

Joanna Tokarska-Bakir

LEK PRZED ROZWOJEM.
REFLEKSJE O KSIĄŻCE
EUGENA DREWERMANNNA *DUCHOWNI*¹

Co nie zostało rozdarte na części
nie może być ani jednością ani całością.
(Przysłowie sufickie)

Niedyskutowanie o ważnych książkach stanowi osobliwą cechę polskiego życia umysłowego². Wydaje się, że takim odroczeniem rozmowy została też objęta książka Eugena Drewermanna *Duchowni*. Tymczasem trudno sobie wyobrazić bardziej odpowiednie niż Polska miejsce do dyskusji nad nią. Dorobek mało znanego u nas Drewermanna uważam za wart rozważenia z dwóch zasadniczych powodów. Pierwszym jest przenikliwa, choć obrazoburcza Drewermannowska analiza „instytucji totalnej”, jaką bywa w swej praktyce Kościół katolicki, i „osobowości klerikalnej”, jaką instytucja ta utrwała i wytwarza. Drugim – reinterpretacja chrześcijańskiej Dobrej Nowiny i świadectwa, jakiego wymaga ona dziś od wiernych. Obie te kwestie, którymi kolejno zajmę się w niniejszym artykule³, mocno wiążą się z dyskusją nad kulturowymi i społecznymi konsekwencjami nowoczesności i ich ponowoczesną perspektywą⁴; nie może być inaczej, jeśli zważyć, jakie miejsce zajmował Kościół i wiara w autowizerunku Europejczyka mijającej epoki.

Sytuacja jest bardzo skomplikowana, bo w dzisiejszych rozmowach o religii krzyżują się w istocie aż trzy typy dyskursów: przednowoczesny dyskurs

¹ Przekład franc. pt. *Fonctionnaires de Dieu*, przekł. F. Piquerez, E. Wéber, A. Michel, Paris 1993 (dalej FD).

² Mam tu na myśli stosunkowo słaby odzew, jaki wywołały tak ważne książki jak np. Jolanty Brach-Czajny *Szczeliny istnienia*, Zygmunta Baumana *Nowoczesność i zagłada* czy Cezarego Wodzińskiego *Heidegger i problem zła*.

³ Drugą z tych kwestii zajmę się w części drugiej niniejszego tekstu.

⁴ Pojęć tych używam w znaczeniu, jakie nadał im Zygmunt Bauman w swoich pracach, np. w *Intimations of Postmodernity*, London–New York 1992.

autorytarny, umieszczający religię w pozycji niekwestionowanego autorytetu (wszelka krytyka oznacza tu „szarganie świętości”), nowoczesny dyskurs liberalny, postrzegający religię w kategoriach antyracjonalnych (odrzucający ją lub w najlepszym razie spychający w nieco wstydliwą prywatność) i dyskurs ponowoczesny, najmniej wyraźny, ciągle w fazie tworzenia się, w którym religia i religijność odgrywa istotną rolę w rozumieniu świata i w samorozumieniu. Pamiętając o tym „pomieszanu języków” zamierzam prześledzić główne wątki niejednoznacznej diagnozy, jaką, posiłkując się Freudowską psychoanalizą, Jungowską psychologią analityczną, hermeneutyką Bultmanna i własną wrażliwością teologiczną, daje współczesności Drewermann, wychodząc od studium grupy, którą zna z rozległej praktyki terapeutycznej i osobistego doświadczenia – do „fukcjonariuszy Boga”⁵. Wnioski, które płyną z jego analizy, wykraczają daleko poza analizowaną tu grupę, ponieważ w gruncie rzeczy autor *Duchownych* tropi pewien ukryty wzór kultury, wzór dyskretny, bo wciąż ograniczone jest grono tych, którzy mają odwagę go dostrzec.

Drewermann dostarcza języka do nazywania trudności, które nękają nie tylko duchownych, ale całe katolickie społeczności, w tym także polską. Z punktu widzenia psychologii głębi cień Wielkiej Matki obejmuje tu wszystkich, także niewierzących (byłoby to paradoksalne potwierdzenie „katolickości” tego społeczeństwa). Z Drewermannem można dyskutować, ale otwarcie tej trudnej rozmowy jest jego niewątpliwą zasługą⁶.

Pod frazeologią religijną, retoryką wybraństwa i tajemnicy sakramentu często skrywają się deficyty psychologiczne i instytucjonalne niedowład. Neuroza mylona bywa ze świętością, choroba ze znakiem wybraństwa, lęk przed życiem – z ufnością pokładaną w Bogu. Książka Drewermann z odwagą i rzetelnością rozdziela splątane wątki psychologii i religii. Ich pomieszenie jest odpowiedzialne za przesycony resentymentem współczesny dyskurs o Kościele katolickim. Z intelektualną bezwzględnością (która jednak nigdy nie przeradza się w napastliwość) Drewermann odsłania frustracje, na podłożu których resentyment ów się rozwinął. Schelerowska kategoria resentymentu, choć nie została tu wprost przywołana, stanowi w istocie ukrytą intrygę *Duchownych*. Autor apeluje o etykę prawdy, o odwagę czynienia prawdy, o rezygnację z dwójmyślenia, które zatrzuwa studnię wiary.

We współczesnych dyskusjach o sprawach religii często nazbyt pośpiesznie mianowano psychoanalizę redukcjonizmem i, wraz z innymi odmianami hermeneutyk redukujących (określenie Gilberta Duranda), eliminowano z religij-

⁵ Jak ich nazywa autor przekładu francuskiego.

⁶ Można też oczywiście obrazić się na Drewermannia i żadnej rozmowy z nim nie podejmować. Przed pływaczami takiego rozwiązania ostrzega wydana niedawno książka Bogdana Misiuny *Oburzenie. Filozoficzna analiza zjawiska i jej konsekwencje aksjologiczne*. Warszawa 1993. Zacytujmy motto z Hessego, które ją otwiera: „Z chwilą, gdy nienawidzimy jakiegoś człowieka, nienawidzimy w jego obrazie czegoś, co tkwi w nas samych. Nie oburza nas bowiem coś, czego w nas samych nie ma”.

nego dyskursu⁷. Drewermann udowadnia, że refleksja pogłębiona psychoanalityczną podejrzliwością nie tylko nie zubaża, ale znacząco dyskurs ten wzbogaca. Istnieją w nim bowiem, jak zawsze, dwie strony – przedmiotowa, religii *sensu stricto*, i tę rzeczywiście lepiej⁸ opisywać w jej własnych religijnych kategoriach, oraz podmiotowa, tycząca religijności, praktyki społecznej, psychologicznej. Od czasów wystąpienia Freuda praktykę tę zwykle się opisywać uwzględniając wiedzę, jaką do znajomości ludzkich motywacji wniosła psychoanaliza. Nie chodzi tu, podkreśla Drewermann, o żaden redukcjonizm. Psychologia głębi i psychoanaliza ukształtowała kulturę zachodnią mijającego stulecia, chodzi więc o to, by antropologia duchowieństwa nie pomijała milczeniem aż nazbyt widocznych skutków „popędowej kastracji”, której poddawani są najwierniejsi ludzie Kościoła. Milczenie o nich przygotowuje grunt dla wspomnianego resentymetu: własne psychologiczne deficyty bywają przedstawiane jako religijne osiągnięcia, zaś nieuświadomione projekcje i represje nieraz stają się napędem dla krucjat przeciw czyhającemu zewsząd moralnemu złu. Moralisci powinni jednak pamiętać, że „sadosmachizm jest formą ekspresji seksualnej”⁹; ten, kto ów powszechnie znany fakt ignoruje, naraża się tylko na śmieszność.

