

Tomasz Tomasik

Instytut Filologii

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

e-mail: [tomasz.tomasik@upsl.edu.pl](mailto:tomasz.tomasik@upsl.edu.pl)

ORCID: 0000-0001-8778-0406

## Seksualność księdza (przypadek Janusza Stanisława Pasierba)

Święty nie szuka skuteczności. Powoduje nim pożądanie i tylko  
pożądanie: w tym przypomina człowieka erotycznego.

Georges Bataille, *Erotyzm*<sup>1</sup>

### Ambaras

W latach 60. XX wieku doszło w kulturze Zachodu do nałożenia się na siebie dwóch przełomowych wydarzeń: po pierwsze, za sprawą pokolenia młodych ludzi urodzonych i wychowanych już po wojnie dokonana się spektakularna i radykalna rewolucja obyczajowa z wszelkimi towarzyszącymi temu okolicznościami i konsekwencjami<sup>2</sup>, po drugie – w roku 1962 rozpoczął się zwołany przez papieża Jana XXIII Sobór Watykański II, którego podstawowy, deklaracyjny cel wyrażał się w haśle *aggiornamento*, czyli uwspółcześnienie Kościoła katolickiego. Niewątpliwie koincydencja obu tych

<sup>1</sup> G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2007, s. 249.

<sup>2</sup> Zob. ciekawy numer miesięcznika „Więź” poświęconego tematowi „Rewolucja seksualna po czterdziestce” (2008 nr 7–8). Spośród licznych (i różniących się w ocenach) ankietowych wypowiedzi warto przytoczyć fragment opinii jezuita Jacka Prusaka: „Teologiczny bilans rewolucji seksualnej jest raczej negatywny. W jej «zdobyczach» widzi się zamach na chrześcijaństwo z jego normatywną wizją ludzkiej płciowości i przeznaczenia. Teologowie sądzą więc, że świat dzisiejszy powinien przewyciężyć wiele ograniczeń, które się wywodzą z różnych sił, jakie wywołały rewolucję seksualną, i z niej samej” [s. 30].

wydarzeń nie była przypadkowa<sup>3</sup>. Katolicyzm, po dziesięcioleciach anatem rzuconych na modernizującą się kulturę Zachodu, tracąc coraz bardziej pozycję dominującego autorytetu moralnego, zdając sobie sprawę ze swej instytucjonalnej, ale też duszpasterskiej anachroniczności, podjął dość śmiałą próbę otwarcia się na świecki i coraz bardziej zsekularyzowany świat. Nie szły za tym, oczywiście, jakieś zasadnicze zmiany doktrynalne, była to raczej korekta formy niż treści. Niemniej jednak w trakcie soborowych obrad uznano za obowiązujący postulat, aby najpierw badać *signa temporis*, a dopiero potem wyjaśniać je w świetle teologii. Dokumentem, który świadczył o tym zdecydowanym zwrocie katolicyzmu ku temu, co doczesne i ludzkie na sposób laicki była, ogłoszona w 1965 roku, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Natrafiamy w niej na taką chociażby dyrektywę: „Należy zatem poznać i zrozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”<sup>4</sup>. Tyle że – jak pisał Boy-Żeleński – „Z tym największy jest ambarras, / Żeby dwoje chciało naraz”<sup>5</sup>. Świecki świat, podlegający coraz bardziej radykalnym przemianom społecznym i obyczajowym, ideologicznie zorientowany na „lewo”, nie bardzo już miał ochotę na podporządkowywanie się autorytetowi Kościoła katolickiego, który pomimo pojednawczych intencji, nie zrezygnował z prawa do krytycznych ocen moralnych tych przemian.

Polem zasadniczej kontrowersji okazał się przede wszystkim stosunek do seksualności. Geneza tego sporu sięga zresztą samych początków chrześcijaństwa. Nowa religia odrzuciła zdecydowanie greckiego *erosa*, czyli miłość zmysłową, kierującą się instynktem, polegającą na pożądaniu piękna i niekiedy – przynajmniej u Platona – opartą na relacji homoerotycznej. Słowo *eros* nie pojawia się w Nowym Testamencie ani razu. Chrześcijańscy moraliści doszukiwali się w miłości „pogańskiej” źródła moralnej rozwiązłości (łac. *luxuria*), uważali, że sieje zamęt w duchowym wymiarze życia ludzkiego, i w konsekwencji uznali, iż musi zostać poddana kontroli<sup>6</sup>. Wędzidłem kielznającym

<sup>3</sup> Zapewne nieprzypadkowo Antoni Czubiński w *Historii powszechnej XX wieku* po rozdziale *Revolucja obyczajowa i bunt studentów* umieszcza rozdział *II Sobór Watykański (Vaticanum II)* [zob. A. Czubiński, *Historia powszechna XX wieku*, Poznań 2003, s. 593–600].

<sup>4</sup> *Sobór watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. naukowa J. Grobicki, E. Florowski, wyd. 3, Poznań b.r.w., s. 539.

<sup>5</sup> T. Boy-Żeleński, *Słówka*, Kraków 1973, s. 23.

<sup>6</sup> Koncepcję chrześcijańskiej miłości przypomniał i „odświeżył” papież Benedykt XVI w ogłoszonej w 2005 roku encyklice *Deus caritas est*. Można w niej rozpoznać dwa podstawowe gesty interpretacyjne: po pierwsze – wyłożona została różnica między greckim *erosem* („określenie miłości «ziemskiej»”) a chrześcijańską *agape* („wyrażenie oznaczające miłość opartą na wierze i przez nią kształtowaną”), po drugie – przekonuje papież, że „[w] rzeczywistości *eros* i *agape*

*erosa* miała się stać cnota *castitas*, czyli czystość, rozumiana jako dyscyplinowanie pożądliwości seksualnej. Chrześcijaństwo wprowadziło i upowszechniło inny typ miłości – *agape* (w wersji łacińskiej *caritas*), czyli miłość duchową, zrodzoną z religii, pochodzącą od rozumu i polegającą nie na pożądaniu, tylko na ofiarności. *Eros* zdyscyplinowany, podporządkowany cnocie *castitas*, mógł się realizować tylko na dwa sposoby: albo w monogamicznym, heteroseksualnym, nastawionym na prokreację małżeństwie, albo w – zresztą cenionych znacznie wyżej – dziewictwie i celibacie, czyli bezżenności i zupełnej wstrzeźliwości seksualnej.

