

Dorota Hall 

Instytut Filozofii i Socjologii PAN



DYSKURSY O HOMOSEKSUALNOŚCI W DOŚWIADCZENIU KANDYDATÓW DO DUCHOWIEŃSTWA W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM

Artykuł podejmuje kwestię przenikania się dyskursów o homoseksualności z osobistym doświadczeniem osób, które rozpoznają w sobie pragnienie homoerotyczne. Dotyczy on mężczyzn, którzy zdecydowali się na formację kapłańską, a później odstąpili od studiów seminaryjnych i dziś deklarują się jako homoseksualni lub biseksualni, w większości jako rzymscy katolicy. Pokazuje, że mężczyźni ci na etapie przystępowania do formacji i w jej trakcie ulegali nie tylko wyobrażeniom o homoseksualności kształtowanym przez Kościół rzymskokatolicki, ale także wyobrażeniom obecnym w szerszej przestrzeni dyskursywnej, które w Polsce ostatnich dekad dynamicznie się zmieniały. Związane z seksualnością samorozumienie uczestników badań wchodziło zatem w różne, specyficzne dla danego momentu historycznego, związki z odczuwanym przez nich powołaniem i funkcjonowaniem w społeczności seminaryjnej.

Słowa kluczowe: socjologia religii; homoseksualność; Kościół rzymskokatolicki; seminaria duchowne; powołanie

Dorota Hall

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences

The discourses on homosexuality in the experience of candidates to priesthood in the Roman Catholic Church

Abstract

The article focuses on how discourses about homosexuality penetrate the personal experience of those aware of their homoerotic desire. It discusses the experience of men who undertook priestly formation, later departed from the seminary studies, and today declare themselves as homo- or bisexual, the majority as Roman Catholics. It shows that at the threshold and during the formation, these men were influenced by the ideas about homosexuality promoted not only within the Roman Catholic Church, but also in the wider discursive space – and those have dynamically changed in Poland of the last decades. Correspondingly, the sexuality-related self-understanding of the study participants came into various, specific to a given historical moment, relationships with their vocation.

Key words: sociology of religion; homosexuality; Roman Catholic Church; seminaries; vocation

W niniejszym artykule podejmuję temat rzadko dyskutowany w obrębie nauk społecznych: homoseksualności wśród kandydatów do duchowieństwa w Kościele rzymskokatolickim. Dystansując się wobec ujęć ilościowych, które miałyby rozsądzić o powszechności tego zjawiska, wykorzystuję możliwości analityczne, jakie dają badania jakościowe oparte na wywiadach narracyjnych. Interesują mnie relacje między dyskursami o homoseksualności dominującymi w Polsce w danym momencie historycznym, od lat osiemdziesiątych XX wieku do końca pierwszej dekady obecnego wieku, a odczuwanym pragnieniem homoerotycznym i powołaniem. Temat przedstawiam z perspektywy mężczyzn, którzy zdecydowali się podjąć formację zakonną i/lub kapłańską, a później – z wewnętrznej motywacji i/lub za sprawą przełożonych – odstąpili od studiów seminaryjnych i dziś deklarują się jako homo- lub biseksualni, w większości jako rzymscy katolicy.

Kościół rzymskokatolicki w oficjalnych dokumentach wielokrotnie wypowiedział się na temat homoseksualności, a ściślej, „tendencji homoseksualnych”. Uznał je za „obiektywnie nieuporządkowane”, wiodące ku moralnie złym postępowaniom (np. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1998, ust. 2357–2358; Kongregacja Nauki Wiary 1986, ust. 3). Ponadto w 2005 roku Watykan opublikował *Instrukcję dotyczącą kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń*. Stanowi ona, że Kościół „nie może dopuszczać do seminarium ani do święceń osób, które praktykują homoseksualizm, wykazują głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne lub wspierają tak zwaną »kulturę gejowską«, gdyż osoby takie „znajdują się w sytuacji, która poważnie uniemożliwia im poprawną relację do mężczyzn i kobiet” (Kongregacja Wychowania Katolickiego 2005). Perspektywę Watykanu, widoczną w *Instrukcji* i innych dokumentach, choć istotną dla omawianych tu zagadnień, traktować będę jako jeden z wielu dyskursów o homoseksualności, które oddziaływały na przywołanych dalej mężczyzn na etapie podjęcia decyzji o formacji i w jej trakcie.

W pierwszej części artykułu nawiążę do dotychczasowych studiów na temat homoseksualności wśród rzymskokatolickiego duchowieństwa oraz zarysuję – inspirowany myślą Michela Foucaulta – kontekst teoretyczny, w obrębie którego umiejscawiam własne rozpoznania. Następnie odniosę się do metodologii badań i krótko scharakteryżuję moich rozmówców. Dalej przejdę już do prezentacji materiału. Pokażę przenikanie dostępnych w danym momencie historycznym dyskursów o homoseksualności z samorozumieniem uczestników mojego projektu – najpierw na etapie podejmowania decyzji o wstąpieniu na drogę kapłańską i/lub zakonną (rozdział *Powołanie*), a potem w okresie nowicjatu i studiów seminaryjnych (rozdział *Formacja i jej zaprzestanie*). W *Podsumowaniu* streszczę ustalenia i zaproponuję kierunki dalszych badań.

Kontekst teoretyczny i przemiany dyskursywne dotyczące homoseksualności

Dorobek nauk społecznych w zakresie badań nad homoseksualnością wśród przedstawicieli kleru i kandydatów do duchowieństwa w Kościele rzymskokatolickim przedstawia się nadzwyczaj skromnie. Przegląd literatury anglojęzycznej ujawnia, że studia empiryczne na ten temat należą do rzadkości, a te, które istnieją, zwykle opisują sytuację w Stanach Zjednoczonych. W polskiej literaturze socjologicznej problematyka ta nie funkcjonuje – jeśli nie liczyć drobnych, w zasadzie nieopartych materiałem badawczym, wzmianek Józefa Baniaka, które wskazują na to, że dostrzega on powiązania między homoseksualnością a zagadnieniem kryzysu powołania kapłańskiego (np. Baniak 2017: 188, 204, 240).

Można wyróżnić trzy konteksty, w których temat dotychczas dyskutowano. Po pierwsze, proponowano ujęcia ilościowe. Związane z tym badania pojawiły się w Stanach Zjednoczonych na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, co nieprzypadkowo zbiegło się w czasie z rozwojem studiów gejowsko-lesbijskich, które zainteresowały się powszechnością homoseksualności w rozmaitych instytucjach życia społecznego. Sheila M. Murphy (1992), podsumowując wyniki ankiety, w której pytała o orientację seksualną i na którą listownie odpowiedziało jej 97 księży, w większości zakonników, mówiła o 19% osób homoseksualnych i 9% osób biseksualnych w szeregach kleru. Z kolei James G. Wolf (1989) skupił się na danych uzyskanych od 101 księży, którzy definiowali się jako homoseksualni. Podawali oni średnio, że wedle ich wiedzy aż 48,5% duchownych i 55,1% seminarzystów to osoby o orientacji homoseksualnej, przy czym młodszy respondenci podawali znacznie wyższe wartości procentowe niż starsi.

Badania Murphy i Wolfa należy uznać za niezwykle fragmentaryczne, a wątpliwości budzi samo przedstawienie rezultatów w formie procentowej przy niewielkiej i niereprezentatywnej próbie badawczej. Do dziś brakuje jednak szerszej zakrojonych badań i pomimo ułomności statystyk, wspomniani autorzy, zwłaszcza Wolf, wciąż przywoływani są w tekstach akademickich (np. Kappler, Hancock i Plante 2013). Jeszcze częściej przywoływane są dane pochodzące z oszacowań dokonanych przez znanego amerykańskiego psychoterapeutę Richarda Sipe wyspecjalizowanego w udzielaniu wsparcia duchownym oraz Donalda B. Cozzensa, rektora jednego z wyższych seminariów duchownych na Środkowym Zachodzie (np. McGlone 2003; Plante 2007). Sipe (1990, 2003) mówił o przynajmniej 20% osób homoseksualnych w szeregach kleru i dynamicznie rosnącym trendzie, a Cozzens (2000) za wiarygodne uznawał doniesienia medialne, w których udział osób homoseksualnych wśród rzymskokatolickich duchownych oceniano nawet na 50%.

Drugiego kontekstu dostarczyły pracom akademickim skandale pedofilskie z udziałem księży, które gwałtownie zaistniały w amerykańskich mediach po roku 2000. Znowu podawano liczby, tym razem na podstawie badań wśród sprawców nadużyć (McGlone 2003) oraz analizy akt kościelnych. Najszerzej zakrojoną analizę tego typu, obejmującą lata 1950–2002 oraz dane zgromadzone we wszystkich diecezjach i zakonach na terenie kraju, przeprowadziła renomowana instytucja akademicka John Jay College of Criminal Justice (2004) na zlecenie Konferencji Biskupów Katolickich w Stanach Zjednoczonych. Wynikło z niej, że spośród 10505 ofiar przemocy seksualnej, których płęć udokumentowano, 81% stanowiły osoby nieletnie płci męskiej (tamże, s. 69). Dalsza dyskusja dotyczyła interpretacji tych danych. Pojawili się rzecznicy poglądu, który zresztą mocno wybrzmiał w amerykańskiej debacie publicznej (zob. Clark 2006), że czyny pedofilne z udziałem duchowieństwa wynikają w dużej mierze z dopuszczenia do święceń osób homoseksualnych (Fitzgibbons i O’Leary 2011). Takiemu ujęciu mocno się jednak przeciwstawiono. W ataku na homoseksualnych duchownych dostrzeżono mechanizm kozła ofiarnego (Plante 2007). Równolegle przekonywano, że homoseksualny charakter nadużyć seksualnych reprezentantów duchowieństwa należy rozumieć w sposób kontekstowy, jako rezultat struktury możliwości, łatwego dostępu księży do chłopców i młodzieńców, a nie homoseksualności widzianej jako stabilny składnik tożsamości części księży (Clark 2006; Holt i Massey 2013). Zgodnie z tą perspektywą, w kolejnej publikacji John Jay College of Criminal Justice (2011) uściślono, że tożsamość homoseksualna sprawców nie stanowiła czynnika ryzyka dla przemocy seksualnej wobec nieletnich.

