictwa” relacji z nimi. Dlatego inni ludzie są tu widziani jako „toksyczni”, zagrażający ryzykiem zaangażowania się w ich życie, bycia dla nich, poświęcania się dla nich. Idealem jest tu samowystarczalność psychiczna tak względem Boga jak i względem ludzi. Człowiek o takiej postawie jest przekonany, że wszystko zawdzięcza sobie sam, dla innych jest na zasadzie okazywania im „łaski”. Inni są jakby rzeczywistością wtórną – celem podstawowym jest własna osoba i jej realizacja. Silna jest tu wiara we własne siły i dążenie do maksymalnej niezależności od wszelkich relacji, gdyż są one „osłabiające”, „toksyczne”.
3. Wtórność wartości duchowych. Przy takim podejściu do człowieka i do zagadnienia celibatu dostrzegalne jest widzenie wartości duchowych (wiara, łaska, miłość) jako wtórnych, tylko symbolicznych, nie zaś rzeczywistych. Raz jeszcze powtórzmy, że w ta-

podejścia do celibatu, z dominującym tu pojęciem sublimacji, co, jak pokażę dalej, ma poważne konsekwencje.

¹³ J. R. Nuttin, *Psychoanalysis and Personalisty. A Dynamic Theory of Normal Personality*, New York 1962.

kim podejściu za jedyną rzeczywistą energię uważa się energię biologiczną; wszelkie inne energie są tylko przetworzeniem tej pierwotnej, jedynej realnej energii. Wobec tego, w sublimacji tej energii wartości duchowe i religijne są tylko symbolami i uzasadnieniami dla podjęcia zadania opanowywania tej energii. Nie ma innej energii, nie ma energii psychicznej, związanej z „ja”, nie ma wreszcie rzeczywistej energii, płynącej z relacji z Bogiem. Wszystko jest tylko przetwarzaniem energii biologicznej i tyle jest w człowieku energii, ile jest tej właśnie energii biologicznej. Często przyjmuje się tu także pogląd Z. Freuda i innych psychoanalityków (np. A. Adlera), że rozwój osobowości jest zdeterminowany już w piątym roku życia, bo wtedy już kończą się wszystkie transformacje energii *libido* (późniejsze etapy są już tylko powtarzaniem tych wczesnych faz). Wobec tego wartości nie mają tak naprawdę podstawowego znaczenia w rozwoju osobowości człowieka, w jej ukierunkowaniu i pracy nad sobą. Tak naprawdę nie są one rzeczywiste i na rzeczywistość nie wpływają, są co najwyżej symbolizacją (tak jak Mojżesz we wskazanym wcześniej przykładzie „katolickiej” interpretacji jego osoby) biologicznej walki, jaką człowiek toczy z sobą samym o zapanowanie nad swoim *libido*. Wartości, podobnie jak świadome „ja”, nie mają własnej energii, mają jej tyle, ile zaczerpną jej z warstwy biologicznej. Łatwo tu zauważyć zupełne odwrócenie antropologii chrześcijańskiej, wskazującej na pierwszeństwo sfery duchowej i prymat energii ducha przed siłami biologicznymi w warstwie ontologicznej i osobotwórczej.

4. Koncentracja na przeszłości. Kolejną konsekwencją takiego podejścia do osoby człowieka i do zagadnienia celibatu jest odwrócenie orientacji temporalnej człowieka. Zasadniczo, co podkreślają wszyscy wybitni psychologowie, człowiek zorientowany jest na przyszłość. Z przyszłością wiąże się realizacja celów, nadzieje, spełnienie siebie itd. Przyszłość to także to, do czego człowiek dąży, co realizuje i chce zrealizować, rozstrzyga ona o znaczeniu przeszłości. To przyszłe zadania i cele wskazują, co z przeszłości jest w ich świetle pozytywne, wspiera ich realizację, a co z przeszłości jest przeszkodą do przewyciężenia. Wobec tego człowiek w orientacji temporalnej swojej osobowości powinien być ukierunkowany przede wszystkim na przyszłość, na osiągnięcie celów, które przed nim postawiono i które sam sobie stawia. Tymczasem, w podejściu tu opisywanym, jest odwrotnie. Nakazuje się człowiekowi koncentrację na przeszłości, zatrudnia nieraz psychoana-

lityka czy psychologa dla lepszej „lustracji” przeszłości i człowiek zużywa całą swoją energię na zagrzebywaniu się w swojej historii czy prehistorii. W sposób oczywisty ten model jest fałszywy. Przede wszystkim grozi posłuszeństwem fałszywym antropologom. Na jakiej bowiem podstawie człowiek może uznać, że akurat to czy tamto z historii jego życia ma znaczenie i to tak wielkie, że aż określające jego „dziś” i rozstrzygające o jego przyszłości? Odpowiedzmy, tylko na podstawie wiary, uwierzenia bezkrytycznego (bo przecież argumentów tu nie ma!) autorytetowi psychologa czy innego analityka, któremu oddał się w ręce. To on nakaże mu albo szukać sytuacji „obwiniających” matkę, albo ojca, albo doświadczeń krzywd. Od razu powstaje pytanie o zasadność takiego klucza interpretacji przeszłości. I okazuje się, że jest nim bezkrytna wiara psychologowi (co jest postawą przeciwną rozumowi, gdyż psychologia jest nauką podlegającą krytyce i tylko jako nauka ma wartość; kiedy przeradza się w wiarę staje się zagrożeniem), który jest przekonany, na bazie takiej czy innej teorii psychologicznej, mniej czy bardziej prawdziwej, o tym, że przeszłość determinuje człowieka, odbiera mu wolność wyboru i realizacji siebie w przyszłości. Drugim „uzasadnieniem” jest tu przekonanie, że każdy człowiek jest psychicznie „zaburzony” i wobec tego potrzebuje „terapii”.

5. Spojrzenie kliniczne. Opiswane tu podejście jest w oczywisty sposób kliniczne: każdy człowiek widziany jest jako zaburzony, a granice między patologią i normą są bardzo płynne i są kwestią różnic ilościowych (ludzie zdrowi i zaburzeni różnią się tylko nasileniem pewnych cech czy objawów), a nie jakościowych (różnice dotyczące np. struktury osobowości albo brakiem u ludzi zdrowych pewnych cech). Wobec tego nikt nie poradzi sobie sam, bez pomocy psychologa. W takim ujęciu wymiar duchowy (tu człowiekowi potrzebna jest relacja np. ze spowiednikiem) łatwo zostaje zastąpiony przez psychologizm; wszelkie zagadnienia, także religijno-moralne, sprowadzone zostają do kwestii psychologicznych, wobec czego konieczną wydaje się zwolennikom takiego podejścia „pomoc” psychologa, skierowana do zdrowych skądinąd ludzi. Co równie szkodliwe, w takim podejściu „klinicznie” widzi się również ludzi, którzy nas kochali czy kochają. Przykładowo, w jednej z książek wydanych przez OO. Dominikanów¹⁴, proponuje się, by „klinicznie” przyjrzeć się swoim matkom. Zakłada się

¹⁴ H. Cloud, J. Townsend, *Mamo, to moje życie*, Poznań 2005.

na podstawie, niestety, psychoanalitycznej, że zaburzenia zachowania dorosłego człowieka są spowodowane przez zaniedbania ze strony matki. Przy czym w książce tej nie przedstawia się zdrowej psychicznie matki (a takich jest przecież zdecydowana większość!), ale wszystkie klasyfikuje się do jednej z sześciu klas zaburzeń (Mama Manekin, Mama Porcelanowa Figurka, Mama Kontroler, Mama Puchar Zwycięstwa, Mama Zawsze Szef, Mama Master Card). I zadaniem człowieka jest, wbrew czwartemu przykazaniu, przyrzeć się swojej matce i, najlepiej pod okiem psychologa (kierownik duchowy już niepotrzebny), osądzić własną matkę, spojrzeć na nią „klinicznie”. I w tych zaburzeniach znajduje się usprawiedliwienie każdego swojego czynu. Bo zawsze winna jest matka, na którą zawsze patrzy się klinicznie, nigdy nie dostrzegając jej miłości, poświęcenia, może wylanych łez. Czwarte przykazanie jest nieaktualne – zdają się mówić tego rodzaju „psychologowie” i „terapeuci”. W takim podejściu odnajdujemy, niestety, spełnienie ostrzeżenia Paula Vitz’a, który pisał: „Nie bardzo wiadomo, co ojciec zrobił, by zasłużyć sobie na tę nienawiść. Pewnie chodzi o to, że poślubił matkę dziecka i że jest wielki. (...) Zarówno we freudowskiej, jak i w selfistycznej terapii, nie ma odpowiedniego nacisku na miłość ojca, choć przejawy takiej miłości są powszechne. W ostatnim czasie zainteresowania teoretyczne przesunęły się bardziej ku matce, którą oskarża się (masz do wyboru) o: dominowanie, kastrowanie, kontrolowanie, manipulowanie, uwodzenie, zależność emocjonalną. Współczesna matka również nie może wygrać”¹⁵. Dlatego nie dziwi, że Vitz stawia bardzo zdrowy postulat, by wreszcie skończyć z taką mitologią o wszystkich ludziach będących „klinicznymi” przypadkami, niezdolnymi do podjęcia własnej odpowiedzialności: „W odniesieniu do obydwójga rodziców jest to najwyższy czas, aby tym «wyjaśnieniom» nadać prawdziwą nazwę. Są one nową odmianą uprzedzenia, któremu na imię «szukanie kozła ofiarnego». Kiedyż doczekamy się teorii psychologicznej na tyle uczciwej i pojemnej¹⁶, by pozwalała nam wszystkim zaakceptować to, że wina nie leży po stronie naszych rodziców (mało co więcej niż w naszych gwiazdach), ale w nas samych”¹⁷.

