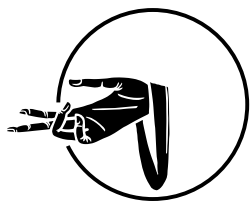


Celibat

Wczoraj i dziś



Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia”: jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

ks. Bogusław Kastelik

Celibat
Wczoraj i dziś

© Wydawnictwo WAM, 2018

© ks. Bogusław Kastelik, 2018

Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak

Opracowanie indeksów: Marek Gurba

Korekta: Marek Gurba, Dariusz Godoś

Projekt okładki i opracowanie graficzne: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-1556-2

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

druk: K&K • Kraków

Spis treści

Wykaz skrótów	9
Wstęp	11
1. Historyczne konteksty powstania i rozwoju celibatu kapłańskiego	21
1.1. Pismo Święte o celibacie	22
1.1.1. Stary Testament	22
1.1.2. Nowy Testament	26
1.1.3. Apokryfy Nowego Testamentu	34
1.2. Teologia patrystyczna o bezżenności	39
1.2.1. Rozwój myśli kościelnej dotyczącej celibatu duchownych	40
1.2.2. Początki monastycyzmu chrześcijańskiego i jego stosunek do celibatu	47
1.2.3. Motywy uzasadniania bezżenności	51
1.2.3.1. Celibat związany z nauką Ewangelii i świętego Pawła	51
1.2.3.2. Celibat motywowany czystością kultyczną	54
1.2.3.3. Bezżenność inspirowana filozofią grecką	57
1.2.3.4. Deprecjacja małżeństwa jako motywacja celibatu	58
1.2.3.5. Wątpliwości wobec celibatu i wstrzemięźliwości	59
1.3. Ewolucja dyscypliny celibatu od końca patrystyki do Soboru Trydenckiego	65
1.3.1. Obowiązek celibatu między VII a X wiekiem	66
1.3.2. Reforma gregoriańska a bezżenność duchowieństwa	71
1.3.3. Celibat w złotym wieku prawa kanonicznego	75
1.3.4. Celibat w dobie reformacji i Soboru Trydenckiego	79
1.4. Refleksja nad celibatem w okresie potrydenckim	86
1.4.1. Wpływ idei oświeceniowych na rozumienie bezżenności	87
1.4.2. Obrona celibatu przed różnymi prądami myślowymi w XIX i XX wieku	89
1.4.3. Nowa teologia a sprawa bezżenności	93
Podsumowanie rozdziału	95

2.	Prezentacja krytyki obowiązkowego celibatu duchownych w Kościele rzymskokatolickim	97
2.1.	Odmienne interpretowanie danych biblijnych i Tradycji Kościoła	99
2.1.1.	Dane biblijne przeczą celibatowi	99
2.1.2.	Niechrześcijańskie wpływy na chrześcijański celibat	103
2.1.3.	Mizoginizm i seksizm jako wynik asymilacji herezji	106
2.2.	Mistrzowie podejrzeń i redukcjonistyczne antropologie	110
2.2.1.	Obowiązkowy celibat jako przejaw moralności niewolników	112
2.2.2.	Alienacyjny charakter bezżenności duchownych	117
2.2.3.	Opresyjny wpływ wymagania celibatu	122
2.3.	Praktyczno-pastoralne zarzuty pod adresem celibatu	128
2.3.1.	Niedojrzała emocjonalność i skandale obyczajowe	128
2.3.2.	Nieznajomość realiów życia i Kościoła z niehumanitarną twarzą	134
2.3.3.	Braki kadrowe i dyscyplina zamiast teologii	139
2.4.	Ekscentryczny charakter rzymskokatolickiego celibatu	146
2.4.1.	Celibat aktualny w Kościołach wschodnich	146
2.4.2.	Beżżenność we wspólnotach reformowanych	151
2.4.3.	Celibat w tradycji żydowskiej i islamie	155
2.4.4.	Celibat w religiach dharmicznych	158
	Podsumowanie rozdziału	161
3.	Antropologiczno-egzystencjalny sens celibatu duchownych	165
3.1.	Antropologiczny zwrot w teologii XX wieku a celibat	166
3.1.1.	Sobór Watykański II i nowe podejście do celibatu	168
3.1.2.	Pawła VI próby wyrażenia nowej teologii	171
3.1.3.	Jana Pawła II teologia ciała	174
3.1.4.	Kapłański celibat w nauczaniu Benedykta XVI i Franciszka	178
3.2.	Integralna wizja osoby ludzkiej w służbie teologii celibatu	181
3.2.1.	Humanizm chrystocentryczno-mariologiczny	182
3.2.2.	Eklezjologiczno-dynamiczny wymiar celibatu	191
3.2.3.	Prorocko-eschatologiczny znak bezżenności	198
3.3.	Konkluzje natury antropologiczno-egzystencjalnej	206
3.3.1.	Komplementarność płci i komplementarność powołań	207
3.3.2.	Problem tożsamości kapłańskiej i bycia w świecie	214

3.3.3.	Rozstrzygnięcia prawno-kanoniczne a teologia celibatu	220
3.3.4.	Problem opcjonalnego celibatu i konsekwencje takiej możliwości	227
	Podsumowanie rozdziału	237
	Zakończenie	241
	Bibliografia	253
	Indeks rzeczowy	281
	Indeks osób	285

Wykaz skrótów

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*
ASS – *Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata*
b.m.w. – brak miejsca wydania
b.r.w. – brak roku wydania
BT – *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*
CCL – *Corpus Christianorum. Series Latina*
DCE – Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej*
DFK – Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatum totius”*
DP – Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu presbiterów „Presbyterorum ordinis”*
DSP – *Dokumenty Soborów Powszechnych*
DZ – Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*
DzA – *Dzieje Andrzeja*
DzJ – *Dzieje Jana*
DzPt – *Dzieje Piotra*
DzPwTk – *Dzieje Pawła i Tekli*
EiE – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*
EK – *Encyklopedia katolicka*
FC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*

- GCS – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*
- HK – *Historia Kościoła*
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*
- Mansi – *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*
- MN – Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*
- PDV – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie*
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*
- PsMt – *Ewangelia Pseudo-Mateusza*
- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”
- RD – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptionis donum” o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia*
- SC – Paweł VI, *Encyklika „Sacerdotalis caelibatus” o celibacie kapłańskim*
- VC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata” o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*
- ZapJ – *Zapytania Jana*
- ŻrMon – *Źródła Monastyczne*

Wstęp

Zagadnienie beżzenności duchowieństwa rzymskokatolickiego jest podnoszone bardzo często zarówno w teologii współczesnej, jak i w szeroko pojmowanym dyskursie publicznym. Podczas obrad Soboru Watykańskiego II to właśnie celibat był jednym z punktów zapalnych. Paweł VI zaprosił uczonych do podjęcia wysiłku w celu nadania celibatowi nowej mocy i blasku. Do pracy przystąpili bibliści, teologowie, historycy, filozofowie, prawnicy, socjologowie i psychologowie. Owoce naukowych poszukiwań ujawniły, że mamy do czynienia z bardzo złożonym zagadnieniem. Wyniki przeprowadzonych badań okazały się dość zróżnicowane.

Egzegeza Starego i Nowego Testamentu poddała krytycznej analizie skrypturystyczną bazę celibatu. Dociekania historyków przedstawiły burzliwe dzieje wprowadzania obligatoryjności beżzenstwa duchownych, nie pomijając milczeniem trudnych kart z historii Kościoła. Kanoniści przebadali prawną stronę celibatu. Socjologiczne statystyki ujawniły nasilający się spadek powołań do stanu duchownego, a psychoanaliza ukazała niezwykle mroczny wizerunek kleru. Wielu teologów przyznało, że celibat kapłański to jedynie kościelne prawo, za którym nie stoi żaden poważny teologiczny namysł. Kiedy dołożymy do tego bardzo specyficzny klimat naszej epoki, przesiąknięty spuścizną „mistrzów podejrzeń”, to okaże się, że w praktyce współczesność już dawno wystawiła celibatowi wotum nieufności. Opinia publiczna została ukształtowana przekazem sugerującym, że narzucony, obowiązkowy celibat jest powodem szerzącej się w Kościele pedofilii, a żądza władzy i zachłanność hierarchów „zamyka usta” wszystkim, którzy postulują zmianę dawnej dyscypliny.

W tej niełatwej sytuacji próby teologicznego uzasadniania wartości celibatu mogą wydawać się daremne. Trzeba też dodać, że od zakończenia ostatniego soboru aż po chwilę obecną powstało sporo – ponad dziesięć tysięcy – naukowych opracowań dotyczących

celibatu¹. Przedzieranie się przez gąszcz literatury już na samym początku dostarcza niemałych trudności. Rzymskokatolicki celibat, będąc zjawiskiem kontrkulturowym, sprawia, że we współczesnej debacie na jego temat należy uwzględnić bardzo wiele czynników, aby nie narazić się na zarzut dyletanctwa i powierzchowności.

Bardzo obszerna bibliografia celibatu kapłańskiego obejmuje wiele kręgów tematycznych, na które już hasłowo zwrócona została uwaga. Oprócz książek o celibacie znajdziemy także pozycje „za” lub „przeciw” bezżenństwu duchownych. Za utrzymaniem tej tradycji opowiadają się autorzy z kręgu teologii duchowości i ascetyki, zwracając uwagę na szczególną relację duchownego z Bogiem. W podobnym kluczu wypowiada się teologia moralna i pastoralna, uwypuklając relację kapłana z Kościołem, z Ludem Bożym. W tym względzie najbardziej odważna wydaje się teologia fundamentalna, która z trudnymi pytaniami o celibat wychodzi do świata, stawiając przy okazji śmiałe tezy o możliwościach daleko idących zmian dyscypliny kościelnej w tym zakresie.