Książka Drewermanna, której temat i namiętny ton nie mieści się w ramach krytyki dopuszczanej w polskim życiu publicznym, nie jest żadną miarą antyklerykalnym paszkwilem w rodzaju *Zwierciadła klechów*. W Drewermannowskich zarzutach pobrzmiewa ton tez reformatorów, od 450 lat wypieranych przez świadomość zbiorową katolicyzmu. Oskarżenia dotyczą tego, co w praktyce Kościoła sprzeciwia się jego „katolickiej istocie”, tego, co blokuje w nim, zdaniem Drewermanna „dojrzałość i prawdziwą wiarę”.

Tym, co zwróciło przeciw Drewermannowi władzę kościelną, nie były jednak wcale kwestie wiary. Chodziło o władzę. Oto jak sam Drewermann streszcza istotę konfliktu, którego zarzewiem stała się jego książka: „Od Soboru Trydenckiego (...) [Kościół] uciekał się do stwierdzeń, że jego biskupi mogą gwarantować prawdy obiektywne i siłą swego urzędu przekazywać je przez wieki. Fakt, że to zakwestionowałem, zwrócił biskupów przeciwko mnie. (...) Początkowo chciałem jedynie przyczynić się do tego, by poszczególny człowiek od wewnątrz mógł zestroić swą wiarę, swe myślenie i czucie. (...) Ale okazało się, że człowiek, który sam upora się z sobą, nie potrzebuje już zewnętrznego sterowania przez autorytet kościelny. Staje się on zbędny, uciążliwy i szkodliwy.

⁷ Chlubny wyjątek, nie tylko w tej jednej zresztą kwestii, stanowi Thomas Merton, który w *Zapiskach współwinnego widza* (przekł. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Poznań 1994, s. 162) pisze m.in., że ludzie religii dlatego odrzucają psychoanalizę i uznają, że likwiduje ona wszelką moralność, ponieważ podkopuje ona ich dobre samopoczucie i złudną ctykę dobrych intencji.

⁸ Przekonująca jest w tym zakresie rada Mircei Eliadego z *Traktatu o historii religii*: zjawiska religijne należy opisywać w skali religijnej.

⁹ Te słowa Thomas Merton skierował pod adresem klasztornych filistrów, piętnujących mniszkę przylapaną na śmiechu lub na przeglądaniu się w lustrze (*Zapiski współwinnego widza, op.cit.*, s. 269).

(...) Biskupi całkiem serio sądzą, że ich urząd, i tylko ich urząd, nadaje się do formułowania i pilnowania prawd wiary. Uważam to za skierowaną przeciw Bogu uzurpację. Prawda religii żyje w człowieku i przekazuje mu się osobowo. Nie wynika z tradycyjnych i sterowanych zewnętrznie doktryn¹⁰.

Nie są to słowa człowieka, któremu wszystko jedno. Spróbujmy zatem zrozumieć, o co mu chodzi.

Cel nie jest punktem wyjścia

Na początku *Duchownych* sielski obrazek, opis procesji Bożego Ciała w baskijskim miasteczku Ozeron, opisywanej przez powieść Francisa Jammesa, baskijskiego poety. W komentarzu Drewermann pisze: „W rękach kapłana wszystkie rzeczy odnajdują utraconą równowagę i zaczynają oddychać niebiańskim spokojem. Dzięki jego słowom załamani odzyskują odwagę, umierający nadzieję, a winni doznają ukojenia. W jego oczach świat staje się aż do fundamentów przezroczysty, a wśród ciemności można przeczuć nikle blaski gwiazd. Takie Ozeron jest wszędzie, gdzie kapłan dotyka dusz, zapraszając je na drogę uświęcenia, współodczuwania łaski, w świat braterski, który nie czeka na chwilę śmierci, by przejść w sferę wieczności, którą nam przyobiecano w świętej wierzy. I dlatego dziś Ozeron jest od nas nieskończenie daleko” (FD, 17).

Dwieście lat po zwycięstwie rewolucji francuskiej – pisze dalej Drewermann – ten opis wydaje się nostalgiczną reminiscencją nieodwracalnie minionej przeszłości, kiedy to proboszcz był szanowany i obdarzany zaufaniem tylko dlatego, że był proboszczem. Dziś mamy do czynienia z radykalnym wycofaniem tego zaufania: o ile w ogóle, to nie funkcja, lecz wyłącznie osoba może je obudzić. Współczesny Europejczyk radykalnie odrzuca wszelki porządek czysto zewnętrzny, wszelki autorytet, który nie uwierzytelnia się wewnętrznie, wszelką postać religii, która oddziałuje administracyjnie, nie mając swego źródła w osobie i która nie umacnia się poprzez osobę (FD, 18).

Zauważmy wzmiankę o rewolucji francuskiej na początku wypowiedzi Drewermanna. Zdradza ona myślowe tło, w obrębie którego będziemy się tu poruszać, tło nieczęste wśród katolickiego kleru, którego autor jest w końcu przedstawicielem. Za chwilę, gdy wymienieni zostaną Freud i Nietzsche, horyzont ulegnie dalszemu wzmocnieniu: Drewermann przestrzega przed mówieniem ludziom o Bogu w kategoriach ignorujących to, co ci dwaj wnieśli do europejskiej samoświadomości.

Przedsięwzięcie, które w ten sposób zapowiada, ma charakter „samokrytyki” – Drewermann przywołuje na wokandę problem psychologii stanu zakonnego, „ów słaby punkt katolicyzmu”. Wiejski proboszcz jest dziś postacią przekonują-

¹⁰ Fragment wywiadu udzielonego przez Drewermanna „Spiegłowi”, cyt. za: *Kim był ojciec Jezusa?*, „Polityka” 1991, nr 8.

cą tylko dla siebie samego – pisze. W odczarowanym świecie wierni widzą go jako człowieka, który nie tylko nie daje sobie rady ze swym kapłaństwem, ale przede wszystkim ze swym człowieczeństwem. Jego język religijny, wypełniony afirmacją krzyża, cierpienia, które zbawia, jest bezsilny, prawie niezrozumiały, niekiedy śmieszny. Erozja jego autorytetu nie zaczęła się wczoraj. Po prostu długo i z rozmysłem była ignorowana – Drewermann przypomina tu książki Bernanosa i Greena, wydawane w latach pięćdziesiątych. Dawno wyczerpała się moc świadectwa księdza-emisariusza, wysłanego w świat „oddany w lenno grzechowi”. Kleryk, a potem ksiądz, miał żyć w izolacji od spraw ludzkich i ziemskich, z dala od światowych zasadzek, „w hermetycznym kręgu tajemnicy i wyparcia”. Dziś jego świadectwo całkowicie straciło wiarygodność. I nie odzyska jej – zapowiada Drewermann – „dopóki nie wystawi swego ciała i duszy na zwątpienie, na potrzebę, na rozpacz, na błoto, na podłość, na pogardę i niezrozumienie, na tragedię błędu i katastrofę straty, na zgubne ryzyko dobrych intencji i haniebnych uczuć, nawet na miłość” (FD, 20).

Opisu dzisiejszego stanu zakonnego nie wolno więc zaczynać od apoteozy w rodzaju tej z Ozeron, trzeba natomiast „uzupełniać wiedzę o kuszeniu i łasce w kategoriach badawczych, które rozpoczynają od integracji ludzkiego wymiaru historii osobistej i struktury psychicznej duchownych, przy czym celem tego przedsięwzięcia nie jest odebranie im wiarygodności, ale przeciwnie, chodzi w nim o pokazanie ich realnego życia w sposób, w którym chodzi o prawdę” (FD, 21).