Trzeci kontekst to badania empiryczne, w których orientację seksualną traktuje się jako zmienną niezależną przy wyjaśnianiu rozmaitych aspektów kondycji psychicznej kleru i kandydatów do duchowieństwa. Pokazywano na przykład, że orientacja seksualna nie wpływa na poziom dobrostanu psychicznego księży i że zarówno księża homoseksualni, jak i heteroseksualni plasują się wysoko na skalach mierzących poczucie szczęścia (Kappler, Hancock i Plante 2013). Albo też – przeciwnie – że księża homoseksualni charakteryzują się znacznie wyższym niepokojem psychicznym niż księża heteroseksualni (Greene, Brennan i Britton 2017). W tym nurcie mieszczą się zatem badania, przede wszystkim ilościowe, o charakterze wyraźnie psychologicznym – trudno mi się do nich szerzej odnieść z uwagi na moją inną przynależność dyscyplinarną.

W mojej ocenie ze sposobem funkcjonowania problematyki homoseksualności w studiach społecznych na temat członków i kandydatów do rzymskokatolickiego duchowieństwa wiążą się dwa podstawowe problemy. Z jednej strony znaczna część tych studiów esencjalizuje homoseksualność. Dotyczy to zwłaszcza badań ankietowych, które posługują się kategoriami tożsamościowymi i każą się określać poprzez afiliację do jednego z członów dychotomii: osoba

homoseksualna *versus* osoba heteroseksualna (w ankietach kierowanych do kleru czasami uwzględniano także kategorię pośrednią, lecz wciąż tożsamościową: osoba biseksualna). Badania takie podtrzymują pogląd – całkowicie zdekonstruowany w obrębie studiów queer (w polskiej literaturze zob. np. Kochanowski 2004) – że istnieje jakaś homo- lub heteroseksualna esencja, którą można przypisać poszczególnym osobom. Z drugiej strony, prace akademickie, które dekonstruują orientację seksualną, dotyczą bardzo specyficznej problematyki: przemocy seksualnej wobec nieletnich dokonywanej przez reprezentantów duchowieństwa.

Brakuje zatem studiów, które w sposób zniuansowany prezentowałyby temat homoseksualności w strukturze instytucjonalnej Kościoła rzymskokatolickiego, w oderwaniu od skryminalizowanej działalności przedstawicieli kleru. Brakuje zwłaszcza analiz, które zorientowane by były na osiągnięcie tego niuanu poprzez wgląd w osobiste narracje na temat homoseksualności przedstawiane przez kandydatów do duchowieństwa w kontekście powołania, formacji i odstąpienia od dążeń do życia duchownego. Moim artykułem pragnę zappełnić tę lukę. Koncentruję się tu na omówieniu związków pomiędzy dominującymi dyskursami na temat homoseksualności a osobistym doświadczeniem mężczyzn, którzy zdecydowali się podążyć za powołaniem duchownym, odczuwając jednocześnie pragnienie homoerotyczne. Sięgam do dostępnego mi materiału – wywiadów z osobami, które podjęły decyzję o formacji kapłańskiej i/lub zakonnej, lecz jej później zaprzestały, w związku z czym charakteryzują się względną swobodą w opowiadaniu o tym, jak doświadczały seksualności w kontekście powołania i formacji.

Perspektywa teoretyczna, jaką przyjmuję w tym tekście, czerpie ze studiów queer w tej mierze, w jakiej i one budują na myśli Michela Foucaulta (2000) o tym, że o ile pragnienia i praktyki homoerotyczne wydają się nieodłącznie związane z historią ludzkości, o tyle tożsamość homoseksualna jest wytworem specyficznych warunków i gry dyskursów, jakie dochodzą do głosu w danym momencie historycznym. Foucault wnikliwie opisał wytworzenie tożsamości homoseksualnej pod wpływem dziewiętnastowiecznej medykalizacji zjawiska homoerotyzmu; jego liczni kontynuatorzy i kontynuatorki opisywali pojawienie się wyemancypowanej tożsamości geja pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku w krajach anglosaskich, zwłaszcza Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, jak również późniejsze wykształcanie seksualnych tożsamości, które kontestują istnienie homoseksualnej esencji (np. Plummer 2010). Studia queer prowadzone w nurcie postkolonialnym zwróciły z kolei uwagę na to, że anglosaska historia seksualności jest historią partykularną, zakorzoną w określonym miejscu i czasie, i że nie daje się ona łatwo przełożyć na inną rzeczywistość kulturową (Boellstorff 2005). Robert Kulpa i Joanna Mizielińska (2011) pokazali to na przykładzie Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie po upadku komunizmu,

który wstrzymywał szeroką publiczną manifestację homoseksualności, mamy do czynienia z proliferacją seksualnych tożsamości, która kwestionuje porządek temporalny seksualnej emancypacji opisany dla krajów „zachodnich”.

Polscy badacze i badaczki seksualności są zgodni, że o wyraźnym zmanifestowaniu się gejowsko-lesbijskiego aktywizmu i wykształceniu dyskursu emancypacyjnego środowisk LGBT w naszym kraju można mówić od roku 2003, kiedy to Kampania Przeciw Homofobii wdrożyła swój pierwszy publiczny projekt – akcję billboardową *Niech nas zobaczą* (zob. np. Sypniewski i Warkocki 2004). Zmobilizowało to przeciwników poszerzania praw osób homoseksualnych do głośnego wyrażania niezgody; w latach 2004–2005 mieliśmy do czynienia z eskalacją konfliktu – jego zarzewiem stały się marsze w rodzaju Parad Równości organizowane w największych polskich miastach. Do świadomości społecznej przedarła się figura geja walczącego o swoje prawa¹. W ostatniej dekadzie figura ta zaczęła ulegać normalizacji, czemu sprzyjało między innymi, inspirowane aktywizmem LGBT, przesunięcie publicznej debaty o homoseksualności w kierunku problematyki już nie tylko związków jedнопłciowych, ale i rodzin nieheteronormatywnych (Arcimowicz, Wasiak-Radoszewski i Dębska 2014).

Nie znaczy to jednak, że wcześniej, pomimo względnej publicznej ciszy na temat homoseksualności, nie funkcjonowały żadne społeczne wyobrażenia na temat osób homoseksualnych. Przeciwnie, badania historyczno-społeczne pokazują, że w okresie PRL z jednej strony homoseksualność kojarzono z medyczną i społeczną patologią, a z drugiej – w mediach dało się wytropić wizję osób homoseksualnych jako w gruncie rzeczy niewiele się różniących od heteroseksualnych uczestników życia społecznego (Fiedotow 2012). Badania dyskursu medialnego (Szcześniak 2016; Janion 2018) wskazują też, że przed okresem artykulacji emancypacyjnej organizacji LGBT nienormatywność seksualna i płciowa funkcjonowały w zasadzie jako jedno zjawisko, choć wyspecjalizowany dyskurs seksuologiczny próbował już jedną od drugiej oddzielać (Dębińska 2015). Analiza prasy z okresu 25 lat po upadku komunizmu wprowadza kilka dodatkowych wątków do rozpoznań na temat społecznego imaginarium związanego z homoseksualnością, ale też z religią, w Polsce i wskazuje na kilka punktów zwrotnych – w poniższych trzech akapitach streszczam ustalenia, które szeroko przedstawiłam i szczegółowo udokumentowałam w innym miejscu (Hall 2016: 117–188).

¹ Figura ta okazała się zresztą układowa, reprezentująca styl życia klasy średniej i beneficjentów neoliberalnych przemian – jako taka była wytwarzana już w Polsce lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku (Szcześniak 2016). Stąd pytanie o to, kto konkretnie, tzn. osoby o jakiej pozycji w polu społeczno-ekonomicznym, zdolne były się z nią utożsamić. Z uwagi na brak miejsca temu zagadnieniu nie poświęcam jednak uwagi w tym artykule.

A zatem w latach dziewięćdziesiątych homoseksualność wciąż pozostawała w cieniu spraw, które budziły nieporównanie większe emocje społeczne. Istniała na prawach nowinki z „Zachodu”, a w samoorganizacji polskich środowisk homoseksualnych i wykształcaniu się wyspecjalizowanych przestrzeni rozrywki, takich jak kluby gejowskie, widziano przejaw pluralizacji społeczeństwa doby transformacji. Specjalnych kontrowersji nie budziły też – z rzadka pojawiające się – doniesienia o istnieniu środowisk homoseksualnych chrześcijan, choć dało się jednocześnie usłyszeć głos Kościoła przeciwny wszelkim oznakom aktywnemu gejowsko-lesbijskiemu.

Rok 2000 utrwalił dyskursywnie tworzoną opozycję między homoseksualnością a religią i wprowadził do szerokiego społecznego obiegu figurę wyuzdanego „homoseksualisty”, który epatuje seksualnością w odbywających się za granicą pochodach, za nic mając chrześcijańską tradycję Europy. Ta figura, obudowana obfitą ikonografią, zaistniała w prasie w związku ze światową paradą gejowską, która odbyła się w Rzymie i zbiegła się w czasie z watykańskimi obchodami Wielkiego Jubileuszu 2000 lat Chrześcijaństwa.

Kolejną cezurą był rok 2002, kiedy to miała miejsce afera z udziałem arcybiskupa Juliusza Paetza oskarżonego o molestowanie seksualne podległych mu kleryków. Środowiska inteligencji katolickiej zaczęły wówczas nawoływać do naprawy sytuacji wśród kleru – i szerzej: do systematycznego zajęcia się kwestią homoseksualności wśród wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. Szansę dostrzeżono w programach obiecujących „wyleczenie” z homoseksualności – i wówczas, przy szerokim poparciu konserwatywnych środowisk katolickich, takie programy pod nazwą „terapii reparatornej” zaczęły być szeroko promowane. Wizja osoby homoseksualnej jako tej, którą można poddać leczeniu w kierunku heteroseksualności, do dziś wydaje się obecna w wyobraźni społecznej, wkrótce po jej szerokiej promocji zaczęła jednak wyraźnie się ścierać z dochodzącym już do głosu dyskursem emancypacyjnym środowisk LGBT; ostatecznie inteligencja katolicka się wobec niej zdystansowała.