Przeciw obowiązkowej bezżenności duchownych wypowiada się dość znaczna grupa psychologów. Również analizy socjologów zmierzają w kierunku ukazania celibatu jako głównego powodu rezygnacji księży z pełnionego urzędu². Badacze, mając do czynienia z przypadkami klinicznymi oraz danymi statystycznymi, sugerują konieczność rewizji prawa celibatu. W tym nurcie przybywa wielu krytycznych wobec Kościoła autorów i publicystów, którzy nie zawsze merytorycznie, a niekiedy w sposób bardzo emocjonalny dotykają tematu.

Zasadniczą motywacją do podjęcia niniejszej refleksji o celibacie jest pragnienie twórczego dialogu ze współczesnością, która zdaje się pytać Kościół o sens pozostawania w „pierwotnej samotności” tylu mężczyzn duchownych. Znaczenie tego wymagania, choć generalnie ma charakter teologiczny, ukonstytuowany w osobowym wzorcu Jezusa Chrystusa, przenika głęboko do natury ludzkiej, do jej wymiarów antropologicznych i egzystencjalnych. Uchwycenie tych momentów jest konieczne zarówno w rozmowie ze światem, jak i w wewnętrznym namyśle powołanych, którzy decydują się na dożgonny celibat oraz tych, którzy go już wybrali. Jest to ważne przedsięwzięcie, szczególnie że obecnie wzмага się niezrozumienie dla takiego stylu życia,

1 Por. S. LONGOSZ, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, „Vox Patrum” 1993–1995, nr 13–15, z. 24–29, s. 285.

2 Por. J. BANIAK, *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000, s. 222–224; J. BANIAK, *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2001, s. 85.

w którym nie chodzi o bycie „singlem”, ale pozostanie beżzennym – ze względu na jasno określony motyw Królestwa Bożego.

Temat rozprawy wskazuje pośrednio na zasadniczy jej cel. Sytuując się w obrębie antropologii teologicznej, przedstawimy, na czym polega formułowana współcześnie krytyka celibatu. Ukażemy jej antropologiczny charakter, główne jej kierunki oraz stawiane przez nią zarzuty. Zastanowimy się, jaka jest ich wartość merytoryczna i na ile mogą one nam pomóc w odkryciu nowych wymiarów zagadnienia. Spróbujemy także zaprezentować współczesną teologię beżżenności duchownych, będącą odpowiedzią na przedkładane wątpliwości. Pomocne będzie odwołanie do historii kształtowania się idei celibatu.

Główny problem badawczy niniejszej pracy można wyrazić następującym pytaniem: czy istnieje taka teologia celibatu kapłańskiego, która stanowi adekwatną odpowiedź na formułowane współcześnie zarzuty? Obok tego pytania można postawić kolejne: jakie znaczenie w dzisiejszym świecie ma celibat kapłański? jakie racje przemawiają za jego utrzymaniem, a jakie za zniesieniem? jaką wartość ma cielesność, a szczególnie seksualność celibatariusza? czy kanoniczny zakaz nawiązania relacji oblubieńczej z kobietą jest działaniem przeciw naturze i staje się przyczyną niedojrzałości osobowej księży? czy obowiązkowy celibat duchownych jest przyczyną kryzysu kapłaństwa urzędowego, nadużyć seksualnych i spadku liczby powołań kapłańskich? Z całą pewnością to tylko niektóre pytania podnoszone we współczesnym dyskursie na temat celibatu i jego relacji do kapłaństwa ministerialnego. Niemniej wystarczą one do ukazania, że zagadnienie, którym się zajmujemy, jest bardzo aktualne. Raczej publicystyczny, a niekoniecznie naukowy charakter powyższych pytań sugeruje, że praca ta ma znaczenie nade wszystko praktyczne i życiowe.

Niewątpliwie poważnym problemem metodologicznym jest terminologia. Weźmy samo znaczenie słowa „celibat”. Z punktu widzenia badań historycznych należy pamiętać, że nie funkcjonowało ono w nomenklaturze kościelnej aż do średniowiecza. Czy oznacza to, że początki tego pojęcia nie sięgają starożytności? Na to pytanie przyjdzie nam odpowiedzieć nieco później. W tym miejscu przypomnijmy, że celibat pochodzi od łacińskiego *caelebs*, czyli beżżenny, samotny i oznacza rezygnację z małżeństwa, a więc stan osoby nieżonatej lub niezamężnej³. Nie będziemy się jednak zajmowali celibatem w ogólnie-

3 Por. J. STROJNOWSKI, *Celibat*, EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 1394; A.K., *Celibat*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 5–6, Warszawa–Kraków 1905, s. 355.

ści, ale bezżeństwem rozumianym jako „jeden z podstawowych obowiązków podejmowanych przez duchownych katolickich, polegający na dobrowolnym wyrzeczeniu się zawarcia małżeństwa dla posługi Bogu i Kościołowi niepodzielnym sercem”⁴.

Dla przejrzystości w naszych rozważaniach będziemy się posługiwali zamiennie słowami „celibat”, „beżzenność”. Obok nich pojawiają się inne: „wstrzemięźliwość” lub „abstynencja seksualna”, które odnoszone były z reguły do duchownych żonatych. Z kolei „dziewictwo” i „czystość” wchodzi w zakres jednej z rad ewangelicznych i oznaczają życie, które jest egzystencją poświęconą Bogu oraz Jego zbawczym planom. Osoby składające profesję rad ewangelicznych mogą wywodzić się zarówno spośród duchownych, jak i świeckich. Zasadniczo, jak zauważa Bernard Häring, treść celibatu pokrywa się w pełni ze stanem dziewictwa w ogólności⁵. Oznacza to, że nie sposób myśleć i pisać o celibacie, jeśli nie wiążemy go z wymaganiem czystości czy seksualnej abstynencji.

Innym problemem może być nazewnictwo osób duchownych. Przykładowo w XIII wieku jeden z kaznodziejów rozróżnia mnichów od mnichów wędrownych, księży świeckich od braci kaznodziejów. Pod koniec tego stulecia inny autor zestawia biskupów z prałatami, księży i beneficjentów, proboszczów z wikarymi i spowiednikami, a osobno wymienia jeszcze mnichów⁶. Choć podane tu informacje mogą wydawać się zbędną ciekawostką, to jednak ukazują one dość istotny szczegół zagadnienia, mianowicie potrzebę zbadania, jak na przestrzeni historii dochodziło do przemian zarówno w nazywaniu duchownych, a także w specyficznej dla każdego z nich tożsamości. Jest to o tyle interesujące, że terminologia stosowana do określenia duchowieństwa była mocno zróżnicowana już od starożytności⁷. Dlatego też nie zawsze będzie możliwe, ze względu na ramy niniejszej rozprawy, precyzyjne określenie, której grupy duchownych dotyczy konkretny nakaz czy zalecenie kościelne.

Współcześnie używanymi pojęciami określającymi osoby duchowne są: „diakon”, „prezbiter” i „biskup”. Wszyscy oni zobowiązani

4 R. JASIAK, *Celibat*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 109.

5 Por. B. HÄRING, *Powszechne królewskie władztwo Boga. Teologia moralna szczegółowa*, cz. 2, Poznań 1963, s. 334.

6 Por. J. LE GOFF, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. SZUMAŃSKA-GROSSOWA, Warszawa 1979, s. 266–268.

7 Por. H. PIETRAS, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 2002, nr 3, s. 5–17; D. KASPRZAK, *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL 2010, nr 2, s. 101–125.

są zachowywać celibat. Wyjątek od tej zasady stanowią diakoni stali, którzy przed święceniami postanowili zawrzeć małżeństwo. Podobnie wygląda sytuacja „księży konwertytów”, ale o tym w dalszej części pracy. Po soborze watykańskim II zniesiony został podział na święcenia niższe i wyższe. Czasem dla uproszczenia wyводу będziemy posługiwać się terminami takimi jak: „celibatariusz”, „duchowny”, „przedstawiciel kleru”, „kapłan”, „ksiądz”. Warto nadmienić, że duchowieństwo jest nieraz określane mianem „świętych szafarzy”, co ma miejsce m.in. w kanonach prawa kościelnego⁸. Ta różnorodność słów określających hierarchię kościelną nie powinna w naszej pracy zaciemnić obrazu, który pragniemy przedstawić. Dodajmy jeszcze i to, że omawiamy przede wszystkim sytuację duchownych rzymskokatolickich, którzy w kwestii celibatu różnią się od duchownych kilku innych obrządków, które pozostają w jedności ze Stolicą Świętą.

Zagadnienia podjęte w rozprawie mają naturę antropologiczno-teologiczną. Te dwie rzeczywistości są ze sobą ściśle związane nie tylko na gruncie pojęciowym, ale nade wszystko egzystencjalnym. Niniejsze studium obejmuje trzy rozdziały. Taki podział pozwoli nam na udzielenie w miarę pełnej odpowiedzi na postawiony problem badawczy. W rozdziale pierwszym dokonamy prezentacji historycznych kontekstów kształtowania się idei celibatu w nauczaniu Kościoła na przestrzeni wieków. Integralny obraz treści Objawienia dotyczący naszego zagadnienia można uzyskać, poczynając od analizy tekstów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, a także literatury apokryficznej; dalej poprzez studium patrystyki, dokumentów Magisterium i dzieł teologicznych. Dokonamy analizy porównawczej z uwzględnieniem kontekstu dziejowego. Wszystko zaś w oparciu o stosowaną w dogmatyce metodę systematyzacji treści. Synteza przeanalizowanych danych pozwoli nam na prowadzenie dalszych rozważań.