Rewolucja obyczajowa lat 60. oznaczała wyzwolenie *erosa* z okowów surowej chrześcijańskiej moralności. Upowszechniona w tym czasie pigułka antykoncepcyjna umożliwiła praktyczną realizację hasła *free love*. Seksualność, oswobodzona od wymogu prokreacji, seksualność – jak to określa Anthony Giddens – plastyczna, stała się w czasach ponowoczesnych ważnym aspektem tożsamości jednostki<sup>7</sup>. Życiową samorealizację zaczęto coraz bardziej uzależniać od seksualnego spełnienia. Swój normatywny charakter straciła w znacznej mierze zarówno monogamiczność, jak i heteroseksualność.

## Sublimacja

Przemiany kulturowe i obyczajowe doprowadziły do dewaluacji takich, nobilitowanych przez moralistykę katolicką postaw, jak dziewictwo i czystość. „Czy celibat to perwersja?” – takie pytanie pojawia się coraz częściej w publicystyce liberalno-lewicowej, ale również obecny kardynał Grzegorz Ryś przyznaje, że: „Celibat w dzisiejszym świecie staje się coraz mniej zrozumiałym wyborem życiowym, a formacja do niego musi się zmierzyć z nieznanymi dawniej trudnościami”<sup>8</sup>. Taką nieznaną wcześniej okolicznością jest z pewnością wyzwolenie *erosa* i panseksualizm współczesnej kultury, co przez różne środowiska bywa oceniane w przeciwstawnym sposób – jako przejaw emancypacji albo permissywizmu.

---

– miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej” [Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Kraków 2006, s. 13]. Są to zatem pojęcia opisujące dwa wymiary tej samej rzeczywistości. Niezmiennie jednak obowiązuje moralna zasada podporządkowania tego, co instynktowe, temu, co rozumowe: „*eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie” [tamże, s. 9].

<sup>7</sup> A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 11.

<sup>8</sup> G. Ryś, *Celibat*, Kraków 2002, s. 108.

Kapłan katolicki zobowiązuje się do przestrzegania zasady celibatu. Czy to oznacza, że jego tożsamość ustanawia się poprzez negację seksualności? W komentarzu do wypracowanego podczas Soboru Watykańskiego II Dekretu o posłudze i życiu kapłana *Presbyterorum ordinis* czytamy, że celibat jest co prawda wyrzeczeniem i ofiarą, ale „nie polega jednak na tłumieniu instynktów, lecz na ich sublimacji”<sup>9</sup>. Zakłada się zatem możliwość przekierowania energii libidinalnej: dyscyplinowanie tego, co cielesne i seksualne, ma na celu umożliwienie pełniejszego rozwoju tego, co duchowe<sup>10</sup>. Brzmi to bardzo psychoanalitycznie<sup>11</sup>. Przy czym przyjmuje się równocześnie, że sublimacja jest łaską Bożą<sup>12</sup>. Celibatariusz powinien akceptować całą swoją duchowość i cielesność wraz z seksualnością. Tylko w ten sposób jest w stanie stworzyć własną zintegrowaną osobowość<sup>13</sup>. Jezuita Jacek Prusak przekonuje, że celibat polega co prawda na całkowitej abstynencji seksualnej, nie oznacza jednak wyrzeczenia się samej seksualności i intymności. Wyparcie seksualności prowadzi bowiem nieuchronnie do psychicznego okaleczenia. Celibat w swym głębszym znaczeniu to „wykorzystanie libido do służenia Bogu i ludziom, w bliskich relacjach interpersonalnych, niemających jednak charakteru erotycznego”<sup>14</sup>. Można by to chyba ująć krótko – celibat polega na przeobrażeniu się *erosa* w *agape*.

---

<sup>9</sup> *Sobór watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 481. Tę myśl rozwinął papież Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis caelibatus* (o celibacie kapłańskim) ogłoszonej w 1967 roku: „wybór świętego celibatu bynajmniej nie wymaga zapoznania i odrzucenia popędu płciowego oraz zdolności do miłości i jej odczuwania – co zaszkodziłoby równowadze ciała i duszy – lecz żąda jasnego rozumienia rzeczy, czujnego panowania nad sobą, mądrego skierowania umysłu ku wyższym wartościom. Z tego też względu święty celibat, uszlachetniając człowieka prawdziwą godnością, przyczynia się bardzo do osiągnięcia przez niego doskonałej i wszechstronnej pełni ludzkiej i cnoty” [*Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu. Wybór dokumentów*, wybór i red. A. Jasiński, Gniezno 1998, s. 99].

<sup>10</sup> Zdaniem niektórych krytyków katolickiej moralności taka sublimacja popędu, nawet jeśli jest możliwa, prowadzi nieuchronnie do psychicznych okaleczeń. Np. Eugen Drewermann uważa, że celibat księży to terror *superego* powodujący stany depresyjne i nerwice [*Kler: psychogram ideału*, przeł. R. Stiller i N. Niewiadomski, Gdynia 2002, s. 383].

<sup>11</sup> Zob. hasło *Sublimacja* w: J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, pod kierunkiem D. Lagache’a, przeł. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 313.

<sup>12</sup> I. Mroczkowski, *Seksualna moralność*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 2012, s. 1369.

<sup>13</sup> J. Strojnowski, *Celibat. I. Aspekt psychologiczny*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, s. 1396.

<sup>14</sup> J. Prusak, *Celibat to nie patologia. To wykorzystanie libido do służenia Bogu i ludziom*, <https://i.pl/ks-prusak-celibat-to-nie-patologia-to-wykorzystanie-libido-do-sluzenia-bogu-i-ludziom/ar/1026739> [dostęp 25.09.2023].

