

Ks. Krzysztof Gryz

Apostolskie korzenie celibatu kapłańskiego

Wstęp

Dyskusja wokół celibatu, a zwłaszcza co do zasadności jego istnienia w Kościele, wraca nieustannie, inspirowana różnymi, często przeciwnymi motywacjami¹. Z jednej strony duszpasterska troska o Kościół skłania niektórych do pytania, czy wymaganie celibatu nie jest zbyt trudną barierą, często niemożliwą do pokonania dla kandydatów do kapłaństwa. Zwłaszcza że celibat nie jest istotowo związany z sakramentem kapłaństwa a historia Kościoła zna kapłanów żonatych. Innym zaś, naznaczonym piętnem

¹ W ostatnich czasach Magisterium Kościoła wielokrotnie wypowiedało się na ten temat: Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 10; Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 16; Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus*, 24 VI 1967; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Przewodnik do formacji kapłańskiej o celibacie*; Paweł VI, *Celibat to wielka sprawa*, Rzym 1 II 1970; Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, nr 29. 49-50, 25 III 1992; Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania do wychowania w rodzinie*, 8 XII 1995. Był on także przedmiotem różnorodnych studiów i publikacji teologicznych: A. M. Stickler, *El celibato. Su historia y sus fundamentos teológicos*, „Scripta Theologica” 26 (1994) fasc. A, 13-78; *For love alon. Reflections on priestly celibacy*, (pr. zbior.) St. Paulus 1993; J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999 (wraz z obszerną bibliografią); S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym*, Tuchów 2000.

współczesnej kultury gloryfikującej ludzką cielesność, trudno zrozumieć i przyjąć fakt, że możliwa jest dobrowolna rezygnacja z życia małżeńskiego, które dla wielu stanowi jedyną przestrzeń miłości między mężczyzną i kobietą, a także podstawową formę i przejaw życia społecznego człowieka. W dyskusji pojawiają się najróżniejsze opinie – począwszy od tej, że celibat pochodzi wprost z ustanowienia Bożego, a skończywszy na tym, że jest on postrzegany jako jedynie dyscyplinarne postanowienie wprowadzone przez instytucję kościelną, które zaczyna funkcjonować najwcześniej od IV w., a niektórzy twierdzą, że dopiero od Soboru Laterańskiego II, czyli od 1139 roku. Jeszcze inni widzą w nim pewne ustępstwo ze strony Kościoła rzymskiego na rzecz gnostycyzmu czy manicheizmu i tych ruchów w Kościele, które opowiadając się za rygorystycznym spiritualizmem, deprecjonowały w konsekwencji małżeństwo. Wreszcie są i tacy, którzy usiłując pogodzić w jakiś sposób wieloletnią praktykę Kościoła z wymaganiami współczesnych czasów, proponują traktować celibat jako dobrowolnie przyjęty charyzmat, natomiast nie może być on przedmiotem dyscypliny kościelnej, która obejmowałaby absolutnie wszystkich kandydatów do kapłaństwa².

Jest rzeczą charakterystyczną, że wszystkie te opinie odwołują się do praktyki życia Kościoła pierwotnego, interpretując jednak te same dane w różny sposób. Z historii buduje się argumenty. Zachodzi zatem potrzeba ponownego prześledzenia genezy celibatu. Czy obecna jego forma ma jakiś związek z nauką apostołów i praktyką Kościoła pierwszych wieków, czy też raczej jest autonomicznym tworem późnej instytucji?

² Por. M. A. Cano, *El celibato. Razones, motivos, historia y consecuencia de una ley*, Madrid 1969, s. 119.

Uwagi metodyczne

Należy jednak zacząć od wyjaśnienia pojęć i sprecyzowania, co one oznaczały i oznaczają w tradycji teologicznej i kanonicznej Kościoła katolickiego. Gracjan, jeden z największych kanonistów i jednocześnie jeden z pierwszych, który około 1142 r. dokonał systematyzacji istniejących przepisów prawnych Kościoła (*Concordia discordantium canonum*, znany w skrócie jako *Kodeks Gracjana*), mówi o celibacie w kanonach 26–34 i 81–84 części pierwszej. Uguccio z Pizy, komentując traktat dotyczący celibatu – *continentia clericorum* – wyjaśnia, że Gracjan rozumie jego zachowanie w dwóch sytuacjach: „in non contrahendo matrimonio et in non utendo contracto”³. Wynika z tego, że celibat niesie z sobą podwójne zobowiązanie: najpierw rezygnację z zawierania małżeństwa, a także rezygnację z pożycia małżeńskiego po przyjęciu święceń w związku wcześniej zawartym. S. Heid w swoim obszernym studium historycznym na temat rozwoju praktyki celibatu w Kościele pierwotnym do V w. określa te dwie formy terminami: „celibat wstrzemięźliwości” i „bezzenny celibat”⁴.