Na takim właśnie tle przemian dyskursywnych umiejscawiam rozpoznania dotyczące homoseksualności wśród kleryków. Nie traktuję ich homoseksualności jako rzeczy oczywistej, a tym bardziej jako jakiejś przynależnej im esencji. Za Foucaultem (2000) przyjmuję, że samorozumienie uczestników moich badań kształtowane jest i było przez dyskursywną władzę-wiedzę, która na przestrzeni lat w różny sposób konstruowała społeczne wyobrażenia o homoseksualności oraz o najbardziej adekwatnych sposobach zarządzania nią.

Ten konstruowany charakter homoseksualności wydaje się względnie stabilny w oficjalnym nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Mężczyźni, o których się tutaj wypowiadam, w okresie podejmowania decyzji o przystąpieniu do formacji oraz w jej trakcie, a także ich przełożeni, ulegali jednak oddziaływaniu

nie tylko kościelnego dyskursu na temat homoseksualności, ale także dyskursu publicznego, a ten w ostatnich dekadach dynamicznie się przeobrażał za sprawą i Kościoła, i innych uczestników debaty: ekspertów, mediów różnego nurtu, organizacji działających na rzecz emancypacji osób LGBT czy też zwolenników terapii reparatywnej. W dalszej partii tekstu przyglądam się zatem temu, jak rozmaite dyskursy o homoseksualności przenikały się z doświadczeniem moich rozmówców i ich samorozumieniem na etapie rozeznawania powołania i funkcjonowania w rzeczywistości seminaryjnej.

Metodologia i uczestnicy badań

Prezentowany tu materiał zebrałam w czasie badań socjologicznych nad religią i nieheteronormatywnością, które realizowałam w latach 2011–2014². Prowadziłam wówczas wywiady biograficzne z osobami, które deklarują się jako chrześcijanie, a zarazem współtworzą związki jedнопłciowe i/lub uważają się za gejów, lesbijki lub osoby biseksualne, albo sytuują się w obszarze transpłciowości. Na użytek tego artykułu sięgam do wywiadów z ośmioma nietranspłciowymi mężczyznami, którzy podjęli decyzję o formacji i – poza Witoldem³, który zaraz z tej decyzji się wycofał – mieli za sobą doświadczenie przynajmniej nowicjatu zakonnego albo wręcz studiów w wyższym seminarium duchownym (zakonnym lub diecezjalnym). Moje rozmowy, skoncentrowane na biografiiach oraz sposobie przeżywania seksualności i wiary, obejmowały znacznie szerszą problematykę niż ta dotycząca ściśle powołania duchownego. Z zapisów tych rozmów możliwe jest jednak wyodrębnienie narracji o doświadczeniach związanych z powołaniem, przedstawianych przez moich rozmówców jako ważna część ich życia i ważny epizod w kontekście podejmowanego przez nich osobistego namysłu nad nienormatywnością seksualną i zaangażowaniem religijnym. Owe narracje poddaję dalej analizie, przyglądając się przenikaniu dominujących dyskursów o homoseksualności z osobistym doświadczeniem powołania i formacji.

W okresie badań pięciu spośród przywołanych tu mężczyzn było związanych z grupą chrześcijan LGBT Wiara i Tęcza, która stanowiła główny obszar moich studiów – dotarłam do nich za pośrednictwem właśnie tej wspólnoty⁴. Na pozostałych trzech mężczyzn trafiłam poprzez sieć osobistych kontaktów,

² Projekt *Instytucjonalny i indywidualny wymiar religijności osób LGBT w Polsce* został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS6/03877. Rezultaty projektu obszernie zrelacjonowałam w: Hall 2016.

³ Imiona uczestników badań zostały zmienione.

⁴ Wiara i Tęcza: <http://www.wiara-tecza.pl/> (dostęp 1.03.2019).

kiedy w celu wzbogacenia rozpoznaj poszukiwałam do wywiadów osób niezwiązanych z grupą religijną wyspecjalizowaną w problematyce LGBT. Wszyscy ci mężczyźni posiadali wykształcenie wyższe lub kończyli właśnie studia magisterskie i, poza Konradem, zamieszkiwali duże miasta – Warszawę, Poznań, Trójmiasto i Londyn⁵. Czterech wychowało się w aglomeracji warszawskiej, pozostałych czterech – w małych miastach na terenie Wielkopolski, Kujaw i Pomorza. Wspomnienia formacyjne Karola, mojego najstarszego rozmówcy, w czasie wywiadu niemal osiemdziesięcioletniego, dotyczyły 1987 roku. Wspomnienia pozostałych mężczyzn dotyczyły lat 1998–2011; w czasie badań rozmówcy ci byli w wieku 24–37 lat.

Karol podjął decyzję o formacji jako człowiek dojrzały, pięćdziesięcioletni, i jako jedyny wybrał wspólnotę tworzoną przez zakonników bez święceń kapłańskich. Tadeusz rozpoczął formację po obronie pracy magisterskiej, Norbert – w trakcie studiów, pozostali moi rozmówcy – po ukończeniu liceum. Witold zaraz po złożeniu dokumentów wymaganych w procedurze kwalifikacyjnej do nowicjatu zakochał się w mężczyźnie, związał się z nim i zrezygnował z formacji zakonnej. Karol i Konrad odstąpili od dążeń do życia duchownego już po około miesiącu, Norbert i Dominik po roku, Aleksander na czwartym roku studiów, Tadeusz po czterech latach formacji, a Kajetan na piątym roku studiów poprzedzonych rocznym nowicjatem. Doświadczenia formacyjne moich rozmówców dotyczyły w trzech przypadkach wyższych seminariów diecezjalnych (w trzech różnych diecezjach), a w czterech – formacji zakonnej (w trzech różnych zakonach lub zgromadzeniach zakonnych).

Powołanie

We wspomnieniu uczestników badań przyczyny, dla których zdecydowali się oni podjąć formację kapłańską i/lub zakonną, były złożone, co zresztą koresponduje ze studiami wskazującymi na wielowymiarowy charakter powołania duchownego (Baniak 2000, 2012). Przystąpienie do formacji było w ich przypadku konsekwencją wcześniejszego zaangażowania religijnego realizowanego w obrębie parafii i wspólnot katolickich. Dodatkowo bywało ono rezultatem pokierowania przez rodziców (wskazywał na to Dominik), albo silnego doświadczenia wezwania do kapłaństwa, któremu impuls dały słowa Ewangelii (doświadczenie takie relacjonował Tadeusz).

⁵ W Londynie, od kilku lat przed rozpoczęciem moich badań, mieszkał Aleksander, członek zamkniętej grupy *Wiara i Tęcza* na Facebooku oraz regularny uczestnik rekolekcji organizowanych w Polsce przez *Wiarę i Tęczę*. Wyemigrował on po tym, jak zrezygnował z formacji kapłańskiej i zakończył studia teologiczne jako osoba świecka.

Niemal wszyscy moi rozmówcy przed podjęciem formacji identyfikowali w sobie homoerotyczne pragnienie. Wyjątkiem był Konrad, który wstąpił do seminarium diecezjalnego jako absolwent liceum, lecz po kilku tygodniach zrezygnował z dążenia do życia kapłańskiego, gdyż uznał, że *to nie to, [...] że to nie jest moja droga*. Gdy prowadziłam z nim wywiad, mówił: *w tym momencie nie wiedziałem jeszcze o sobie*, sugerując, że aktualnie rozumie swoją seksualność nie tyle jako określoną cechę czy „tendencję” (jak rzecz przedstawia Kościół), ile jako Foucaultowską prawdę o sobie samym możliwą do wyrażenia w kategoriach tożsamościowych. Wcześniejszemu brakowi wglądu we własną seksualność sprzyjało w jego przypadku silne zaangażowanie we wspólnoty katolickie i w życie duchowe, które w okresie licealnym pochłaniało go bez reszty, odsuwając na dalszy plan jakiegokolwiek erotyczne zainteresowania.

Z kolei przykład Tadeusza pokazuje, że w latach poprzedzających publiczne wystąpienia aktywistów LGBT własne pragnienie homoerotyczne trudno było pochwycić w języku. Przy braku zasobów dyskursywnych, które dopiero w połowie pierwszej dekady obecnego wieku wykształciły wyraźną pozycję podmiotową pod postacią „geja”, Tadeusz nie miał narzędzi do tego, by ująć to pragnienie w kategoriach tożsamościowych:

Ja nie wiedziałem, bo też nie miałem jakichś środków, żeby to zbadać. Czy to, że mi się podobają faceci, czy to jest... Czy to oznacza, że jestem gejem? Czy to jest po prostu jakaś faza rozwojowa na przykład? Nie mówiło się o tym kompletnie. Teraz to mogę w ogóle tak nazwać.

Pomimo tych trudności, w przypadku Tadeusza można mówić o istnieniu szczątkowej tożsamości homoseksualnej na etapie przystępowania do formacji, na co zaraz jeszcze wskażę. Powołam się również na relacje Karola, Dominika i Norberta, by przedstawić – w duchu Foucaulta – zakorzenienie samorozumienia uczestników badań w dominujących dyskursach o homoseksualności, do których mieli oni dostęp w danym momencie historycznym. Pokażę przy tym, że dyskursywny układ odniesienia pozwalał im zinterpretować własne pragnienie homoerotyczne w taki sposób, by nie zamykało ono im drogi do formacji. Oraz że wsparcie w tym zakresie mogli otrzymać ze strony duchownych – co sugerować będą wypowiedzi Kajetana i Witolda.