Czy ten rodzaj doświadczenia kapłańskiego ujawnia się w jakiś sposób w twórczości księży parających się literaturą, w szczególności poezją?<sup>15</sup> Chciałbym się temu przyjrzeć na przykładzie Janusza Stanisława Pasierba. Biorę pod uwagę nie tylko księdza, bardzo świadomie przeżywającego swoje kapłaństwo, ale zarazem autora poetyckich i eseistycznych tekstów, które często przybierały formę osobistych wyznań. Pasierba można uznać za kapłana pokolenia *Vaticanium Secundum*. W roku 1962, kiedy rozpoczynały się obrady soboru, liczył sobie 33 lata, miał już za sobą dziesięć lat kapłaństwa. Podróżując w tym czasie sporo po świecie i Europie, obserwował i komentował z dużym entuzjazmem przemiany dokonujące się w katolicyzmie. Niewątpliwie wiązał z soborem nadzieje na otwarcie się Kościoła na świat współczesny, w szczególności na jego kulturę, ale też odwrotnie – na otwarcie się współczesnego świata na zreformowany Kościół<sup>16</sup>.

Pasierb pisał o swoim kapłaństwie w sposób dyskretny, traktując je z całą powagą jako szczególny przejaw chrześcijańskiego powołania, ale nie ukrywał też jego wymiaru dramatycznego:

Samotność. Tajemnica większości odstępstw, upadków i tragedii księży. To jest problem nie tyle celibatu, co sytuacji duchowej, będącej konsekwencją sakramentu pośrednictwa. [...] Mówiąc do Boga księża muszą być po stronie ludzi; mówiąc do ludzi, muszą być po stronie Boga. Życie między niebem a ziemią to nie jest sytuacja towarzyska. Celibat jest tylko zewnętrznym znakiem tej inności, straszliwego wyobcowania, jakie wybiera każdy ksiądz<sup>17</sup>.

Ta wypowiedź zdaje się sugerować, że dramat kapłaństwa rozgrywa się nie tyle w wymiarze cielesności i seksualności, co bardziej w wymiarze duchowości i emocjonalności. Problem samotności księży, zobowiązanych do zachowania „doskonałej i dozgonnej powściągliwości”, został dostrzeżony w posoborowych dokumentach kościelnych. Papież Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis caelibatus* przyznawał: „kapłan z racji świętego celibatu jest człowiekiem samotnym” i zaraz też śpieszył z wyjaśnieniem: „Samotności jego nie należy pojmować na kształt jakiejś pustki lub próżni, gdyż wypełnia ją Bóg

<sup>15</sup> Podstawowym opracowaniem dotyczącym twórczości księży-poetów pozostaje wciąż obszerny artykuł Bożeny Chrzastowskiej „Wierzę wierszem”. *O poezji kapłańskiej* (w: *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska i J. Święch, Lublin 1997). Autorka, omawiając różne „refleksy kapłańskiej biografii”, wyodrębnia także temat celibatu. Swoją analizę tego zagadnienia podsumowuje następująco: „Poezja księży jest świadectwem nie tylko ofiary i wyrzeczeń związanych ze stanem duchownym, ale także mówi o trudnym życiu księży żyjących w celibacie” [s. 245].

<sup>16</sup> Przykładem prosoborowej postawy Pasierba mogą być eseje zamieszczone w zbiorze *Miasto na górze* (Kraków 1973): *Teoria sztuki sakralnej po Vaticanum II* oraz *Antynomie kultury współczesnej w świetle Konstytucji „Gaudium et Spes”*.

<sup>17</sup> J. St. Pasierb, *Gałęzie i liście*, Pelplin 1993, s. 60.

i niezmierne bogactwa Jego niebiańskiego Królestwa”<sup>18</sup>. A zatem, powtórzmy jeszcze raz, ma się dokonać proces sublimacji *erosa* w *agape*. W doświadczeniu religijnym taka transmutacja jest z pewnością możliwa, ale równocześnie niełatwa i obciążona sporym ryzykiem – można bowiem, nie osiągnąwszy *agape*, wytrzebić w sobie *erosa*. A to oznacza zerwanie intymnych więzi z Bogiem i innymi ludźmi, jałowe zawieszenie w pustce między niebem a ziemią, zaprzepaszczenie „sakramentu pośrednictwa”. Dramat samotności, traktowany często jako konsekwencja celibatu, to charakterystyczny temat poezji kapłańskiej<sup>19</sup>. Pasierb zwierzał się w tego problemu wielokrotnie, chociażby w przejmującym wierszu *dziękczynienie*:

kiedy się zjawiłeś  
kiedy naprawdę wszedłeś w moje życie  
odkąd zacząłeś tyle dla mnie znaczyć  
dokonałem odkrycia  
nie wiedziałem że mogę być tak samotny  
że mogę być samotny tak  
w ten jeszcze jeden  
nie doznany przedtem  
sposób<sup>20</sup>

Rozstrzelony druk w słowie „znaczyć” wskazuje na to, że Bóg „wchodząc w życie” księdza, nie tylko staje się dla niego kimś najważniejszym, ale również naznacza go (także z racji celibatu) innością. Kapłan jest odbierany przez ludzi jako inny i zмага się z poczuciem swojej inności. Inność staje się jego piętnem. Z powodu tego „strasznego wyobcowania” doświadcza wewnętrzne zranienia. Samotność okazuje się zatem wysoką ceną powołania. Poezję kapłańską można niewątpliwie potraktować jako dyskurs mniejszości<sup>21</sup>. Ale czy inna jest także seksualność księdza? Czy można powiedzieć, że nie realizuje się ona poprzez cielesność tylko sublimacyjnie poprzez duchowość?

Erotyka, różna jednak od seksualności na usługach prokreacji – co przypomina nawet Giddens – od zawsze była wiązana z religijnością<sup>22</sup>. Mistyka chrześcijańska dostarcza licznych przykładów pobożnych kobiet i mężczyzn,

<sup>18</sup> Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu, s. 100.

<sup>19</sup> B. Chrzęstowska, „Wierzę wierszem”, s. 240–241.

<sup>20</sup> J. St. Pasierb, *Wiersze zebrane*, t. 1, red. M. Wilczek, E. Wiorco, T. Tomasiak, Pelplin 2012, s. 336. W dalszej części artykułu korzystam z tego wydania, zaznaczając w nawiasie numer tomu i stronę.

<sup>21</sup> Zob. W. Kudyba, *Nagość księdza. „Poezja kapłańska” jako dyskurs mniejszości*, „Teksty Drugie” 2008, z. 5.