¹⁵ P. Vitz, *Psychologia jako religia*, tłum. z ang. O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002, s. 81.

¹⁶ Taką teorią jest koncepcja Josepha Nuttina.

¹⁷ P. Vitz, dz. cyt., s. 81.

W takim „klinicznym” ujęciu ksiądz jest od razu „podejrzany”, potencjalnym „przypadkiem” zaburzenia psychicznego. Bo nie widzi się tu pozytywnej wartości celibatu, tego, że jest to aktywna, pozytywna forma miłości, która nie szuka swego, łaskawa jest, cierpliwa itp. Nie, celibat widzi się tu jako aktywność negatywną, jako hamowanie biologicznej energii popędu, która jest nie do opanowania i dla której trzeba znaleźć ujścia psychiczne i „duchowe”. Zauważmy, że zarówno inni ludzie, jak i wartości oraz nawet Bóg, spostrzegani są tu jako środki do własnego rozwoju księdza, do jego „zabezpieczenia” przed „wybuchem” kotła, pod którym za dużo jest „pary” (freudowski obraz kanalizowania energii seksualnej). Bóg nie jest tu celem aktywnej miłości księdza, podobnie inni ludzie: celem jest „gaszenie pożaru”. Oczywiście jest to nieprawdziwy obraz osobowości człowieka zdrowego psychicznie¹⁸. I tam, w przypadku zaburzeń, ma ten opis swoje zastosowanie, chociaż także bardzo ograniczone. Z. Rosińska podaje na przykład przypadek terapeutki, która pacjentowi, meksykańskiemu imigrantowi, katolikowi, cierpiącemu na depresję nakazywała snuć fantazje na temat rzekomych („wymyślonych” przez terapeutkę) grzesznych fantazji na jego temat. Terapeutka została skazana w procesie sądowym, wytoczonym przez siostrę pacjenta (popełnił samobójstwo), za nadużycie swoich kompetencji. Jak stwierdza Z. Rosińska, utajonym założeniem terapeutki „było, iż źródło zaburzeń miało charakter psycho-społeczny, a nie somatyczny, oraz tkwiło w dzieciństwie pacjenta, tzn. w jego relacji z własną matką. Lekarz nie uwzględniła różnic kulturowych”¹⁹.

Szczególnie dyskusyjna i to w kontekście zaburzeń tak głębokich, jak na przykład pedofilia niektórych kapłanów, jest wiara w kompetencje psychologów i psychiatrów w leczeniu tego typu dewiacji. G. Weigel zdaje się stawiać amerykańskim biskupom zarzut, że w swojej ocenie tego typu przypadków i kwestii ich ewentualnego psychicznego wyzdrowienia, za bardzo zaufali psychiatrom i psychologom. Kiedy ci orzekli, że dany ksiądz jest już zdrowy psychicznie, wielu biskupów przyjmowało taką diagnozę bezkrytycznie, przywracając takich księży do ich kapłańskich funkcji. G. Weigel wyraża

¹⁸ Może to być realny i adekwatny opis psychiki zaburzonej, zob. na ten temat w kontekście celibatu oraz życia zakonnego, A. A. Terruwe, *Integracja psychiczna*, tłum. z ang. W. Unolt, Poznań 1989.

¹⁹ Z. Rosińska, *Z dziejów psychoterapii: między paternalizmem a partnerstwem*, w: Z. Rosińska, E. Olender-Dmowska, *Psychoterapia i kultura. Celebracja urazu czy leczenie duszy*, Warszawa 1997, s. 257.

zdumienie: „To, że Amerykanie żyją w kulturze przesiąkniętej symboliką psychologiczną (i psychohełkotem), było jasne od opublikowania w roku 1965 błyskotliwego studium Philippa Rieffa *The Triumph of the Therapeutic (Triumf terapii)*. Obecny kryzys ukazał, jak głęboko przywództwo biskupie zostało dotknięte i poddane erozji przez terapeutyczny sposób myślenia”²⁰. G. Weigel stwierdza dalej: „Dlaczego biskupi Stanów Zjednoczonych pokładają takie zaufanie w psychologii i psychiatrii – należących do najbardziej zmiennych dyscyplin naukowych – w ocenie przypadków seksualnych nadużyć księży? Dlaczego w znacznej części przypadków biskupi zasięgaliby porady terapeutów, którzy byli znani ze sprzeciwiania się pewnym aspektom kościelnej etyki seksualnej, szczególnie w kwestiach homoseksualizmu? Nikt poważny nie wątpi, że psychologia i psychiatria mogą być pomocne w zajmowaniu się problemami seksualnego wykorzystywania przez duchownych. Pytanie tylko, dlaczego tak wielu biskupów wydawało się gotowych przekazać w tych przypadkach Iwiał część analitycznego i decyzyjnego autorytetu terapeutom”²¹. Dalej Weigel zauważa, że pierwszeństwo powinna mieć perspektywa teologiczna. Tymczasem nieraz nie pytano takiego księdza o jego wiarę, „nawet na poziomie podstawowym”²². A przecież perspektywa teologiczna pozwoliłaby dostrzec, że starożytna „tradycja katolicka skodyfikowana w kościelnym prawie kanonicznym od dawna utrzymywała, że pewne grzechy ciężkie ze swojej natury czynią człowieka niezdadnym do dalszego publicznego sprawowania posługi kapłańskiej. (...) Czyż notoryczne grzechy tego rodzaju nie czynią człowieka niezdolnym do objawiania w sobie tego duchowego ojcostwa, które jest istotą katolickiego kapłaństwa? Są to fundamentalne pytania teologiczne, a nie pytania dotyczące jedynie «kościelnej dyscypliny»”²³.

Widzimy więc, że psychoanalityczne w swej istocie podejście do celibatu, mimo że szeroko propagowane przez niektóre katolickie wydawnictwa i „katolickich” autorów, nie wytrzymuje krytyki. Ma ono ograniczoną wartość w podejściu do zaburzeń, zwłaszcza tych najgłębszych. Natomiast w podejściu do osobowości zdrowej jest absolutnie nierealistyczne, opiera się na fałszywej antropologii, a w konsekwencji może być bardzo niebezpieczne, może wpędzić człowieka w kryzys, nawet moralny. Szczególnie niebezpieczna jest tu koncepcja osobowości człowieka jako systemu zamkniętego, jak parowy kocioł

²⁰ G. Weigel, dz. cyt., s. 88.

²¹ Tamże, s. 89-90.

²² Tamże, s. 89.

²³ Tamże, s. 90-91.

w obrazie Freuda, którego jedyną rzeczywistą siłą jest biologiczna energia, która tę osobowość zamkniętą nieustannie „podgrzewa”, grożąc rozsadzeniem kotła. Człowiek więc potrzebuje „zaworów bezpieczeństwa”. Są nimi wartości osiągnęte drogą sublimacji. Zauważamy tu swoisty materializm, z gruntu sprzeczny z antropologią chrześcijańską: rzeczywistość ma charakter biologizacyjny, duchowość, wartości są tylko pochodną biologii, nie mającą żadnej własnej energii, zdolną tylko wykorzystać energię biologiczną. Ten skrajny redukcjonizm sprowadza wartość celibatu (w tym modelu mocno wątpliwą i widzianą jako przeciwną naturze) do negatywnej walki przeciw sobie, w której to walce Bóg, ludzie i wartości wyższe są tylko środkami, nie celem. W takim ujęciu celibatariusz widziany jest jako człowiek „zahamowany”, niezdolny do aktywnej postawy, gdyż całą energię zużywa na tamowanie energii seksualnej. Obraz ten jest fałszywy, tym niemniej bardzo często lansowany w psychologii, zwłaszcza dalekiej od chrześcijaństwa, chociaż na grunt Kościoła przenoszony jest przez wielu bezkrytycznych autorów. Celibat wymaga właściwej interpretacji psychologicznej. Jej szansę daje relacyjna koncepcja osobowości autorstwa Josepha Nuttina.