Karol, mój najstarszy rozmówca, na etapie przystępowania do formacji w 1987 roku definiował się jako „homo”: *wtedy funkcjonowało określenie „homo”. Słowo „gej” się pojawiło po przemianach ustrojowych w Polsce dopiero*. Dla niego tożsamość „homo” wiązała się przede wszystkim z realizacją przygodnego seksu, którego zresztą miał okazję spróbować. Próba stworzenia stabilnego związku nie powiodła mu się:

Jakkolwiek różne doświadczenia miałem, raczej niezbyt dobre, z różnych spotkań na Placu Trzech Krzyży [miejsce schadzek mężczyzn zainteresowanych jedнопłciową relacją

erotyczną w Warszawie w okresie PRL – DH] i zawieranych tam znajomości, to jedną określiłbym jako wielką miłość, ale też przetrwała pół roku. Wtedy jednak te relacje gejowskie, one były szalenie krótkotrwałe, a często jednorazowe. Dominowała jednorazowość. [...] To były takie raczej... może nie jednorazowe, a parokrotne, ale jednak bez dalszej perspektywy czasowej, relacje, czy spotkania, czy sytuacje.

Krótkotrwałe relacje nie przynosiły Karolowi satysfakcji, w związku z czym wybrał życie w samotności i staraniu o abstynencję seksualną. Jego decyzja o wstąpieniu do zakonu była konsekwencją tego wyboru, jak również jego silnych związków ze środowiskami katolickimi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. W jego rozumieniu rezygnacja z realizacji tożsamości „homo” otwierała mu drogę do formacji.

Dla innych mężczyzn, na etapie przystąpienia do formacji zakonnej i/lub kapłańskiej, punktem odniesienia była kategoria „gej” lub „osoba homoseksualna”, przy czym oni też obdarzali ją specyficznymi znaczeniami, zgodnymi z dominującym dyskursem. Tadeusz, który wstąpił do nowicjatu w 2000 roku, i Dominik, który podjął studia w wyższym seminarium duchownym pięć lat później, wskazywali na niemożność rozdzielenia odczuwanego powołania od homoseksualności. Dla nich „osoba homoseksualna” oznaczała przede wszystkim kogoś, kto nie założył rodziny, a zatem wydaje się w jakiś sposób predestynowany do duchowieństwa:

Długo się wahałem z tym, czy pójść do zakonu. No, bo mi się wydawało, że to, że wydaje mi się, że mam powołanie, to dlatego, że jestem gejem i nie mam co zrobić, żeby się czuć przydatnym społecznie. Więc skoro nie mogę się ożenić, to wstąpię do zakonu. Długo się wstrzymywałem jakby ze względu na taką obawę. Natomiast, no, myślę, że tak suma summarum to nie jesteście w stanie [tego] oddzielić. [Tadeusz]

To jest takie bardziej podświadome myślenie, że skoro wychowałem się w rodzinie katolickiej, jestem katolikiem, nie mogę założyć rodziny, bo jej nie założę, więc pójdę do seminarium. Nie będę samotnikiem, ludzie nie będą pytali, dlaczego jestem sam. [Dominik]

Dziś obydwaj widzą tę sprawę inaczej, bo dostrzegają obecną w debacie publicznej figurę geja, który tworzy trwałą związek z mężczyzną, obydwaj realizują zresztą ten wzorzec; mają też dostęp do przeobrażeń dyskursywnych, które poszerzają definicję rodziny, wyjmując ją z heteronormatywnych ram koncepcyjnych (Arcimowicz, Wasiak-Radoszewski i Dębska 2014). Wcześniej coś takiego byłoby dla nich trudne do pomyślenia.

Z kolei Norbert swoje pierwsze pragnienia homoerotyczne odczuwał w okresie, kiedy dyskurs publiczny o homoseksualności zdominowany był przez projekt terapii reparatywnej, obiecującej „uzdrowienie” czy też „wyleczenie” z homoseksualizmu (lata po roku 2002; por. Hall 2016). Nikt go bezpośrednio do takiej terapii nie zachęcał, u progu dorosłości łapczywie zapoznawał się on

jednak z publikacjami tego nurtu: *gdzieś w trzeciej liceum, pierwszy rok studiów, to był Medinger, Aardweg i Cohen. To była Święta Trójca, wokół której ja koncentrowałem swoje życie*. Dla niego „osoba homoseksualna” oznaczała zatem kogoś o fałszywej świadomości, kto ma możliwość przejścia na pozycję heteroseksualną. Norbert na tyle silnie zinternalizował takie wyobrażenie, że własnej homoseksualności w ogóle nie rozpatrywał jako bariery na drodze do formacji zakonnej (pomimo że rzecz rozważał już po publikacji watykańskiej *Instrukcji*): *ja sobie poradziłem z moją skłonnością bardzo prosto. Wmówiłem sobie, że jestem heteroseksualny. I wytrwałem cały pierwszy rok nowicjatu. Świetnie to funkcjonowało*.

Przykłady Karola, Tadeusza, Dominika i Norberta pokazują, że za sprawą wyobrażeń na temat homoseksualności, które do niedawna funkcjonowały w dominującym dyskursie i którym wszyscy ci mężczyźni ulegali, osobiste pragnienie homoerotyczne trudno było zinterpretować jako jednoznaczną przeszkodę w podjęciu formacji kapłańskiej czy zakonnej. Zdarzało się, że ewentualne wątpliwości w tym zakresie rozwiewali księża stanowiący autorytety duchowe przyszlých alumnów. Jak w przypadku Kajetana, który decydował o wejściu do zgromadzenia zakonnego w 2000 roku:

Powiedziałem mu podczas spowiedzi. W tym kontekście, czy ja mogę iść do seminarium. Dla niego była sprawa jasna, powiedział, że: Kajetan, no, celibat jest celibatem. I pracując na parafii, będziesz miał do czynienia tak samo z mężczyznami, jak i z kobietami. I będzie to samo napięcie, trzeba się będzie powstrzymać, niezależnie, wobec kogo to ma być.

Podobnie jak kandydaci do duchowieństwa, także księża i zakonnicy, których proszono o radę, podlegali oddziaływaniu dominującego dyskursu, a zatem przedstawiali swym podopiecznym wizję zakorzenioną w aktualnym momencie historycznym i układzie odniesienia. Rzecz podsumowywał Witold, który zrezygnował z formacji zaraz po złożeniu dokumentów mających go kwalifikować do wybranego zakonu:

To nie był problem. To jest teraz, od jakiegoś czasu, jak z jednej strony uruchomiły się te wszystkie ruchy gejowskie, więc uruchomili się też antagoniści do nich, nie? A wtedy nie. Ani nie było ruchów gejowskich szczególnie, może tam w Warszawie... No, ale to nie było rozpropagowane, więc [...] ci księża też nie byli szczególnie przejęci. [...] Dzisiaj [...] wiadomo, że gej nie może być księdzem i tyle, nie? No. A wtedy nie, no, wtedy nie. Wtedy nie było takiej psychozy, naprawdę, nie czułem tego przynajmniej. W żaden sposób.

Witold wyraźnie zatem sugerował, że to dopiero szeroka mobilizacja emancypacyjna środowisk LGBT w Polsce spowodowała księży pełniących istotne funkcje w seminariach duchownych do rozważania homoseksualności kandydatów do duchowieństwa. Wcześniej skłonni byli podchodzić do sprawy bez rygorizmu, cała rzecz ich zresztą zbyt nie zajmowała, bo też dyskurs publiczny,

niespecjalnie zainteresowany homoseksualnością, nie dawał im silnych impulsów do tropienia homoseksualności wśród kleryków. Nawet watykańska *Instrukcja* miała tu drugorzędne znaczenie – Witold odnosił się bowiem do swych rozmów z duchownymi, które miały miejsce w okresie jej opublikowania.

Zaprezentowane tu fragmenty wywiadów rzucają światło na silny związek między danym momentem historycznym i ówczesnym sposobem funkcjonowania problematyki homoseksualności w debacie publicznej a tym, jak kandydaci do duchowieństwa ujmują własną tożsamość seksualną, a ich autorytety duchowe podchodzą do seksualności swych podopiecznych. Zakorzeniają one w empirii myśl Foucaulta o tym, że dyskursywna władza-wiedza przenika samorozumienie jednostek. Ci uczestnicy badań, którzy zdecydowali się na formację przed okresem zagorzałych dyskusji zwolenników poszerzania praw osób LGBT i ich przeciwników, skłaniali się ku temu, by rozumieć swoją homoseksualność jako praktykę lub kondycję, która nie daje szans na satysfakcjonującą samorealizację w laikacie (Karol), zwłaszcza w życiu rodzinnym (Tadeusz, Dominik). Przykład Norberta pokazuje ponadto, jaką siłę miała publiczna promocja terapii reparatywnej – ów mężczyzna przed wstąpieniem do – i w okresie – nowicjatu przyjął wizję homoseksualności jako „tendencji” zewnętrznej wobec „ja”, której można zaradzić przez odpowiednie terapeutyczne oddziaływanie.

W kolejnej części artykułu wzbogacę rozpoznania na temat przenikania się dyskursów na temat homoseksualności z osobistym doświadczeniem o dodatkowy materiał. Tym razem przyjrzę się temu, jak owo przenikanie ujawniało się na etapie formacji. Podążę tropem zasugerowanym przez przykład Norberta: wskażę nie tylko na ściśle produktywny wymiar pracy dyskursów, to znaczy na to, że wytwarzały one – różnie rozumiane – tożsamości homoseksualne moich rozmówców, ale i na warunki dyskursywne, które zdolne były wstrzymać wykształcenie tożsamości homoseksualnej uczestników badań. Ponadto, tak jak w tym rozdziale pokazałam, że specyficznie rozumiana homoseksualność kandydatów do duchowieństwa nie stanowiła bariery do podjęcia formacji, tak w kolejnej części zwrócę uwagę na to, że homoseksualność wcale nie musiała stanowić głównej przyczyny rezygnacji z dążeń do życia w duchowieństwie.

Formacja i jej zaprzestanie

Zaangażowanie Karola w nowicjat zakonny trwało zaledwie kilka tygodni. Niedoszły zakonnik wspominał dwie sytuacje, które wysoce go zniesmaczyły. W pierwszej główną rolę odegrał członek wybranego przez Karola zakonu, a zarazem kolega z redakcji katolickiego periodyku, w której mój rozmówca w owym czasie (w 1987 roku) pracował. Ów człowiek znany był z pisywania – wedle relacji Karola – *felietonów takich bardzo umoralniających o tym, jak*

należy iść do Nieba. To był jego stały konik, żeby jakoś iść do Nieba czystym. Sytuacja była następująca:

On mnie zaczął wciągać do swojego pokoju, cały ociekał śliną, jakieś dotykanie. To po prostu był koszmar, ja się ledwo wyrwałem do swojego pokoju, celi. Potem następnego dnia w redakcji – jakby nigdy nic, [...] pisze ten kolejny felieton o drodze do Nieba, a mnie nogą stuka pod stołem.