Po raz pierwszy pojawia się ostrzeżenie: pod grozą pomylenia Kanaan z Ziemię Obiecaną nie wolno „śpieszyć się do nieba”, mylić celu z punktem wyjścia. To, co wyobcowuje stan zakonny ze świata i co doprowadziło do prawie śmiertelnej choroby ideę „kościola powszechnego”, ma z tym pośpiechem ścisły związek. Ziemia potrzebuje nieba, jednak ziemia nie jest niebem. Opis punktu wyjścia w kategoriach celu jest nie tylko złudny, jest szkodliwy. „Bycie zakonnikiem”, „bycie zakonnica” są to określenia wykraczające poza zwykły sens ontyczny. Opisują zadanie do wykonania, pewną ontologiczną zmianę. Drewermann obstaje przy tym, aby zadanie to opisywać zostawiając pomiędzy *sacrum* i *profanum* obustronnie otwarte przejście. Człowiek musi widzieć duchownego tak samo dobrze jak duchowny człowieka. Oznacza to konieczność wypracowania takiego języka rozmowy o Bogu, który scaląby beznadziejnie dotąd rozdzielone perspektywy natury i kultury, sensualności i moralności, boskiego i ludzkiego. Mówiąc językiem Hermana Hessego, współczesny kapłan Chrystusa powinien zintegrować w sobie Narcyza i Złotoustego¹¹.

Kategorie badawcze do postulowanego tu opisu, „w którym chodzi o prawdę” Drewermann znajduje w psychoanalizie. Daleko odbiega ona od potocznych wyobrażeń o Freudowskiej metodzie, widać w niej i dorobek Junga i wpływy

¹¹ H. Hesse *Narcyza i Złotousty*, bmv 1991.

współczesnych szkół terapeutycznych. W świetle psychoanalizy stan zakonny staje się fragmentem społeczeństwa, kształcenie duchownego – elementem procesu społecznego. Myślenie o klerze jak o alienacie, samotnej wyspie w morzu społecznym, Drewermann przyrównuje do myślenia o wojnie jako o wygranej pojedynczego księcia (FD, 33).

Psychoanaliza jest metaopisem bardzo demokratycznym – za nic ma granice pomiędzy świętością i świeckością, „kapłanem i jego parafią, mnichem i człowiekiem z ulicy, mniszką i kobietą-matką”, a odmierzając ich wszystkich wspólną miarą, usuwa zaślepienie instytucji, która lubi skrywać się za „tajemnicą powołania”, „mocą sakramentów”, rzeczywistością transcendentalną. Drewermann poprawia tu jednak Freuda – jest bowiem jak najdalszy od kwestionowania tej rzeczywistości, mocy i tajemnicy. Stwierdza, że powołanie kapłańskie nie może być widziane wyłącznie jako akt boski, nie uwarunkowany społecznie. A zatem stroniąc od wszelkiego psychoanalitycznego redukcjonizmu, należy je w tych społecznych kategoriach opisać.

Przesłanie moralne swej książki Drewermann formułuje następująco: „będąc księdzem, zakonnica, ojcem lub bratem ma się absolutne, i być może większe niż ktokolwiek inny, prawo do tego, by mieć problemy. Co więcej, jeśli chce się zostać prawdziwym duchownym, są one absolutnie konieczne. Bezwarunkowo opłaca się mówić o nich otwarcie, w przekonaniu, że to nie same kłopoty psychiczne, ale ich przemilczanie i tłumienie czyni je w końcu niemożliwymi do rozwiązania. Zamierzamy tu bronić nie tylko tych przedstawicieli stanu zakonnego, którzy czują się zgubieni, niegodni, potępieni, którzy uważają się za chronicznych hipokrytów i skończonych kłamców na urządzie, za żywe maski, którzy w swych frustracjach i dekompensacjach czują się zdegradowanymi, pozbawionymi oparcia nałogowcami, rzekomymi czy faktycznymi zбочeńcami. Chcemy wziąć w obronę wszystkie te nieakceptowane lub wprost odrzucane, obciążone poczuciem winy aspekty psychiki ludzkiej, spychane w cień oficjalnego życia kleru” (FD, 31).

Drewermann sądzi, że kłęski zakonników nie są spowodowane ich osobistymi deficytami, lecz mają źródło w obiektywnych strukturach, przy pomocy których Kościół reguluje życie tym najbardziej oddanym i lojalnym spośród wiernych. Uważa, że Kościół we własnym interesie (choć nie całkiem świadom skutków) zbudował i utrwała teologiczne rozdanie, w którym, po jednej stronie, ustanowiona przez samego Boga, znajduje się instytucja kościelna, z drugiej zaś – ludzie, bez końca podlegający upadkom i grzechowi, kuszeni i ulegający pokusie. Podział ten, powiada Drewermann, ma na celu stabilizację i utrwalanie panującej ideologii, nic więcej.

Jest to odpowiedź na zarzut permissywizmu moralnego i nierozumienia ideału ascetycznego, często wysuwany zarówno pod adresem Drewermanna, jak i innych piszących zakonników, m.in. Thomasa Mertona i Anthony de Mello¹².

¹² Zob. B. Dobroczyński *Homo psychologicus versus homo religiosus*, „Znak” 1994, nr 2, s. 18 i nast.

Kto choć przez chwilę miał do czynienia z psychoterapią – odpiesa ów zarzut Drewermann – ten prędzej czy później musi dojść do przekonania, że „prawdziwe problemy życiowe nie dają się rozwiązać przez wskazówki moralne, a nawet, że owe dobre rady mogą tylko zablokować i utrudnić rozwój pacjenta, przygniatają go bowiem katalogiem sztywnych postulatów, opcji i poleceń. Nie znaczy to, by ich kierunki moralne były błędne, jednak wciąż oskarżają one Ja człowieka, tak, że nie może się ono rozwinąć. Doświadczenie św. Pawła, że Prawo zabija nie dlatego, iż jest błędne, ale dlatego, iż jest prawem, jest zasadą wszelkiej psychoterapii i podstawą do przemyślenia form życia kleru Kościoła katolickiego”¹³.

Cień szamana

Analizę psychologiczną stanu zakonnego Drewermann rozpoczyna od znaczącego porównania. Zestawia opisy powołań kapłanów społeczności tradycyjnych i nowoczesnych – model inicjacji szamańskiej porównuje z procedurą wstępowania do zakonu. Nietrudno przewidzieć rezultat – nowoczesność będzie się odróżniać od przeszłości eliminacją elementów irracjonalnych w powołaniach. Inicjacyjne sny i kryzysy, znane z biografii Czarnego Łosia czy Kulawego Jelenia, ustępują tu miejsca „świadomej decyzji”, trzeźwemu wyborowi. „Tajemnica powołania” staje się raczej argumentem odstrasającym dociekliwych profanów niż faktem realnie obecnym w motywacji wstępujących do zakonu.

Drewermann po raz pierwszy wprowadza wielokrotnie powtarzaną i rozmaicie udowodnianą dalej tezę o zasadzie wyparcia, represji nieświadomości, na której bazuje jego zdaniem instytucjonalny aparat Kościoła. Zasada ta ma niewątpliwe zalety: pozwala ustanowić jasne i niedwuznaczne sformułowanie wartości, przez co „standaryzuje” formację duchowną (*Bildung*), sprowadzając ją do powielania pewnych idei i wzorów zachowań. Nieuniknioną konsekwencją wyparcia jest jednak to, że represjonowana nieświadomość dokonuje projekcji wypartych treści na „Boga”¹⁴, który przybiera oblicze superego, Wielkiego Kontrolera, czyhającego na każde potknięcie. Jego nieżyciowa obecność wywołuje nieznośne poczucie winy, wzmacniane przez introspekcję, nieodmiennie ukazującą wewnętrzne niedostatki adepta. Rezultatem jest utrata inicjatywy, obniżenie poczucia własnej wartości, niezdolność do istnienia w klimacie zaufania, i oczywiście niechęć do dalszej introspekcji. Na poziomie teorii duchowny buduje nieprzekraczalną przepaść pomiędzy „Bogiem”, „Boży-

Zob. także artykuł Ewy Polak w „Arce” 1993, nr 5, gdzie czytamy, że Eugen Drewermann i Anthony de Mello głoszą religię „lekką, łatwą i przyjemną”, „której głównym zadaniem jest uczynienie nas szczęśliwymi przez zwolnienie od wszelkiej odpowiedzialności za nasze czyny”.