Prawo tak sformułowane wskazuje pośrednio na fakt, że jeszcze w XII w. istnieli kapłani, którzy zawarli małżeństwo, zanim otrzymali święcenia kapłańskie. Nie było to czymś niezwykłym. Z Nowego Testamentu wiemy, że święcenie ludzi żonatych było rzeczą normalną, czego dowodzą np. listy św. Pawła do Tytusa i Tymoteusza, w których przypomina, że święcenia mogą przyjąć ludzie, którzy zawarli małżeństwo tylko raz (1 Tm 3, 2. 12; Tt 1, 6). Wiemy także, że przynajmniej św. Piotr był żonaty, a być może także i inni apostołowie, bowiem św. Piotr pyta Jezusa: „Oto my opuściliśmy swoją własność i poszliśmy za Tobą” Na co Jezus odpowiada: „Zaprawdę powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu albo żony, braci, rodziców albo dzieci dla królestwa Bożego,

³ Uguccio z Pizy, *Summa*, Dist. XXVII.

⁴ Por. S. Heid, *Celibat...*, dz. cyt., s. 11.

żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego” (Łk 18, 28–30). Pojawia się w tych słowach pierwsze wskazanie na konieczność rezygnacji z życia rodzinnego dla królestwa Bożego, które jest czasem interpretowane jako zapowiedź celibatu w sensie *non utendo contracto*. Ta rezygnacja i przyjęcie święceń wiązało się ze zgodą współmałżonki, która z racji zawartego związku posiada prawa do pożycia małżeńskiego.

Druga uwaga dotyczy metodologii badań historyczno-prawnych. Niektórzy autorzy, jak np. Franz X. Funk, utrzymują, że instytucja celibatu pojawiła się nie wcześniej jak w IV w., a sformułowana została dopiero na synodzie w Elwirze w latach 305–306. Trzeba jednak pamiętać, o czym wspomina historyk prawa Hans Kelsen, o rozróżnieniu między *ius* i *lex*. Prawo – *ius* to każda obowiązująca norma juralna zarówno ustanowiona ustnie i przekazana poprzez zwyczaj, jak i wyrażona na piśmie. Natomiast *lex* (ustawodawstwo) to każda norma wyrażona na piśmie i promulgowana przez prawowitą władzę. Charakterystyką prawa jest to, że tworzy się ono na podstawie przekazów ustnych i zwyczajów, które dopiero po wielu latach są zapisane jako *lex* (np. prawo niemieckie „Dwunastu Tablic” spisano dopiero po wielu wiekach). W Kościele, jak i w każdej innej wspólnotie, życie tej wspólnoty określone przykładem i pouczeniami Mistrza-Założyciela, które przekazywano ustnie, było podstawą tworzenia prawa pisanego, chociaż trzeba zaznaczyć że i tak, w porównaniu z innymi wspólnotami, zaczęto je spisywać stosunkowo wcześniej (por. 2 Tes 2, 15). To spisywanie było utrudnione lub wręcz niemożliwe w czasach prześladowań, a więc do początku IV w. Do tego czasu nie istniało prawo pisane, chociaż nikt nie przeczy, że wszystkie te wspólnoty kierowały się sobie właściwym prawem. Tak więc nie można odwoływać się w dyskusji na temat początku celibatu tylko do spisanych sformułowań prawnych.

Zacznijmy jednak naszą refleksję od tychże zapisów prawnych, wybranych z trzech ośrodków wczesnego chrześcijaństwa –

Hiszpanii, Północnej Afryki i Rzymu, aby uchwycić w nich nie tylko samą treść jurydyczną, ale także przyrzeć się uzasadnieniom, które – jak zobaczymy – zaprowadzą nas do tradycji apostołskiej.

Rozwój doktryny celibatu w Kościele zachodnim

a. Synod w Elwirze

Jako pierwsze wydarzenie legislacyjne należy wspomnieć Synod w Elwirze, który miał miejsce w latach 305–306 w Hiszpanii, niedaleko Granady. Biskupi zgromadzili się tam, aby uporządkować i dokonać systematyzacji prawa kościelnego tej prowincji Cesarstwa Rzymskiego, która za panowania cesarza Konstancjusza cieszyła się relatywnym pokojem. We wcześniejszym jednak okresie prześladowań zauważono wiele nadużyć, które odbijały się niekorzystnie na życiu Kościoła hiszpańskiego. W 81 kano-nach zebrano przepisy przypominające pierwotną dyscyplinę kościelną. Kanon 33 zawiera sformułowanie dotyczące wstrze-mięźliwości małżeńskiej kapłanów: „Synod zabrania stanowczo, aby biskupi, kapłani i diakoni oraz wszyscy duchowni będący w służbie ołtarza współżyli z żonami swoimi i mieli dzieci. Kto by zaś to czynił, powinien być wydalony ze stanu duchownego”⁵. Już kanon 27 nalegał, aby duchowni nie mieszkali z kobietami nie należącymi do rodziny⁶. Synod nie żąda od duchownych bezżeń-stwa. Dla ojców synodu było sprawą oczywistą, że wielu kapła-

⁵ „Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a coniugibus et non generare filios. Quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur”, BF 533. Wymaganie nierodzenia dzieci, częste w synodalnych, prawnych zapisach, było niejako zew-nętrznym, widzialnym dowodem życia we wstrzemięźliwości, chyba, że udo-wodniono duchownemu coś przeciwnego.