2. CELIBAT JAKO RELACJA W ŚWIETLE TEORII JOSEPHA R. NUTTINA

Joseph R. Nuttin wychodzi od podstawowego faktu życiowego, który powinien być zarazem podstawową daną psychologiczną: osobowość człowieka tworzy wielorakie relacje ze światem i w tych relacjach oraz przez nie, sama się rozwija. Życie człowieka bierze się z relacji, na poziomie teologicznym – do Boga, na poziomie ludzkim – do rodziców. Ten podstawowy fakt ludzkiego życia, realizacja relacji ze światem, dokonuje się na każdym z trzech poziomów ludzkiej egzystencji: biologicznym, psychologicznym (społecznym) i duchowo-religijnym (metafizycznym). Na poziomie biologicznym uwidacznia się oczywisty fakt, że najbardziej podstawowe biologicznie potrzeby człowieka (zaspokojenia głodu, oddychania itp.) mają charakter relacyjny, są formą wymiany ze środowiskiem biologicznym. Wymiana ta jest konieczna dla przetrwania ludzkiego organizmu i jej charakter zależy tak od pewnych cech organizmu ludzkiego (np. zdolność przyswajania pokarmu), jak i charakterystyki jego materialnego otoczenia (np. dostępność pożywienia). A zatem, w tej relacji zarówno osobowość jak i świat mają tę samą cechę pierwotności dla siebie i obiektywności swojego istnienia. Na poziomie psychicznym ujawnia

się również relacyjny charakter osobowości człowieka. Ujawniają się w niej potrzeby²⁴ psychiczne, od których realizacji zależy tak zdrowie psychiczne jak i rozwój osobowości. Odpowiedzią na te potrzeby psychiczne są wartości doświadczane przez relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza rodziną. Tak więc poprzez te relacje, zakładając, że są właściwe, podstawą osobowości staje się pewna ufność względem świata, poczucie bezpieczeństwa i pragnienie własnego rozwoju w odkrywanym świecie. Zwróćmy uwagę, że odkrywanie świata ma również charakter relacyjny poprzez choćby system edukacji, wytwory kultury, czy środki przekazu.

Przechodząc na poziom duchowy, który można tu zdefiniować jako doświadczanie relacji z Bogiem i jej realizację, zauważamy, że ma ona charakter relacji. Relacja ta ma wiele wymiarów. Po pierwsze, jest to, biorąc metafizycznie, relacja podstawowa; od Boga bowiem bierze swoje istnienie tak świat jak i człowiek. Poza tym jest to relacja doświadczania nieustannej obecności Boga, czyli Opatrzności. Wreszcie relacja ta ma charakter finalny: celem życia człowieka jest zbawienie, czyli osiągnięcie ostatecznej, bezpośredniej, nieprzemijającej wspólnoty z Bogiem w niebie. Oczywiście na poziomie analiz psychologicznych przyjęcie istnienia Boga jest pewnym założeniem, bo sama psychologia nie ma narzędzi do rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga lub Jego nieistnienia. Tym niemniej wiele danych wskazuje, że uznanie przez człowieka swojej zależności od Boga poprzez akt i postawę wiary ma daleko idące, także psychologiczne, konsekwencje dla jego życia. Zasadnicze znaczenie ma tu ugruntowanie sensowności swojego istnienia w absolutnym istnieniu Boga. Takie zakorzenienie życia nadaje mu racjonalność, sensowność i celowość. Ma to swoje konsekwencje psychologiczne. Osoby wierzące w Boga i realizujące tę wiarę mają wyższe poczucie sensu życia oraz zadowolenia z niego niż osoby wierzące w siły bezosobowe, siły natury, przeznaczenie czy inne przyczyny²⁵. Można więc wskazać, że przekonanie o relacyjnym charakterze osobowości człowieka, także na poziomie duchowym, ma

²⁴ Potrzeby są tu rozumiane bardzo szeroko. Pojęcie to obejmuje tu zarówno wyróżnione przez A. Maslowa potrzeby braku (potrzeby typu D) jak i potrzeby wzrostu (potrzeby typu B) oraz potrzebę potrzeb, czyli metapotrzebę, potrzebę sensu życia, wskazaną przez V. E. Frankla. Potrzeby te mają również, jak podkreśla Nuttin, charakter relacyjny. Zob. tytuł rozdziału: *A Relational Model of Motivation* (s. 57-79) i podrozdziału: *Needs in Terms of Relational Functioning* w jego książce *Motivation, Planning and Action. A Relational Theory of Behavior Dynamics*, transl. by R. P. Lorion, J. E. Dumas, Leuven-Hillsdale 1984.

²⁵ Na ten temat zob. K. Skrzypińska, *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenia z życia*, Kraków 2002.

swoje potwierdzenie także psychologiczne. Duchowość zatem „zamknięta”, nie relacyjna jest jakąś formą degradacji duchowości, niepełnej jej realizacji, niepełnego otwarcia człowieka²⁶. Również na poziomie duchowym człowiek jest ze swojej natury istotą relacyjną.

Przyjmując relacyjną koncepcję osobowości człowieka, zauważymy, że w jej świetle również celibat ma charakter relacyjny i w pełni osobowy. Celibat okazuje się bowiem być formą realizacji osobowości człowieka i jego relacji w świecie. W przeciwieństwie do wyżej wskazanego sublimacyjnego ujęcia ta koncepcja jest:

1. Personalistyczna i odwołująca się do wolności. Relacyjna koncepcja osobowości człowieka wskazuje na godność człowieka jako osoby. Jego „życiowa energia” nie ma charakteru biologicznego, ale personalistyczny. Człowiek jako osoba czerpie życiową siłę z relacji. Ta siła nie jest sublimacją, ale ma charakter całościowy, przenika całą osobę, i realizuje się na każdym z poziomów, przy czym pierwotny jest poziom duchowy.
2. Celibat ma charakter otwarty. Celibat nie zamyka człowieka w sobie, ale jest pewną formą otwartości na świat zewnętrzny, w tym przede wszystkim świat Boga i społeczność innych ludzi. Nie będąc relacją wprost osiąganą, ale odpowiedzią na dar Bożej łaski, wymaga od człowieka pracy nad sobą, odkrywania coraz to nowych i coraz głębszych poziomów relacji, coraz głębszych poziomów miłości. Dlatego dojrzała realizacja celibatu oznacza bycie w relacji otwierającej, tak względem integracji coraz to nowych wymiarów osobowości, jak i względem świata Bożego i ludzkiego²⁷.
3. W takim ujęciu okazuje się, że celibat jest potwierdzeniem prymatu wartości duchowych w świecie. Celibat interpretowany relacyj-

²⁶ W tym kontekście zrozumiała i w pełni uzasadniona staje się krytyka Jana Pawła II skierowana względem buddyzmu jako pewnej formy ucieczki od świata: „«Oświecenie», jakiego doznał Budda, sprowadza się do przeświadczenia, że świat jest zły. Jest on też źródłem zła i cierpienia dla człowieka. Ażeby wyzwolić się od tego zła, trzeba wyzwolić się od świata. Trzeba zerwać te więzy, jakie łączą nas z zewnętrzną rzeczywistością – więzy istniejące w naszej ludzkiej konstytucji, w naszej psychice i somatyce. Im bardziej uwalniamy się od tych więzów, im bardziej wszystko, co światowe, staje się nam obojętne, tym bardziej wyzwalamy się od cierpienia, czyli od zła, które pochodzi ze świata” (Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 77-78).

²⁷ Zob. charakterystyczne stwierdzenie na ten temat Jana Pawła II: „Poprzez swój celibat kapłan staje się w inny sposób «człowiekiem dla drugich» niż każdy inny mężczyzna” (Jan Paweł II, *Kapłaństwo służebne. List do kapłanów*, 8 kwietnia 1979, 8).

nie jest znakiem, świadectwem zależności świata i człowieka od Boga. To Bóg, Trójca Przenajświętsza, Duch, jest Absolutnym Istnieniem, wszelka inna rzeczywistość ma względem niego charakter wtórny. Także świat materialny ma charakter względny wobec Boga. Tak samo w człowieku wymiar cielesny wymaga podporządkowania duchowi. I na potrzebę osiągnięcia tego „prymatu ducha” przez każdego człowieka wskazuje celibat. To świadectwo jest szczególnie ważne w świecie współczesnym, gdzie tak często panuje materialistyczne przekonanie o prymacie świata materialnego. A zatem celibat wskazuje na pierwszeństwo ducha; to on jest rzeczywistością pierwotną i on wpływa na ciało.