<sup>22</sup> A. Giddens, *Przemiany intymności*, s. 214.

k którzy owładnięci *amour passion*, miłością namiętną, dążyli do duchowego zjednoczenia z Bogiem. Ekstazy mistyczne przejawiały się często także na sposób zewnętrzny, widzialny, cielesny. Ma oczywiście znaczenie to, że Bóg chrześcijan jest traktowany jako Osoba, a biorąc pod uwagę dogmat Inkarnacji Jezusa – także jako człowiek i mężczyzna. Kult ran Jezusa, obecny w opisach doznań mistycznych, przedstawieniach ikonografii religijnej, a także w obrzędach liturgicznych, przywołujący gest penetracji (np. w motywie Niewiernego Tomasza), nasuwa konotacje erotyczne czy wręcz seksualne<sup>23</sup>.

Celibat w argumentacji teologii katolickiej jest prezentowany jako naśladowanie wzoru Chrystusa – jego życia, bezżenności, ascezy, posłannictwa, ofiary. Idea *imitatio Christi* zakłada, szczególnie w przypadku kapłana, że między chrześcijaninem a Chrystusem powstaje jakiś rodzaj duchowej, emocjonalnej i intymnej więzi. W Nowym Testamencie afektywna relacja między Jezusem a uczniami była wyrażana za pomocą greckiego słowa *philia*, co możemy przetłumaczyć jako „miłość braterska” lub po prostu „przyjaźń”<sup>24</sup>. W takim znaczeniu termin pojawia się już u Arystotelesa. Sublimacja *erosa* w *philia* przeradza się tym samym w jakiś rodzaj doznania mistycznego. Pasierb, charakteryzując swój osobisty stosunek do Boga, a w szczególności do Jezusa, nie stronił od konfidencjonalnej przyjacielskiej serdeczności, często jednak, jak w wierszu *dziękczynienie*, pisał o doświadczeniu dramatycznego i niejednokrotnie traumatycznego „wejścia Boga w swoje życie”, w jego wymiar duchowy, ale także cielesny.

## Penetracja

A zatem ksiądz żyjący w celibacie ma swoją płęć, ma swoją orientację seksualną, ma potrzebę intymności i przyjaźni. Doświadcza także swojej cielesności. Ale stało się to oczywiście dopiero od niedawna i wyraźnie pod wpływem globalnych przemian kulturowych:

<sup>23</sup> O znaczeniu ciała w chrześcijaństwie pisał Jacques Gélis: „Ciało jest stałym odniesieniem dla ludzi wieków nowożytnych, ponieważ znajduje się w centrum tajemnicy chrześcijaństwa. Czyż to nie zsyłając na ziemię swego Syna, przez Zwiastowanie-Wcielenie, Bóg dał im szansę zbawienia ciała i duszy? [...] Wiara i nabożeństwo do ciała Chrystusa przyczyniły się do wyniesienia ciała do wysokiej godności – uczyniły z niego podmiot dziejów. «Ciało Chrystusa, które się spożywa, które objawia się w cielesnej rzeczywistości. Chleb, który obala i zbawia ciała». Ciało uwielbione Syna wcielonego, spotkania Słowa i Ciała. Ciało chwalebne Chrystusa Zmartwychwstałego. Obolałe ciało Chrystusa Umęczonego, o którego ofierze dla odkupienia ludzi przypomina widniejący wszędzie krzyż. Ciało rozproszone wielkiego legionu świętych. Ciało cudownie wybranych na Sądzie Ostatnim. Obsesyjna obecność ciała, ciało” [J. Gélis, *Ciało, Kościół i sacrum*, w: *Historia ciała*, t. 1, red. G. Vigarello, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, s. 5].

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, s. 8.

Nasz wiek – pisał w 1960 roku Merleau-Ponty – zatarł linię oddzielającą «ciało» i «ducha» i postrzega życie ludzkie jako od początku do końca duchowe i cielesne, zawsze oparte na ciele. [...] Pod koniec XIX stulecia dla wielu myślicieli ciało było jedynie kawałkiem materii, wiązką mechanizmów. Wiek XX przywrócił i pogłębił zagadnienie cielesności, czyli ciała ożywionego<sup>25</sup>.

Co ciekawe, zwrot somatyczny w kulturze współczesnej został także odnotowany (choć można to również potraktować jako przypomnienie tradycyjnej katolickiej antropologii) w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, oczywiście z uwzględnieniem teologicznej i moralizatorskiej interpretacji:

Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego osiągają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała. Lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone, i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku. Ale człowiek zraniony przez grzech doświadcza buntów ciała. Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim ciele, a nie doznawał, by ono wysługiwało się złym skłonnościom jego serca<sup>26</sup>.

Teologia ciała, której prekursorem stał się Karol Wojtyła, także jako Jan Paweł II<sup>27</sup>, stanowiła katolicką odpowiedź na rewolucję seksualną rozpoczętą w latach 60. XX wieku. Znamienne, że doświadczenie cielesności, ujmowane na sposób mniej bądź bardziej teologiczny, zaznaczyło się bardzo wyraźnie również w twórczości księży-poetów<sup>28</sup>. Ostatecznie nic w tym dziwnego. „Nie można – zauważa Jacek Prusak – przeżywać celibatu w dojrzały sposób, jeśli sutanna czy habit zakrywa pogardzone ciało, z którym nie chce się mieć nic wspólnego”<sup>29</sup>. A zatem warunkiem równowagi duchowej kapłana jest „zdrowy”, afirmatywny stosunek do cielesności.

Doświadczanie ciała to jeden z obsesyjnych tematów Pasierba, który dotyczy zarówno problematyki antropologicznej, jak i teologicznej. Człowiek

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 287, cyt. za: J.-J. Courtine, *Wprowadzenie*, w: *Historia ciała*, t. 3. *Różne spojrzenia. Wiek XX*, red. J.-J. Courtine, przeł. K. Belaid i T. Stróżyński, Gdańsk 2014, s. 5.

<sup>26</sup> *Sobór watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 547.

<sup>27</sup> Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986. Zob. także: J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

<sup>28</sup> Zob. B. Chrzastowska, „Wierzę wierszem”, s. 252–255, 289–294.