⁶ „Niech biskup lub jakikolwiek inny duchowny trzyma przy sobie co naj-wyżej rodzoną siostrę lub córkę poświęconą Bogu, żadnej zaś obcej niewiasty. Takie jest zarządzenie synodu”; BF 532.

nów było tzw. *viri probati*, tzn. mężczyznami żonatymi, którzy przyjęli święcenia kapłańskie, ale również oczywiste było dla nich zobowiązanie do wstrzemięźliwości małżeńskiej. I nie chodzi tu tylko o wstrzemięźliwość okresową (na czas sprawowania kultu), bowiem wyrażenie *in ministerio positi* użyte także w kan. 18 wyklucza taką możliwość. W tym kanonie synod mówi o duchownych, którzy *in ministerio positi* dopuścili się cudzołóstwa. Sformułowanie to nie miałoby sensu, gdyby chodziło o sam moment służby bożej przy ołtarzu. Wyrażenie to należy zatem rozumieć w sensie szerszym, jako wprowadzenie do stanu duchownego i pozostawanie na urzędzie.

Nie można widzieć w kanonach synodu jakiegoś zupełnie nowego, nieznanego do tej pory zwyczaju i prawa, które wprowadzono w życie Kościoła⁷. Synod przypomina duchownym podstawowe prawo, które znali i do którego zostali zobowiązani w dniu święceń. „Byłoby niemożliwym nałożenie czegoś takiego na duchownych, którzy by przyjęli święcenia pod innymi warunkami. Trudne byłoby też zrozumienie surowości kary (depozycja z urzędu). Tego rodzaju nowość, z powszechnym działaniem wstecznym w odniesieniu do zdobytych już praw, musiałaby wywołać burzę sprzeciwu”⁸.

b. Synody Afrykańskie

Za synodem w Elwirze postępowały inne Kościoły lokalne. I tak Kościół afrykański na synodzie w Kartaginie w 390 r. potwierdził postanowienia synodu elwirskiego, co zostało powtórzone także na innych synodach, a w końcu włączone w zbiór *Kanonów Kościoła Afrykańskiego*, i potwierdzone definitywnie na synodzie w 419 r. W części zatytułowanej *O tym, że czystość lewitów i kapłanów winna być zachowywana* czytamy: „Biskup Epigoniusz

⁷ Na ten temat zwrócił już uwagę Papież Pius IX w encyklice *Ad catholici sacerdotii fastigium*; AAS 28 (1936) 25.

⁸ S. Heid, *Celibat...*, dz. cyt., s. 102-103.

powiedział: Zgodnie z tym, o czym traktował poprzedni synod w odniesieniu do wstrzemięźliwości i czystości, trzy stopnie kapłaństwa, które są związane przez święcenia obowiązkiem zachowania czystości, to znaczy: biskupi, kapłani i diakoni powinni być poinformowani o jego zachowaniu w sposób dokładniejszy. Biskup Genetius kontynuował: „Tak jak poprzednio powiedziano, wypada, aby święci biskupi, kapłani Chrystusa i lewici, to znaczy wszyscy ci, którzy posługują sakramentom, byli całkowicie wstrzemięźliwi, aby mogli bez trudności otrzymać to, o co proszą Boga, a także dlatego, abyśmy mogli dochować wierności temu, co nauczali apostołowie i co przechowała starożytna tradycja”⁹. Na te słowa odpowiedzieli biskupi, że wszyscy są zgodni co do tego prawa. Znowu można zauważyć, że w Kościele afrykańskim wielu było kapłanów, którzy uprzednio byli żonaci, ale wszystkich obowiązywała starożytna tradycja apostołowska o zachowaniu wstrzemięźliwości małżeńskiej po przyjęciu święceń, i synod nie tyle wprowadza ten zwyczaj, ile stanowczo go przypomina.

Trzeba dodać, że tradycje apostołskie przechowały się w Kościele afrykańskim bardzo dobrze, w pewnych wypadkach lepiej nawet niż w samym Rzymie, o czym świadczył przykład kontrowersji kapłana Apiario, który odwołał się do Rzymu w sporze ze swoimi biskupami powołując się na pewien kanon nicejski, uznawany przez Rzym, a który w rzeczywistości był późniejszym dodatkiem. Po interwencji Kartaginy Rzym sprostował swój błąd¹⁰.

c. Kościół w Rzymie

Na wspomnianym synodzie w Kartaginie był obecny legat papieski Faustyn, który potwierdził zgodność nauczania tego synodu z tradycją Kościoła powszechnego. Ze swojej strony Rzym tak-

⁹ Concilia Africae a. 345-525, [w:] C. Munier, *Corpus Christianorum, Series Latina* 149, Turnholti 1974, s. 13.

¹⁰ Por. A. M. Stickler, *El celibato. Su historia y sus fundamentos teológicos*, dz. cyt. s. s. 25.