Rzecz zbulwersowała nowicjusza: *okazało [się], że to jest po prostu straszny pedał, który robi zupełnie co innego, niż pisze. Widzisz, ja przeciwko pedałom nie miałem nic, o ile nie pisali umoralnienia o tym, jak iść do Nieba. Zaraz potem miała miejsce jeszcze inna sytuacja, w ocenie Karola równie bulwersująca:*

Zdarzyło się tak, że przyjechało dużo gości z zagranicy, po prostu zabrakło miejsc dla nich, i ja miałem pójść na nocleg do kawalerki jednego nowicjusza, który już kończył nowicjat, ale jeszcze był przed święceniami. No, i ja wchodzę do tej jego kawalerki i widzę na komodzie popiersie gipsowe Apolla Belwederskiego z podmalowanymi kredką ustami.

Karol sklasyfikował obydwie sytuacje jako przynależne do tej samej kategorii „pedalstwa” w zakonie, w którym rozpoczął nowicjat. Dzisiaj, po tym, jak do publicznych debat, a więc w jakiejś mierze i do świadomości społecznej, przedarł się dyskurs seksuologiczny, w obrębie którego uważnie rozdzielono kwestię nienormatywności seksualnej od nienormatywności płciowej i rozmaitych zachowań fetyszujących płęć (Dębińska 2015), pojawia się pokusa, by odmiennie traktować te sytuacje. By w pierwszej widzieć ewidentny przejaw homoseksualności, drugą zaś wiązać z upodobaniem do jakiegoś rodzaju fetyszyzmu, który gra na różnicy płciowej. Karol zdawał się jednak nie przykładać wagi do tego rodzaju rozróżnień, ani w czasie badań, ani tym bardziej wcześniej. Jakiegokolwiek rozróżnienie miałoby zresztą charakter drugorzędny wobec oburzenia Karola obydwiema sytuacjami. Nieoczekiwana konfrontacja z popiersiem podmalowanego Apolla przesądziła dla niego sprawę:

To jak gdyby było dosyć tego wszystkiego. Po prostu pomyślałem sobie, że jeśli miałbym być gejem otwartym, to w porządku, ale być gejem i pisywać o drodze do Nieba przez czystość, to ja jednak... I mogę się zastanawiać nad Miłosierdziem Bożym, na ile ono umożliwia nadzieję, że się będzie... i tak dalej, ale być zakonnikiem i robić coś sprzecznego z założeniami czystości zakonnej, to tego bym nie umiał robić.

Karol natychmiast zrezygnował z nowicjatu – *z dosyć dzikim przerażeniem zerwałem kontakt* – i nigdy już nie powrócił do myśli o życiu zakonnym.

Opowieść Karola dotyczy wydarzeń sprzed trzydziestu lat, a zatem sprzed publicznej dyskusji o prawach osób LGBT i sprzed wdrażania w klasztorach i seminariach duchownych jakiegokolwiek świadomej polityki względem osób homoseksualnych. Nie chciałabym jednak stwarzać wrażenia, że zjawisko

aktywności homoerotycznej wśród kleryków należy tylko do odległej przeszłości. W czasie badań w kręgach Wiary i Tęczy spotkałam byłego alumna, który miał za sobą ponad cztery lata studiów, w połowie pierwszej dekady obecnego wieku, w jednym z seminariów diecezjalnych. Nie przeprowadziłam z nim nagranych wywiadów, miał on jednak na ten temat sporo do powiedzenia. Swoją historię powtórzył on później i uszczegółowił w rozmowie z dziennikarzem – zainteresowanych odsyłam do artykułu opublikowanego na łamach tygodnika „Wprost” (Dzierżanowski 2013)⁶.

We wspomnieniach Karola homoerotyzm pojawił się nie jako kwestia wewnętrznie przeżywana i rozważana, poddawana jakiegokolwiek intelektualnej obróbce i ocenie zwierzchników, lecz jako rzecz praktykowana. W tym miejscu historia Karola odbiega od relacji innych mężczyzn, z którymi przeprowadziłam wywiady. Nie dostrzegli oni żadnych oznak seksualnej realizacji homoerotyzmu w swym otoczeniu, a też sami dalecy byli od poszukiwania możliwości realizacji własnego pragnienia w ten sposób. Wszystkie te relacje (wyłączając doświadczenie Konrada, o którym nadmieniłam wcześniej), zawierają za to komponent wyjawienia homoseksualności czy też homoerotycznych tęsknot przełożonym na którymś z etapów formacji⁷. Historie te ujawniają jednak, że nie należy przeceniać homoseksualności jako czynnika decydującego o kryzysie powołania kapłańskiego. Świadczą one raczej na rzecz wieloaspektowości delikatnej struktury zwątpienia w powołanie wśród alumnów (por. Baniak 2017). Pokażę to zaraz na przykładzie Tadeusza i Aleksandra. Opowieść Aleksandra posłuży mi również do tego, by – znów nawiązując do perspektywy Foucaulta – wskazać na oddziaływanie dyskursu o homoseksualności, który dominował w Polsce na przełomie wieków, na osobiste doświadczenie w okresie formacji. Sięgnę również do relacji Kajetana, by unaocznic to, jak ściśle religijny dyskurs o homoseksualności organizował samorozumienie kleryka. Tę rzecz poprzedzę uwagami na temat dyscyplinującej funkcji milczenia o homoseksualności, zalecanego przez formatorów ich podopiecznym.

Tadeusz zakomunikował przełożonym swoją homoseksualność już na etapie egzaminów kwalifikacyjnych w 2000 roku, co nie zamknęło mu drogi do formacji:

Jak poszedłem tam, to powiedziałem im: słuchajcie, mam takie skłonności homoseksualne. Ale też mam powołanie i nie wiem, co z tym zrobić. I oni odpowiedzieli: no, to trzeba się przyjrzeć temu. [...] Dzięki temu jakby to było zawsze jasne.

⁶ W artykule ów mężczyzna występuje pod imieniem Michał.

⁷ W przypadku Kajetana owo wyznaczenie było spowodowane publikacją *Instrukcji*. W przypadku innych uczestników badań wiązało się ono raczej z potrzebą uczciwego postawienia sprawy w związku z przewidywanym lub realizowanym intensywnym wglądem we własną kondycję duchową i psychiczną w okresie formacji.

W okresie studiów zakonnych doświadczał on permanentnego kryzysu. Widział to jednak jako właściwy stan rzeczy:

Wybierając tę drogę, wiedziałem, że to jest droga, która jest obciążona pewnym cierpieniem. I w związku z tym, na pytanie: czy jesteś szczęśliwy w zakonie? – bo to pytanie ci ciągle zadają – odpowiadałem: nie, ale chuj, no. Jakby nie po to tu przyszedłem.

Dużą częścią problemu były trudności z funkcjonowaniem w silnie zhierarchizowanej strukturze: *mam jakby bardzo dużą trudność z podporządkowaniem się, z posłuszeństwem. Czystość to jest jeszcze do zrobienia, ale posłuszeństwo to już jest masakra.* Ostatecznie, po czterech latach odmówiono mu dalszej formacji, przy czym Tadeuszowi do dziś trudno rozstrzygnąć, jakie konkretnie miejsce zajmowała jego homoseksualność w hierarchii przyczyn tej odmowy. W relacji mężczyzny rzecz nierozłącznie się wiązała z dostrzeganymi przez przełożonych jego problemami na tle nerwicowym oraz jakimś rodzajem konfliktu z prowincjałem. Niezależnie od oceny przełożonych, Tadeusz zdawał sobie sprawę z tego, że trwanie w formacji byłoby dla niego niezwykle karkołomne. Przy czym sama w sobie homoseksualność nie stanowiła tu głównej przyczyny jego rozterek.

Historia Aleksandra także obrazuje brak specjalnych zmagania na tle seksualności, w jego narracji wyraźniej za to słychać echo publicznych dyskusji. Aleksander mówił mi o tym, że o sprawach związanych z seksualnością otwarcie rozmawiał z kierownikiem duchowym w seminarium diecezjalnym: *kwestia seksualności była bardzo uczciwie przeze mnie postawiona od samego początku. Co ja czuję, jak ja czuję. I bardzo uczciwie była przeze mnie i przez mojego kierownika duchowego maglowana.* Nie wywołany do odpowiedzi, dodawał zaraz: *ja wiedziałem, że ja będę celibatariuszem, i tak dalej, i tak dalej. Tak, że to nie było ani przez chwilę planowania, że ja sobie ułożę... Wiesz, że ja będę miał podwójne życie.* Jak się wydaje, w ten sposób zabezpieczał się on przed posądzeniem o dwulicowość, przed skojarzeniem z funkcjonującą w wyobraźni społecznej figurą reprezentanta kleru, który publicznie potępia homoseksualność, a sam realizuje się homoerotycznie w zaciszu najpierw seminarium, a później parafii.