Poświęcenie całego rozdziału rozprawy na zaprezentowanie historii celibatu może się spotkać ze słusznym zarzutem i pytaniem o sens takiego zabiegu, szczególnie że nie brakuje obecnie książek o tej tematyce. W języku polskim wystarczy wspomnieć *Celibat* Grzegorza Rysia czy *Historię celibatu* Elizabeth Abbott, które w miarę całościowo podchodzą do zagadnienia. Szczegółową analizę fenomenu bezżeństwa kleru w Kościele pierwszych wieków przeprowadził Stefan Heid w studium pod tytułem *Celibat w Kościele pierwotnym*. Oprócz tego znajdziemy dość liczne artykuły o bezżeństwie duchownych dotyczące

8 Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 207 § 1.

niezbyt szerokich przedziałów czasowych, np. *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV–VII w.)* Dariusza Kasprzaka czy *Spór o celibat w listach Abelarda i Heloizy – studium przypadku* autorstwa Damiana Wąska. W języku angielskim znajdziemy dwutomową *History of sacerdotal celibacy in the Christian Church* Henry C. Lea czy zbiór artykułów o historii celibatu, które weszły w skład liczącej ponad tysiąc stron pracy zbiorowej *Priesthood and celibacy*. Georg Denzler zebrał w dwóch tomach *Das Papstum und der Amtszölibat* wypowiedzi papieży od Damazego po Pawła VI o celibacie.

To zaledwie kilka wzmianek o bardzo bogatej literaturze przedmiotu. Nie sposób przejrzeć ani też odnieść się do wszystkiego. Podejmując w tym miejscu kwestię bibliografii, nadmienimy, że ilość cytowanych dzieł została mocno ograniczona. Wybór został dokonany w oparciu o strukturę pracy, a także przy uwzględnieniu dostępności poszczególnych publikacji. Wybrano te najbardziej reprezentatywne i przydatne w procesie badawczym. Dobór literatury może wydawać się arbitralny, ale ograniczenie źródeł na pewnym etapie jest nieuniknione i wymaga od autora podjęcia niekiedy trudnych decyzji.

Wspomniany już historyczny przegląd kwestii jest o tyle ważny, że daje szerokie spojrzenie na zagadnienie oraz pozwala zrozumieć motywację towarzyszącą zaprowadzeniu obowiązku celibatu w obecnej formie. Ponadto historia ludzkości ujawnia pełnię możliwości tego, co specyficznie ludzkie; pokazuje, jak na tle mijającego czasu przedstawia się natura człowieka⁹. Pierwszy rozdział będzie zatem zarysem historii bezżenności duchowieństwa rzymskokatolickiego. W jednym miejscu zostaną zebrane najważniejsze informacje, które mogą stanowić punkt odniesienia dla innych badań nad celibatem. Już samo tego rodzaju zestawienie ma wartość naukową i znaczenie dla dalszej pracy naukowej, choćby ze względu na ilość cytowanych dzieł, do których odsyła dociekliwego czytelnika.

Struktura drugiego rozdziału będzie domagać się wprowadzenia metody antropologicznej. Głównie z pozycji tej dziedziny formułowane są obecnie zastrzeżenia wobec kapłańskiego celibatu. Ukazemy, w jaki sposób wykorzystuje się wyniki badań prowadzonych nad bezżennością do podważania tego wymogu. Zwrócimy uwagę na współczesne przemiany w rozumieniu człowieka, całokształtu jego relacji i wpływające stąd krytyki celibatu. Z tego światopoglądowego tła wynikać będą zarzuty o charakterze praktycznym. Nie pominiemy

9 Por. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, *O historyczności człowieka*, Gdańsk 2012, s. 86–87.

także wymiaru ekumenicznego, tak istotnego dla prac teologicznych. Pozwoli nam to dostrzec jeszcze jedną przyczynę krytyki rzymskokatolickiego bezżeństwa. Poprzez wprowadzenie niektórych elementów metody integralnej, tj. przedstawienia odniesień do innych dziedzin wiedzy, określenia kwalifikacji teologicznej czy wskazania implikacji praktycznych, będziemy mogli zapobiec redukowaniu omawianej kwestii tylko do jednego punktu widzenia.

W tej części pracy przywołamy stanowiska autorów, którzy opowiadają się za koniecznością wprowadzenia daleko idących zmian w kościelnym prawodawstwie dotyczącym bezżenności duchownych. Będą wśród nich ekskatolicy: Eugen Drewermann czy Uta Ranke-Heinemann, postacie znane i komentowane nie tylko w kręgu języka niemieckiego, a także katolicy z USA: Donald Cozzens i Ronald Eberley oraz kilku innych badaczy. W obszarze polskim wyróżnia się z pewnością bardzo krytyczne studium Jana Dobosza, jak również pomniejsze wzmianki, rozdziały, artykuły różnych autorów, najczęściej byłych duchownych. Zasadniczo chodzi o to, aby w jednym miejscu zebrać i usystematyzować argumenty, których używa się w dyskusjach na temat zniesienia celibatu. Postaramy się zweryfikować zebrane racje, ocenić ich wartość merytoryczną, wykazując ewentualne błędy, jak również przyjmując uzasadnioną krytykę, jeśli takowa będzie miała miejsce i przysłuży się lepszemu odczytaniu znaków czasu.

Dzięki wnioskom z rozdziałów pierwszego i drugiego będzie możliwe ustosunkowanie się do stawianych zarzutów. Nie chodzi jednak o prostą ripostę znaną chociażby z *sed contra* Tomasza z Akwinu, lecz o wysiłek systematycznej prezentacji teologii celibatu. Rozdział trzeci będzie zawierał próbę ukazania doniosłości dotychczasowych poszukiwań, zarówno w wymiarze antropologicznym, egzystencjalnym, teologicznym, jak i eklezjalnym. Środek ciężkości tej zasadniczej części pracy spocznie na dwóch pierwszych aspektach. Podjęta próba wyrażenia chrystologiczno-mariologicznego oraz profetyczno-eschatologicznego wymiaru teologii celibatu w kontekście eklezjologii katolickiej zdynamizuje jej antropologiczno-egzystencjalny sens. Zdanie to, na razie niejasne, uzyska swoje rozwinięcie w głównej części rozprawy. Koncepcja ta ważna jest o tyle, że może stanowić konkretną pomoc zarówno dla formatorów seminaryjnych, alumnów oraz duchownych w lepszym rozumieniu i przeżywaniu celibatu. Do osiągnięcia opisanego celu przysłuży się stosowana w filozofii metoda dialogiczna, po którą chętnie sięgał szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar, a która w niniejszej pracy także znajdzie swoje miejsce.

Niespotykana głębia refleksji na temat bezżenności dla Królestwa Niebieskiego zainicjowana przez Sobór Watykański II, podjęta dalej przez Pawła VI i twórczo rozwinięta przez Jana Pawła II, ujawni nowe sposoby przeżywania tożsamości kapłańskiej celibatariuszy. W dobie poważnych kryzysów tożsamościowych, z jakimi borykają się małżeństwo, ojcostwo czy kapłaństwo, nasza refleksja jawi się jako oczekiwany i potrzebny głos na rzecz przywrócenia zachwianej równowagi. Do przedstawienia wniosków własnych posłuży metoda spekulatywna. Całość zagadnienia zostanie opracowana w perspektywie antropocentrycznej, ponieważ osoba ludzka jest adresatem Bożego Objawienia, a interesująca nas kwestia żywotnie dotyczy człowieka, którego Bóg pragnie obdarzyć charyzmatem celibatu.

Ostatni rozdział rozprawy będzie nawiązywał do myśli współczesnej kilku wybitnych autorów. Oprócz wymienionych już papieży pojawią się nazwiska Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, Hansa Ursa von Balthasara, Karla Rahnera, Edwarda Schillebeeckxa, Henriego de Lubaca, a więc ludzi, którzy wywarli ogromny wpływ na kształt współczesnego Kościoła. Ich rozważania o celibacie są ważnym punktem odniesienia dla właściwego zrozumienia i trafnej oceny dzisiejszych problemów. Dzięki kolejnym odkryciom w dziedzinie szeroko pojętej humanistyki możliwe stały się nowe kierunki dociekań. Stąd liczba publikacji na temat celibatu stale rośnie. Postaramy się ukazać najbardziej interesujące wątki dyskusji na temat celibatu, jaka toczy się wśród teologów współczesnych. Dobór literatury oraz autorów zawsze pozostanie problematyczny z paru względów. Po pierwsze, piszący o celibacie będą odwoływać się do najbliższego znanego im kontekstu, który z oczywistych względów nie wyczerpuje kulturowych dominant poszczególnych części świata i nie rozwiąże wszystkich szczegółowych problemów, widzianych choćby z perspektywy Kościołów partykularnych. Po drugie, ogólne wskazówki czy wnioski w sprawie bezżenności mogą zostać uznane za zbyt ogłędne i nietrafiające w sedno. Pozostaje mieć nadzieję, że przywołane w rozprawie poglądy okażą się wystarczające do uzyskania odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

Nasze badania są odpowiedzią na zachęty kolejnych papieży, aby zajmować się tematem celibatu kapłańskiego w celu ukazania jego ścisłego związku z płaszczyzną teologiczną, a nie jedynie prawnokanoniczną. Zamierzone cele mogą mieć znaczenie dla konkretnych osób żyjących w celibacie lub rozważających możliwość podjęcia takiego zobowiązania. Teraźniejszość ujawnia spory zamęt w dziedzinie tego, co specyficznie ludzkie. W niełatwym kontekście dzisiejszych czasów

wybór bezżenności i życie nią napotyka na niemałe i wciąż nowe trudności. Potrzeba więc takich prac, które pośród całej złożoności problemów wskażą drogę pewną, sprawdzoną i wartą przebycia.