że zabierał głos w tej sprawie. Papież Syrycjusz w liście skierowanym do biskupów Afryki Prokonsularnej komunikuje postanowienia synodu rzymskiego z 386 r., a w kanonie 9 mówi *explicite* o praktyce celibatu. Papież przypomina, że nie jest to żadna nowa doktryna, ale przepisy te są wymaganiami wiary i dyscypliny, które ze względu na duchową opieszałość niektórych kapłanów zostały zaniedbane. Z tego względu powinny być na nowo przypomniane zgodnie ze słowami Pisma świętego, które poucza: „Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o których zostaliście pouczenie, bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu” (2 Tes 2, 15). Tak więc są to wskazania apostołskie i chociaż nigdzie do tej pory nie były spisane, są obowiązujące jako ustna tradycja¹¹. W tym liście Papież odnosi się do słów św. Pawła, który mówi, że biskupami powinni być mężowie jednej żony i nie należy tego wyrażenia rozumieć jako zgodę na małżeństwo po święceniach, ale odnosi się ono do przyszłej wstrzeźliwości małżeńskiej po przyjęciu święceń. Zawarcie powtórnego małżeństwa po śmierci żony wskazywałoby, że kandydat do święceń nie będzie w stanie zachować wstrzeźliwości, do której będzie zobowiązany. Wcześniej zaś ten sam papież kieruje list do biskupa Himerio z Tarragony, przypominając, że ci spośród księży, którzy po przyjęciu święceń posiadają dzieci, działają *wbrew* prawu znanemu od początku istnienia Kościoła, które zobowiązuje duchownych do wstrzeźliwości¹².

Na początku V w. papież Innocenty I (401–417) pisze list *Dominus inter*, który jest odpowiedzią na pytania postawione przez biskupów Galii, dotyczące pewnych zagadnień doktrynalno-dyscyplinarnych. Punkt trzeci tego listu odnosi się do celibatu. Papież jeszcze raz przypomina tradycyjne nauczanie Kościoła i pisze, że co do sług ołtarza, „postanowiono, że są zobowiązani nie tylko przez nas, ale przez Pismo święte do czystości, a także Ojco-

¹¹ *Ep. Ad Episcopos Africanæ*; PL 13, 1153–1163.

¹² *Por. Ep. Ad Himerium Episcopum Tarraconensem*; PL 13, 1133–1147.

wie polecili, żeby zachowywali wstrzemięźliwość cielesną¹³. Papież Leon Wielki w roku 456 w liście skierowanym do biskupa Rustyka z Narbony pisze, że małżeństwo cielesne po przyjęciu święceń winno stać się małżeństwem duchowym i jeśli to jest dochowane, nie jest konieczne rozstanie się z żoną, ale kapłan ma z nią żyć tak, „jakby jej nie posiadał”¹⁴. Tenże sam papież przypomina, że żony kapłanów winny być utrzymywane przez wspólnotę Kościoła z tego względu, że kapłan poświęca się wyłącznie pracy dla tej wspólnoty. Leon Wielki nakłada również obowiązek celibatu na subdiakonów, co do tej pory było dyskusyjne, jako że nie było jasne, czy święcenia subdiakonatu należą do święceń wyższych.

d. Świadectwo Ojców Kościoła

Świadectwa te są bardzo liczne ze względu na wielką wartość, jaką przypisywano dziewictwu, szczególnie w pierwszym okresie Kościoła. Św. Ambroży, biskup Mediolanu, w dziele *De officiis ministrorum* przypomina tym kapłanom, którzy przed przyjęciem święceń byli żonaci, o obowiązku wstrzemięźliwości od pożycia małżeńskiego, chociażby ten obowiązek nie był zawsze i przez wszystkich kapłanów ściśle przestrzegany, zwłaszcza w najbardziej odległych rejonach diecezji. W przeciwieństwie do zwyczaju starotestamentalnego trzeba w tym widzieć – jak pisze – nowe przykazanie Nowego Testamentu, kapłani bowiem są obecnie zobowiązani do modlitwy i świętej służby nie na zasadzie czasowej posługi w świątyni, ale nieustannie. Ten sam motyw podkreśla św. Hieronim w odpowiedzi danej Jowinianowi w r. 393: „si semper orandum et ergo semper carendum matrimonio”¹⁵. W dziele *Adversus Vigilantium* z roku 406 pisze, że zarówno na Wschodzie,

¹³ H. T. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV–VII*, II Berolini 1939, 274, can. 3, s. 276–277.

¹⁴ Św. Leon Wielki, *Ep. Ad Rusticum Narbonensem Episcopum, Inquisitio III, Resp.*; PL 54, s. 1204.

¹⁵ Św. Hieronim, *Contra Jovinianum* I, 34; PL 23, 257.

w Egipcie jak i w Rzymie jest przechowywany zwyczaj przyjmowania do święceń tylko celibatariuszy albo ludzi żonatych, jeśli uprzednio zrezygnowali z pożycia małżeńskiego¹⁶. A w dziele *Apologeticum Pammachium* pisze, że także apostołowie byli „vel virgines vel post nuptias continentes¹⁷ i że „presbiteri, episcopi, diaconi aut virgines eliguntur aut vidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici”¹⁸.