4. Celibat jest formą realizacji przyszłościowej orientacji człowieka. W przeciwieństwie do sublimacyjnego modelu celibatu koncentrującego się na przeszłości, relacyjne ujęcie celibatu wskazuje na przyszłość jako główne nastawienie czasowe człowieka. Celibat jest znakiem, zapowiedzią i obecnością przyszłego świata, życia wiecznego, gdzie „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22,30). Właśnie bezżenność dla Królestwa Bożego (zob. Mt 19,12) wskazuje na centralność przyszłości. To przyszłość nadaje znaczenie terażniejszości i wpływa decydująco na interpretację przeszłości. Tak wygląda zdrowe, normalne przeżywanie czasowości człowieka. Znakiem zaś problemów psychologicznych jest przeżywanie przez człowieka braku przyszłości. Jednym z najważniejszych objawów, na przykład zespołu depresyjnego, jest doświadczanie braku przyszłości. Wtedy terażniejszość, nieraz, jak w przypadku bezrobocia, bardzo trudna, staje się nie do zniesienia, a przeszłość jest interpretowana jako zły los. Tylko perspektywa przyszłościowa jest warunkiem twórczego podejścia do życia i realizacji powołania. W tym miejscu widać wyraźnie, że celibat, właściwie przeżywany, jest darem Bożym, ale odwołującym się do najgłębszych ludzkich możliwości przeżywania siebie w ukierunkowaniu na przyszłość, przyszłość niezawodną, bo jej gwarantem jest Bóg. Ksiądz właściwie więc przyjmujący i przeżywający swój celibat jest dla Kościoła i świata znakiem nadziei, która „zawieść nie może” (Rz 5,5) i tego, że trzeba angażować się w przyszłość, bo ona ma sens. Trzeba zwrócić uwagę na bardzo ważną cechę tej przyszłościowej orientacji celibatu – jej realizm. Kapłańska orientacja na przyszłość jest „wcielona” w wielorakim sensie tego słowa. Po pierwsze, jest zakorzeniona w przeszłości, z historyczną Tajemnicą Wcielenia Bożego Syna i Jego zbawczego dzieła. Tam odnajduje

swój sens i gwarancję. Po drugie realizuje się w teraźniejszości poprzez obecność Chrystusa w sakramentalnych znakach, których szafarzem jest kapłan i w samej osobie kapłana. Ponadto orientacja ta nie jest platoniczna, ale „wcielona” przez to, że człowiek realizuje ją w swoim konkretnym życiu, całą swoją osobą, w jej wszystkich trzech wymiarach.

5. Celibat jest wyrazem zdrowej osobowości. W przeciwieństwie do sublimacyjnego podejścia, które jest z natury kliniczne (każdy człowiek jest „podejrzany” o odchylenia psychiczne), relacyjna koncepcja osobowości ukazuje celibat jako jedną ze zdrowych realizacji nastawienia człowieka na przyjęcie relacji i ich realizacji w swoim życiu. Przez celibat przeżywany przez dojrzałą osobowość, zdrową moralnie, o podstawowej motywacji religijnej, kapłan staje się bardziej „relacyjny”, otwarty na świat poza sobą, a w konsekwencji jeszcze pełniej realizuje swoje ludzkie możliwości. Celibat jest więc przejawem zdrowia psychicznego i to zdrowie wzmacnia poprzez właściwe, a przy tym odwołujące się do najtrudniej osiągalnych możliwości ludzkiej natury. Właściwie przeżywany celibat jest więc wskaźnikiem dla kapłana i innych ludzi miłości, na jaką stać człowieka, o ile zawiera się Bożej łasce. Przykładowo, dla wielu współczesnych ludzi, zniewolonych erotomanią, tracących swoją wolność i odpowiedzialność, zdolność do miłości, na skutek zniewolenia biologicznie ujmowaną seksualnością, kapłan-celibatariusz, wolny względem swojej płciowości, codziennie na tę wolność zdobywający się, jest wezwaniem do nawrócenia i znakiem nadziei, że tę wolność, przy Bożej pomocy i dobrej woli, można osiągnąć. Celibat nie tylko więc nie jest „kliniczny”, ale przeciwnie, wielu ludziom ukazuje drogę uzdrowienia poprzez wskazanie im, czym są właściwe relacje do Boga, innych ludzi i samego siebie. Trudno przecenić to teologiczno-psychologiczne znaczenie celibatu.

Już tylko powyższe wskazanie zupełnie odmiennych konsekwencji modeli sublimacyjnego i relacyjnego celibatu wskazuje, że prawdziwy psychologicznie jest ten drugi. Może jednak powstać pytanie, czy jest on także praktyczny, czy pozwala na szczegółową interpretację psychologiczną fenomenu celibatu? Może pojawić się kolejne pytanie, czy pozwala na szczegółową diagnozę, umiejscowienie źródła ewentualnych problemów z celibatem? Dalej można pytać, czy taki model pozwala na konkretną, szczegółową pracę z człowiekiem chcącym wyjść z kryzysu? Poniżej wskażę, że właśnie ten model ma naj-

większą wartość tak diagnostyczną, heurystyczną jak i „terapeutyczną”.

3. STRUKTURA RELACYJNIE ROZUMIANEGO CELIBATU

W relacyjnej koncepcji osobowości, także celibatu, osobowość widzi się w jej relacji do świata. W takiej strukturze wyróżniamy trzy, wzajemnie powiązane i warunkujące się, elementy: własna osobowość z jej centrum w postaci „ja”, relację i świat. Każdy z tych elementów może mieć wielorakie psychologiczne znaczenie. Poniżej te różne znaczenia każdego z nich zostaną pokrótce przedstawione ze wskazaniem przykładów ewentualnej pomocy w sytuacji kryzysu.

3.1. OSOBOWOŚĆ („JA”) CZŁOWIEKA

Pojawienie się „ja” ma miejsce stosunkowo szybko, bo już we wczesnym dzieciństwie²⁸. „Ja”²⁹ jest wieloaspektowe; może być materialne, społeczne i duchowe³⁰. Wyraża ono, najogólniej mówiąc, to, co jest człowiekowi najbliższe, co ściśle odnosi się do jego osobowości, właściwie stanowiąc najważniejszą jej strukturę. „Ja” ujęte egzystencjalnie, a więc w relacji „ja” – świat, można określić jako centrum wolności i odpowiedzialności³¹. Ponadto „ja” nie wystarcza samo sobie, jest otwarte na relacje, w relacjach się spełnia³². W kontekście psychologicznej analizy celibatu ważne są także inne rozróżnienia „ja”, rozumianego jako całościowa struktura, decydująca o odczytaniu przez człowieka tego, kim jest, jakie są jego relacje ze światem i jaki jest jego psychologiczny świat. Uwzględniając ten punkt widzenia, możemy wyróżnić następujące formy „ja”:

1. „Ja” realistyczne³³: tu człowiek ujmuje siebie całościowo, jako jedyną i niepowtarzalną osobę, realizującą się we właściwych relacjach z Bogiem i światem w różnych jego aspektach, zwłaszcza ze światem innych ludzi. Człowiek dostrzega siebie jako jedność

²⁸ Zob. np. H. Gasiul, *W poszukiwaniu podstaw rozwoju ja emocjonalnego*, Warszawa 2001, s. 14.

²⁹ W literaturze polskojęzycznej pojęcie „ja” zastępuje się nieraz pochodzącym z języka angielskiego pojęciem *self*.

³⁰ H. Gasiul, dz. cyt., s. 12.

³¹ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 60.

³² R. J. Muller, dz. cyt., s. 71-82.

³³ Na temat potrzeby realistycznej wizji człowieka zob. np. M. Dziewiecki, *Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religijnego*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne*, red. J. Makselon, Kraków 2001, s. 11-26.

bio-psycho-duchową, ukierunkowaną na przyszłość i życie wieczne, ale jednocześnie mającą swoją historię życia (przeszłość) i realizującą siebie w aktualnie istniejącym świecie (teraźniejszość). Ponadto, ważne jest tu pozytywne spostrzeganie siebie jako kogoś ontologicznie dobrego, z jednoczesnym jednak realistycznym uznaniem własnej słabości, występującej jako możliwość popełniania z własnego wyboru zła. Dla „ja” realistycznego charakterystyczna jest też realizacja ideałów, przy czym są to ideały „wcielone”, to znaczy wychodzą od konkretnego życia, rozeznania swoich zalet i wad, powołania oraz woli Bożej. Ten punkt wyjścia jest ujmowany dynamicznie jako wezwanie do wzrostu i przemiany w kierunku coraz pełniejszej realizacji tych ideałów, jakie stawia przed człowiekiem jego droga powołania. Gdy chodzi o celibat, to takie rozeznanie siebie w kontekście realizacji ewangelicznego ideału bezżeństwa dla Królestwa Bożego dokonuje się oczywiście w seminarium i potem musi być realizowane każdego dnia. Kapłan o realistycznym „ja” doskonale wie, co w jego osobowości i relacjach umacnia celibat, a co może mu zagrozić. Oczywiście jest, także z psychologicznego punktu widzenia, że dla realistycznej oceny siebie potrzebny jest drugi człowiek. Tu więc widzimy psychologiczną także potrzebę spowiednika oraz kierownictwa duchowego.