¹³ Cyt. za: A. Krzemiński *Homo clericus*, „Polityka” 1991, nr 8.

¹⁴ Kolejna lektura, ujaśniająca trop Drewermann to Feuerbachowska krytyka religii w *O istocie religii*.

mi wymaganiami” i „naturą”, „ludzkimi pragnieniami”. Przepaść ta staje się następnie podstawą wszelkiej teologii.

W sytuacji tej Drewermann przychyła się do diagnozy Hegla (*Wykłady z filozofii dziejów*), postawionej Kościołowi rzymskiemu, diagnozy sformułowanej ze stanowiska protestanckiego, zapowiadającej słynną zasadę protestancką Paula Tillicha¹⁵. Od czasów średniowiecza, powiada Hegel, katolickie *sacrum* było uważane za rzecz czysto zewnętrzną. To kler określał warunki, po spełnieniu których laikat mógł uczestniczyć w świętości. Warunki wiary zaczęły być przedmiotem zewnętrznego prawa. Orzekanie o prawdzie stało się przywilejem kastowym, duch przestał mieć z nim cokolwiek wspólnego. Zwykły człowiek znalazł się zbyt nisko, by rozmawiać z Bogiem. Potrzebował pośrednika, świętego. Zanegowana została jedność pomiędzy ludzkim i boskim. Człowiek tak bardzo został odseparowany od dobra, że przestano wymagać odeń przemiany serca, przeciwstawiono natomiast piekło i czysto zewnętrzne środki zabiegania o łaskę. W ten sposób Kościół zastąpił sumienie. Prowadził ludzi jak dzieci, mówiąc im, że człowiek może być zwolniony od zasłużonych mąk nie dzięki własnej poprawie, lecz przez praktyki zewnętrzne, *opera operata*. Absolutny brak wolności został tym samym podniesiony do rangi samej zasady wolności¹⁶.

Innym znakiem modernizacji kapłaństwa jest jego instytucjonalizacja. W społeczeństwach tradycyjnych zjawisko to oczywiście także występuje, ale różni się zasadniczo: tam wybraństwo potwierdza się za pomocą wizji, mądrości, skuteczności rozjemczej, medycznej, tu zaś potwierdza je tylko instytucja. „Szaman zaświadcza o swym powołaniu, przejmująco ukazując swemu plemieniu obrazy, które jego samego wyzwoliły z głębokiego kryzysu, mogą więc pomóc innym. Pod postacią sakramentów kapłan Kościoła katolickiego ma ukazywać rytualne znaki, które pochodzą nie z jego »duszy« lecz z tradycji kontrolowanej przez autorytet Kościoła. Są to znaki wiary, ale znaki bezsilne wobec chorób duszy i ciała” (FD, 59).

W życiu plemienia szaman realizuje swą funkcję dzięki sile osobowości. Duchowny obejmuje swój urząd za cenę głębokiej cezury pomiędzy jego osobą i godnością, którą mu powierzono, godnością, z której emanować ma nie on sam, ale struktury kościelne. W ten właśnie sposób, definiując kapłaństwo przez funkcję, uzyskujemy funkcjonariusza. Konsekwencją jest stopniowe eliminowanie z procesu formowania duchownych elementów prorockich, ekstazy, wizyjnych na rzecz biurokratycznych, konserwatywnych, administracyjnych. Przekształcając boskie powołanie w zawód uzyskuje się zaledwie profesjonalistów, nie proroków. Ochładzając i petryfikując żarliwe przesłanie

¹⁵ Zob. P. Tillich *Dynamika wiary*, przekł. A. Szostakiewicz, Poznań 1987.

¹⁶ G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, za: Drewermann FD 109 (wyd. pol. w przekładzie J. Grabowskiego, A. Landmana, Warszawa 1958) t. II, s. 240–250.

Jezusa – pisze Drewermann – Kościół Piotrowy zmienił się w *societas perfecta*, w której mechanizmy kontroli i racjonalizacji zastąpiły indywidualny, odporny na standaryzację charyzmat kapłański (FD, 60). Nonkonformizm tzw. rad ewangelicznych trudno pogodzić ze spokojną synekurą funkcjonariusza. O sprzeczności między nimi warto pamiętać właśnie po to, by w miejsce deklarowanych cnót ubóstwa, wstrzeźliwości i posłuszeństwa nie pojawiały się tak często ich demoniczne karykatury: karierowiczostwo, żądza władzy, zabieganie o powodzenie u kobiet. Obrazem tej psychologicznej prawdy jest postać Stendhałowskiego Juliana Sorela.

Spór o teologię ofiary

Autor przytacza słowa św. Pawła, wyrażające chrześcijański ideał zakonny: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20). „Ale czy naprawdę?” – powątpiewa Drewermann. Czy współczesny proces formacji duchownych naprawdę może urzeczywistnić ideał mistycznej kenozy, zawarty w powyższych słowach? Słowa Pawła nie są znakiem masochistycznego udrczenia, lecz wyzwolenia. Mistyczną kenozę – destrukcję „starego człowieka”, która ma doprowadzić do narodzin „człowieka wewnętrznego”, trzeba odróżniać od „niszczenia w pogardzie”, od zaprzeczania osobie, które jest znakiem rozpoznawczym totalizmów¹⁷. W Nowym Testamencie Paweł jest ostatnią wielką postacią, która została powołana w służbę Ewangelii nie przez kościelną zwierzchność, lecz przez wewnętrzne wizje i głosy. Dla Pawła – pisze Drewermann – było to wyzwolenie od martwoty prawa, czysto zewnętrznego autorytetu, religii zdominowanej przez superego i strach (FD, 63)¹⁸.

Drewermann przestrzega przed deformacją chrześcijańskiego ideału w sado-masochistycznej ideologii ofiary¹⁹. Odcina się ona od nieświadomości, wypiera się jej, zaś wszelkie samopoznanie piętnuje jako zagłębianie się we własny pępek. Stąd już tylko krok do ideologizacji słabości – trudno nie zgodzić się tu

¹⁷ Zob. na ten temat Anna Kubiak w swej pracy doktorskiej „Wspólnota Świadomości Kryszny w Polsce. Kreacja i ewolucja *communitas* poświęconej ruchowi Hare Kryszna” (w druku). Warto zauważyć, że figura kenozy – destrukcji „starego człowieka”, która ma doprowadzić do narodzin „człowieka wewnętrznego” – odpowiada zazwyczaj religijności, ceniącej *opera operata*, takie jak modlitwa, pielgrzymka i inne formy religijności ludowej. Dużo banalniejszym zjawiskiem jest jednak funkcja *opera operata*, o której pisał wspomniany przez Drewermanna Hegel w *Wykładach z filozofii historii*: stają się one formą powierzchownego, czysto mechanicznego kultu.

¹⁸ Drewermann po raz kolejny znajduje tu sojusznika w Mertonie (*Zapiski współwinnego widza*, *op. cit.*, 394 *etc.*), u którego czytamy m.in.: „rozwiązywanie równania duchowego, które powiada «taka jest widać wola Boża» nie stanowi zadowalającej odpowiedzi. Ci ludzie pozostają sparaliżowani, skrepowani w swych wypowiedziach, niezdolni przyjąć sobie z pomocą. (...) nigdy nie uwierzę, że życie duchowe jest niczym więcej jak formą masochizmu”.

¹⁹ Por. na ten temat *Zapiski* (*op. cit.*, s. 191) Thomasa Mertona: „Teologia cierpienia jest silnie zabarwiona pojęciem kary, a moralność staje się raczej moralnością posłuszeństwa niż miłości...”.

z Nietzscheańskim wywodem o grzechu i słabości jako fundamencie władzy kapłana. Religia, która ubóstwia i wynosi na ołtarze cierpienie, staje się religią narcystyczną. Wiedzieli o tym i Nietzsche i Kierkegaard. Możliwa jest, niestety, pisze Drewermann, taka interpretacja ofiary Chrystusa, która oznacza wszystko z wyjątkiem szczęścia pojedynczego człowieka.