Od IV w. zaznacza się coraz bardziej tendencja na rzecz niezonnego kleru. Św. Jan Chryzostom ustala preferencje kandydatów do święceń: najpierw niezonnaci, potem wdowcy i żonaci¹⁹. Tendencja ta, w dużej mierze inspirowana ruchem monastycznym i przykładem ascetów, często zmierzała do zaostrzenia, a nawet przesady w rozumieniu dyscypliny wstrzemięźliwości do tego stopnia, że św. Grzegorz z Nazjanzu sprzeciwia się pogardzaniu żonatymi księżmi pisząc, że ważność sakramentu nie zależy od tego, czy udziela go kapłan piastujący wysokie urzędy, wysoko urodzony czy niezonnaty²⁰. Podobnie tzw. *Kanony Apostolskie* przestrzegają przed przesadą rozumienia celibatu wstrzemięźliwości, która objawiała się tym, że kapłani, chcący uwiarygodnić swoją pobożność, oddalali żony, pozbawiając je często środków do życia²¹. Trzeba dodać, że te i podobne im teksty są często interpretowane właśnie przeciwko celibatowi.

¹⁶ Św. Hieronim, *Adversus Vigilantium*; PL 23, 340-341.

¹⁷ Św. Hieronim, *Apologeticum Pammachium*, Ep. 49, 21; CSEL 54, 386.

¹⁸ *Ibidem*, PL 22, 510.

¹⁹ *De non iterando coniugio* 2; PG 48, [w:] „Sources Chrétiennes”, t. 138, 166, 75.

²⁰ „Nie mów: Powinien mnie ochrzcić biskup, co więcej, powinien to być metropolita Jerozolimy (łaska bowiem nie jest sprawą miejsca, lecz Ducha Świętego), albo wysoko urodzony. Nie chcę bowiem ryzykować, by moje wysokie urodzenie poniosło szkodę przez szafarza chrztu. Albo: Jeśli już kapłan, to ma on być bezżenny lub wstrzemięźliwy i prowadzący anielski tryb życia”; Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oraciones* 40, 26; PG 36, 386.

²¹ „Biskup, prezbiter czy diakon nie może swej żony oddalić pod pozorem pobożności. Gdyby ją natomiast oddalił, zostanie zasuspendowany, a gdyby się

Roztropność Ojców broniła także przed innym nadużyciem, tym razem dyspensowania się od prawa wstrzemięźliwości pod różnymi pretekstami. Św. Augustyn w dziele *De coniugiis adulterinis* stwierdza, że również ci, którzy zostali wezwani w sposób przypadkowy i dlatego nieraz wbrew swojej woli do grona osób duchownych, są zobowiązani zachowywać celibat, stając się w ten sposób przykładem dla tych świeckich, którzy ze względu na przymusową separację od swojej żony są narażeni na pokusę cudzołóstwa²².

Jak widać z powyższych dokumentów, wszystkie one stwierdzają, że wstrzemięźliwość małżeńska, obowiązująca duchownych wszystkich trzech stopni święceń kapłańskich, sięga swoimi korzeniami czasów apostoelskich i była przekazywana następnym pokoleniom jako dziedzictwo życia chrześcijańskiego w ustnej tradycji. Po okresie prześladowań i jako konsekwencja coraz liczniejszych nawróceń, które wymagały liczniejszego udzielania święceń, miały także miejsce coraz częstsze odstępstwa od tej tradycji, przeciwko którym występowały synody lokalne, a także wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w formie prawa pisanego. W tych uregulowaniach prawnych pojawiają się także konsekwencje niedochowania celibatu, które polegają na czasowym zawieszeniu sprawowania funkcji kapłańskich lub wykluczeniu z grona osób duchownych (*ad statu laicale*). Jednakże wszystkie te działania nie są nigdy przedstawiane i odbierane przez wspólnotę kościelną jako nowość, ale zawsze są odniesione do starożytnej tradycji sięgającej samych początków istnienia Kościoła.

Wypada zatem przyjrzeć się bliżej świadectwom biblijnym.

przy tym upierał, będzie usunięty z urzędu"; *Constitutiones Apostolorum* 8, 47, kan. 5, [w:] „Sources Chrétiennes”, t. 336, 276, s. 17-19.

²² Św. Augustyn, *De coniugiis adulterinis* 2, 22; PL 40, s. 486.

Biblijne fundamenty celibatu

Nie ulega wątpliwości, że w Nowym Testamencie możemy znaleźć wiele miejsc wzywających do czystości, a nawet celibatu, ze względu na królestwo Boże („Są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje”, Mt 19, 12) czy też aby zachować czystość serca oddającego się służbie bożej i nieustannej modlitwie („Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek bezzenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu”, 1 Kor 7, 32-35). Niemniej jednak nie można stwierdzić jednoznacznie, aby te teksty odnosiły się ściśle i wyłącznie do kapłanów, są raczej wezwaniem skierowanym do wszystkich wiernych i przedstawiają ogólny ideał życia chrześcijańskiego. Oczywiście, stanowią one także motywację celibatu kapłańskiego, na co zwraca uwagę encyklika papieża Pawła VI²³.

Chodzi jednak o to, czy w Piśmie świętym jest mowa o czystości wyraźnie w odniesieniu do sług ołtarza. Trzy teksty św. Pawła, w których paradoksalnie jest mowa o żonatych mężczyznach, są tutaj decydujące. Pojawia się w nich wymaganie stawiane kandydatom na biskupa, aby był mężem jednej żony („*mias gynaikos aner, unius uxoris vir*”, 1 Tm 3, 2. 12; Tt 1, 6). Ten paradoks przestaje istnieć, jeśli weźmiemy pod uwagę, że chodzi tutaj właśnie o wstrzeźliwość od pożycia małżeńskiego po przyjęciu święceń kapłańskich, co poniżej postaramy się wykazać.