2. „Ja” nierealistyczne: ta forma „ja” utrudnia mocno realizację powołania do celibatu. To „ja” może mieć dwie formy. Jedną można by nazwać „ja” statycznym, czyli takim, które się nie rozwija. W takiej sytuacji człowiek poprzestaje na tym, kim jest, na poznaniu swoich zalet i wad, bez pracy nad wzmocnieniem pierwszych i eliminacją drugich. Taką postawę można by streścić nieraz słyszczanym stwierdzeniem: „Takim mnie Panie Boże stworzyłeś, więc takim mnie masz i nie miej do mnie żalu”. Jeśli to stwierdzenie oznacza usprawiedliwianie się i „rozgrzeszanie” z odpowiedzialności, to jest przejawem „ja” statycznego. Takie „ja” w zasadzie uniemożliwia dochowanie wierności celibatowi. Ludzkie „ja” jest bowiem rzeczywistością dynamiczną, wymagającą wzrostu, rozwoju, przemiany³⁴. Jeśli ta dynamika nie jest realizowana w ramach tego, co wskazuje powołanie, to będzie się realizować jako np. ucieczka od życia (alkoholizm) albo pod wpływem sił emocjonalnych, które na skutek braku pracy nad sobą, wyzwalają się

³⁴ Na ten temat zob. podrozdział *The Dynamic, Integral Self (Ja dynamiczne, integralne)*, w: R. J. Muller, dz. cyt., s. 104-105.

spod kontroli rozumu i woli. Takie uczucia nieświadome stopniowo wzrastają w siłę (zablokowana dynamika „ja” w nich się „ureczywistnia”) i mogą w pewnym momencie pchnąć kapłana w kierunku porzucenia kapłaństwa. Drugą formą „ja” nierealistycznego jest „ja” idealne, całkowicie oderwane od rzeczywistości. Takie „ja” charakteryzuje osobowości neurotyczne. W tym przypadku człowiek stawia sobie sam ideały religijno-moralne całkowicie oderwane od jego powołania, pracy, sytuacji życiowej. Tych ideałów nie oczekuje od niego ani Pan Bóg, ani Kościół, ani nie wskazuje ich spowiednik czy kierownik duchowy. Funkcją takich nierealistycznych ideałów jest karanie siebie. K. Horney zwraca uwagę, że człowiek niezadowolony z siebie, nie akceptujący siebie, „szuka” jakby potwierdzenia, że nie jest godny miłości. I temu „potwierdzeniu” służą „prywatne” ideały: człowiek je wymyśla po to, by zaangażować się w ich realizację (forma ucieczki od obowiązków), stwierdzić, że ich nie realizuje (bo najzwyczajniej w świecie są niemożliwe do zrealizowania), że nie nadaje się do ich realizacji. Następnym etapem jest potępienie siebie, czyli „potwierdzenie”, że jestem nikim, nic nie umiem itd. Osobom neurotycznym ten mechanizm może służyć do zdobywania litości otoczenia, do otrzymywania opieki. Gdyby takie „ja” było obecne w osobowości kapłana, można by je interpretować jako przejaw braku „ja” realistycznego. Celibat byłby w tym momencie zawieszony w „próżni osobowościowej”, nie miałby zakorzenienia w „ja” realistycznym, byłby doświadczany jako ciężar. Wtedy łatwo mogłoby się uruchomić szukanie „opieki”, a w konsekwencji mogłoby dojść do porzucenia kapłaństwa.

3. „Ja” „pomniejszone”³⁵: z tym „ja” mamy do czynienia wtedy, gdy „ja” jest „mniejsze” względem pozostałych sfer osobowości i życiowych zadań człowieka. Może być tak, że w jakiejś dziedzinie człowiek jest nawet wybitny, a w pozostałych, zwłaszcza związanych z realizacją własnej wolności i odpowiedzialności, pozostaje „dzieckiem”, nie umie podjąć zadań charakterystycznych dla człowieka dorosłego. Z „ja” „pomniejszonym” możemy mieć do czynienia na przykład w sytuacji nadopiekuńczych postaw rodziców, gdy na skutek ich „troskliwości” „ja” dziecka nie ma szans rozwinąć się i ukształtować jako odrębne centrum psychiczne, centrum wolności i odpowiedzialności. Tak samo sytuacja psychicznego odrzucenia dziecka przez rodziców może skutkować

³⁵ Na ten temat zob. tamże, s. 110-117.

zahamowaniem rozwoju „ja” w kierunku autonomii: dziecko pozostawione samo sobie wobec wielkiego świata (np. wymagań szkolnych), bez wsparcia, troski, ciepła rodziców, doświadcza lęku, który hamuje rozwój „ja” i chęci ucieczki od realnych zadań. Kolejnym powodem pojawienia się „ja” „pomniejszonego” może być kryzys psychiczny, w którym człowiek ma poczucie, że nie umie zdobyć się na wolność i odpowiedzialność. Mamy wtedy często do czynienia z uruchomieniem się mechanizmu obronnego regresji, czyli cofnięcia się do wcześniejszych faz rozwoju, wszystko po to, by „uciec od odpowiedzialności”. Ze skrajnie silną formą „ja” „pomniejszonego” mamy do czynienia w niektórych zespołach depresyjnych. Występujące tu cechy bezradności, beznadzieiwości i osamotnienia, wskazują na słabe „ja”, niezdolne do aktywności, do zmierzenia się z sytuacjami charakterystycznymi dla odpowiedzialności człowieka dorosłego. Oczywiście człowiek o osobowości z „ja” „pomniejszonym” nie nadaje się psychologicznie do kapłaństwa. Jeśli jednak taki zespół wystąpi przejściowo, na skutek jakiegoś kryzysu osobowościowego kapłana, potrzebna jest mu pomoc idąca w kierunku życzliwości, cierpliwości, pomocy, wspierania jego „ja” w próbach wyjścia z kryzysu przez wskazanie takich form wolności i odpowiedzialności, które taki kapłan może podjąć i stopniowo zwiększać.

4. „Ja” „podzielone”³⁶: występuje wtedy, gdy w człowieku stwierdzamy wyraźny podział na zadania, które realizuje, role, które spełnia i „prawdziwe” życie, które dzieje się poza nimi. Nieraz mamy do czynienia z „ja” „podzielonym” w sytuacji, gdy ktoś jest dobry zawodowo, odpowiedzialny rodzinnie, ale jednocześnie uważa, że to nie jest „prawdziwe” życie; tego „prawdziwego” życia szuka gdzie indziej, na przykład w niemoralności, w „ucieczce” od rodziny w hobby, w sportach ekstremalnych itp. W człowieku o „podzielonym” „ja” występuje szczelna granica między, używając terminologii Junga, maską (to, co ukazuję innym) i prawdziwym „ja”. Skrajnym przykładem „ja” „podzielonego” może być schizofrenia, gdzie nastąpiło całkowite rozdzielenie „własnego” świata, który przekształcił się w świat urojeń od świata realnego; nie ma między nimi prawie żadnych związków. W „ja” „podzielonym” niemożliwa jest wierność celibatowi. Takie „ja” wytwarza bowiem podwójny świat, podwójną moralność, podwójne życie. Jest to więc niewierność ideałowi Ewangelii

³⁶ Zob. R. D. Laing, *Podzielone „ja”*, tłum. z ang. M. Karpiński, Poznań 2004.

i psychologicznie sytuacja nie do zniesienia. Człowiek o takiej postawie, prędzej czy później, musi taką postawę zmienić albo przez radykalne nawrócenie, albo przez porzucenie choćby pozorów przyzwoitości i całkowite pójście w niemoralność.

Analizując „ja” człowieka ujmowane relacyjnie, odkrywamy więc wielość jego możliwych form. To pozwala na psychologiczne zrozumienie (nie aprobatę) wielu ludzkich postaw i ich interpretację w świetle uchwycenia stojącego za nimi „ja”. Właściwa diagnoza „ja” pozwala też, zakładając istnienie zdrowej osobowości, na pomoc w korekcie „ja” i jego ukierunkowaniu na realistyczną realizację siebie. Oczywiście ludzkie „ja” nie jest tu jedynym czynnikiem. Równie ważne w modelu egzystencjalnym (relacja: „ja” – świat) są relacje „ja” ze światem i ich typ.