Również dla katolików świeckich, nie zawsze zaznajomionych z teologicznym językiem i wymaganiami stawianymi przez Kościół, niniejsze opracowanie może stanowić drogę do lepszego zrozumienia, czym jest celibat kapłański ze swej natury, jak funkcjonuje w relacji do małżeństwa oraz czym ubogaca dzisiejszą kulturę. Medialne doniesienia czy artykuły publicystów, obliczone niekiedy na tanią sensację i zszokowanie czytelnika, nie zawsze oddając istotę rzeczy, zwyczajnie mijają się z prawdą. Należy więc owemu *mainstreamowi* przeciwstawić coś, co przynajmniej po części mogłoby pomóc współczesnemu człowiekowi znaleźć odpowiedzi na główne zarzuty stawiane pod adresem celibatu.

Dla samego Kościoła dużo ważniejsza od przeszłości celibatu jest jego przyszłość – tak konkludował swoje rozważania o celibacie nieco ponad dziesięć lat temu ks. Grzegorz Ryś¹⁰. Ostatecznie chcemy jednak zrozumieć nasze teraz. Zmiana obowiązującej w Kościele Zachodnim dyscypliny bezżenności jest tak wielorako uwarunkowana, że nie sposób przedstawić wszystkich możliwych jej konsekwencji – tych dobrych, ale niestety też i złych. Byłoby to zresztą niebezpiecznym wejściem w dziedzinę tzw. *futurabilia*. Jak wyraził się Karl Rahner: „celibat jest czymś tak wielkim, tak centralnym w życiu, że temat to równie szeroki i równie pełen tajemnic jak sam człowiek i jego życie”¹¹. Nie mamy wątpliwości, że nasze antropologiczno-egzystencjalne ukierunkowanie z jednej strony udzieli kilku ważnych odpowiedzi, a z drugiej zatrzyma się przed pewnymi niedającymi się rozwiązać, przynajmniej na razie, kwestiami. Z pewnością postawione zostaną też nowe pytania, które będą inspiracją do podjęcia dalszych badań. Wszystko zaś po to, aby Kościół Chrystusa zmierzał ku całej prawdzie.

10 Por. G. Ryś, *Celibat*, Kraków 2002, s. 116.

11 K. RAHNER, *W sprawie celibatu list otwarty*, przeł. M. WĘCŁAWSKI, „Przewodnik Katolicki” 12 XI 1967, s. 412.

Historyczne konteksty powstania i rozwoju celibatu kapłańskiego

Właściwe ujęcie zagadnienia celibatu domaga się zarysowania historycznego kontekstu. Bez niego możemy narazić się na zbyt jednostronne, nieco uprzedzone, a nade wszystko nieściśle rozumienie omawianych treści. Zgodnie z przyjętą metodą teologii dogmatycznej, którą zaleca ostatni sobór¹, rozpoczniemy od ukazania celibatu w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, literaturze apokryficznej, następnie w pismach wybranych Ojców Kościoła i orzeczeniach Magisterium. Pokażemy najważniejsze momenty oraz kierunki kształtowania się teologii i prawa bezżenności duchownych. Zwrócimy przy tym uwagę na wątki antropologiczne i egzystencjalne.

1.1. Pismo Święte o celibacie

Przystępując do realizacji obranego celu, sięgamy w pierwszym rzędzie do źródeł zawartych w Bożym Objawieniu. Jednym z filarów teologii jest spisane słowo Boga, które obok Tradycji stanowi depozyt wiary. I chociaż Pismo Święte nie jest jedynym *locus theologicus* dla poszczególnych dyscyplin teologicznych, to jednak stanowi dla nich bazę szczególnie uprzywilejowaną². W nim bowiem znajdujemy wiążące wypowiedzi na dany temat, na których opierać się będą wypowiedzi Ojców Kościoła, orzeczenia Magisterium, jak również prace teologów. Biblia nie jest jednak usystematyzowanym wykładem treści religijnych, ale żywym słowem Boga. Nie znajdziemy w niej wyczerpującej wiedzy na temat np. celibatu kapłańskiego. Informacje takie będą rozproszone w Piśmie Świętym. Dlatego konieczne jest zbadanie natchnionych ksiąg obydwu Testamentów. Zwrócimy także uwagę na niektóre apokryfy Nowego Testamentu, które stanowią cenny pomost w przejściu pomiędzy Biblią a Ojcami. Zawierają one zapis nieortodoksyjnej intuicji pierwszych chrześcijan w interpretacji świętych ksiąg, która dotyczy interesującego nas tematu.

1.1.1. Stary Testament

Poszukiwanie śladów idei celibatu na kartach Starego Testamentu może wydawać się zajęciem dość jałowym, zważywszy na fakt, że pierwszy nakaz, jaki Stwórca kieruje do człowieka, brzmi: „Bądźcie

1 Por. Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008, nr 16.

2 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 94.

plodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28a)³. Z tej perspektywy dość powszechnie uważa się, że Stary Testament nie zawiera wzmianki o nakazie zachowywania celibatu⁴. Wbrew tej opinii czytamy o proroku Jeremiaszu, zachowującym celibat z rozkazu Boga (Jr 16,2), czy proroku Eliaszu, zachowującym bezżenność z własnej woli⁵. Mimo że samotność Jeremiasza, jak zauważa Piotr Włodyga, przygotowuje drogę nowemu przymierzu⁶, to jednak ściśle związana z celibatem jawi się, przynajmniej tutaj, jako zło: „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18)⁷. „Beżenny i przez to samotny Jeremiasz jest człowiekiem, który niejako «cofnął się» w ewolucji stworzenia do momentu, kiedy «człowiek był sam» i kiedy było mu z tym źle (także w oczach Bożych)”⁸. Obok tych proroków są jeszcze inni, o których małżeństwie nie ma wzmianki w Piśmie Świętym. Należą do nich: Natan, Gad, Micheasz, Micheasz z Moreszet, Sofoniasz, Nahum⁹. Inną jeszcze postacią, w której dzieje została wpisana samotność, jest Judyta, wdowa po Manassesie (Jdt 8,4). Jej wybór jest uzasadniony prawdopodobnie pragnieniem głębszego życia religijnego i specjalną misją wobec Narodu, przewidzianą przez Boga. Obok Judyty można wspomnieć jeszcze o Rut – Moabitce, która również po śmierci męża pozostaje samotna¹⁰. Chociaż są to argumenty z milczenia źródeł, jednak nie można uznać ich za całkowicie bezwartościowe.

Równie mocno jak samotność, także dziewictwo wiąże się z bezżennością. Choć może stanowić ono kolejny wielki temat rozważań, to jednak trudno rozprawiać o celibacie, nie licząc się z jego wymiarem dziewiczym. Stare Przymierze równało dziewictwo z bezpłodnością, która dla społeczności narodu wybranego uchodziła za poniżenie i hańbę. Opowiadanie o córce Jeftego (Sdz 11,29–40), która przez pochopny ślub ojca została przeznaczona na całopalenie, nie zaznając pożycia małżeńskiego, uwypatnia wagę małżeństwa i dość jednoznacznie przekreśla wartość dziewictwa i bezżenności¹¹. Wielką czią darzyli Izraelici czystość przedmałżeńską (Rdz 24,16; Sdz 19,24). Oznaczała

3 Cytaty pochodzą z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 5, Poznań 2002.

4 Por. J. HOMERSKI, *Celibat. W Piśmie Świętym*, EK, t. 2, kol. 1397.

5 „Przez licznych Ojców Kościoła (Hieronima, Ambrożego, Jana Chryzostoma, Efrema i in.) był on uważany za człowieka bezżennego”. P. WŁODYGA, *Oblubieniec i oblubienica*, Kraków 2003, s. 166.

6 Por. P. WŁODYGA, *Oblubieniec i oblubienica*, dz. cyt., s. 113.

7 Por. M. PRAT, X. LEON-DUFOUR, *Samotność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 858–859.

8 P. WŁODYGA, *Oblubieniec i oblubienica*, dz. cyt., s. 113.

9 Tamże, s. 167.

10 Por. tamże, s. 165.

11 Por. B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości*, Kraków 2001, s. 16; P. WŁODYGA, *Oblubieniec i oblubienica*, dz. cyt., s. 163.

ona wierność przysięgu mężowi lub żonie. Za niezachowanie tego rodzaju czystości można było zostać ukamienowanym (Pwt 22,21)¹². Arcykapłani (Kpł 21,13n) czy też kapłani (Ez 44,22) mogli poślubić wyłącznie dziewicę. Wspomniane praktyki nie były jednak uznaniem dla dziewictwa jako takiego¹³. Dziewictwo jako styl życia nie było praktykowane w czasach Starego Testamentu¹⁴. Można powiedzieć, że przed czasami Chrystusa nie znamy przypadku ślubowanej Bogu dożgonnej czystości¹⁵.

Zdaniem Wojciecha Węgrzyniaka, Stary Testament nie wspomina o wstrzemięźliwości kapłanów ani słowem. Autor pisze wprost: „wydaje się, że mówienie o wstrzemięźliwości seksualnej kapłanów w Starym Testamencie jest błędem merytorycznym”¹⁶. Z drugiej strony nie brakuje przypadków, w których odczytujemy wezwanie do powstrzymania się od współżycia. Z abstynencją seksualną mamy do czynienia na górze Synaj. Mojżesz, przygotowując lud do przyjęcia Objawienia Boga, nakazuje m.in. mężczyznom, by nie zbliżali się do kobiet. Chodzi tu zapewne o oczyszczenie narodu, potrzebne do udziału w czynności o charakterze kultycznym. Przy czym nie wiadomo do końca, czy wyrażenie „nie zbliżać się do kobiet” (Wj 19,15) oznacza seksualną wstrzemięźliwość¹⁷. Kolejnym przykładem abstynencji seksualnej była święta wojna. W tym czasie zabronione było obcowanie cielesne z kobietą (por. 1 Sm 21,6 i 2 Sm 11,11)¹⁸. Poza tymi przypadkami mamy jeszcze trzeci, najobszerniejszy wymiar wstrzemięźliwości. To cały szereg zakazów dotyczących współżycia. Kodeksy moralne zabraniały cudzołóstwa (Wj 20,14), obcowania fizycznego z osobą tej samej płci (Kpł 18,22), kontaktu seksualnego ze zwierzęciem (Kpł 18,23). Dodatkowo nie należało współżyć z kobietą w czasie menstruacji (Kpł 20,18), a także z cudzoziemkami (Lb 25)¹⁹.