<sup>29</sup> J. Prusak, *Celibat nie jest orientacją seksualną*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/celibat-nie-jest-orientacja-seksualna-30401> [dostęp 25.09.2023].

nie tyle ma ciało, co jest ciałem. Podobnie jak Bóg, który będąc Logosem stał się ciałem, a ściślej mówiąc greckim *sarx*. Słowo „dusza” pojawia się w tej poezji i eseistyce bardzo rzadko. Pasierb przeciwstawia się zdecydowanie antropologii opartej na dualizmie duszy i ciała – nieobecnej w myśli hebrajskiej<sup>30</sup>, wywodzącej się z wczesnego chrześcijaństwa, utrwalonej potem przez Kartezjusza i przewyciężanej, przynajmniej z założenia, w teologii Vaticanum II. Ciało, pisze poeta w wierszu o takim tytule

na początku  
 na pewno nie jest więzieniem  
 jest wyraźnie zrobione na miarę  
 o podobnej harmonii duch  
 może śnić tylko we śnie  
  
 robi wszystko czego można zażądać  
 bez wysiłku wyraża i bez trudu łączy  
 z ziemią człowiekiem wodą i z powietrzem  
 ma na przemian lekkość piosenki i powagę hymnu  
 potem odczuwa inaczej że jest  
  
 a kiedy stygnie i zaczyna dzielić  
 głośniejsz niż zwykle  
 nawołuje słucha [I 326]

Ryszard Przybylski zwrócił kiedyś uwagę na to, że poezja Pasierba jest przede wszystkim przesłuchiowaniem ciała<sup>31</sup>. Tu mamy najlepsze tego potwierdzenie: ciało najpierw, w swej młodości, wyraża (domyślnie dopowiadamy: emocje, uczucia, pragnienia, pożądanie), ale przede wszystkim łączy ze światem i drugim człowiekiem, potem, z wiekiem, „gdy stygnie i zaczyna dzielić”, nawołuje, ale też słucha. W wierszu *Ave verum*, nawiązującym w tytule do średniowiecznego hymnu *Ave verum corpus* (Witaj prawdziwe ciało), mowa jest o jeszcze jednej ważnej funkcji ciała, mianowicie – soterycznej:

witaj ciało  
 urodzone w krwi  
 umierające w krwi  
  
 w którym  
 i przez które  
 dostępujemy zbawienia [I 295]

<sup>30</sup> Zob. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. M. Tarnowska, wstęp A. Żak, Kraków 1996, s. 108–130.

<sup>31</sup> R. Przybylski, *Poezja wiary tragicznej*, posłowie w: J. St. Pasierb, *Wiersze wybrane*, wybór i oprac. J. Sochoń, Warszawa 1988, s. 377.

Podjmując temat cielesności, dawał Pasierb często wyraz przeżyciom bardzo osobistym, zmysłowym, taktylnym, ale równie często sięgał po topikę biblijną i mitologiczną, ikonograficzne przedstawienia. Retoryka symboli ujawnia, ale zarazem ukrywa erotykę wypowiedzianej się osoby.

Jan Potkański w znakomitym studium postawił pytanie o homoseksualność podmiotu wierszy Pasierba. Odpowiedź jest twierdząca – w tej poezji przy uważnej jej lekturze daje się rozpoznać wyraźnie „perwersyjny” splot homoerotyki z religią. W dość pokaźnym dorobku twórczym tego autora – jak wykazuje badacz – odnajdziemy wiele przykładów „retoryki tekstu homoseksualnego [...], który wyraża pragnienie homoseksualne, chociaż się z nim «nie obnosi», pozwala go nie zauważyć tym, którzy zauważyć nie chcą”<sup>32</sup>.

Doświadczenie ciała nie wiąże się u Pasierba oczywiście z ujętym wprost doznaniem seksualnej rozkoszy, najczęściej natomiast z zupełnie (a może właśnie nie zupełnie?) przeciwnym stanem emocjonalnym – z doznaniem bólu. Najbardziej intrygujące w tej uwrażliwionej somatycznie poezji wydaje się to, że doświadczenie bólu ewokuje konotacje erotyczne. Jak chociażby w wierszu *poznanie*, będącym komentarzem do obrazu *Apollo i Marsjasz* Jussepe de Ribery:

nóż otwiera  
brunatną skórę jak korę  
dłoń wchodzi w ranę  
różową i w ścięgna

Apollo poznaje Marsjasza  
głębiej niż Hiacynta

Marsjasz doznaje  
wejścia bóstwa  
w ludzkie ciało

ból jest ostrzejszy od struny  
głośniejszy  
niż ryk cierpienia [III 131]

Powiedzmy od razu – to bardzo śmiały teologicznie wiersz, na pograniczu bluźnierstwa, który przywołuje i kontaminuje ze sobą dwa obrazy penetracji ciała. Mit umożliwia ich zestawienie. Pierwszy obraz dotyczy penetracji sadystrycznej – Apollo wkłada swoją dłoń w otwarte nożem ciało Marsjasza.

<sup>32</sup> J. Potkański, *Mądrość ciała. Eros i sublimacja w poezji Janusza Pasierba*, „Pamiętnik Literacki” 2023, z. 1, s. 144.

To scena bardzo znana w ikonografii i poezji<sup>33</sup>. Drugi obraz dotyczy penetracji homoseksualnej – Hiacynt, księżę spartański, był bowiem *eromenosem*, czyli młodym kochankiem Apolla<sup>34</sup>. Także tytuł wiersza naprowadza na skojarzenia erotyczne; słowo „poznać”, hebr. *jada*, jest bowiem biblijnym idiomem stosunku seksualnego<sup>35</sup>. Oba przypadki przedstawiają zatem sytuację „wejścia bóstwa / w ludzkie ciało” (poeta najwyraźniej za istotę ludzką uznaje także Marsjasza, który według mitu był sylenem albo satyrem). Człowiek doświadcza brutalnego wtargnięcia Boga w jego cielesność, ale równocześnie Bóg przekonuje się, że poznaje „głębiej” człowieka nie wtedy, gdy sprawia mu seksualną rozkosz, tylko wtedy, gdy zadaje mu (nie wiem, czy to słowo jest najwłaściwsze) sadystyczną torturę. Ból ciała, który audytywnie manifestuje się poprzez „ryk cierpienia”, to doświadczenie najdogłębniej ludzkie. Pytanie kluczowe brzmi – czy Marsjasz jako bóstwo jest w tym wierszu również figurą Boga chrześcijańskiego?