Teksty Pawłowe są istotne dla naszego tematu także dlatego, że są jedynymi *passusami* w Nowym Testamencie, w którym to wymaganie jest skierowane wyłącznie do tych, którzy mają być włączeni w grono osób duchownych, nigdy zaś formuła *unius uxoris vir* nie jest użyta w odniesieniu do innych chrześcijan. Fakt ten tłumaczy, dlaczego celibatu kapłańskiego nie można traktować jedynie jako charyzmatu, którym mogą nie być obdarzeni

²³ Por. Paweł VI, *Sacerdotalis coelibatus* 17, 35.

wszyscy powołani do stanu duchownego. Trzeba także zaznaczyć, że komplementarna formuła *unius viri uxor* („żona jednego męża”, 1 Tm 5, 9) jest użyta w odniesieniu do wdów, które mają co najmniej 60 lat i które mają pełnić jakąś funkcję we wspólnocie Kościoła. To zastosowanie potwierdza szczególne znaczenie Pawłowej formuły, która nie jest tylko duchową radą w stylu: „duchowny powinien żyć przyzwoicie w swoim małżeństwie i kochać swoją żonę” Co ona jednak rzeczywiście oznacza? Czy św. Paweł wymagał jedynie – co wydaje się na pierwszy rzut oka właściwą interpretacją – aby kapłani nie byli bigamistami? Czy raczej chodzi o pewien warunek, prawnie ujęte żądanie, które gwarantowałyby zachowanie zobowiązań wynikających z przyjęcia święceń?²⁴ Christian Cochini komentując tę normę pisze: „Monogamia, to znaczy prawo *unius uxoris vir*, jest warunkiem otrzymania święceń, ponieważ wierność jednej kobiecie pozwala przypuszczać, że kandydat będzie w przyszłości zdolny do praktykowania doskonałej wstrzemięźliwości, do której jest zobowiązany po przyjęciu święceń²⁵.

Ale powstaje pytanie, czy jest to wystarczająca i uzasadniona interpretacja Pawłowej formuły. Mamy tu bowiem do czynienia z jakościową zmianą: z zachowania w przeszłości kandydata do święceń wnioskuje się o jego zdolności do wstrzemięźliwości w przyszłości. Legislatorzy widzą w przeszłości gwarancję doty-

²⁴ Por. W. Bartsch, *Die Anfänge urchristlichen Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen*, Hamburg-Bergstedt 1965, s. 92.

²⁵ C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, 33. „Można jeszcze zauważyć, dlaczego Listy pasterskie nie wyrażają się jasno, jak to później uczyni hiszpański synod w Elwirze, gdzie wyraźnie powiedziano: Duchowny żonaty musi żyć wstrzemięźliwie! lub: Duchowny żonaty nie może już mieć następnych dzieci! Odpowiedź jest gotowa: Chodzi tu o kryterium wykluczające od święceń. Może więc chodzić jedynie o to, co już przed święczeniami da się wywnioskować: że żonaty kandydat po przyjęciu święceń nie potrafi żyć we wstrzemięźliwości. Może być on dopuszczony do święceń również gdyby miał dzieci, ponieważ *prima facie* idzie o to, że jest zdolny do wstrzemięźliwości, S. Heid, *Celibat...*, dz. cyt., s. 43.

czącą przyszłego zachowania kapłana, co wydaje się rzeczą zrozumiałą, ale jednocześnie z prawnego używania małżeństwa przechodzi się do wymagania rezygnacji z tego prawa. Do wytłumaczenia tej zmiany potrzeba czegoś w rodzaju *tertium quid*, trzeciego ogniwa logicznego łączącego pozostałe dwa elementy, tzn. normę *unius uxoris vir* i obowiązek wstrzemięźliwości.

Od czasów patrystycznych ta formuła miała zasadniczo dwie interpretacje. Pierwsza i najczęstsza stwierdza, że jest tu zakaz tzw. sukcesywnej poligamii (zakaz zawierania drugiego małżeństwa po śmierci żony), druga, że dotyczy on poligamii jednoczesnej (równoczesnego posiadania dwu żon). Druga jednak interpretacja nie tłumaczy, dlaczego ta formuła jest użyta tylko do kapłanów, skoro zakaz poligamii jednoczesnej jest podstawowym wymaganiem moralnym obowiązującym wszystkich chrześcijan. Było oczywiste, że ten, kto aspiruje do godności kapłańskiej, nie może żyć w jawnej sprzeczności z podstawowymi wymaganiami moralnymi obowiązującymi ucznia Chrystusa. Nie chodzi zatem o poligamię jednoczesną. *Unius uxoris vir* oznacza więc mężczyznę, który nie był sukcesywnym poligamistą, to znaczy nie zawarł powtórnego małżeństwa po śmierci swojej pierwszej żony. Dlaczego jednak św. Paweł stawia to jako warunek przyjęcia święceń, skoro taka praktyka mieściła się w ramach chrześcijańskiej moralności, a nawet była zalecana jako pomocna w sprostaaniu pokusom, jakie niesie z sobą samotne życie? W innym ze swoich listów zaleca wdowom, zwłaszcza młodszym, aby powtórnie wyszły za mąż, by w ten sposób nie dawać powodu do fałszywych oskarżeń ze strony przeciwników chrześcijan (por. 1 Kor 7, 8–9; 1 Tym 5, 14). Skoro nie jest to podyktowane zwykłą roztropnością, trzeba poszukać innego, tym razem teologicznego uzasadnienia, które u kandydatów do święceń wyklucza poligamię sukcesywną.