Z szerokiego kontekstu wynika, że w Izraelu ludzie najczęściej żenili się i wychodzili za mąż oraz oczekiwali potomka, który był znakiem Bożego błogosławieństwa, Świadomą bezżenność w duchu Starego Przymierza można sobie wyobrazić jako wdowieństwo,

12 Por. B.L. EICHLER, *Kamienowanie*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 502.

13 Por. I. DE LA POTTERIE, *Dziewictwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 254.

14 Por. B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości*, dz. cyt., s. 15–16; H.U. VON BALTHASAR, *The Christian State of Life*, trans. M.F. MC CARTHY, San Francisco 1983, s. 229.

15 Por. T. DĄBEK, „Nawracajcie się!”. *Metanoia w Nowym Testamencie*, „Attente Lectioni” 1996, nr 18, s. 29.

16 W. WĘGRZYNAK, *Kapłani a wstrzemięźliwość seksualna w Starym Testamencie*, w: H. SŁAWIŃSKI (red.), *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, Kraków 2012, s. 69.

17 Por. tamże, s. 71–72.

18 Por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, przeł. T. BRZEGOWY, Poznań 2004, s. 275.

19 Por. Por. W. WĘGRZYNAK, *Kapłani a wstrzemięźliwość seksualna w Starym Testamencie*, dz. cyt., s. 71–73.

w otoczeniu gromady dzieci, a może i wnuków²⁰. Ujawnia się tutaj specyfika tamtej kultury, która jedyną wartość kobiety widziała w macierzyństwie. Poprzez wydanie na świat dziecka kobieta usprawiedliwiała swoje istnienie.

Wspominana już powyżej bezżenność Jeremiasza miała charakter precedensu. Była ona zrozumiała dla jego otoczenia. Oznaczała zbliżającą się śmierć i nieszczęście, pojmowane jako przekleństwo Boże. Celibat Jeremiasza z Anatot miał charakter prorocki²¹. Zatem nie tylko jego słowo, ale również styl życia był znakiem profetycznym²². Komentująca historię Jeremiasza Boguchwała Kuras zauważa, że ta zanegowana „płodność według ciała” w świetle Nowego Testamentu odsłoni nieznany jeszcze dotąd wymiar płodności według ducha²³.

Józef Homerski wspomina o zwyczaju celibatu u esseńczyków²⁴. Wzmianki na ten temat znajdziemy u Pliniusza Starszego, który nazywał ich samotnikami, żyjącymi bez kobiet²⁵. Podobne informacje podał Józef Flawiusz, który stwierdził, że ta ponad czterotysięczna grupa ani się nie żeniła, ani nie kupowała niewolników²⁶. Inaczej pisał on w *Wojnie żydowskiej*. Czytamy tam, że esseńczycy poddawali swoje przyszłe żony próbie, aby sprawdzić ich zdolność prokreacyjną. Utrzymywali z nimi stosunki seksualne nie dla rozkoszy, lecz dla zrodzenia potomstwa²⁷. Taka wypowiedź Flawiusza miała złagodzić w oczach żydowskich czytelników surową doktrynę wstrzemięźliwości, praktykowaną przez esseńczyków²⁸. Zdaniem Harmuta Stegeman na pisma z Qumran nie dają zbyt wiele wzmianek na temat celibatu²⁹.

20 Por. P. WŁODYGA, *Oblubieniec i oblubienica*, dz. cyt., s. 165.

21 Por. tamże, s. 167–185.

22 Por. D. BARANOWSKA, *Biblijne podstawy idei celibatu w Kościele katolickim*, [dostęp: 17.02.2014], dostępny w internecie: <<http://apologetyka.katolik.pl/biblijne-podstawy-idei-celibatu-w-kosciele-katolickim/>>.

23 Por. B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości*, dz. cyt., s. 21.

24 Por. J. HOMERSKI, *Celibat*, w: EK, t. 2, kol. 1397. Więcej na ten temat zob. A. GUILLAUMONT, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, ŻrMon 37, przeł. S. WIRPRZANKA, Kraków 2006, s. 15–32.

25 Por. PLINIUS SECUNDI, *Naturalis historiae* 5, 73; R. DE VAUX, *Manuskrypty z Qumran*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 216–217.

26 Por. J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. KUBIAK, J. RADOŹYCKI, Poznań–Warszawa–Lublin 1979 (Ant. Jud. 18, I, 5), s. 837.

27 Por. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, przeł. J. RADOŹYCKI, Poznań 1984, s. 166. (Bellum 2, 161). Zdaniem Josepha E. Ziasa Pliniusz, Flawiusz, a także Filon zdradzili się z mizoginizmu, właściwego dla czasów hellenistycznych. Opisując w ten sposób praktyki esseńczyków, chcieli być zrozumiani dla świata nieżydowskiego. Por. J.E. ZIAS, *The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?*, „Dead Sea Discoveries” 2000, vol. 7, no. 2, s. 245.

28 Por. J.E. ZIAS, *The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?*, dz. cyt., s. 252.

29 Por. H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, przeł. Z. MAŁECKI, A. TRONINA, Kraków–Mogilany 2002, s. 226; P. MUCHOWSKI, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Poznań 2005, s. 59. Czy jednak esseńczycy są tożsami z qumrańczykami? Wydaje się, że tak. Por. E. DIAMOND, „And Jacob Remained Alone”: *The Jewish Struggle with Celibacy*, w: C. OLSON, (ed.), *Celibacy and Religious Tradition*, Oxford 2008, s. 46.

Poszukiwania archeologiczne doprowadziły do odkrycia na tamtejszym cmentarzu szczątków kobiet i dzieci. Niektórzy uznają ten fakt za argument za tym, że nie wszyscy qumrańczycy praktykowali celibat. Inni zaś twierdzą, że kobiety i dzieci mogły pochodzić z pobliskich osad³⁰. Jak wynika z najnowszych badań, groby te pochodzą z różnych okresów. Znalezione także sześć tekstów, z których nakaz bezżenności można jednoznacznie wywnioskować³¹. Członkowie wspólnoty qumrańskiej prawdopodobnie kierowali się troską o zachowanie sprawiedliwości legalnej³², jak również wyczekiwali spełnienia się zapowiedzi eschatologicznych³³. W literaturze dotyczącej eseneńczyków spotykamy także interesującą wzmiankę: qumrańczycy byli uważani za filozofów zmęczonych życiem. Stąd rezygnowali z małżeństwa i rodziny. Ich bezżenność nosiła na sobie znamię filozofii stoickiej³⁴. Ta opinia Luciena Legrand'a jest z całą pewnością wnioskiem z lektury Pliniusza, Flawiusza i Filona.

Boży nakaz z pierwszych stron Pisma Świętego (por. Rdz 1,28), jak i obietnica dana ojcu narodu żydowskiego Abrahamowi (por. Rdz 13,16) są znakiem błogosławieństwa Stwórcy dla instytucji małżeństwa i związanego z nim rodzicielstwa. Zatem rozumiemy, dlaczego idea bezżenności oraz dziewiczego życia nie mogła przebić się do zbiorowej świadomości biblijnego Izraela. Jej pojedyncze ślady przedstawione powyżej nie dają właściwego oglądu rzeczy, nawet jeśli będziemy chcieli dokonać ich syntezy. Dlatego koniecznym krokiem będzie uzupełnienie tego obrazu o dane zawarte w Nowym Przymierzu.

1.1.2. Nowy Testament

Nieco inaczej nasze zagadnienie prezentuje się na kartach Nowego Testamentu. To, co dawniej było tylko pewną niewyraźną intuicją, wraz z osobą Jezusa Chrystusa otrzymuje pełne znaczenie. Uświęcone wdowieństwo prorokini Anny (Łk 2,37), ascetyczne życie Jana Chrzciciela (Mk 1,4nn), dziewicze małżeństwo Józefa i Maryi oraz takie poczęcie

30 Por. B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości*, dz. cyt., s. 26–27. Więcej szczegółów dotyczących pochówków we wspólnocie zob. w: P. MUCHOWSKI, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, dz. cyt., s. 18–19, 34–37.

31 Por. J.E. ZIAS, *The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?*, dz. cyt., s. 248.

32 Por. I. DE LA POTTERIE, *Dziewictwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 254.

33 Por. M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, przeł. S. TOKARSKI, Warszawa 2008, s. 289; J. HOMERSKI, *Celibat*, EK, t. 2, kol. 1397.

34 Por. L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible*, Paris 1964, s. 15.

przedwiecznego Słowa w Jej łonie (Łk 1,26nn) zdają się zapowiadać swoistą nowość, która zostanie wyjaśniona w słowach i życiu Zbawiciela. Na gruncie tych faktów ukaże się pełny blask chrześcijańskiego celibatu i dziewictwa. Przeanalizujemy teraz kilka tekstów nowotestamentowych dotyczących stanu cywilnego pasterzy Kościoła, aby możliwie najpełniej odpowiedzieć na pytanie, jak i czy w ogóle ukształtował się ideał życia w celibacie.