Bezsprzecznie Pasierb sięgał w swojej poezji bardzo często po motyw zranienia człowieka przez Boga bądź Jego posłanników. Komentując znaną opowieść z Księgi Rodzaju o walce Jakuba z tajemniczym Nieznajomym, w wyniku której biblijny patriarcha doznał zwichnięcia stawu biodrowego, pisał wprost: „człowiek odszedł zraniony przez Boga, spotkanie z Bogiem wpisało się jako problem w jego ciało, duszę. Zraniony przez Boga...”<sup>36</sup>.

W wierszu *Ávilla, klasztor wcielenia*, przywołującym słynne przedstawienie ekstazy św. Teresy według Berniniego, próbuje poeta zrozumieć, „czym jest jego straszna / i niepojęta miłość / która przeszywa bezbronnych / jak ostrze w rękę anioła” [I 90]. Bóg zadaje człowiekowi bolesną ranę<sup>37</sup>, aby w ten brutalny sposób otworzyć ciało człowieka, przedrzeć się do jego wnętrza.

<sup>33</sup> W poezji polskiej najbardziej znanym przykładem tej sceny jest oczywiście wiersz Herberta *Apollo i Marsjasz*. Z tym utworem Pasierb niewątpliwie koresponduje, najbardziej chyba poprzez wyekspozowanie krzyku Marsjasza.

<sup>34</sup> Historia ta została opisana przez Owidiusza w *Metamorfozach* [Owidiusz, *Przemiany*, przeł. B. Kiciński, Kraków 2002, s. 232–233. Zob. także: R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, wyd. 5, Warszawa 1992, s. 82]. Przedstawienie aktu homoseksualnego dostrzega w tym wierszu także Podkański: „Wspomnienie Hiacynta jasno wskazuje, że penetracja nożem stanowi hiperbolę penetracji konwencjonalnie seksualnej, penisem, i równocześnie sublimacji w głosie” [J. Podkański, *Madrość ciała*, s. 122].

<sup>35</sup> Zob. M. Coogan, *Bóg i seks. Co naprawdę mówi Biblia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2011, s. 21; M. Pater, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, wyd. 3 popraw., Poznań 1978, s. 237.

<sup>36</sup> J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 41.

<sup>37</sup> Rana, jako jeden z najbardziej kluczowych motywów w poezji Pasierba, odnosi się do problematyki tak antropologicznej, jak i teologicznej. Pisał o tym w ciekawy sposób Wojciech Kudyba [W. Kudyba, *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba*, Lublin 2006; tu szczególnie rozdz. V *Teodramat*].

trza i dotrzeć do jego serca. Ten gest wyraża tytuł innego utworu, przywołującego łacińską sentencję św. Bernarda *viscera per vulnera* – przez rany [widać] wnętrzości [I 297]. Być może najkrócej i najprecyzyjniej ujął to Pasierb w wierszu *leiben*: „cierpienie i miłość potrzebują ciała” [III 281]. Wejście Boga w życie człowieka dokonuje się poprzez wejście Boga w ludzkie ciało. Towarzyszy temu nie tylko doznanie ekstazy, ale także doświadczenie bólu i zranienia.

## Piętno

Zestawione ze sobą dwa dosadne obrazy penetracji ciała mogą niewątpliwie wydawać się zaskakujące w przypadku katolickiego księdza, ale jeszcze bardziej intrygujące jest jego zainteresowanie homoseksualnymi artystami<sup>38</sup>.

Pasierb w dwóch utworach poetyckich odniósł się do Piera Paolo Pasoliniego. W pierwszym, posługując się biblijnym mitem, pyta w dość typowy dla siebie sposób o okoliczności śmierci włoskiego artysty: „dlaczego ostatnią pieśzczotą jest nóż / zatrzymany przez anioła na chwilę / nad ciałem Izaaka” [*Pasolini*, II 126]. Pojawia się tu – co warto zauważyć – obraz podobny do tego z wiersza *Ávilla, klasztor wcielenia*. Przypomnijmy, że w Księdze Rodzaju Izaak jest figurą niewinnej i nieświadomej swego losu ofiary, wytypowanej do tej roli przez Boga. W wierszu dokonuje się zatem jakiś rodzaj hagiografizacji Pasoliniego, ale wybrzmiewa w nim również dramat ciała, które pożądamy rozkoszy, doświadczone przez „wściekły głód”, doznaje bólu i ostatecznie zostaje uśmiercone („czemu niezbędna jest / napięta struna grozy i żądry”). Drugi utwór to tłumaczenie fragmentu wiersza Pasoliniego *Crociffissione*, w którym włoski poeta wyłożył sens tego, czego „uczy biedny Chrystus przybity do krzyża” – „jasność serca jest warta / każdej pogardy i grzechu / każdej nagiej pasji” [*Pier Paolo Pasolini: Ukrzyżowanie*, III 34]. Chrystus ukrzyżowany, jego cierpiące, ale też obnażone i pohańbione ciało, wystawia „świadectwo zgorzeniu” tym, którzy patrzą na niego z szyderstwem i „dziką radością”<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Potkański zwraca uwagę na obecność w wierszach Pasierba takich identyfikowanych jako homoseksualne postaci jak Konstandinos Kawafis, Federico García Lorca, Caravaggio, Platon, John Henry Newman.

<sup>39</sup> P. P. Pasolini, *Bluźnierstwo. Wybór poezji*, wybrał, przeł. i posłowiem opatrzył J. Mikołajewski, Warszawa 1999.

W roku 1962 spotkał się Pasierb w Buenos Aires z Gombrowiczem i jako pierwszy rozmówca z Polski przeprowadził z autorem *Pornografii* wywiad. Potem zapisał w swoich esejach kilka uwag na temat obecnego w pisarstwie Gombrowicza dramatu cielesności, wywodząc z niego – jakże by inaczej – teologiczne wnioski. W konkluzji tych rozważań stawiał retoryczne właściwie pytania: „Czy ciało i krew, mające równe prawo do miłości i zbawienia, nie może się o Boga upomnieć straszliwym fizycznym niepokojem? Czy mało jest w Biblii tego krzyku ciała, pragnącego oglądać Zbawienie Boże? I jeszcze jedno: czy zawsze tak bywa, że chcąc przyciągnąć człowieka Bóg apeluje do jego duszy, a diabeł do ciała?”<sup>40</sup>.