W tym kontekście padają ważne słowa: miarą totalitarności systemu jest jego stosunek do ludzkiej miłości. Wystarczy wspomnieć Orwella *Rok 1984* i *Żart Kundery*, by katolickie skupienie na normowaniu płciowości, dyscyplinowaniu ekspresji seksualnej nabrało swoistej wymowy. W tym samym kontekście wymowne są też (bynajmniej nie przebrzmiałe²⁰) spory o status śmiechu w życiu chrześcijańskim, echo średniowiecznych dysput nad dogmatycznym wydzwiękiem uśmiechu Jezusa, tak dobrze sportretowane w *Imieniu róży* Umberto Eco.

Drewermann nie waha się powtórzyć w tym miejscu starego poglądu Marcjona (FD, 300): chrześcijaństwu potrzebna jest dziś teologia, która by Boga Zbawienia nie przeciwstawiała Bogu Stworzenia, skoro nie jest On Bogiem martwych, ale żywych (Mk 12,27).

Oto fragment rozmowy ze *Spiegla*, który wyjątkowo dobrze ilustruje poglądy autora w kwestii teologii ofiary:

„*Spiegel*: Bultmann za prymitywną mitologię uznał wiarę, że «istota boska, która się stała człowiekiem, swą krwią odkupiła grzechy ludzi».

Drewermann: Ta teologia ofiary i odkupienia była Jezusowi całkiem obca. Przypowieści o poborcach podatkowych, faryzeuszach i grzesznikach pokazują, że Jezus nie uzależniał odpuszczenia grzechów od jakichś warunków czy wręcz ofiar. Te idee – odpuszczenie bez spełnienia uprzednich warunków – sam urzeczywistniał i głosił. To, że ofiary są konieczne do pojednania z Bogiem, w ogóle nie pasuje do jego nauki. Takie masochistyczne implikacje służą uzasadnieniu ofiary na krzyżu i ofiary księży w Kościele katolickim, ale wyraźnie nie godzą się z tym, o co chodziło Jezusowi.

Spiegel: Jaki więc sens widział Jezus w swej śmierci, jeśli nie ofiary?

Drewermann: W swej śmierci nie widział żadnego sensu. Nie chciał umierać. Gdy spór się zaostriżył, pewnie pomyślał sobie: niech robią co chcą, udowodnią jedynie, że nie mogą sięgnąć poza śmierć. Strach można przewyciężyć jedynie ufnością do Boga, niech się dzieje, co chce. W ten i tylko w ten sposób – przez ufność do Boga – jego śmierć miała sens²¹.

Drewermann powtarza tu za Lutrem jego interpretację Listu do Rzymian i Galatów: ofiara przebłagalna nie jest potrzebna. Bóg usprawiedliwia nas nie przez działanie prawa, ale przez samą wiarę (*sola fide*) i przez swoją łaskę (*sola*

²⁰ O ich współczesnych przejawach w życiu zakonnym pisze z pasją Thomas Merton w *Zapiskach*, s. 265 *etc.*

²¹ Fragment wywiadu udzielonego przez Drewermanna „Spieglowi”, cyt. za: *Kim był ojciec Jezusa?*, „Polityka” 1991, nr 8.

gratia). Luter mówił o konieczności otwarcia ludzkiego serca, skrępowanego udręką, na Bożą miłość, a także o tym, że nawrócenie polega na wyrzeczeniu się zrodzonej ze strachu pokusy, by przy pomocy dobrych uczynków zasłużyć na prawo do istnienia (FD, 246).

Przyjęcie tego stanowiska ma dalekosiężne konsekwencje:

1^o oznacza koniec ideologii ofiary, z jej szczególnym upostaciowaniem, jakim jest pojmowanie stanu zakonnego jako bardziej zasłużonego niż świecki;

2^o skoro bez żadnych zastrzeżeń Bóg znajduje egzystencję ludzką jako dobrą, oznacza to, że poprzez łaskę każdy otrzymuje prawo do osobistego rozwoju;

3^o człowiek przestaje być zakładnikiem Kościoła jako reprezentanta woli Bożej na ziemi, znika też wymóg posłuszeństwa jako jedynej drogi do zbawienia, które jest możliwe tylko w obrębie Kościoła (FD, 247).

Osobowość klerykalna – niepewność ontologiczna

Za mit kreacyjny, fundujący osobowość klerykalną Drewermann uznaje właśnie sadomasochistyczną teorię ofiary, wyrażającą się w idei zbawienia świata, ocalonego od grzechu i poczucia winy przez poświęcenie Syna ofiarowanego Ojcu. „«Jeśli Bóg zaświadczył o swej bezinteresownej miłości do nas wydając na śmierć swojego syna w zadośćuczynieniu za nasze grzechy, jesteśmy zobowiązani zaświadczyć mu o naszej miłości, ofiarowując mu naszą krew i nasze życie w ofierze» – taki jest odwieczny wydzźwięk wielkopiątkowych kazań” (FD, 245).

Tam gdzie uwarunkowaniem wszelkiej egzystencji jest tajemniczy, niezależny od woli, odziedziczony po prarodnicach grzech pierworodny, gdzie dla zmycia tego grzechu konieczna była przebłagalna ofiara z życia Boga-Człowieka, tam nie może być ucieczki od poczucia winy. Widać je w języku potocznym katolicyzmu, wypełnionym pojęciami przebaczenia, zmycia grzechów, odkupienia, ekspiacji itd. Treningowi tego języka i poczucia winy poddaje się już dzieci w przedkomunijnej katechezie. Pojęcie grzechu zostaje wprowadzone wcześniej niż pojęcie miłości. Na niepewność ontologiczną, która stanowi fundament osobowości klerykalnej (mechanizm jej powstawania omówię za chwilę), nakłada się poczucie nieadekwatności, bezmierne samoponiżenie, nienawiść do siebie i pragnienie spłacenienia długu, samoofiary.

Czym jest niepewność ontologiczna, o której mówi tu Drewermann? Zasadniczo niepewność ontologiczna jest stanem odczuwanym przez wierzącego, który swe prawo do istnienia usiłuje usprawiedliwić przy pomocy dobrych uczynków. Psychologiczny mechanizm jej powstawania być może stanowi najciekawszy fragment omawianej tu krytycznej części pracy Drewermann. Autor szkicuje całą konstelację rodzinną, która prowadzi do wytworzenia osobowości klerykalnej. Składają się na nią:

1^o poświęcająca się, niedojrzała matka, której nie pozwolono być kobietą,
 2^o motyw „dobrego katolickiego małżeństwa”, wzorowanego na Świętej Rodzinie, gdzie kobieta gra rolę Madonny, zaś mężczyzna – świętego Józefa;
 3^o „temat świętego Jerzego”: własną matkę, „zagrożoną dziewicę”, dziecko chce uwolnić od smoka-ojca.

Przyjrzyjmy się kolejno tym trzem kwestiom.

Tym, co najbardziej sprzyja powstaniu syndromu klerykalnego posłuszeństwa, zasilonego wszechobecnym poczuciem winy, jest „wzrastanie w cieniu matki na tyle macierzyńskiej, by zapewniała dziecku pewne schronienie, matki, która wszakże nie może być *de facto* tym, czym chciałaby być naprawdę” (FD, 240). Matka, która nie nauczyła się żyć dla siebie, z pewnością zahamuje rozwój swojego dziecka. Jeśli bliżej się przyjrzeć katolickim kapłanom, pisze Drewermann, zauważymy, że psychikę wielu z nich przesyca technienie nigdy nie przezwyciężonego maminsynka. „To ich matki, którym nie pozwolono być kobietami, widzą w księżach i ich maminsynkowym ugrzecznienu swoje własne dzieci”. Dodajmy, widzą w nich też ojców, których nie miały.