3.2. TYPOLOGIA RELACJI ZE ŚWIATEM

Relacje człowieka ze światem mogą być wielorakie. Nas interesują tu cechy relacji dojrzałej oraz niedojrzałego związku z rzeczywistością. Wykorzystując odkrycia M. Bubera³⁷, relacje dojrzałą i niedojrzałą można ująć, wskazując na następujące pary opozycyjnych określeń³⁸: 1) relacja angażująca (dojrzała) lub zagrażająca (niedojrzała); 2) relacja dialogowa lub monologowa; 3) relacja wzajemna lub jednostronna; 4) relacja bezpośrednia lub pośrednia; 5) relacja wielowymiarowa lub jednowymiarowa; 6) relacja rozwojowa lub redukująca; 7) relacja dynamiczna lub statyczna.

Zauważamy, że, ujmując relacje ze światem przy pomocy tych określeń, odkrywamy wiele możliwych układów, co może pomóc w umiejscowieniu źródła (przyczyny) kryzysu dotyczącego na przykład celibatu, jego interpretacji i psychologicznej pomocy w jego twórczym (pogłębienie kapłańskiej wierności) przewyciężeniu. Pewne cechy relacji są jakby „naturalnie” związane z pewnymi typami „ja” (sprzężenie zwrotne). Wydaje się na przykład, że w przypadku „ja” statycznego ujawni się także statyczna relacja ze światem.

Oczywiście celibat rozumiany jako forma relacji ze światem powinien mieć wszystkie cechy relacji dojrzałej, wskazane wyżej. Powinien zatem celibat być relacją angażującą do coraz pełniejszej posługi głoszenia Słowa Bożego, dyspozycyjności Kościoła i miłości bliźnie-

³⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. z niem. J. Doktor, Warszawa 1992.

³⁸ Zob. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996, s. 30-33.

go. Ważne jest szczególnie to ostatnie. Nieraz bowiem możliwe jest przeżywanie celibatu jako pewnej formy obrony przed ludźmi, w których, zwłaszcza kobietach, widzi się głównie zagrożenie dla własnej moralności. Takie postawy należy przewycięzać w kierunku widzenia celibatu jako relacji umożliwiającej maksymalnie pełne zaangażowanie w kapłańską służbę. Dlatego celibat jest relacją wielowymiarową, czynnikiem umożliwiającym realizację takiego stosunku do świata. Szczególnie ważna jest tu cecha bezpośredniej więzi z Jezusem Chrystusem, co umożliwia nam dar Jego obecności w Eucharystii.

W przypadku kryzysu kapłańskiego relacje z Bogiem, Kościołem i ludźmi stają się niedojrzałe. Wtedy przykładowo, charakterystyczna jest jednowymiarowość relacji. Jednowymiarowość może oznaczać lęk, ucieczkę przed obowiązkami (np. katechezą), kapłaństwo kojarzy się wtedy z zagrożeniem. To powoduje, że relacja jest monologowa (nieustanne narzekanie) i celem jest redukcja napięć (poprzez ucieczkę np. w alkohol). Jednowymiarowość, zwłaszcza w okresie kryzysu połowy życia, a więc w okolicach wieku 40 lat³⁹, może oznaczać koncentrację na tym, co się „straciło” w dotychczasowym kapłańskim życiu, szczególnie w kontekście celibatu, posłuszeństwa i duchowego ubóstwa. Wtedy może uruchomić się motywacja „wykorzystania” czasu, który jeszcze pozostał. Kryzys może więc dotyczyć zaburzenia tożsamości kapłańskiej i związanego z nią systemu wartości. Psychologicznie patrząc, tu należy upatrywać przyczyn niektórych odejść z kapłaństwa. Przy właściwym rozeznaniu i egzystencjalnej interpretacji psychologicznej ewentualnego kryzysu kapłańskiego w kategoriach cech relacji dojrzałych i niedojrzałych, możliwa jest skuteczna pomoc psychologiczna i rozbudzenie na nowo charyzmatu kapłańskiego oddania.

3.3. TYPY ŚWIATA W RELACJACH „JA” – ŚWIAT

Jak zauważają psychologowie zajmujący się osobowością jako strukturą tworzącą relacje ze światem⁴⁰, w wyniku tych interakcji ludzie tworzą swój osobisty świat⁴¹. W zależności od osobowości, typu relacji ze światem oraz świata, zwłaszcza społecznego, aksjologiczne-

³⁹ Zob. np. P. Oleś, *Psychologia przełomu połowy życia*, Lublin 2000.

⁴⁰ Zob. np. S. Epstein, *Cognitive-Experiential Self-Theory: An Integrative Theory of Personality*, w: R. C. Curtis (ed.), *The Relational Self*, dz. cyt., s. 111-137; R. J. Muller, dz. cyt.; J. Nuttin, *Psychoanalysis and Personality*, dz. cyt.

⁴¹ A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, *Jak ludzie spostrzegają swój świat?*, Warszawa 1998.

go i materialnego, z okresu dzieciństwa i młodości oraz aktywności w życiu dorosłym, tworzą się cechy tego świata osobistego, czyli własnego widzenia, doświadczania i interpretowania rzeczywistości zewnętrznej i jej stosunku do własnej osoby. Ludzie różnią się między sobą światem osobistym. Różnice mogą dotyczyć cech formalnych i treściowych⁴². Osobisty świat ma następujące wymiary:

1. Jest dojrzały lub niedojrzały. Dojrzałe widzenie własnego świata oznacza: 1) jego spójność: dana osoba „stosuje podobne schematy i wartości w spostrzeganym świecie, nie alienuje poszczególnych jego elementów”⁴³. Przykładem spójnego świata jest na przykład wierność wszystkim Bożym przykazaniom lub wierność celibatowi na wszystkich poziomach (myśli, uczuć, słów, czynów) i w każdej sytuacji; 2) we własny świat wpisany jest program na życie: „Osoba posiadająca program na życie ma do swojego życia i otaczającego świata stosunek podmiotowy, a zatem charakteryzujący się odpowiedzialnością i aktywnością. Nie tylko posiada cele, ale również potrafi wskazać drogi ich realizacji”⁴⁴. Każda wierna Bogu, zgodna z nauczaniem Kościoła realizacja powołania jest ujmowaniem własnego świata jako zawierającego program na życie. Realizacja celibatu jest więc także formą dojrzałego, własnego, osobistego uczestnictwa, wiążącą się z doświadczaniem realizacji programu ważnego nie tylko w tym życiu, ale i prowadzącego do życia wiecznego. Zdrada powołania oznacza z pewnością zaburzenia we własnym świecie i porzucenie programu realizacji swojego życia⁴⁵, czy, ogólniej patrząc, odkrycia psychologów humanistycznych i egzystencjalistycznych, dotyczące winy egzystencjalnej (ontologicznej)⁴⁶; 3) realizm własnego świata: oznacza, że dana osoba „potrafi planować środki do osiągnięcia wyznaczonych celów, buduje obraz świata z pojęć raczej konkretnych niż abstrakcyjnych”⁴⁷. Urzeczywistnianie w swoim życiu powołania zawsze oznacza realizm własnego świata; człowiek ma jasno określone cele (zbawienie, służba Bogu i Kościołowi, wszystkim

⁴² A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, dz. cyt., s. 18-20.

⁴³ Tamże, s. 18.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Wskazują na to doświadczenia małżonków porzucających swoje małżeństwo i wchodzących w nowe związki. Zob. np. B. Grulkowski, *Sakramentalność małżeństwa w aspekcie psychologicznym*, Pelplin 2006, s. 30-31.

⁴⁶ Zob. M. Friedman, *Reflections on Hidden Existential Guilt*, *The Humanistic Psychologist* 19(1991); Z. Płużek, dz. cyt., s. 64-66.

⁴⁷ A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, dz. cyt., s. 18.

ludziom), środki do ich osiągnięcia (wskazane przez Kościół: religijne, moralne, ascetyczne, kompetencyjne w zakresie różnych form kapłańskiej służby), kryteria oceny (sumienie) i konkretne wskazania. Kryzys powołania, także kryzys kapłański, zawsze wiąże się z odrzuceniem realizmu własnego świata, z zanegowaniem konkretności własnej drogi życiowej. Przejawem tego jest pewna ucieczka w ogólniki na temat Boga, Kościoła, powołania, celibatu itd. Taki człowiek ucieka od pytań o konkrety: o modlitwę, o spowiedź, o Eucharystię, o ascezę, o porównanie swojego powołania z przykładami świętych kapłanów. Taka ucieczka od życiowych konkretów wskazuje zawsze na jakiś kryzys⁴⁸.