Można wskazać inne jeszcze przykłady zainteresowania Pasierba artystami, dziś powiedzielibyśmy, nieheteronormatywnymi. Wygłosił chociażby, opublikowane później, kazanie na mszy żałobnej za Kota Jeleńskiego<sup>41</sup>. Przede wszystkim jednak pisał o religijności Lechonia, jego zwrocie w stronę katolicyzmu, który poprzedził samobójczą śmierć. Zastanawiając się nad przyczyną ostatecznego psychicznego załamania się poety, bierze pod uwagę przede wszystkim dramat miłosnego odrzucenia: „Może poczuł się zdradzony i opuszczony przez tajemniczą «najdroższą osobę», ku której kierował najlepsze uczucia, czułość i pragnienie wierności?”<sup>42</sup>. Opatruje też komentarzem ataki Lechonia na Geneta, Mauriaca i innych francuskich pisarzy, za ich „grzebanie się w brudach”, czyli za przełamywanie tabu seksualności:

Jest tutaj Lechoń polską panienką z dobrego domu, uznającą wiele spraw w życiu, ale wzbraniającą im wstępu do świątyni sztuki. Może nie takie to naiwne i głupie, niedobrze jest przecież, kiedy nikt nie chce przeskoczyć tego rodzaju bariery przeciwko ogólnemu rozwyrzeniu. Ale sztuka, nawet strzegąc się ekshibicjonizmu i niedyskrecji, domaga się szczerości<sup>43</sup>.

A zatem równocześnie pochwała i nagana. *Dzienniki* Lechonia traktował jednak Pasierb jako „świadectwo z dnia na dzień ponawianych usiłowań, by opanować wewnętrzne *mare tenebrarum*, by ciemny chaos świata i własnych lęków przekształcać i organizować w kosmos”<sup>44</sup>.

Prezentując sylwetkę Jerzego Zawieyskiego, wskazywał z kolei na „problem, który Bóg wpisał w jego osobowość (Julien Green powiedziałby:

<sup>40</sup> J. St. Pasierb, *Gałęzie i liście*, s. 249.

<sup>41</sup> J. St. Pasierb, *Konstanty Jeleński – Polak i Europejczyk*, „Więź” 1988, nr 1.

<sup>42</sup> J. St. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 1994, s. 87.

<sup>43</sup> Tamże, s. 88.

<sup>44</sup> J. St. Pasierb, *Religijność Lechonia*, „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 28, s. 4.

«w jego ciało»), problem, który zrozumieć mogli tylko najszersi sercem i umysłem spośród jego znajomych i przyjaciół”. I w dalszej części wypowiedzi rozwijał tę myśl:

Wobec niezrozumienia, nietolerancji, wobec możliwości szyderstwa i generalnego potępienia a priori, zwłaszcza ze strony współwyznawców, Zawieyski żył z tajemnicą swojej miłości, nie powierzając jej dramatom, powieściom czy dziennikom. Odmówił sobie tej możliwości wyzwolenia, jaką wybrali choćby tacy pisarze katoliccy, jak wspomniany Julien Green czy Carlo Coccioli<sup>45</sup>.

Warto ten passus opatrzyć dwoma komentarzami. Po pierwsze, Pasierb nie posługuje się słowem „homoseksualista”, było ono w tamtym czasie (lata 70. XX w.) traktowane bardziej jako termin medyczny, rzadko pojawiało się także w nomenklaturze kościelnej. Natomiast, trzeba przyznać, że w dość oryginalny sposób, jak na katolicką retorykę, zostało sparafrazowane doświadczenie homoseksualności – problem wpisany przez Boga w osobowość i ciało człowieka. W opublikowanej w 1975 roku Deklaracji o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona Humana* sformułowania nie będą już tak oględne: „akty homoseksualizmu są wewnętrznie nieuporządkowane i w żadnym przypadku nie mogą zostać zaaprobowane”<sup>46</sup>. Po drugie, zwraca Pasierb uwagę na osobisty dramat Zawieyskiego, który wystawiony na opresję własnego środowiska, szczególnie katolickiego, nie mógł ujawnić „tajemnicy swojej miłości”, „[o]dmówił sobie możliwości wyzwolenia”, dzisiaj powiedzielibyśmy – nie zdecydował się na *coming out*.

Postawa Pasierba była niewątpliwie dość wyjątkowa i, jakby tego nie oceniać, zdystansowana wobec moralizatorstwa katolickiej etyki. Homoseksualną inność, parafrazowaną na różne sposoby, rozpatrywał nie w kategoriach grzechu „sodomskiego”, „anomalii popędowej”, czy nawet „wewnętrznego nieuporządkowania”, tylko jako szczególny przypadek traumatycznego doświadczenia ciała. Nie ma tu właściwie mowy o jakiegokolwiek winie człowieka. Przeciwnie, więzi między mężczyznami są uznawane za odmianę miłości. I jeśli jest to miłość trudniejsza, to przede wszystkim ze względu na społeczną nieprzychylność i konieczność ukrywania swojej orientacji seksualnej. Niemniej jednak, trzymając się interpretacji teologicznych, homoseksualność postrzega Pasierb jako tożsamościowy dramat, jako problem wpisany przez Boga w ciało człowieka. Czy można by zatem powiedzieć, że również w taki

<sup>45</sup> J. St. Pasierb, *Miasto na górze*, s. 124.

<sup>46</sup> <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t.1.27.html>. To sformułowanie zostało powtórzone w opublikowanym w 1992 roku Katechizmie Kościoła Katolickiego (paragraf 2357).

sposób realizuje się *oeconomia divina*? Bóg nawiedza nie tylko myśli i duszę człowieka, ale także jego ciało. I nawiedza nie tylko jako *agape*, ale również jako *eros*. W ten sposób przejawia się „straszna i niepojęta miłość”. Bóg wchodząc w ludzkie życie, wchodzi w ludzkie ciało. Tym samym odpowiada nie tylko za stany ekstazy, ale tak samo za doświadczenie bólu, zranienia, naznaczenia innością. Czy także innością seksualną? Wydaje się, że w tej poezji dopuszcza się taką ewentualność. Tak czy inaczej homoseksualność pozostaje u Pasierba tożsamościowym piętnem.