Kluczowym tekstem Ewangelii, w którym pojawia się wątek bezżenności, jest Mt 19,3–12:

(3) Wtedy przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę, i zadali Mu pytanie: Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu? (4) On odpowiedział: Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? (5) I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. (6) A tak już nie są dwógiem, lecz jednym ciałem. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela. (7) Odparli Mu: Czemu więc Mojżesz przykazał dać jej list rozwodowy i odprawić ją? (8) Odpowiedział im: Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było. (9) A powiadam wam: Kto oddał swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo. (10) Rzekli Mu uczniowie: Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić. (11) On zaś im odpowiedział: Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. (12) Bo są niezdadni do małżeństwa [εὐνοῦχοι], którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdadni do małżeństwa [εὐνοῦχοι], których ludzie takimi uczynili; a są także bezżenni [εὐνοῦχοι], którzy ze względu na królestwo niebieskie sami zostali [εὐνοῦχισαν] bezżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje! (Mt 19,3–12).

W tym logionie o bezżenności mamy zestawione trzy jej powody: naturalny, spowodowany przez innych ludzi i spowodowany decyzją samego zainteresowanego. W ostatnim przypadku, gdzie spoczywa punkt ciężkości triady, jest podany także motyw takiego wyboru. Wydaje się, że tylko Królestwo Niebios usprawiedliwia chrześcijańskie dziewictwo. Judaizm rabiniczny z wyliczonych trzech rodzajów eunuchów zna tylko pierwsze dwa: eunuchów słońca oraz eunuchów

człowieka³⁵. Bliższy kontekst wskazuje, że słowa Jezusa stanowią korektę sposobu myślenia uczniów. Wobec ich ogólnego stwierdzenia „nie warto się żenić” Mistrz zwraca uwagę na: (I) krąg osób, które przyjmują taki sposób wartościowania; (II) właściwy motyw przyjęcia takiego wartościowania; (III) sposób realizacji bezżenności; (IV) oraz możliwości realizacji tej wartości³⁶.

Ponadto żyjący bezżennie Jezus musiał budzić zgorszenie w kręgach żydowskich. Judaizm rabiniczny traktował nieżonatego prawie jak przestępcę rozlewającego krew. Jak zauważa Joachim Gnilka, użyte przez Jezusa pejoratywne słowo „kastrat” ma odcień polemiczny. Prawdopodobnie takim wyzwiskiem lżyli Jezusa Jego przeciwnicy³⁷. Mimo negatywnych konotacji terminu „kastrat” lub „eunuch” Stary Testament zapowiada obietnice, których adresatami są eunuchowie³⁸.

Sens słów Jezusa dotyczy przenośnego, a nie dosłownego znaczenia kastracji. Chodzi o uczynienie siebie niezdolnym do życia małżeńskiego na stałe. Kto bowiem czyni się eunuchem, zostaje nim do końca³⁹. Taka interpretacja stoi w zgodzie ze stylem życia Jezusa i Jego uczniów, którzy według wszelkiego prawdopodobieństwa nie prowadzili życia małżeńskiego przynajmniej od chwili „pozostawienia wszystkiego” dla Mistrza. Szerszy kontekst tej decyzji stanowi wybór dokonany przez Jezusa i wezwanie do radykalnego porzucenia dotychczasowego sposobu egzystencji, by Mu towarzyszyć i naśladować Go (por. Mt 4,1nn). Dowodem tego może być stwierdzenie obecne u synoptyków: „Oto my opuściliśmy wszystko”. Tylko u Łukasza jest mowa wprost o żonie, ale sens pozostałych wypowiedzi u Marka i Mateusza nieuchronnie wskazuje także na nią⁴⁰. Wynika

35 Por. Eunuch słońca, czyli od urodzenia, od pierwszego ujrzenia słońca; eunuch człowieka oznaczał mężczyznę, który został dosłownie wykastrowany lub stał się impotentem na skutek choroby czy urazu. D.C. ALLISON, jr (ed.), *Matthew. A shorter commentary*, London 2004, s. 317.

36 R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, w: H. SŁAWIŃSKI (red.), *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, Kraków 2012, s. 91.

37 Por. J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu*, przeł. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2005, s. 233–234. Podobnego zdania był E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, Roma 1968, s. 23.

38 „Rzezańcom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, co Mi się podoba, oraz trzymają się mocno mego przymierza, dam w moim domu i w moich murach stelę oraz imię lepsze od [imienia] synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne” (Łz 56,4–5). W Nowym Testamencie poza Mt 19,12 słowo to występuje tylko jeden raz w Dz 8,27. Por. J. SCHNEIDER, *εὐνοῦχος, εὐνουχίζω*, w: G. KITTEL (red.), *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 2, Michigan 1983, s. 765.

39 Por. S. HEID, *Celibat w Kościele pierwotnym*, przeł. S. STAŃCZYK, Tuchów 2000, s. 22.

40 Por. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 93–94. Zdaniem Schillebeeckxa dla Żydów i w ogóle semitów (do których pisali Mateusz i Marek) słowa „mój dom” są tym co „wszystko, co mam” i w pierwszej kolejności oznaczają „moja żona”. Łukasz, pisząc do chrześcijan wywodzących się od pogan, którzy nie znali tej implikacji, dodał „żonę”, aby wyjaśnić czytelnikom ten logion Jezusa. Por. E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, dz. cyt., s. 25–26.

to z komplementarności przytoczonych par wyrażen: „ojciec i matka”, „bracia i siostry”, którym odpowiada para: „żona i dzieci”⁴¹. Jak zauważa Jean Galot, opuszczenie żony i dzieci należy rozumieć w najbardziej radykalnym sensie, tzn. wyrzeczenia się posiadania małżonki i potomstwa. Słowa o beżenności nie mogły zaprzeczać nauce o nierozzerwalności małżeństwa (por. Mt 19,6)⁴². Byłaby to łatwa do zauważenia niekonsekwencja.

Rezygnacja z małżeństwa i rodzicielstwa nie następuje tu w imię ascetycznego ideału czy nawet po to, aby osiągnąć panowanie Boga, lecz dlatego, żeby niepodzielnie i ze wszystkich sił działać na rzecz *Basylei*⁴³. Jezus, mówiąc o pojmowaniu, zwraca uwagę nie tylko na intelektualne zrozumienie, ale również na dobrowolne poddanie się objawionej woli Boga oraz na zdolność podjęcia i trwania w decyzji. Słowa Nauczyciela, choć wkomponowane w ewangeliczny radykalizm, nie są bezwzględny nakazem, a jedynie zachętą (radą)⁴⁴. W podobnym tonie wypowie się Apostoł Narodów.

Oprócz ewangelicznego logionu o beżenństwie mamy jeszcze kilka tekstów z Listów św. Pawła. Pierwszy z nich pochodzi z 1 Kor 7,32–34:

(32) A ja chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek beżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu. (33) Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie. (34) I doznaje rozterki. Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem. Ta zaś, która wyszła za mąż, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać mężowi.

Sporo miejsca i uwagi poświęca Paweł, aby opisać adresatom listu dwie różne sytuacje życiowe: małżeństwo i beżenność. Niemal w całym rozdziale siódmym (1 Kor 7) pojawia się spora grupa terminów określających oba stany⁴⁵. Ponadto znajdujemy stwierdzenia wartościujące oraz wskazujące na to, co lepsze. Apostoł Narodów podkreśla,

41 Por. J. GALOT, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, przeł. J.D. SZCZUREK, Kraków 1994, s. 111.

42 Por. tamże, s. 112.

43 Por. J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 234.

44 Por. J. KOWALSKI, *Celibat kapłański – jego racje ewangeliczne i pastoralne*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2003, t. 6, s. 87; R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 95; zob. także I. DE LA POTTERIE, *Dziewictwo*, dz. cyt., s. 255.

45 Więcej na ten temat zob. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 77–83.

że małżeństwo nie jest grzechem, aby za chwilę wyrazić zachętę do pozostawania w stanie beżennym. Takie stanowisko zostało uzasadnione tym, że osoba niezwiązana węzłem małżeńskim jest wolna od utrapień ciała (w. 28), rozterek i spraw tego świata (w. 34). Ignace de la Potterie konkluduje, że „według Pawła dziewictwo jest wyższe od małżeństwa dlatego, że jest całkowitym oddaniem się Panu”⁴⁶. Przy czyn takiego stanu rzeczy należy szukać m.in. w oczekiwaniu rychłego końca świata i powtórnego przyjścia Pana⁴⁷. Zbliżające się Królestwo wymagało całkowitego zaangażowania się w jego sprawy. W horyzont rozumienia rady beżenstwa wprowadzało także wymiar eschatologiczny. Dziewictwo stało się znakiem antycypacji w zmartwychwstaniu, o którym poucza Jezus (Łk 20,34nn). Dodatkową racją za beżenstwem jest stan cywilny samego Apostoła. Przyjmuje się, że Paweł był człowiekiem beżennym⁴⁸. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy był kawalerem czy wdowcem. Chociaż nic nie wskazuje na to, żeby miał żonę, wiemy, że nie można tego ostatecznie ani potwierdzić, ani temu zaprzeczyć⁴⁹.

Dla naszych rozważań należy podkreślić, że Paweł zachęca, a nie nakazuje, by każdy postępował według otrzymanego charyzmatu⁵⁰. Wybór beżenności zakłada po pierwsze: posiadanie odpowiedniego charyzmatu (1 Kor 7,7) i po drugie: zdolność do życia w takim stanie (7,9). Wynika z tego, że beżenność jest pośrednio związana z byciem apostołem. To powiązanie nie nosi cech koniecznego związku, ale zachęty, warunkowanej powyższymi zastrzeżeniami⁵¹. Warto również wspomnieć, że mamy tu do czynienia z najstarszą wypowiedzią Nowego Testamentu dotyczącą stanu pasterzy Kościoła (ok. 52–55)⁵².