Jednocześnie relacja Aleksandra jeszcze silniej niż opowieść Tadeusza pokazuje złożony charakter rezygnacji z formacji. Kryzys powołania, po którym ostatecznie, na czwartym roku studiów, Aleksander odstąpił od dążeń do kapłaństwa, nie wiązał się z homoseksualnością, lecz dotyczył innych kwestii, które zresztą trudno od siebie oddzielić. Jedną z nich był lęk przed samotnością po święceniach, innymi – nieodwołalność decyzji o kapłaństwie, poczucie niedopasowania do społecznej roli księdza i obawy przed odnalezieniem się w sztywnej, hierarchicznej strukturze kleru:

Ja byłem dosyć taką... bardzo otwartą osobą, bardzo przebojową, pełną krzyku i też śmiechu, i tak dalej, i tak dalej. Ja nie pasowałem... Chyba zacząłem coraz bardziej uważać, że nie pasuję do [...] bardzo sztywnego społecznego oczekiwania, co ksiądz może, a co nie. [...] Zawsze będzie, wiesz, takie oczekiwanie: po prostu być w takim gorsecie. Ja się po prostu przestraszyłem. Wtedy dla mnie, i też zresztą właściwie nawet do dziś, święcenia, czy w ogóle właśnie przyrzekanie, że coś do końca życia, było dla mnie bardzo ważne. Ja wiedziałem, że nie znajdę w sobie siły, żeby odejść, i mówię: Boże, jak ja się obudzę dwa lata po święceniach w jakiejś małej parafii i dojdę do wniosku, że to nie to, to się załamie. I po prostu się tak tego przestraszyłem, że zrezygnowałem. [...] Zobaczyłem, że to życie księżowskie mi nie odpowiada, no. Z tymi plusami i minusami, ale po prostu nie. Ciągłe słuchać kogoś, kto ci mówi, co masz robić.

Aby dopełnić opowieść o przenikaniu się dominującego dyskursu z osobistym doświadczeniem Aleksandra, należy zrobić dygresję o tym, w jaki sposób, we wspomnieniu uczestników badań, temat homoseksualności istniał w seminariach. W zasadzie wszyscy oni zaznaczali, że homoseksualność nie stanowiła przedmiotu rozmów wśród kleryków, przynajmniej w ich najbliższym otoczeniu, chyba że w wersji naznaczonej humorem: *żeśmy jakieś tam o gejach opowiadali sobie dowcipy* [Kajetan]. Moi rozmówcy pilnowali się zresztą, by nie inicjować żadnych zwierzeń w tym zakresie, co – jak się wydaje – przychodziło im bez dużego trudu w klimacie ogólnego niedopowiedzenia i powstrzymywania się ich kolegów od dociekliwych pytań: [w seminarium] *trochę panuje taka atmosfera „don't ask, don't tell”* [Norbert].

Szli oni tutaj za wskazaniem przełożonych i spowiedników. Owe wskazania najwyraźniej wybrzmiały w historii Tadeusza, który zdecydował się poinformować o swojej homoseksualności księży rekrutujących go do seminarium zakonnego. Zasadność jego wyznania nie została uznana przez starszego zakonika cieszącego się olbrzymim autorytetem we wspólnocie. Powiedział on mojemu rozmówcy: *proszę brata, są prawdy należne i nienależne. To była prawda nienależna brata przełożonych. Nienależna*. Natomiast bezpośredni przełożony zalecał Tadeuszowi zachowanie tajemnicy przed współbraćmi: *żeby rozmawiać o tym z przełożonymi i ze swoimi spowiednikiem. Natomiast nie obarczać innych tą wiedzą*.

Z takim zaleceniem nie dyskutowano, a Kajetan wręcz mi wyjaśniał, dlaczego uznaje je za w pełni uzasadnione, w gruncie rzeczy dające ochronę alumnom, do których zalecenie kierowano. Ów mężczyzna odnosił się tutaj do swej, zainspirowanej publikacją *Instrukcji*, decyzji, by podjąć terapię reparatorną w wyspecjalizowanym ośrodku zamiejscowym. Grupę terapeutyczną dla kleryków zorganizowano w lecie, co stwarzało możliwość, by wziąć w niej udział dyskretnie poza społeczną kontrolą zgromadzenia zakonnego, pod pretekstem wyjazdu na wakacje:

Myszę, że to [tzn. informowanie kolegów o swej homoseksualności i udziale w terapii reparatywnej – DH] niczemu by nie służyło, oprócz tego, że ja musiałbym się już wtedy totalnie trzymać na baczności, żeby nikogo nie dotknąć, żeby nie być posądzonym o to, że kogoś podrywam czy coś. A tak, to były całkiem naturalne relacje.

Kajetan opowiadał mi też o zauroczeniu jednym ze swych kolegów w okresie nowicjatu; głęboko się z nim zaprzyjaźnił. Wyraźnie przy tym sugerował, że w jego zgromadzeniu zakonnym nie było miejsca na seksualną realizację tej fascynacji właśnie ze względu na swoiste niedopowiedzenie, niemożność wyartykułowania własnych pragnień. Ów kolega dopiero po latach, po tym, jak sam z sukcesem zakończył formację, a Kajetan z niej zrezygnował, wyznał Kajetanowi, że jest – jak to określił – gejem. Wydaje się zatem, że tworzenie tajemnicy wokół „tendencji” homoseksualnych konkretnych kandydatów pełniło funkcje zabezpieczające przed realizacją homoerotyzmu wśród kleryków.

Swego rodzaju produktem ubocznym takiego zabezpieczenia było to, że w seminariach i zakonach snuto daleko idące domysły na temat homoseksualności kolegów. Dawał im wyraz Norbert, kiedy opowiadał o współbracie, który *ma trochę takie zachowania*, a zatem którego o homoseksualność – właśnie – posądzał. O domysłach wspominał też Dominik, kiedy wyrażał przekonanie o tym, że ci spośród alumnów, którzy – w przeciwieństwie do niego – nie zdecydowali się poinformować przełożonych o swojej homoseksualności, mogli po publikacji *Instrukcji* pozostać w seminarium diecezjalnym, w którym i on się uczył, i z którego ostatecznie został usunięty. Albo Tadeusz, który opowiadał o specyficznej autoekspresji jednego z zakonników:

Był jeden z braci, który był bardzo taki sfeminizowany. Znaczy, był taki, kompletnie, wiesz... Był w zespole pieśni i tańca. Był takim aktorem. Był takim po prostu drama queen. Kompletnie, wiesz, były półuśmieszki jakby. Był bardzo akceptowany, bardzo, wiesz, lubiany. Aczkolwiek też wyśmiewany czasami, wiesz, w jakichś złośliwościach różnych. Natomiast bracia wiedzieli, że są bracia, którzy mają takie skłonności. O tym się nie rozmawiało i jakby to było powiedziane w jakiś sposób, że to jest prywatna sprawa danego brata.

Niedopowiedzenie dotyczące homoseksualności stwarzało dogodne warunki do podtrzymywania negatywnego stosunku do homoseksualności w seminariach, a nawet do piętnowania osób homoseksualnych lub o homoseksualność posądzonych. Wskazywał na to Dominik:

Najgorszym piętnem, jakie można było komuś dać, to że jesteś pedałem. Tematu homoseksualizmu nie było prawie w ogóle. Ludzie schylali głowy, wiesz, kiedy się poruszało ten temat. Bo się wszyscy wstydzili, że ktoś śmiał tak powiedzieć.

Jak dalej Dominik pokazywał, w takiej atmosferze otwierała się przestrzeń do tego, by oskarżenie o homoseksualność traktować instrumentalnie w seminaryjnych rozgrywkach między klerykami:

Był kolega, który w seminarium był pupilkiem rektora, można powiedzieć. Wykorzystał to i oskarżał, że ten jest gejem czy ten. No, i wiesz, i koledzy byli już potem na dywaniku u rektora. I nie wiem, czy ktoś nie wyleciał za to.

Istotne wydaje mi się to, że przytoczone relacje Dominika, Norberta i Tadeusza dotyczą okresu, który nastąpił po gwałtownym ujawnieniu się w debacie publicznej kwestii homoseksualności. Idąc za Foucaultem, należałoby uznać, że pochwylenie tej kwestii w publicznym dyskursie spowodowało, iż myśl o homoseksualności – czy to własnej, czy innych osób – intensywniej zaczęła odtąd nawiedzać wszelkich uczestników życia społecznego, a więc także kleryków. Wcześniej prawdopodobnie łatwiej było lekceważyć sprawę. Albo pozostawiać pragnienie homoerotyczne indywidualnym zmaganiom alumnów, albo po prostu nie zauważać homoseksualności wśród kolegów. W tym miejscu wracam do relacji Aleksandra, który studiował w seminarium diecezjalnym na przełomie wieków. Aleksander mógł już się zetknąć z doniesieniami medialnymi sugerującymi rozpasanie „homoseksualistów”, którzy paradują w odbywających się za granicą pochodach, a zatem z doniesieniami, które egzotyzowały homoseksualność (Hall 2016). Ze zrozumiałych względów nie identyfikował się z tym zjawiskiem, ani nie przekładał go na środowisko, w którym funkcjonował. Nie interesował się innymi wyobrażeniami o homoseksualności, co sprawiało, że pozostawał ślepy na homoseksualność we własnym otoczeniu:

W seminarium nikogo nie spotkałem, kto miał skłonności homoseksualne. [...] Nie wiem, czy to dlatego, że ja tego nie szukałem [...] i może wtedy nie byłem otwarty na te sygnały, czy nawet tych sygnałów od drugich osób nie widziałem. Najlepszą rzeczą było to, jak kilka miesięcy temu spotkałem chłopaka, który był w moim seminarium, i okazało się, że jest też gejem. I zrezygnował. I przypadkowo wpadliśmy na siebie na gejowskich stronach [internetowych]. [...] On dla mnie był niesamowicie zniewieściany [w okresie studiów w seminarium], ale mi nawet do głowy nie przyszło, że on może być gejem.

By z kolei pokazać oddziaływanie oficjalnego dyskursu o homoseksualności wytwarzanego przez Kościół, warto przytoczyć doświadczenia Kajetana. Jest to cytowany już wcześniej mężczyzna, którego do wstąpienia na drogę kapłańską zachęcał zaufany ksiądz, tłumacząc, że w obliczu konieczności zachowania celibatu, homoseksualność nie powinna mieć żadnego znaczenia. Kajetan wziął sobie ten komentarz do serca i później, na etapie formacji, choć przechodził fascynację erotyczną jednym ze swoich kolegów, to nigdy nie dążył do jej seksualnej realizacji. Przez lata studiów w zgromadzeniu zakonnym w niejednolity sposób podchodził do swego homoerotycznego pragnienia, cały czas pozostawał jednak w dialogu z tradycją Kościoła. Przez pewien okres sprawa w żaden sposób go nie zajmowała, co w jego ocenie było rezultatem zaangażowania we wspólnotę charyzmatyczną, a konkretnie – silnego doświadczenia, jakie stało się jego udziałem podczas modlitwy o uwolnienie:

Po prostu, wiesz, pada [ze strony księdza prowadzącego modlitwę]: niech duchy nieczyste pornografii, coś tam, coś tam, wyjdą, ten. I ja w tym momencie – fajt, i mnie nie ma, odpłynąłem. Zaczął się modlić nade mną. A ja po prostu, to pamiętam do dzisiaj, po prostu się zacząłem rzucać, bić, kopać, gryźć i w ogóle.