Tradycyjna religijna asceza zakłada, że rozwój duchowości dokonuje się przez dyscyplinowanie cielesności. Ale chrześcijaństwo – przypomina Pasierb – jest przecież religią wcielenia i zmartwychwstania ciała. Zbawienie, jeśli jest możliwe, dokonuje się poprzez doświadczenie ciała. Intymna więź między Bogiem a człowiekiem nie sprowadza się, nie powinna się sprowadzać tylko do duchowej *agape*, ale – i są to konsekwencje wywiedzione z dogmatu Inkarnacji – wyraża się także przez *eros*. Bóg jako *agape* nawiedza duszę człowieka, jako *eros* doświadcza boleśnie, ranliwie ciało człowieka.

## Bibliografia

- Bataile Georges (2007), *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Benedykt XVI (2006), *Encyklika „Deus caritas est”*, Kraków: Znak.
- Boy-Żeleński Tadeusz (1973), *Słówka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chrzęstowska Bożena (1997), „Wierzę wiersze”. *O poezji kapłańskiej*, w: *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska i J. Świąch, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, s. 217–302.
- Coogan Michael (2011), *Bóg i seks. Co naprawdę mówi Biblia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa: Aletheia.
- Courtine Jean-Jacques (2014), *Wprowadzenie*, w: *Historia ciała*, t. 3. *Różne spojrzenia. Wiek XX*, red. J.-J. Courtine, przeł. K. Belaid i T. Stróżyński, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, s. 5–8.
- Czubiński Antoni (2003), *Historia powszechna XX wieku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Drewermann Eugen (2002), *Kler: psychogram ideału*, przeł. R. Stiller, N. Niewiadomski, Gdynia: Uraeus.
- Gélis Jacques (2011), *Ciało, Kościół i sacrum*, w: *Historia ciała*, t. 1, red. G. Vigarello, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, s. 15–96.
- Giddens Anthony (2006), *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Graves Robert (1992), *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, wyd. 5, Warszawa: PIW.

- Groblicki Julian, Florowski Eugeniusz [red.] (b.r.w.), *Sobór watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, Poznań: Pallottinum.
- Gryglewicz Feliks, Lukaszuk Romuald, Sułowski Zygmunt (1985), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Gryglewicz Feliks, Lukaszuk Romuald, Sułowski Zygmunt (2012), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Jan Paweł II (1986), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kudyba Wojciech (2006), *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba*, Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Kudyba Wojciech (2008), *Nagość księdza. „Poezja kapłańska” jako dyskurs mniejszości*, „Teksty Drugie”, z. 5, s. 138–145.
- Kupczak Jarosław (2006), *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków: Znak.
- Laplanche Jean, Pontalis Jean-Bernard (1996), *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa: WSiP.
- Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu. Wybór dokumentów* (1998), wybór i red. A. Jasiński, Gniezno: Gaudentium.
- Owidiusz (2002), *Przemiany*, przeł. B. Kiciński, Kraków: Zielona Sowa.
- Pasierb Janusz Stanisław (1973), *Miasto na górze*, Kraków: Znak.
- Pasierb Janusz Stanisław (1986), *Religijność Lechonia*, „Tygodnik Powszechny”, nr 28, s. 1–3.
- Pasierb Janusz Stanisław (1988), *Konstanty Jeleński – Polak i Europejczyk*, „Więź”, nr 1, s. 6–10.
- Pasierb Janusz Stanisław (1992), *Czas otwarty*, Pelplin: Bernardinum.
- Pasierb Janusz Stanisław (1993), *Gałęzie i liście*, Pelplin: Bernardinum.
- Pasierb Janusz Stanisław (1994), *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin: Bernardinum.
- Pasierb Janusz Stanisław (2012), *Wiersze zebrane*, t. 1, red. M. Wilczek, E. Wiorco, T. Tomasiak, Pelplin: Bernardinum.
- Pasolini Pier Paolo (1999), *Bluźnierstwo. Wybór poezji*, wybrał, przeł. i posłowiem opatrzył J. Mikołajewski, Warszawa: Teta Veleta.
- Pater Michał (1978), *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, wyd. 3 popraw., Poznań: Pallottinum.
- Potkański Jan (2023), *Mądrość ciała. Eros i sublimacja w poezji Janusza Pasierba*, „Pamiętnik Literacki”, z. 1, s. 111–147.
- Prusak Jacek (2023), *Celibat nie jest orientacją seksualną*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/celibat-nie-jest-orientacja-seksualna-30401> [dostęp 25.09.2023].
- Prusak Jacek (2023), *Celibat to nie patologia. To wykorzystanie libido do służenia Bogu i ludziom*, strona online: <https://i.pl/ks-prusak-celibat-to-nie-patologia-to-wykorzystanie-libido-do-sluzenia-bogu-i-ludziom/ar/1026739> [dostęp 25.09.2023].
- Przybylski Ryszard (1988), *Poezja wiary tragicznej*, posłowie w: J. St. Pasierb, *Wiersze wybrane*, wybór i oprac. J. Sochoń, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

Ryś Grzegorz (2002), *Celibat*, Kraków: WAM.

Tresmontant Claude (1996), *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. M. Tarnowska, wstęp A. Żak, Kraków: Znak.

Wojtyła Karol (1960), *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Wydawnictwo TN KUL.

<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t.1.27.html>  
[dostęp 25.09.2023].

## The Priest's Sexuality (Janusz Stanisław Pasierb's Case)

### Abstract

The article deals with the issues of sexuality in the works of Janusz Stanisław Pasierb, a Polish Catholic priest and poet. It turns out that in the case of a Catholic priest, the duty of celibacy does not mean the denial of sexuality. Celibacy is considered a kind of sublimation, in which *eros* transforms into *agape*, but also indicates sacrifice – the drama of a solitary life. Pasierb's poetry often appears, not excluding the erotic connotations, the motif of "the entry of God into human life", which is both ecstatic and traumatic. God marks the body of a priest with a painful stigma.

**Keywords:** sexuality, celibacy, sublimation, Catholic priest, Janusz Stanisław Pasierb