Kolejna interesująca nas wypowiedź Pawła znajduje się w 1 Kor 9,5: „Czyż nie wolno nam brać ze sobą niewiasty-siostry [ἀδελφὴν γυναικα],

46 I. DE LA POTTERIE, *Dziewictwo*, dz. cyt., s. 265; podobnie ta perykopa została zatytułowana przez redaktorów BT: „Wyższość dziewictwa nad małżeństwem”. Taką opinię łagodzi G.F. HAWTHORNE, *Małżeństwo i rozwód, cudzołóstwo i kazirodstwo*, w: tegoż (red.), *Słownik teologii świętego Pawła*, Warszawa 2010, s. 457. Zob. także J. KUŁACZKOWSKI, *Specyfika powołania do beżenności w świetle 1 Kor 7*, „Homo Dei” 2007, nr 1(282), s. 58–60.

47 Por. J. GNILKA, *Paweł z Tarsu: apostoł i świadek*, przeł. W. SZYMONA, Kraków 2001, s. 406.

48 Por. tamże, s. 406.

49 Zob. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 82.

50 W tym miejscu nie chcemy rozstrzygać, czy małżeństwo należy traktować jako charyzmat czy też nie. Również i w tej kwestii zdania egzegetów są podzielone. Rdzeniem Pawłowej zachęty są słowa z 1 Kor 7,17a: „Zresztą niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał”. Por. D. TOMCZYK, *Beżenność i małżeństwo w Panu. Nowa interpretacja 1 Kor 7*, „Collectanea Theologica” 1986, t. 56, nr 4, s. 170.

51 Por. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 83.

52 Por. S.J. HAFEMANN, *Koryntian, Listy do*, w: G.F. HAWTHORNE (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, s. 400.

podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas?”. Cały rozdział dziewiąty stanowi kontekst dla omawianej wypowiedzi, a szczególnie wersetów 4–6, w których odczytujemy trzy retoryczne pytania. Aby poprawnie odczytać sens interesującego nas tekstu, należy zestawić je razem. Dowiemy się wtedy, że chodzi tu o sprawę utrzymania zespołu misyjnego. Problem zdaje się niebagatelny, skoro jego echa znajdują się w innych pismach apostołskich⁵³. Nie znajdujemy w Nowym Testamencie potwierdzenia, że kobiety brały udział w misyjnych podróżach Pawła. Wydaje się, iż apostołowie oraz inni ewangelizatorzy nie mogli tak po prostu przenosić się z całą rodziną w inne miejsce. Ta uwaga natury pragmatycznej nie jest jednak racją wystarczającą ku temu, aby kwestionować istnienie praktyki przeciwnej.

Kim jednak są i jaki jest status wspomnianych „niewiast-siostr”?⁵⁴ Zestawienie użyte w wersie 5 jest jedynym tego rodzaju w całej Biblii. Ze względu na brak materiału porównawczego oraz na intencję autora, którego interesuje prawo kobiety do utrzymania na równi z apostołami, wyjaśnienie jej stanu cywilnego pozostaje problematyczne. Pierwszy termin (ἀδελφήν) może oznaczać „siostrę z urodzenia lub z dalszej rodziny”⁵⁵, a także „osobę wierzącą w Chrystusa albo siostrę w wierze”⁵⁶. Natomiast drugi termin (γυναικα) przyjmuje znaczenie „kobieta”⁵⁷ w ogóle lub „żona”⁵⁸. Sugeruje to możliwe tłumaczenie: „siostra w wierze, będąca żoną” albo „wierząca żona”. Możemy przypuszczać, że obok bezżennych misjonarzy istnieli i tacy, którzy na wyprawy ewangelizacyjne udawali się w towarzystwie żon. Niektóre opracowania przyjmują, że nie były to małżonki, lecz po prostu „wierzące kobiety”. Powołują się przy tym na Łk 8,1–3, gdzie jest mowa o kobietach towarzyszących Jezusowi i Jego uczniom. Słabością takiej interpretacji jest brak jednoznacznego powiązania jej z tekstem Pawła⁵⁹. Mimo pojawiającej się obiekcji warto zwrócić uwagę, że mamy do czynienia ze sprawą nietypową. Jeżeli chodziło o zwykłą sytuację żony, to dla czego apostoł używa zwrotu „niewiasta – siostra”, a nie zwyczajnie „żona”? Termin „siostra” wydaje się tu zbyt czyny, mylący i może wywoływać nieporozumienia.

53 Np.: 1 Kor 9,12.14–15; 2 Kor 11,7–9; Flp 4,16; 2 Tes 3,8; Dz 18,3–5; 20,34.

54 Bardziej szczegółowe analizy zob. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 86–87.

55 Por. Mt 19,29; Mk 10,29.30; Łk 10,39.40; 14,26; J 11,1.3.5.28.39; 19,25; Dz 23,16; Rz 16,15; 1 Tm 5,2.

56 Por. Mt 12,50; Mk 3,35; Rz 16,1; 1 Kor 7,15; 9,5; Flm 2; Jk 2,15; 2 J 13.

57 Por. Mt 9,20.22; Mk 5,25.33; Łk 1,42; J 4,7.

58 Por. Mt 5,28.31.32; Mk 6,17.18; Łk 1,5.13.18.

59 Por. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 89.

Omawiany tekst dostarcza nam informacji, wedle której we wspólnocie istnieją dwa modele prowadzenia misji, w których biorą udział żonaci apostołowie⁶⁰. W pierwszym przypadku, zgodnie z przyjętym prawem, przynajmniej niektórym apostołom towarzyszą wierzące żony, w drugim ewangelizatorzy nie zabierają ze sobą żon, nawet jeśli by je mieli, i nie korzystają z utrzymania, zapewnianego przez miejscowych wiernych. Nie pojawia się także wzmianka o zakazie bądź przymusie małżeństwa ze względu na to, że ktoś jest apostołem.

W świetle zanalizowanego tekstu zwróćmy jeszcze uwagę na postać Piotra-Kefasa oraz Pawła, którzy stanowią filary Kościoła. O ile bezżenność Pawła jest do obronienia, o tyle taki stan w przypadku Piotra jest zakwestionowany samym świadectwem Ewangelii (por. Mk 1,29–31). Jednak brak występowania w tym opowiadaniu żony może być znakiem, że apostoł był już wtedy wdowcem. Tak interpretuje to św. Hieronim⁶¹. W tym kluczu bardziej zrozumiałe stają się słowa Piotra: „oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą...” (Mt 19,27).

Pozostaje nam jeszcze do omówienia status osób duchownych, o którym informują nas listy pasterskie. Nie wchodząc w szczegóły egzegezy biblijnej, zwrócimy uwagę na zwrot „mąż jednej żony” (μίας γυναικὸς ἄνδρα), który pojawia się w 1 Tm 3,2.12 i Tt 1,6. Jest on zrozumiały dla adresatów i stanowi utrwaloną formułę. Wspomniana fraza nie pojawia się wcześniej w greckojęzycznej literaturze, stąd uzyskany sens pochodzi z analizy samych listów pasterskich. Zatem słowa „mąż jednej żony” mogą oznaczać: (1) „mąż jednej tylko żony” – w przeciwieństwie do bigamisty lub poligamisty; (2) „mąż jednej żony [w ogóle]” – w odróżnieniu od wdowca, który żeni się po raz drugi; (3) „mąż jednej żony [w ogóle]” – w odróżnieniu od rozwiedzionego, który żeni się z inną kobietą; (4) „[wierny] mąż jednej żony” – w przeciwieństwie do niewiernego męża; (5) „[zwyczajny] mąż jednej żony” – w przeciwieństwie do bezżennego; (6) brak jest w tekstach przywoływanych listów wskazań, które by pozwalały rozumieć frazę

60 Z taką opinią, wyrażoną przez R. Pindla w cytowanym artykule (s. 89), nie zgadza się pogląd J. Galota, który uważa, że żaden z apostołów nie był żonaty (chodzi zapewne o moment powołania ich przez Mistrza). Zob. J. GALOT, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, dz. cyt., s. 119. Zdaniem J.P. Audeta istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, że wszyscy uczniowie Jezusa byli żonaci. Choć źródła biblijne o tym milczą, to jednak obyczajowość tego miejsca i czasu są wystarczającą przesłanką, by tak twierdzić. Por. tenże, *Structures of Christian priesthood: home, marriage, and celibacy in the pastoral service of the Church: the origin of a tradition and its meaning for today*, London 1967, s. 67. W sprawie małżeństwa apostołów warto zapoznać się z tekstami patrystycznymi jakie zamieszcza C. COCHINI w *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, s. 89–108.

61 Por. *Adversus Iovinianum* I, 26, PL 23, 257A. Nie zgadza się z tym J. Gnillka, powołując się na 1 Kor 9,5. Por. tenże, *Das Evangelium nach Markus*, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen 1978, s. 85.

μῦς γυναικὸς ἄνδρα w sposób przenośny, a ów kandydat miałby być poślubiony wyłącznie jednej wspólnocie Kościoła⁶². Jak widać z tych niejednoznaczności, trudno precyzyjnie ustalić, które z podanych znaczeń ma na myśli Paweł. Listy pasterskie zdają się potwierdzać, że kler składał się z dwóch grup mężczyzn: żonatych i nieżonatych⁶³.