2. Barwa światopoglądu⁴⁹: chodzi tu o jego wydzwięk emocjonalny; czy jest to świat optymistyczny, czy pesymistyczny, jakie jest w nim miejsce lęku, czego on dotyczy, czy jest kontrolowany, czy dotyczy konkretnych spraw, czy rzutuje na obraz całego świata⁵⁰.
3. Treściowa zawartość własnego świata: Własny obraz świata może być różny, w zależności od obecnych w nim treści, ich proporcji, wzajemnych powiązań itp. Dlatego A. Gurycka, T. Neff i A. Tarnowski piszą na przykład o orientacjach humanistycznej, społecznej i pragmatystycznej światopoglądu⁵¹. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na to, czy w obrazie własnego świata obecne są i w jakim sensie (znaczeniu, relacjach, roli w całości świata) następujące kategorie treściowe⁵²: 1) własna osoba i jej cechy; 2) świat innych ludzi (społeczny) i jego atrybuty; 3) realny świat materialny; 4) świat duchowy; 5) wartości; 6) Bóg wraz ze swoimi przymiotami oraz rzeczywistości bezpośrednio z Bogiem związane (religia, wiara, Kościół, kler, modlitwa, sakramenty itd.); 7)

⁴⁸ G. Weigel, opisując przypadek jednego z księży pedofilów, słusznie wskazuje, że w badaniu jego osobowości, zabrakło pytań o konkretność (realizm) jego wiary, o to „Czy wierzył w Boga? Czy wierzył w to, że Bóg może objawić nam swoją wolę? Czy ów człowiek uznawał *Credo* Kościoła i kościelne nauczanie o etyce życia płciowego? Czy wierzył w grzech? W karę za grzech? Czy rozumiał warunki konieczne do odbycia sakramentalnie ważnej spowiedzi? Czy wierzył w swoje zbawienie albo czy obawiał się o nie?” (G. Weigel, dz. cyt., s. 89). Bez takiej konkretyzacji pytań o wiarę i duchowość niemożliwa jest skuteczna pomoc, bo nie jest realistyczna.

⁴⁹ Pojęć „światopogląd”, „własny świat człowieka” i „osobisty świat” używamy w tym artykule zamiennie.

⁵⁰ Zob. A. Gurycka, T. Neff, A. Tarnowski, dz. cyt., s. 18-19.

⁵¹ Tamże, s. 19. Klasyfikacja ta jest niewystarczająca; brakuje w niej zwłaszcza orientacji religijnej własnego obrazu świata.

⁵² Tamże, s. 22-23.

czas i jego wymiary (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość). Również analiza treściowa świata wiele może powiedzieć o sposobie przeżywania przez danego kapłana jego celibatu i o tym, czy jest szczęśliwy w realizacji powołania, czy nie. Przykładowo, wiadomo, że osoba przeżywająca kryzys może pomniejszać lub przeceniać znaczenie swojej osoby, może koncentrować się nadmiernie na świecie wartości materialnych. Przejawem tego może być dążenie do bogactwa lub przeżywanie frustracji z powodu braku możliwości realizacji materialistycznych aspiracji. W takim świecie wartości stają się abstrakcyjne, akcentuje się i podkreśla „dyskusyjność” rozumienia na przykład miłości, wierności⁵³, celibatu. Bóg, a zwłaszcza Kościół, schodzą w takiej sytuacji na dalszy plan, podobnie jak własne praktyki religijne (modlitwa, szczególnie brewiarzowa i różańcowa, rachunek sumienia, regularna, częsta spowiedź).

4. ŚW. JÓZEF – OREĐDOWNIK KAPŁANÓW I OSOBOWY WZÓR

Wzorem realizacji powołania może i powinien być dla kapłana św. Józef⁵⁴. Realizację Jego powołania można ująć jako relację i to dynamiczną, przechodzącą od kryzysu do spełnienia. Ukazemy to na podstawie psychologicznej interpretacji Mt 1,18-25.

⁵³ Przykładowo małżonkowie (mężczyźni) kwestionujący wartość wierności małżeńskiej są bardzo dobrze „oczytani” we wszystkim, co mogłoby „uzasadnić” ich niewierność. Wskazują na wielość przyczyn i uwarunkowań, biologicznych, społecznych, kulturowych itp., którym podlega małżeńska wierność. Nie wskazują natomiast prawie wcale na wartości religijne. Jeden z moich rozmówców był bardzo dobrze odczytany w literaturze socjobiologicznej. Ta orientacja we współczesnej nauce jest formą obecności materialistycznej wizji człowieka. Twierdzi się tutaj, że to geny „rządzą” człowiekiem, dążąc do przekazania siebie kolejnym pokoleniom. Wspomniany rozmówca twierdził, powołując się na ową literaturę, że niewierność mężczyzn jest „usprawiedliwiona” biologicznie, gdyż nigdy nie wiedzą do końca, że ich dzieci są rzeczywiście ich, wobec tego, chcąc zwiększyć prawdopodobieństwo przekazania swojego materiału genetycznego, „muszą” być rozwiązli. Trudno wskazać bardziej nieludzkie i cyniczne poglądy. Na temat socjobiologii i jej krytyki, także psychologicznej, zob. np. J. Sliwak, *Zachowania altruistyczne w koncepcji socjobiologicznej*, Roczniki Psychologiczne (1999)2, s. 111-123.

⁵⁴ Potwierdzeniem tego jest, obok wielu oficjalnych wypowiedzi Kościoła, coroczna dziękczynna pielgrzymka cudownie ocalonych kapłanów – więźniów obozu koncentracyjnego w Dachau, do sanktuarium św. Józefa w Kaliszu.

Ujmując ten fragment psychologicznie w kategoriach dynamicznej relacji św. Józefa do Boga, Maryi oraz Dzieciątka Jezus, możemy ją ukazać w następujący sposób:

RELACJA PRZED INTERWENCJĄ BOGA	RELACJA PO INTERWENCJI BOGA
„Ja” św. Józefa: pomniejszone (lęk przed realizacją powołania)	„Ja” św. Józefa: realistyczne
<p>Cechy relacji do Boga, Maryi i Dziecięcia: zagrożająca (obawa przed zniesławieniem Maryi i siebie); monologowa (św. Józef sam podejmuje decyzje); jednostronna (kierunek od siebie bez przyjęcia kierunku do siebie); pośrednia (brak bezpośredniego dialogu, relacja przez „pośrednictwo” swoich wyobrażeń, przypuszczeń i myśli); jednowymiarowa (koncentracja na ucieczce); redukująca (chodzi o redukcję strachu); statyczna.</p>	<p>Cechy relacji do Boga, Maryi i Dziecięcia: angażująca; dialogowa; wzajemna (wezwanie-odpowiedź); bezpośrednia; wielowymiarowa; rozwojowa (przez tę relację św. Józef, wypełniając Bożą wolę, służąc zawierzonym sobie Osobom, coraz bardziej staje się sobą, spełnia swoją osobowość); dynamiczna (wymaga nieustannego odczytywania „znaków czasu” i dostosowywania do nich swoich działań dla realizacji powołania).</p>
<p>Obraz świata: „ja” zagrożone; świat społeczny jako zagrożenie; świat duchowy ujmowany egocentrycznie, rozumiany jako poszukiwanie głębszego „ja”; wartości rozumiane jednostronnie; Bóg widziany jako tajemniczy i „daleki”; czas: poczucie zagrożenia ze strony przyszłości.</p>	<p>Obraz świata: „ja” realistyczne, zaangażowane; świat społeczny widziany jako pole odpowiedzialności; świat duchowy widziany relacyjnie jako realizacja odpowiedzi na Boże wezwanie; wartości interpretowane relacyjnie; Bóg przenika wszystko: dominuje religijne widzenie świata; czas: dominuje orientacja na przyszłość i ona nadaje sens całości przeżywania czasu.</p>

Prosty schemat psychologicznej analizy wskazany powyżej, uzasadnia wartość relacyjnej interpretacji powołania, także do celibatu. Takie, relacyjne, ujęcie pozwala właściwie interpretować rzeczywistość ludzkiego powołania, pozwala na wyjaśnienie i opis sytuacji kryzysu, umożliwia prześledzenie przebiegu w czasie (dynamika) realizacji powołania, także tej polegającej na wychodzeniu z kryzysu. Można, przykładowo, śledzić przemiany zachodzące w czasie przezwyciężania kryzysu, obserwując zmiany w rozumieniu swojego „ja”, przemiany w cechach relacji oraz zmiany w rozumieniu świata. Kryteria są obiektywne i konkretne. Nie trzeba się tu odwoływać do niejasných pojęć, takich jak sublimacja, nie trzeba niczego „dopowiadać”