W interpretacji Kajetana przywołana pornografia dotyczyła jego zainteresowań i praktyk sprzed wstąpienia do zgromadzenia. Tak czy inaczej, wezwanie uruchomiło wyrazistą reakcję, a ta pozostawiła po sobie zauważalne ślady na seksualności kleryka:

Później przez kilka miesięcy w zasadzie, wiesz, w ogóle jakichś takich problemów typu jakaś tam masturbacja, czy coś, w ogóle takie myśli – nic. [...] Te kilka takich miesięcy, wiesz, totalnej czystości i takiego, wiesz, zupełnie innego spojrzenia na świat. Wiesz, to jest niesamowite, jak po prostu nie odczuwasz takich pokus.

Był też okres, w którym tęsknoty homoerotyczne mocno doskwierały Kajetanowi. Modlitwa o „uzdrowienie” nie przynosiła rezultatów; wówczas uznał, że należy je traktować jako trudność, z którą zmuszony jest się mierzyć. Takie też wyznaczył sobie zadanie, widząc w nim zarazem potencjał duchowego samorozwoju:

Był też taki moment, że ja na modlitwie stwierdziłem, że to może być też dla mnie moja droga do duchowości, moja droga do Boga. Że skoro nie mogę się tego pozbyć, to zrobię to tak, żeby to była moja droga do Boga przez homoseksualizm. Traktowałem to jako mój osobisty krzyż.

Później Kajetan zdecydował się podjąć terapię reparatorną, co ostatecznie doprowadziło go do tego, że psychologicznie „przepracował” relacje rodzinne, wzmocnił swe poczucie sprawczości, na nowo przemyślał kwestię powołania, i – biorąc pod uwagę zwłaszcza ciągle konflikty z przełożonymi – zrezygnował z formacji kapłańskiej i zakonnej⁸. W międzyczasie, powodowany publikacją watykańskiej *Instrukcji*, poinformował przełożonych o swym pragnieniu homoerotycznym. Ci zareagowali na to wyznanie wyjątkowo życzliwie. Zwierzchnik zgromadzenia podtrzymał perspektywę oglądu sprawy, z jaką Kajetan zetknął się już u progu studiów seminaryjnych: *on podszedł do sprawy podobnie. Celibat to celibat, niezależnie od tego, czy ty nie będziesz sypiał z facetami, czy*

⁸ Koleje losu Kajetana (przedstawione przeze mnie szerzej w: Hall 2016: 204–205 oraz Hall 2019) obrazują paradoksalne działanie terapii reparatornej, która nie doprowadziła do żadnej „zmiany” orientacji seksualnej, a wręcz przeciwnie: otworzyła go na nowe doświadczenia podszyte radykalnym wzmocnieniem poczucia osobistej sprawczości i ostatecznie – po wystąpieniu ze zgromadzenia zakonnego – na identyfikację z dyskursem emancypacyjnym organizacji LGBT. W niniejszym artykule tej kwestii nie rozwijam, gdyż nie wiąże się ona bezpośrednio z kierunkiem moich analiz.

nie będziesz sypiał z kobietami. Tutaj ważne wydaje mi się zwłaszcza to, że ów zwierzchnik obudowywał swoje stanowisko argumentacją, która czerpie z potocznych wyobrażeń na temat związku homoseksualności ze szczególnym typem osobowości:

Trochę też tak podszedł stereotypowo, na zasadzie, że on zdaje sobie sprawę z tego, że... We wspólnocie każdy człowiek jest ważny, potrzebny, każdy ma inne dary. Wrażliwość geja jest pewnie inna niż wrażliwość mężczyzny heteroseksualnego i taki facet we wspólnocie też jest potrzebny. Może ubogacić wspólnotę [...] i może dać też coś ludziom.

Wzmacnia to sformułowany wcześniej wniosek, że opiekunowie duchowi kandydatów do duchowieństwa ulegali nie tylko ściśle kościelnym konceptualizacjom homoseksualności, ale również – a zdarzało się, że przede wszystkim – świeckiemu dyskursowi.

Materiał przedstawiony w tej części artykułu koresponduje ponadto z myślą Foucaulta o ścisłym związku między dyskursem a doświadczeniem jednostek. Wzbogaca on paletę ukazanych w poprzednim rozdziale przejawów przenikania dyskursów o homoseksualności, które dominowały w danym momencie historycznym, z osobistymi doświadczeniami nowicjuszy i kleryków oraz z podejmowaną przez nich autorefleksją. Wypowiedzi Karola wskazują mianowicie na władzę dyskursu nierozróżniającego nienormatywności seksualnej od płciowej, który pokierował interpretacją różnych sytuacji, z jakimi Karol zetknął się u progu nowicjatu, przy użyciu jednej kategorii „pedalstwa”. Z kolei relacje Aleksandra i Kajetana pokazują uległość wobec dyskursów, które zdolne były wstrzymać w ich przypadku konsolidację tożsamości pod nazwą „gej” czy „osoba homoseksualna”. Takiemu wstrzymaniu sprzyjały niewątpliwie dyscyplinujące wskazania formatorów co do sposobu obchodzenia się z tematyką seksualności przez alumnów – zalecali oni im milczenie w sytuacjach wykraczających poza spotkania ze spowiednikiem lub z przełożonymi.

Aleksander w okresie studiów dokonał więc swoistej kompartmentalizacji, oddzielenia: funkcjonujących w przestrzeni publicznej wyobrażeń na temat homoseksualności w ogóle nie przekładał na rzeczywistość seminaryjną, czemu trudno się dziwić w sytuacji, gdy wyobrażenia te budowały w tym czasie na egzotycznej figurze homoseksualisty epatującego rozwiązłością podczas zagranicznych pochodów. W rezultacie ani nie utożsamiał się z pozycją podmiotu pod postacią „osoby homoseksualnej” czy „geja” pomimo pragnień hom erotycznych, jakie odczuwał, ani też nie dostrzegał homoseksualności wśród swoich kolegów-kleryków. Z kolei Kajetan znajdował się pod przemożnym wpływem dyskursu ściśle religijnego. Pokierował on jego specyficznym samorozumieniem w kategoriach niesienia „osobistego krzyża”, a więc kazał mu rozumieć homoseksualność jako „tendencję”, z którą zmuszony jest się mierzyć, która nie stanowi jednak inherentnego składnika jego tożsamości.

Podsumowanie

W artykule przedstawiłam problematykę związków między różnymi dyskursami o homoseksualności a tym, jak kandydaci do duchowieństwa odczuwający pragnienie homoerotyczne rozumieją własną seksualność. Oparłam się na relacjach mężczyzn, którzy dziś deklarują się jako homo- lub biseksualni i którzy mają za sobą doświadczenie krótszej lub dłuższej formacji kapłańskiej i/lub zakonnej. Budując na myśli Foucaulta (2000) o tym, że dyskursywna władza-wiedza przenika samorozumienie jednostek, wypełniłam puste miejsca w literaturze socjologicznej na temat homoseksualności w strukturze instytucjonalnej Kościoła rzymskokatolickiego. Dotychczas literatura ta albo esencjalizowała orientację homoseksualną przedstawicieli i kandydatów do duchowieństwa, albo podejmowała bardziej zniuansowaną refleksję na temat homoseksualności, ograniczoną jednak do kontekstu nadużyć seksualnych reprezentantów kleru na osobach nieletnich.

W części zatytułowanej *Powołanie* skupiłam się na związkach między dyskursami o homoseksualności dominującymi w Polsce w określonym momencie historycznym a seksualną tożsamością kandydatów do duchowieństwa. Dyskursy te przedstawiały wizję homoseksualności jako praktyki przygodnego seksu (lata osiemdziesiąte), kondycji zamykającej drogę do samorealizacji w życiu rodzinnym (lata poprzedzające niedawną dyskusję o rodzinach nieheteronormatywnych) i właściwości, którą można poddać leczeniu w kierunku heteroseksualności (dyskurs terapii reparatornej szeroko promowany od 2002 roku). Konsolidowały one tożsamość homoseksualną kandydatów do duchowieństwa, rozumianą w kategoriach kondycji skazanej na niespełnienie w laikacie, albo oddelegowywały własną homoseksualność na pozycję fałszywej świadomości; tak czy inaczej, dyskursy te decydowały o tym, że homoseksualność wcale nie jawiła się kandydatom jako bariera do podjęcia formacji kapłańskiej i/lub zakonnej.

W części *Formacja i jej zaprzestanie* wskazałam z kolei na oddziaływanie dyskursu nierozróżniającego nienormatywności seksualnej od płciowej (lata osiemdziesiąte), dyskursu egzotyżującego homoseksualność (okolice roku 2000) oraz dyskursu ściśle religijnego na doświadczenie alumnów. Poszerzyłam refleksję na temat tego, że praca dyskursu, choć kształtowała samorozumienie kandydatów do duchowieństwa, to mogła się nie przekładać na wytworzenie tożsamości homoseksualnej, gdyż pozwalała im rozumieć homoseksualność jako rzecz zewnętrzną wobec „ja” – czemu sprzyjały dyscyplinujące wskazania formatorów co do sposobu obchodzenia się z seksualnością w seminarium duchownym. Zwróciłam również uwagę na to, że homoseksualność, między innymi właśnie ze względu na skomplikowane związki z tożsamością, pozostaje w niejednoznacznej relacji wobec ustania w alumnach dążeń do życia w duchowieństwie.