Tertulian na początku III w., mówiąc o celibacie, uzasadnia, że kapłan to człowiek, który wybrał zaślubiny z Bogiem (*Deo nubere*

maluerunt)²⁶, a mówiąc o dziewicach, nazywa je oblubienicami Chrystusa²⁷. Tertulian przywołuje przykład Chrystusa, który „według ciała” nie był żonaty i żył w celibacie, ale według ducha „miał jedną oblubienicę, którą jest Kościół” (*unam habens ecclesiam sponsam*)²⁸. Jest to wyraźne odniesienie do Pawłowego tekstu z Ef 5, 25–32. Stąd też i kapłan poślubiony Chrystusowi winien dochować Mu wierności, tzn. oddać się *tylko* swojemu Oblubieńcowi. Ale ten tekst o zaślubinach Chrystusa z Kościołem dotyczy przede wszystkim małżeństwa chrześcijańskiego, które powinno być jedno i wyłączne, ponieważ jest jeden Chrystus (*unus enim Christus et una eius ecclesia*)²⁹. Nie widać tu jeszcze wyraźnego odniesienia do Pawłowej formuły *unius uxoris vir*.

Wyraźniejszą interpretację omawianego przez nas związku między formułą *unius uxoris vir* i celibatem kapłanów podaje św. Augustyn w dziele *De bono coniugali*, napisanym ok. 420 r. Stawia sobie pytanie, dlaczego poligamia była dopuszczalna w Starym Testamencie, podczas gdy w nowym porządku łaski małżeństwo jest dozwolone tylko między jednym mężczyzną i jedną kobietą i konsekwentnie dozwolone jest święcenie tylko mężczyzny, który miał tylko jedną żonę. Odpowiadając pisze: „Tak jak posiadanie wielu żon (*plures uxores*) przez starożytnych Ojców oznaczało i zapowiadało w przyszłości wielość Kościołów ze wszystkich narodów podległych jednemu mężczyźnie, Chrystusowi (*uni viro subditas Christo*), tak samo przewodnik w wierze, biskup, który jest mężem jednej żony (*unius uxoris vir*), oznacza jedność wszystkich narodów podległych jednemu mężowi, Chrystusowi (*uni viro subditam Christo*)”³⁰.

²⁶ Tertulian, *De exhortatione castitatis* 13, 4; PL 2, s. 1023.

²⁷ Tertulian, *De virginibus velandis* 16, 4; PL 2, s. 911.

²⁸ Tertulian, *De monogamia* 5, 7; PL 2, s. 1235.

²⁹ Tertulian, *De exhortatione castitatis* 5, 3; PL 2, s. 920.

³⁰ „Ac per hoc sicut plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus Ecclesias uni viro subditas Christo: ita noster antistes unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo”, Św. Augustyn, *De bono coniugali* 18, 21; PL 40, s. 388.

Biskup jako reprezentant Chrystusa jest wobec Kościoła poślubiony jak mąż wobec swojej żony. Tutaj też mamy fundament do późniejszej formuły *Sacerdos alter Christus*. W tym utożsamieniu się kapłana z Chrystusem znajduje swoje ostateczne teologiczne uzasadnienie celibat kapłański. Tak jak Chrystus, kapłan również jest oblubieńcem Kościoła. On reprezentuje Chrystusa w oblubieńczym związku z Kościołem i dlatego, tak jak Chrystus, musi dochować wierności temu związkowi. To rozumienie kierowało kanoniczną legislacją, która została wprowadzona w późniejszych wiekach. Ponieważ święty sługa, od momentu święceń żyje w innej relacji, ale także o charakterze małżeńskim, która łączy Chrystusa i Kościół, w którym on, kapłan, mąż (*vir*) reprezentuje Chrystusa-Oblubieńca ze swoją jedyną żoną (*uxor*), dlatego – jak pisze Leon Wielki – „związek cielesny od tej chwili ma być natury duchowej”³¹. Małżeńska miłość między Chrystusem i swoją oblubienicą jest natury duchowej i jest zawsze dziewicza, jak to pokazuje najdoskonalszy przykład Maryi, która była Oblubienicą swojego Syna. Na tę dziewiczość oblubieńczego związku Chrystusa z Kościołem wskazuje św. Paweł w 2 Kor 11, 2: „Jestem bowiem o was zazdrosny Boską zazdrością. Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” Ta dziewicza czystość, rozumiana jako nieskazitelność wiary, *virginitas fidei*, *virginitas cordis* – jak to określa św. Augustyn³², jest powołaniem każdego chrześcijanina. „Ale dla żonatych kapłanów, o których mówią Listy Pasterskie, jest normą, że radykalne wezwanie do *virginitas cordis* powinno być wyrażone w życiu jako wezwanie do *virginitas carnis* w stosunku do swoich żon, to znaczy jako wezwanie do wstrzemięźliwości”³³.