do Ewangelii w imię takiej czy innej koncepcji psychologicznej. Powyższy przykład dobrze pokazuje wartość ujęcia relacyjnego tajemnicy celibatu.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było wskazanie na wartość relacyjnej koncepcji osobowości w psychologicznej interpretacji celibatu. Wskazano, że, jak się wydaje, dominujący do tej pory „sublimacyjny”⁵⁵ model jest, nie tylko że niewystarczający, ale jeszcze w swojej wymowie i znaczeniu niebezpieczny. Głównym niebezpieczeństwem jest tu poddanie psychologii powołania religijnego i to tak specyficznego jak kapłański celibat. Dominuje tu bowiem, pochodzące z psychoanalizy, ukryte założenie, że jedynym źródłem energii życiowej człowieka jest organizm, wobec czego wartości duchowe są wtórne i pochodne względem biologii. Jedynym dynamizmem jest dynamizm biologiczny, a wszelka inna aktywność, psychiczna i duchowa, ma w przypadku celibatu polegać na jego „sublimowaniu”, „uduchowianiu”. Taka koncepcja jest niebezpieczna nie tylko z powodów doktrynalnych, aksjologicznych i moralnych. Jest to koncepcja chybiona także psychologicznie. Przede wszystkim opiera się ona na psychoanalitycznej, i to w ujęciu freudowskim, koncepcji człowieka, mocno dziś krytykowanej i odrzucającej⁵⁶. Ponadto, odwołuje się do mocno niejasnych ujęć i modeli psychoterapeutycznych⁵⁷, przez co kapłan czy psycholog wspierający kapłana wchodzi na bardzo grząski i niebezpieczny grunt, gdzie sprawdzona wiedza psychologiczna może być bardzo łatwo zastąpiona przez postawę bezkrytycznej wiary w „autorytet” psychoterapeuty. Taka irracjonalna wiara jest oczywiście nie do zaakceptowania i zawsze jest zagrożeniem dla realizacji powołania. Szczególnie trudne do zaakceptowania jest tu doszukiwanie się przyczyn różnych trudności w tak czy inaczej definiowanej przeszłości. Ponadto, nadmierna jest tu koncentracja człowieka na sobie. Tak więc

⁵⁵ Oczywiście nasza krytyka dotyczy psychologicznych koncepcji i ich stosowania przez katolickich doradców i psychologów. Słowo „sublimacja” stosowane nieraz w oficjalnych dokumentach Kościoła ma inne znaczenie; rozumiane jest bowiem jako asceza, która jest jak najbardziej częścią życia chrześcijanina, tym bardziej kapłana.

⁵⁶ Na ten temat zob. np. H. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, tłum. ang. A. Jarczyk, Kraków 2002.

⁵⁷ Całościową krytykę psychoterapii w różnych jej formach znaleźć można np. w: J. Masson, *Przeciw terapii*, tłum. ang. B. Grulkowski, Kraków 2004.

„sublimacyjny” model, podobnie jak psychoanaliza Freuda, jest być może pomocny w sytuacjach głębokich zaburzeń osobowościowych⁵⁸ czy głębokich nerwic. Takie przypadki występują wśród księży stosunkowo rzadko, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że święcenia powinni przyjmować kandydaci o zdrowej, dojrzałej osobowości. Stosowanie „sublimacyjnego” modelu w pomocy księżom przeżywającym trudności w powołaniu kończy się zbyt często wskazaniem rezygnacji z kapłaństwa⁵⁹, czego, być może, można byłoby uniknąć, przyjmując relacyjny model osobowości i związany z nim typ pracy z kapłanem. Z tych względów o wiele trafniejszy psychologicznie jest relacyjny model osobowości, wypracowany przez między innymi Josepha R. Nuttina. W jego świetle celibat należy rozumieć jako relację kapłana ze światem. W takiej relacji, jeśli ma być dojrzała, główny akcent jest kładziony nie na sobie, ale na świecie, Bogu, który powołuje, Kościele, któremu się służy i, szerzej, wszystkich ludziach, do których się jest posłanym. Jeśli celibat jest tak rozumiany, to kapłan „zapomina” o swoim „ja”, nie jest ono źródłem problemów, bo, oddając się na służbę, samo realizuje się jakby „przy okazji”, „po drodze”. Potwierdzają to badania dotyczące przykładowo altruizmu⁶⁰. Wyróżnia się w nich altruizm endocentryczny, w którym motywem pomocy innym są jakieś własne nastawienia (np. lęk przed negatywną oceną innych, szukanie pozytywnego obrazu siebie, potwierdzenie siebie). Obok tego altruizmu występuje także altruizm egzocentryczny, gdzie motywem zachowań altruistycznych jest potrzeba poszkodowanego człowieka i troska o jego dobro; motywy własne schodzą na dalszy plan. Występuje tu koncentracja nie na sobie, lecz na rzeczywistości poza sobą (świat innych ludzi) i na wytworzeniu pomocnej relacji z nią (okazanie skutecznej pomocy). Tylko ten drugi altruizm jest altruizmem w najściślejszym sensie tego słowa; pierwszy jest ukrytą formą egocentryzmu (koncentracji na własnym „ja”)⁶¹. Tylko celibat przeżywany „egzocentrycznie” jest godny kapłańskiego powołania, dlate-

⁵⁸ Zob. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna*, tłum. z ang. W. Unolt, Poznań 1989.

⁵⁹ Przykłady można znaleźć w: tamże.

⁶⁰ Nie trzeba chyba wykazywać, że ewangelicznie realizowany celibat jest najwyższą formą altruizmu.

⁶¹ J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001. Odwołując się do ewangelicznej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, można wskazać, że tylko on wykazał się altruizmem egzocentrycznym, skoro zmienił nawet swoje plany, by pomóc poszkodowanemu. Kapłan i lewita byli zapewne ludźmi altruistycznymi, ale endocentrycznie, czyli gotowymi pomagać, ale tylko w sytuacjach dla nich jakoś korzystnych. Dlatego zawiedli.

go że „kapłan nie istnieje dla siebie samego, ale jako narzędzie Boga istnieje całkowicie dla stanu kapłańskiego; jest do tego stanu wyświęcony”⁶². Tylko wtedy kapłan realizuje miłość wspańałości, która jedyna „uzdalnia człowieka do przekraczania samego siebie i myślenia w pierwszym rzędzie o dobru drugiego”⁶³.

W świetle relacyjnej koncepcji osobowości celibat staje się psychologicznie zrozumiały. Koncepcja ta pozwala na właściwą jego interpretację, wspomaga pracę nad sobą kapłana, pozwala mu szczegółowo określić i umiejscowić poszczególne czynniki tworzące postawę celibatu. Szczególnie cenne jest tu wskazanie, że realizacja celibatu, podobnie jak każde zadanie motywowane nadzieją (na przykład sportowca dążącego do zwycięstwa; obraz bardzo biblijny), ma dwa aspekty: ascezy (wyrzekania się tego, co przeszkadza lub zagraża realizacji celu; tu więc asceza ma swój sens) i wytrwałej aktywności (wzmacniania tego wszystkiego, co celibat oznacza, na co wskazuje, na co ukierunkowuje, w czym odnajduje swój sens). W przypadku kryzysu kapłańskiego życia, zwłaszcza kryzysu związanego z celibatem, pozwala na adekwatną, bo dobrze osadzoną w teoretycznych ramach i szczegółową, a ponadto racjonalną, pomoc psychologiczną. Pomoc ta w tym przypadku wolna jest od ideologizacji i niebezpieczeństwa zastąpienia duchowości psychologią. Niebezpieczeństwo takie występuje zawsze, gdy mamy do czynienia z niejasnymi zasadami psychologicznymi, szczególnie tymi odwołującymi się do dyskusyjnych podziałów czy takich pojęć jak podświadomość, procesy emocjonalne, sublimacja, wpływ dzieciństwa itd. Tak więc tylko relacyjna interpretacja celibatu, osadzona w relacyjnej koncepcji osobowości, oznacza prawdziwe psychologiczne ujęcie tego daru Bożej łaski.

⁶² C. Baars, *Psychologia miłości i seksualności*, tłum. z ang. J. Czapczyk, Poznań 2003, s. 78

⁶³ Tamże, s. 30.

SUMMARY

CELIBACY – SUBLIMATION OR RELATION?

The main purpose of the article is discussion with psychological conception of understanding the celibacy as a form of sublimation. This interpretation is connected with the psychoanalytical view of personality and sexuality. The personality is there seen as a “closed” system existing for its own purpose; its energy is originally biological and sexual. In such vision the religious and spiritual values are secondary ones. Such interpretation of the celibacy is incorrect. Therefore the author of the article proposes to interpret the celibacy in the light of the relational concept of personality, originated mainly by Joseph R. Nuttin (author of *Psychoanalysis and Personality*). Personality is seen in this concept as a part of connection “I – world”. The personality is based on the relations with the world and creates them. The sense of life and its quality depends here on self esteem, kind of relations and the interpretation of the world. There are therefore many possible situations and configurations. The relational interpretation of celibacy corresponds very well with religious understanding. It helps to understand much better the nature of the celibacy and the priest’s personality in its dynamic perspective (for example development or overcoming the crisis). This turn is free, what is especially important, from the danger of egocentrism and unclear terms such as unconsciousness, sublimation etc. So it seems very important to understand and interpret the celibacy in terms of the relational concept of personality.