Odmówiwszy akceptacji sobie, matka nie jest w stanie zaakceptować swego dziecka i nauczyć go samoakceptacji. Przekazuje mu natomiast z pewnością niejasne poczucie winy, lęk przed rozwojem i niezłomne przekonanie, że a by zasłużyć na miłość trzeba się poświęcić (FD, 267). Tak powstaje fundament niepewności ontologicznej i cierpiętniczy mechanizm, który ją utrwała.

W psychogenezie osobowości klerykalnej zasadniczą rolę odgrywa współdziałanie zależnionej matki z ojcem, sprawiającym wrażenie silnego mężczyzny. Jego siła jest pozorna, tworzy ją raczej pancierz wyparcia, niż jakakolwiek rzeczywista pewność siebie. Pod maską osobowości autorytarnej skrywa się bezradność i wyobcowanie.

Współczesne czasy są naznaczone głębokim kryzysem męskości²². W teologii katolickiej daje to o sobie znać w postaci mariocentryzmu, który w istocie zmienił psychologiczny środek ciężkości chrześcijańskiej doktryny ofiary i zbawienia (FD, 253). Na marginesie zostawmy tu psychoanalityczną interpretację mariologii jako przejawu kompleksu Edypa (syn zazdrosny jest o matkę, matka dokonuje samoofiary w śmierci syna itd., FD, 254), pozostając bliżej społecznej powierzchni zjawisk. Łatwo zauważyć, że katolickiej apoteozie wyidealizowanej kobiecości towarzyszy negowanie kobiecości rzeczywistej, obłożonej sztywnym katalogiem norm i zaleceń. W proponowanym przez Kościół ideale indywidualizacji chodzi o to, by dziewczynka przeskoczyła w fazę macierzyństwa z pominięciem rozkwitu kobiecości (klisza kobieta = matka). Tak się składa, że kadłubowe okaleczenie pierwiastka kobiecego nie pozostaje bez wpływu na samopoczucie

²² Zob. R. Bly *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, przekł. J. Tittenbrun, Poznań 1993; E. Burdinter *Tożsamość mężczyzny*, Warszawa 1993.

mężczyzn (ci zamieniają się w strażników upadłych kobiet lub aspirują do zakonnej świętości, realizując niespełnione marzenie matek o czystym duchowym pierwiastku w męskim ciele) i, w końcu, na kondycję rodziny. Kościół, twierdzi Drewermann, nie ma dziś mężczyznom nic do powiedzenia. Nienawiść do męskości jest też źródłem ucisku kobiet w Kościele.

Dar totalny, czyli dobre katolickie małżeństwo

Jedną z najbardziej tajemniczych i najgłębiej prawdziwych zależności, jakie ukazuje praca Drewermanna, jest ścisła korelacja pomiędzy kondycją pierwiastka męskiego i kobiecego w społeczeństwie i rodzinie. Nieakceptacja męskości łączy się z uciskiem kobiet i odwrotnie, choć wydawałoby się, że pleć zwycięska powinna lepiej czuć się na powiększonym terytorium. Zbyt ściśle określić role mężczyzny i kobiety w związku, to pozbawić ów związek spontaniczności i autonomii, zaś określić te role tak, by zaprzeczały one istocie męskości i kobiecości to związek ten niszczyć. Niestety, teologia moralna nie ma źródeł w doświadczeniu ludzi, lecz tworzona jest z zewnątrz świata – pisze Drewermann (FD, 496). Paradoxem jest, że obciążając rodzinę sztywnym katalogiem postulatów i norm, zamiast wspierać, nadzwyczaj ją osłabia.

„Kościelny” model rodziny – mowa tu o psychoanalitycznym rozpoznaniu faktów społecznych, nie zaś o programowych kościelnych deklaracjach – stanowi odwzorowanie ideału Świętej Rodziny: ona gra rolę Madonny, dziewięćco-macierzyńskiej²³, on – świętego Józefa z apokryfów, wystarczająco starego, by był „poza wszelkim podejrzeniem”. Jeśli urodzi się im dziecko, okoliczności jego poczęcia będą równie tajemnicze jak okoliczności poczęcia Chrystusa.

Drewermann twierdzi, że uparte obstawanie przy „ginekologicznej” wykładni symbolu niepokalanego poczęcia jest ważnym symptomem seksualnej nerwicy, która nęka współczesny katolicyzm²⁴. Mit kreacyjny rodziny chrześcijańskiej nie zawiera pochwały szczęścia małżeńskiego, i nie zmienia tego bynajmniej obraz godów w Kanie Galilejskiej. Ideał czystości i aseksualnego szacunku, wypełniający życie świętej Rodziny, pozostaje w dziwnej sprzeczności z nakazem mnożenia się dla chwały Bożej. Pozostaje on niezrozumiały w kategoriach innych niż wypróbowana kategoria ofiary. Jest to kolejny ślad kompulsywnego usprawiedliwiania egzystencji „niepewnej ontologicznie”, tym razem w tak naturalnym jej przejawie, jakim jest seksualność. Jej jedynym usprawiedliwieniem może być zatem prokreacja. W tym kontekście nie dziwi represja

²³ Szczególnie dobrze widać to w ewolucji współczesnych świętych obrazków, gdzie Madonna często ma twarz małej dziewczynki. Inną tendencją eksponującą motyw niedojrzałości jest przedstawianie obojga świętych rodziców jako pary dzieci.

²⁴ Więcej na temat jego interpretacji symbolu w drugiej części tekstu.

erotyzmu, dopuszczalnego wyłącznie w sytuacji prokreacyjnej i, rzecz jasna, wyłącznie w małżeństwie.

Kłopot tylko, że represja ta nie chce ustąpić w tych rzadkich chwilach, gdy powinna, bowiem wszystkie powyższe warunki zostają w końcu spełnione. Katolickie małżeństwa, które Drewermann zna ze swej długoletniej praktyki psychoterapeutycznej, cierpią na symptomatyczne zaburzenie. Jest nim oziębłość, brak spontaniczności, który często trwale okalecza te rodziny. Drastyczne w swej wymowie fragmenty *Duchownych* dotyczą kulturowych uwarunkowań transmisji lęku przed seksualnością.

Przekaz zaczyna się we wczesnym dzieciństwie. Dziewczynkę instruuje się w nieufności do własnego ciała. Jako szczególnie naganne przedstawia się jego odczuwanie i ekspresję przyjemnych uczuć z nim związanych. Kulturowy trening obejmuje różne formy represji. Jej przejawem jest brak (poza językiem wulgarnym lub medycznym) nazw w „przyjazny” sposób opisujących ludzkie ciało, brak języka wyrażającego czułość i zmysłowość, zakaz rozmów o seksie, superkontrolę interpersonalną, szczególnie trening lęku przed „oczami i rękoma mężczyzn”. Wychowana w przeczuciu „męskiego smoka” dziewczyna dochodzi do małżeństwa jako dziewica, pozbawiona, jak nazywa to Drewermann, „dumy ciała”. Nie jest zdolna do sformułowania swych pragnień, bo nie potrafi ich odczuwać: „szanująca się kobieta nie może pragnąć takich rzeczy”. Blokada komunikacji dotyczy też wszystkiego, co na bieżąco dzieje się między małżonkami. Nigdy nie rozmawiają oni o seksualności, mąż męzczeńsko odgrywa rolę księcia-wybawiciela, który sam z siebie musi odgadnąć pragnienia żony, a ta nawet wówczas będzie się bronić. Kobieta może życzyć sobie aktu tylko „bezinteresownie”, to znaczy „dla szczęścia męża”. Zawstydzona i zirytowana, im gorzej się czuje, tym większe odczuwa oddanie. Mężczyzna natomiast, wobec tego przemieszania oddania i chłodu czuje się zdezorientowany i opuszczony w swej seksualności. Poczucie winy żony, która odmawia sobie radości, wywołuje poczucie winy męża, który daremnie próbuje uszczęśliwić ją wbrew niej samej. Czyniąc aluzję do *Essai sur le don* Marcela Maussa Drewermann nazywa ów klinetz „sytuacją daru totalnego”, to jest taką, gdzie nikt nie jest zadowolony, wszyscy zaś czują się upokorzeni, ponieważ zostali obdarowani.