³¹ „Ut de carnali fiat spirituale coniugium”, Św. Leon Wielki, *Ep. Ad Rusticum Narbonensem Episcopum, Inquisitio III, Resp.*; PL 54, 1204 A.

³² Por. R. Hesbert, *Saint Augustin et la virginité de la foi*, [w:] *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, II, Paris 1954, 645–655.

³³ I. de la Potterie, *The biblical foundation of priestly celibacy*, [w:] *For love alone*, dz. cyt., s. 24.

Rozwój praktyki celibatu w wiekach następnych

W tradycji apostoelskiej żywa była zatem świadomość, że biskup powinien być mężem jednej żony, ale tą żoną od chwili święceń jest Kościół, z tego też względu po przyjęciu święceń zobowiązany jest do wstrzemięźliwości małżeńskiej. Historia pokazała, że niejednokrotnie zachowanie tego przepisu było bardzo trudne. *Księgi pokutne*, powstające na przełomie VI–VII w., wyrażają wielką troskę o zachowanie tego przepisu, a ci, którzy mieszkali dalej ze swymi żonami, byli surowo karani, nawet w tych częściach Kościoła, gdzie ze względu na misyjny jeszcze charakter zwyczaje lokalne były bardzo rozluźnione (np. Irlandia). Z tego względu Kościół zaczął coraz częściej przyjmować do święceń tylko tych kandydatów, którzy byli stanu wolnego i oprócz tego udowodnili przez lata formacji, że są zdolni do zachowania celibatu. Decydującym impulsem dla tych działań była reforma papieża Grzegorza VII, a jej konsekwencją praktyczną odnoszącą się do celibatu było postanowienie Soboru Laterańskiego II z roku 1139, które mówi o tym, że małżeństwa zawarte przez kapłanów są nie tylko niegodziwe, ale i nieważne (kan. 7). To postanowienie stwierdza jedynie w sposób oficjalny nieważność tego, co zawsze było nieważne i za nieważne uważane.

Jest rzeczą charakterystyczną, że we wszystkich herezjach i ruchach separatystycznych w Kościele jedną z pierwszych decyzji jaką podejmowano była rezygnacja z celibatu. Tak też było w czasie reformacji XVI-wiecznej. Z tego względu Sobór Trydencki zajął się tą sprawą, zachęcany dodatkowo przez cesarzy, królów i książąt, którzy mieli nadzieję, że przez złagodzenie praktyki celibatu pojawi się możliwość przywrócenia na łono Kościoła księży, którzy odeszli. Jednakże biskupi stwierdzili, że Sobór nie ma mocy zrezygnować z tego obowiązku, istniejącego od początku i w późniejszych wiekach zawsze potwierdzanego zgodnymi orzeczeniami Magisterium. Ze względów pastoralnych pozwolono jedynie, aby w Anglii i Niemczech przyjąć na powrót tych

księżcy, którzy zerwą swoje związki z kobietami i odbędą stosowną pokutę. Inną decyzją było powołanie (sesja 23, kanon 18) seminariów jako instytucji nie tylko kształcących kleryków, ale wychowujących do szczególnego stylu życia osoby duchownej, w tym także do celibatu i próbujących ich zdolność do zachowania czystości. Od tego czasu zaczęto stopniowo rezygnować ze święcenia ludzi żonatych, co sprawiło, że dzisiaj pojęcie celibatu rozumie się jedynie jako wymóg uprzedniej bezżenności przed przyjęciem święceń.

Apostolic Roots of Celibacy

Summary

A discussion on celibacy, and especially the justification for its existence in Church has constantly been a burning issue inspired by various, frequently diverse, motivations. On the one hand pastoral care about the Church makes some people ask a question whether the demand of celibacy is not too difficult a barrier, often impossible to overcome by candidates for priesthood, especially that celibacy is not essentially connected with the Sacrament of priesthood and the history of the Church knows priests who were married. For others, imbued with modern culture which glorifies carnality of a human being, it is difficult to understand and accept the fact that a voluntary resignation from married life - which for many people constitutes the only space of love between man and woman and a basic form and manifestation of man's social life is possible. Most varied opinions appear in the discussion, from the ones that celibacy comes straight from God's establishment to the ones which perceive it as a disciplinary resolution introduced by an ecclesiastical institution which started no earlier than 4th century, and some claim that only since Lateran Council II, i.e., since 1139. Still others see it as a concession on the part of the Roman

Church in favour of gnosticism or manicheism and these movements in Church, which, supporting strict spiritualism, actually depreciated marriage. Finally, there are some, who, trying to reconcile in some way several hundred years of the functioning of the Church with the demands of present times, suggest that celibacy should be treated as a voluntarily accepted charisma, which, however, should not be the subject of ecclesiastical discipline obligatory for all candidates for priesthood.

It is characteristic that all these opinions refer to the practice of the early Church, yet interpret the same facts in a different way. The arguments are constructed on the basis of history. A need therefore arises to once again investigate the origins of celibacy. Is its present form in any way connected with the teaching of the Apostles and the practice of the Church of the first centuries, or is it rather an autonomic creation of the late institution?