W artykule pokazałam zatem, że rozumienie homoseksualności w kategoriach esencjalnych i statycznych w kontekście powołania i formacji jest nietrafione nie tylko dlatego, że lekceważy dorobek studiów queer, ale i dlatego, że dalekie jest od doświadczenia alumnów odczuwających pragnienie homoerotyczne. W mojej opinii znacznie bardziej owocne poznawczo jest widzenie homoseksualności w perspektywie dynamicznej, jako składnika dyskursu, który w różnych okresach czasu w różny sposób – i w mniejszym lub większym zakresie – zdolny jest kształtować tożsamość jednostek. Taki ogląd sprawy pozwala dostrzec wielowymiarowy charakter powiązań między homoerotycznym pragnieniem a powołaniem duchownym i rezygnacją z formacji kapłańskiej lub zakonnej.

Wypowiedziałam się tu na podstawie wywiadów z ośmioma niedoszłymi księżmi i zakonnikami, którzy brali udział w formacji kapłańskiej i/lub zakonnej w roku 1987 oraz w latach 1998–2011. W mojej ocenie wystarczyło to do pokazania związków między dyskursem a doświadczeniem oraz podania w wątpliwość podejść esencjalizujących homoseksualność. Zarazem jednak uznaję, że ze względu na ograniczenia wynikające z małej liczby respondentów, mój artykuł należy traktować jako przyczynek do dalszych rozpoznań.

Podążając za wyznaczonym przeze mnie kierunkiem analiz, można by poszerzać spektrum przenikania dyskursów o homoseksualności z osobistym doświadczeniem i solidniej przedyskutowywać dyskursywno-tożsamościowe powiązania. Na przykład między wskazaniem watykańskiej *Instrukcji* a samorozumieniem kandydatów do duchowieństwa. Albo między antyklerykalnym dyskursem o „homoseksualistach” w szeregach kleru a doświadczeniami i tożsamością kleryków. Albo też – sięgając do materiałów dotyczących ostatniej dekady, której moje badania w zasadzie nie objęły – między coraz wyraźniej normalizowaną w debacie publicznej pozycją podmiotową pod postacią „geja” a identyfikacją seksualną alumnów. Warto przy tym nuansować ustalenia, uwzględniając już nie tylko zmienność dyskursów na przestrzeni lat, ale i społeczno-ekonomiczne usytuowanie „nosicieli” poszczególnych dyskursów. Widzę też miejsce dla pogłębienia analiz w duchu Foucaulta, włączających tym razem głos jego krytyków i krytyczek, którzy domagali się dowartościowania sprawczości jednostek i wypuklali emancypacyjny potencjał rozmaitych, w tym eksperckich, dyskursów o homoseksualności (w polskiej literaturze krytyka ta jest streszczona w: Kościańska 2014: 72–80). Można by wówczas wskazywać nie tylko na uległość kandydatów do duchowieństwa (czy też szerzej, reprezentantów kleru) wobec poszczególnych dyskursów, ale również na przestrzenie osobistej wolności, jakie dzięki tym dyskursom się otwierają. Na całym osobne rozpoznanie zasługuje interpretacja pragnienia homoerotycznego przez kobiety, które decydują się na życie zakonne.

Kwestią ledwie dotkniętą przeze mnie jest też to, jak rozmaite dyskursy o homoseksualności przenikają się z rozumieniem tego zjawiska przez for-

matorów. Zasugerowałam istotny wpływ świeckich dyskursów na interpretację homoseksualności przez tych mężczyzn – jednak dokonałam tego tylko i wyłącznie na podstawie wypowiedzi byłych kandydatów do duchowieństwa. Tymczasem warto przyjrzeć się temu, co na ten temat mają do powiedzenia zwierzchnicy alumnów. Ogląd sprawy z ich perspektywy niewątpliwie przysłużyłyby się studiom socjologicznym nad problematyką związaną z kapłaństwem. Sądzę zresztą, że jakiegokolwiek dalsze rozpoznania na temat homoseksualności w kontekście formacji, jeśli zgodnie z wyznaczonym w tym artykule kierunkiem niuansowałyby i kontekstualizowały problematykę homoseksualności, mogą wiele wnieść do studiów nad powołaniem kapłańskim i kryzysem powołania poprzez poszerzenie rozumienia homoseksualności alumnów w kategoriach duchowych i psychologicznych o kwestię kulturowych przemian związanych z pracą dyskursu.

Bibliografia

- Arcimowicz, Krzysztof, Aleksander Wasiak-Radoszewski i Katarzyna Dębska. 2014. *Polski dyskurs publiczny dotyczący rodzin z wyboru w latach 2003–2013*. „Studia Socjologiczne” 215, 4: 79–110.
- Baniak, Józef. 2000. *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*. Poznań: UAM Wydział Teologiczny.
- Baniak, Józef. 2012. *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900–2010. Studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Baniak, Józef. 2017. *Beżenność i czystość seksualna księży rzymskokatolickich w świadomości katolików świeckich i osób duchownych w Polsce. Założenia i rzeczywistość*. Kraków: Nomos.
- Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Clark, Stephen J. 2006. *Gay Priests and Other Bogeymen*. „Journal of Homosexuality” 51, 4: 1–13. DOI: 10.1300/J082v51n04_01.
- Cozzens, Donald B. 2000. *The Changing Face of Priesthood*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Dębińska, Maria. 2015. *Prawo, seksuologia a transplciowość. Przemiany społeczno-kulturowych praktyk konstruowania płci w Polsce (1964–2012)*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Anny Wieczorkiewicz. Uniwersytet Warszawski, Wydział Historyczny.
- Dzierżanowski, Marcin. 2013. *Prawo do miłości*. „Wprost” 39: 36–38.
- Fiedotow, Agata. 2012. *Początki ruchu gejowskiego w Polsce (1981–1990)*. W: M. Kula (red.). *Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja,*

- choroby, odmienności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 241–258.
- Fitzgibbons, Richard i Dale O’Leary. 2011. *Sexual Abuse of Minors by Catholic Clergy*. „The Linacre Quarterly” 78, 3: 252–273. DOI: 10.1179/002436311803888276.
- Foucault, Michel. 2000. *Historia seksualności*, tom I: *Wola wiedzy*. Tłum. B. Banaśiak, K. Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.
- Greene, Darrell C., Cecile Brennan i Paula J. Britton. 2017. *Exploration of psychological distress in gay, bisexual, and heterosexual Roman Catholic priests*. „Psychology of Religion and Spirituality” 9, 4: 401–411. DOI: 10.1037/rel0000047.
- Hall, Dorota. 2016. *W poszukiwaniu miejsca. Chryścijananie LGBT w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN. <http://rcin.org.pl/ifis/publication/85256> (dostęp 4.03.2019).
- Hall, Dorota. 2019. *Trzy relacje o stosowaniu watykańskiej Instrukcji o dopuszczaniu do seminariów duchownych i święceń „osób z tendencjami homoseksualnymi”*. W: J. Kaczmarek (red.). *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka z okazji 70-lecia urodzin oraz 40-lecia pracy naukowo-badawczej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM (w druku).
- Holt, Karen i Christina Massey. 2013. *Sexual Preference or Opportunity: An Examination of Situational Factors by Gender of Victims of Clergy Abuse*. „Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment” 25, 6: 606–621. DOI: 10.1177/1079063211425690.
- Janion, Ludmiła. 2018. *Odmiennosc płciowa w Polsce czasów transformacji. Kulturoznawcza analiza dyskursu*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Agnieszki Graff. Uniwersytet Warszawski, Wydział Artes Liberales.
- John Jay College of Criminal Justice. 2004. *The nature and scope of sexual abuse of minors by Catholic priests and deacons in the United States, 1950–2002*. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Nature-and-Scope-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-and-Deacons-in-the-United-States-1950-2002.pdf>. Dostęp 4.03.2019.
- John Jay College of Criminal Justice. 2011. *The causes and context of sexual abuse of minors by Catholic priests in the United States, 1950–2010*. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops. <https://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Causes-and-Context-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-in-the-United-States-1950-2010.pdf> (dostęp 4.03.2019).
- Kappler, Stephan, Kristin A. Hancock i Thomas G. Plante. 2013. *Roman Catholic Gay Priests: Internalized Homophobia, Sexual Identity, and Psychological Well-Being*. „Pastoral Psychology” 62, 6: 805–826. DOI: 10.1007/s11089-012-0505-5.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1998. Watykan.
- Kochanowski, Jacek. 2004. *Fantazmat różnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków: Universitas.

- Kongregacja Nauki Wiary. 1986. *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*. Watykan.
- Kongregacja Wychowania Katolickiego. 2005. *Instrukcja dotycząca kryteriów rozważania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń*. Watykan.
- Kościańska, Agnieszka. 2014. *Płeć, przyjemność i przemoc. Kształtowanie wiedzy eksperckiej o homoseksualności w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kulpa, Robert i Joanna Mizielińska (red.). 2011. *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- McGlone, Gerard J. 2003. *Prevalence and Incidence of Roman Catholic Clerical Sex Offenders*. „Sexual Addiction & Compulsivity: The Journal of Treatment & Prevention” 10, 2–3: 111–121. DOI: 10.1080/10720160390230628.
- Murphy, Sheila M. 1992. *A Delicate Dance: sexuality, celibacy, and relationships among catholic clergy and religious*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Plante, Thomas G. 2007. *Homosexual Applicants to the Priesthood: How Many and Are They Psychologically Healthy?* „Pastoral Psychology” 55, 4: 495–498. DOI: 10.1007/s11089-006-0051-0.
- Plummer, Ken. 2010. *Generational Sexualities, Subterranean Traditions, and the Hauntings of the Sexual World: Some Preliminary Remarks*. „Symbolic Interaction” 33, 2: 163–190. DOI: 10.1525/si.2010.33.2.163.
- Sipe, Richard A. W. 1990. *A Secret World: sexuality and the search for celibacy*. New York – London: Brunner-Routledge.
- Sipe, Richard A. W. 2003. *Celibacy in Crisis: a secret world revisited*. New York – Hove: Brunner-Routledge.
- Sypniewski, Zbyszek i Błażej Warkocki (red.). 2004. *Homofobia po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Szcześniak, Magda. 2016. *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Instytut Kultury Polskiej UW.
- Wolf, James G. 1989. *Gay Priests*. New York: Harper & Row.