Motyw świętego Jerzego

Ów „spektakl uczuć wymuszonych” nie może jednak trwać bez końca. Mąż będzie zapewne poszukiwać ujścia w romansach (bez odpowiedzialności, za które wymówi się dogmatem o nierozzerwalności małżeństwa²⁵), żona zaś

²⁵ Drewermann twierdzi, że przywiązanie teologów do dogmatu o nierozzerwalności małżeństwa ma uzasadnienie w racjonalizacji nieudanego małżeństwa rodziców, które trwa, bo musi być coś trwałego w zmiennym świecie („z piekła nie ma wyjścia”).

– w kręgu zajęć dozwolonych, najchętniej w parafii, co jeszcze wzmocni katolicką nerwicę rodziny. Pożycie małżeńskie kończy się zazwyczaj po wywiązaniu z obowiązków prokreacyjnych, co obie strony przyjmują z ulgą.

Uwaga Drewermanna o ideale rodziny opartej na aseksualnym szacunku, odpowiednim do reprodukcji duchownych, nie jest tylko czczą złośliwością. Jeśli bowiem ktoś wychowuje się w otoczeniu, które źle i ze wstydem myśli o okolicznościach poczęcia, niechybnie zniełubi tatę, który „zmusił kochaną mamusię do tak niegodnego czynu”²⁶ (FD, 470). Sytuację komplikuje fakt, że ów odrzucony mężczyzna zazwyczaj nie daje się lubić, staje się gburem, rozpustnikiem, grubianinem, niekiedy ucieka w alkohol. W rezultacie dziecko nabywa uogólnionej nienawiści do męskości, a jeśli jest chłopcem, samo zaczyna odczuwać wstyd z powodu bycia mężczyzną. W ten sposób wyłania się to, co w biografiami duchownych Drewermann określa mianem motywu świętego Jerzego. Zagrożoną dziewicę, własną matkę, syn chce z całych sił uwolnić od smoka. Całą swą męską energię wykorzystuje się w walce przeciwko męskości, prowadząc nieustanną krucjatę przeciw własnemu ojcu i męskim tendencjom własnego serca (FD, 470). Konsekwencją jest podwójna odmowa: oddzielenia się od matki i upodobnienia do ojca. „Męskość wypierana, zanim się ją zintegrowało, nabywa cech żeńskich” (FD, 496) – takie jest, zdaniem Drewermanna, źródło zniewieścienia Kościoła, taka jest też psychogeneza homoerotyzmu i samogwałtu, dwóch najboleśniejszych tabu dzisiejszego życia zakonnego²⁷. Wielki cień archetypowej Wielkiej Matki zniewala, hamuje osobisty rozwój, odbiera inicjatywę, wystawia nas na pastwę każdego, kto umie manipulować poczuciem winy...

Rzecz, której nie wolno dotknąć w umyśle duchownego – pisze Drewermann – to nieskalany obraz matki, osoby poza wszelkim podejrzeniem (zwykłą niedorzecznością jest pomysł, że może ona mieć popęd płciowy). Inną charakterystyczną cechą wyparcia jest fakt, iż większość duchownych postrzega swe dzieciństwo jako wolne od zakazów czy urazów seksualnych. W ten sposób daje o sobie znać potężny pancerz wyparcia, prawdziwy ideologiczny gorset, który pozwala ominąć i wyprzeć niepokojące doświadczenia.

Co dzieje się, gdy dzieckiem w „świętej rodzinie” jest dziewczynka? Drewermann kreśli tu następujący scenariusz: skutek odmowy żony (która raczej skłania się ku synowi) mąż zdwaja swe uczucie do córki. Ojcowska adoracja napęnia ją dumą, ale i poczuciem winy. Matka reaguje na to niepokojem i zazdrością, jednak ujawnienie jej byłoby zbyt ryzykowne, więc milczy. Niezależnie od stopnia patologizacji tego scenariusza (który może w ogóle nie wyjść poza fazę zakamuflowanych aluzji) rzecz przybiera następnie obrót znany z Grimmowskiej *Bajki o dwóch braciach* lub z mitu o Minotaurze: co roku

²⁶ Sytuacja ta może się oczywiście odwracać, gdy rolę ofiary „seksualnego smoka” odgrywa w małżeństwie kobieta.

²⁷ Oba zjawiska Drewermann omawia szczegółowo na s. 479–528.

w królestwie dziewicę poświęca się złemu smokowi („któremu chodzi tylko o jedno”). Żona, która zawsze poświęca się swemu mężowi, nie może postąpić inaczej, niż poświęcając własną córkę. „W ten sposób w drugim pokoleniu powtórzy się ta sama seksualna udręka, która dręczyła ją samą przez całe życie” (FD, 475).

Pożyczone światło

Drewermann analizuje język oficjalnych dokumentów Kościoła, angażujących się w regulację małżeństwa i prokreacji. Stwierdza, że nie ma sfery, w której istniałby większy rozdzźwięk pomiędzy deklaracjami i rzeczywistością. Z analizy tekstów wyłania się bowiem Kościół behawioralny, zainteresowany wyłącznie zachowaniami ludzi, nie zaś ich uczuciami. Ignorując wszystko, co stworzyło nowoczesną psychologię i antropologię, seksualność traktuje on nadal jako *factum brutum*, nie zaś ludzki sposób ekspresji uczuć. Nie przyjmuje do wiadomości, że nie można oddzielić seksualności od poczucia własnej wartości. Wprowadzając nierealizowalne zasady i zalecając represję jako jedyny środek zaradczy, niszczy on zaufanie ludzi do siebie. Następnie na ruinach jaźni, pod hasłami poświęcenia i samoofiary wznosi więc narcystyczną konstrukcję czystej moralności superego, której celem jest przede wszystkim ochrona jego samego, której za pretekst służy „chronienie człowieka przed nim samym”.

Chłopcy i dziewczęta, którzy doświadczyli życia w „świętej rodzinie”, narażeni są na zablokowanie dojrzałości. Nie będą mieli siły zmierzyć się z rodzinnymi problemami, zapragną uciec. „wyrzec się świata”. Drewermann nazywa to zjawisko efektem brzydkiego kaczątka. Po kilkudziesięciu latach wstydu, lęku, poczucia własnej nędzy, zahamowań i osobistych klęsk przed młodym człowiekiem nagle staje możliwość wyzwolenia. Oto z dnia na dzień może odzyskać Ojca i Matkę, a także poczucie wybraństwa, jasny cel i drogę. Warunek jest jeden: musi zostać „czarnym łabędziem”. Zasłuży na miłość pod warunkiem, że przestanie być sobą. Czy można oprzeć się pokusie porzucenia własnego rozgrzebanego życia i rozpoczęcia życia nowego, nieskażonego brudem materii?

Drewermann szczegółowo analizuje proces depersonalizacji, któremu poddawany jest odtąd duchowny (FD, 169–190 i nast.). Kontrola dotyczy zarówno jego trybu poruszania się, odzienia, związków towarzyskich i rodzinnych, jego przeszłości i przyszłości, w końcu – wszelkiej aktywności. Opresja jest tak nasiloną, że adept staje wobec wyboru: albo nie kończąca się walka²⁸, albo „ułożenie się” i stopniowa identyfikacja z opresyjnym autorytetem, w nadziei, że

²⁸ Wielce pouczające jest w tej mierze życie Thomasa Mertona, Hansa Küniga czy w końcu samego Eugena Drewermanna.

pewnego dnia... zajmie się jego miejsce. Na gruncie niepewności ontologicznej, pustej i wyjałowionej jaźni, rośnie więc twierdza superego²⁹: prawdą tej fałszywej jaźni, jej obroną, racją i jedyną miarą staje się zewnętrzna rola, obiektywna misja, funkcja. Dzięki niej na zawsze ma zniknąć głód tożsamości. Istotą egzystencji staje się nie to, by być osobą, ale by być zakonnikiem (FD, 76).

Drewermann analizuje symptomy tej fałszywej jaźni, świecącej „odbitym światłem”, żyjącej „pożyczonym życiem”: „Gdy spotka się dwóch księży, o czym będą mówić po dwóch minutach? Ależ naturalnie o uczuciach innych ludzi, znajdując szczególne upodobanie w kwestiach miłości, a więc w problemach związków, w i poza małżeństwem. Tak jak więźniowie bez końca rozmawiający o wolności, a chorzy o zdrowiu, tak samo istoty, które wyrzekły się miłości i zaryglowały własne uczucia, kręcą się wokół tego, co najintymniejsze i uczuciowo najbardziej intensywne w życiu innych. Przypominają przemarznięte zwierzęta, tłoczące się wokół ludzkich siedzib, by choć w ten sposób znaleźć się w pobliżu ciepłych miejsc, do których nie mają wstępu. Ogrzewają swe wystygłe usta rozmawiając o pocałunkach innych ludzi, tyle, że im samym nigdy nie będzie wolno się nimi ogrzać” (FD, 144).

„Im bardziej bezosobowe i pozbawione uczuć jest życie księży, tym silniej zaznacza się (...) [jeden z przejawów] myślenia nieautentycznego: kaznodziejskie myślenie magnetofonowe. W środku rozmowy nieraz można spostrzec, jak w obliczu problemów ludzkich czy kwestii religijnych dobrze znana nam osoba nagle zmienia ton, głos staje się melodramatyczny, artykulacja napuszczona i uroczyista, z głębi krtani zaczynają wydobywać się akcenty głębokiego przekonania. Krótko mówiąc, kaznodziejski spektakl, który pomimo wszystkich wysiłków dowodzi tylko jednego: rozmówca przestaje mówić autentycznie, od siebie, i zaczyna kłamać z urzędu. To już nie on mówi, ale w jego głowie niewidzialna magnetofonowa taśma zaczyna odtwarzać pewne teksty, według określonego z góry programu. Zamiast wnikać w postawione kwestie, rzuca formułkami, które mają zdusić w zarodku pytania, dla których nie ma miejsca w wierze takiej, jaką «powinna ona być»” (FD, 146).

Ostateczne konkluzje Drewermann są surowym oskarżeniem instytucji kościelnej. W łonie tegoż Kościoła, twierdzi, i w jego interesie, działają mechanizmy, które w sposób sztuczny wzmagają udrękę ludzi Kościoła – mowa tu głównie o fałszywym (tj. prowadzącym do totalitarnego zaprzeczenia osobie) pojmowaniu rad ewangelicznych, ubóstwa, posłuszeństwa i wstrzemięźliwości³⁰. Mechanizmy te są odpowiedzialne za powstawanie neuroz i psychoz, które

²⁹ Jest to klasyczna sytuacja superalienacji, pseudozadomowienia nadbudowanego nad pustką pierwotnego wyobcowania. Superalienacja stanowi częsty mechanizm tworzenia się współczesnych fundamentalizmów religijnych, politycznych i kulturowych. Zob. J. Tokarska-Bakir „Chińszczyzna, czyli jak możliwa jest dziś tubyleżność” w tomie zbiorowym pod red. E. Tarkowskiej (w druku).

³⁰ Drewermannowska interpretacja programu rad ewangelicznych będzie przedmiotem drugiej części tego artykułu.

dostarczają legitymacji funkcjom kapłańskim i klerykalnym, prowadząc z kolei do projektowania konfliktów indywidualnych na zbiorowość o nazwie «Kościół», tej samej, która udrękę tę wytworzyła i podtrzymuje.

Mówiąc jeszcze brutalniej: dawno sprzeniewierzywszy się pierwotnemu celowi, którym było uśmierzenie wielkiej udręki ludzi rzuconych w świat, dzisiejsza religia katolicka potrzebuje „udręk małych i codziennych”, które stanowią jej legitymację i rację bytu. Niezbędni są jej urzędnicy, fizycznie i psychicznie naznaczeni poczuciem winy i niepewnością ontologiczną, przekonani i umiejący przekonać, że tylko w jej obrębie można znaleźć ulgę i zbawienie.

„Tylko istota, która się rozwija, może czynić dobro”³¹

Los diagnozy Drewermanna zależy zapewne od tego, który ze wspomnianych na wstępie trzech typów dyskursu o religii zwycięży w katolickim życiu publicznym. Przednowoczesny dyskurs autorytarny, najbardziej malowniczy, ocenił niemieckiego autora jako perwersyjnego apostatę, a więc dyskusji żadnej nie podejmuje. Dyskurs nowoczesny, liberalny już dawno uznał religię za przeżytek, a zatem też nic mu po Drewermannie. Czyżby więc książka *Duchowni* miała dziś pozostać bez adresata? Cała nadzieja w z dawna oczekiwanej ponowoczesności, o tej jednak, jak dotąd, wiadomo bardzo niewiele.

Pracę Drewermanna rozpoczyna buddyjskie przysłowie: „Tylko istota, która się rozwija może czynić dobro”. W zdaniu tym dochodzi do głosu przekonanie o etycznej wartości rozwoju, o tym, że rozwój nie tylko nie przeszkadza, ale stanowi wręcz warunek prawdziwej moralności. Sformułowanie takie brzmi w uchu Europejczyka jak zakłęcie. Nie pojmuje on, kto mianowicie, poza samym rozwijającym się, miałby z rozwoju czerpać pożytek. Przyzwyczajony jest kojarzyć dobro-czynność i miłosierdzie raczej z zaparciem się siebie niż z samorealizacją. Tradycja przekazuje mu obraz istoty dobrej, jako tej, która dobro czyni zaprzeczając sobie, siebie poświęcając.

W tradycji tej znajduje się jednak także słynne zdanie: „Jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Dziś zdanie to jest dla nas prawie zupełnie niezrozumiałe. Podzieliło los wielu ideałów, zbyt wzniosłych, by mogły udzielić się ludziom. Bywa, że niezrozumienie przemienia się w nieporozumienie, jak wówczas, gdy *imitatio Christi* pojmuje się w duchu sadomasochistycznej teologii ofiary.

Drewermann sugeruje, że winę za ten stan rzeczy ponosi fatalne, obce istocie chrześcijaństwa wyobcowanie z siebie dwóch rzeczywistości, boskiej i ludzkiej, a także fałszywe, pospieszne ich ze sobą sklejanie przy pomocy złej teologii, która nie czyni zadość ani temu, co ludzkie w Bogu, ani temu, co Boskie w człowieku.

³¹ Francuski przekład nieco zmienia sens oryginału: *Seul un etre épanoui peut faire du bien* (FD, 7). Nie jest to zdanie w pełni oczywiste, skoro przekład na francuski zagubił sens procesu, na rzecz opisu pewnego stanu.

Spiesząc się do nieba nie wolno pomylić celu z punktem wyjścia. Udaje się to tylko mistykom. Pozostali, o ile nie chcą skończyć w piekle dobrych intencji, są skazani na rozwój.

THE FEAR OF PROGRESS.
REMARKS ON EUGENE DREWERMANN'S BOOK *KLERIKER*.
PSYCHODROM EINES IDEALS

Joanna Tokarska-Bakir puts into analysis the main ideas of Eugene Drewermann expressed in his book *Kleriker. Psychogram eines ideals*. She sets forth the sense of „total institution” – the main category used by Drewermann to characterize the essence of catholic church. According to Drewermann, catholic priests have been involved in struggling for political power rather than satisfying deep religious needs.