Podsumowując tę część rozważań tekstów nowotestamentowych na temat stanu cywilnego duchownych, można z całą pewnością stwierdzić, że zawierają one zachętę do przyjmowania charyzmatu bezżenności ze względu na królestwo niebieskie (Mt 19,12) lub jako wyraz pragnienia niepodzielnej służby dla Pana (1 Kor 7). Radykalny wybór takiego stylu życia wiąże się z pragnieniem naśladowania przykładu ubogiego, posłusznego i bezżennego Chrystusa. Nie bez znaczenia pozostaje tu również przykład św. Pawła, który zalecał celibat jako najbardziej odpowiedni stan dla bycia apostołem⁶⁴. Ten obraz zostaje uzupełniony o praktykę życia Kościoła apostołskiego, w którym pasterzem może być zarówno bezżenny mężczyzna, jak i ten, który prowadzi życie przykładowego męża i ojca⁶⁵. Celibat był pewnym *novum* dla środowiska rodzącego się Kościoła. Dlatego też nie dziwi fakt, że w pasterskim gronie, zwłaszcza wywodzącym się z tradycji żydowskiej, nie brakowało żonatych mężczyzn. Nowy Testament nie udziela nam także *explicite* odpowiedzi na pytanie o możliwość zawierania związku małżeńskiego po przyjęciu święceń. Pewne jest to, że ziemskie życie Jezusa wzięte jako całość kreuje nową sytuację teologiczną. Nowe Przymierze w porównaniu ze Starym przewartościowuje ludzką płciowość i ukazuje jej wewnętrzną celowość⁶⁶. „Rodzicielstwo według ciała” staje się w teologicznej interpretacji mniej znaczące niż „rodzicielstwo według ducha”. Warto wspomnieć, że Nowy Testament poświadcza zmianę, jaka w początkach chrześcijaństwa dokonała się w pojmowaniu kapłaństwa, którego centrum stała się osoba i wydarzenie Chrystusa. Rytualne czynności i ceremonie kapłanów stały się drugorzędne⁶⁷. Poczynione dotychczas analizy prowadzą nas dalej i wywołują nowe pytania. Aby one mogły wybrzmieć z całą mocą,

62 R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 100; zob. także G.F. HAWTHORNE, *Małżeństwo i rozwód, cudzołóstwo i kazirodztwo*, w: tegoż (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, s. 456; J.P. AUDET, *Structures of Christian priesthood...*, dz. cyt., s. 9496.

63 Por. S. HEID, *Celibat w Kościele pierwotnym*, dz. cyt., s. 39.

64 Por. J. HOMERSKI, *Celibat*, EK, t. 2, kol. 1398.

65 Por. R. PINDEL, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, dz. cyt., s. 101.

66 Por. H.U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary*, przeł. J. FENRYCHOWA, Kraków 1991, s. 494.

67 Por. D. KASPRZAK, *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL 2010, t. 63, nr 2, s. 123.

sięgniemy na koniec do wybranych tekstów z literatury apokryficznej Nowego Testamentu. Mimo że apokryfy nie zostały włączone do kanonu Pisma Świętego, stanowią ważne uzupełnienie badanego tematu.

1.1.3. Apokryfy Nowego Testamentu

Bez wchodzenia w szczegóły dotyczące apokryfów⁶⁸ należy zaznaczyć, że są to starożytne pisma, zarówno żydowskie, jak i wczesnochrześcijańskie, niepewnego pochodzenia. Ich treść, często tajemnicza, odbiega od powszechnie przyjętej doktryny. Mimo że apokryfy zawierają nierzadko zmyślane i wręcz fantastyczne dane, to jednak prezentują zagadnienia teologiczne i etyczne nurtujące środowisko, w którym powstały⁶⁹. Z pewnością ten ich walor pomoże nam jeszcze lepiej zrozumieć, jakie prądy myślowe miały wpływ na rodzące się chrześcijaństwo.

Już w Pierwszym Liście do Koryntian zauważamy ślady toczącej się dyskusji o relacji małżeństwa do stanu dziewiczego. Wyższość tego drugiego nad pierwszym była dość oczywista. Wiązało się to jednak z oczekiwaniem na rychłe przyjście Chrystusa (por. 1 Kor 7,29). Jest faktem, że w pierwszych dwóch wiekach naszej ery pewni autorzy przeinterpretowywali myśl Apostoła Narodów. I nie chodzi tu tylko o przedstawicieli sekt heterodoksyjnych, bowiem problem ten można zauważyć także w samym Kościele⁷⁰. Pewne tropy odnajdujemy w utworach apokryficznych, których zasięg geograficzny jest imponujący: w Egipcie – w *Ewangeliu Egipcjan*, w Palestynie⁷¹ – w *Protoewangelii Jakuba*, w Edessie – w *Dziejach Tomasza*, w Rzymie – w *Pasterzu Hermasa*.

*Ewangelia Egipcjan*⁷² powstała prawdopodobnie w połowie II wieku dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Z nielicznych zachowanych fragmentów wynika, że jest utworem gnostyckim. Ewangelia ta

68 Zob. A. DI BERNARDINO, *Apokryfy chrześcijańskie i ich znaczenie*, w: tegoż (red.), *Historia teologii*, t. 1, B. STUDER, przeł. M. GOŁĘBIEWSKI i in., Kraków 2010, s. 291–323.

69 Por. L. STACHOWIAK, *Apokryfy*, EK, t. 1, kol. 758.

70 Por. J. DANIEŁOU, *Od początków do końca trzeciego wieku*, w: L.J. ROGIER i in. (red.), *Historia Kościoła*, t. 1, przeł. M. TARNOWSKA, Warszawa 1986, s. 105.

71 Współcześnie odrzuca się opinię, że Palestyna stanowiła środowisko powstania *Protoewangelii Jakuba*, mimo że jej autor często wspomina o zwyczajach Izraelitów. Zob. M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, Kraków 2008, s. 266.

72 Tekst EwEg w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, Kraków 2008, s. 121–122. Przy cytowaniu Apokryfów najpierw podajemy oryginalną numerację, a następnie numery stron w polskim wydaniu.

była używana m.in. przez enkratyka⁷³ Juliana Kasjana dla potwierdzenia heretyckiej nauki o małżeństwie⁷⁴. W dialogu Salome z Chrystusem zawarta jest myśl negująca wartość życia seksualnego i radykalne żądanie wstrzemięźliwości płciowej. Zgodnie z ideą gnostycką, stosunki seksualne i rodzenie dzieci leżą u podstaw śmierci, dlatego też należy położyć im kres⁷⁵. Fragmenty tej ewangelii cytowane są przez Klemensa Aleksandryjskiego w *Kobiercach*⁷⁶. Autor powołuje się na słowa Pana: „Kto się ożenił, niech żony nie wyrzuca, a znowu kto się nie ożenił, niech się nie żeni”⁷⁷.

W *Ewangelii Pseudo-Mateusza*⁷⁸ pochodzącej prawdopodobnie z pierwszej ćwierci VII wieku, a napisanej przypuszczalnie w Galii, w środowisku powstającego monastycyzmu benedyktyńskiego, odnajdujemy takie oto słowa Maryi: „Przed wszystkim Bóg uznawany jest i czczony w czystości”⁷⁹. W dalszej części odpowiedzi Dziewica powołuje się na przykład żyjących w czystości Abła i Eliasza, którzy dzięki takiemu życiu znaleźli Bożą przychyłność. Maryja już w dzieciństwie pojęła, że w Nowym Przymierzu można podobać się Bogu, praktykując dziewictwo⁸⁰.

W *Dziejach Piotra*⁸¹, powstałych w II wieku w środowisku syryjskim, mamy wzmiankę o głoszonych przez Apostoła naukach dotyczących czystości. Były one tak porywające, że wiele rzymskich kobiet odsunęło się od swoich mężów, a wielu mężczyzn postanowiło unikać małżeńskiego współżycia, pragnąc tym samym czcić Boga w czystości⁸².

W papirusie koptyjskim z Utrechtu nr 1, zawierającym fragment *Dziejów Andrzeja*, mamy informację o pewnej dziewicy, która jest blisko Boga z powodu swojej czystości⁸³. Tendencje wrogie małżeństwu

73 Enkratycy to jedna z wczesnochrześcijańskich sekt pochodzenia gnostycznego, głosząca m.in. konieczność powstrzymywania się od małżeństwa. Por. G. O'COLLINS, E.G. FARRUGIA (red.), *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 82. O enkratych pisze także Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses* I, 28, 1. Cytuje go EUZEBIUSZ z Cezarei w *Historii kościelnej* IV, 29, 2–3.

74 Por. Apokryfy Nowego Testamentu. *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, dz. cyt., s. 121.

75 Por. H. LANGKAMMER, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, s. 26–27.

76 Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, przeł. J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, Warszawa 1994, 3, 6, 45, 3, s. 255; 3, 9, 63, 1, s. 265; 3, 9, 64, 1, s. 265; 3, 9, 66, 1–3, s. 266–267; 3, 13, 92, 2–93, 1, s. 283.

77 KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, dz. cyt., 3, 15, 97, 4, s. 286. Cytat pochodzi prawdopodobnie z Ewangelii Egipcjan.

78 Tekst PsMt w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, dz. cyt., s. 293–316.

79 PsMt 7, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, dz. cyt., s. 302.

80 Por. PsMt 7, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, dz. cyt., s. 302.

81 Tekst DzPt w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, Kraków 2007, s. 482–524.

82 Por. DzPt 34, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 520.

83 Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 208.

pojawiają się w *Greckich Dziejach Andrzeja*⁸⁴. Apostoł pochwała Maksymillę, która rezygnuje ze zjednoczenia małżeńskiego, jako czegoś ohydneho i nieczystego⁸⁵. Zachęca ją do zachowania czystości⁸⁶. Podobnie jak jego brat Piotr, Andrzej ściąga na siebie wyrok męczeńskiej śmierci z powodu głoszenia nauki o wstrzemięźliwości⁸⁷.

*Dzieje Jana*⁸⁸ napisane w drugiej połowie II wieku, prawdopodobnie w środowisku egipskim, zawierają drastyczną wzmiankę o autokastracji pewnego młodzieńca, którą umiłowany uczeń Pana komentuje w taki sposób: „[...] powinienes usunąć nie członki, ale sposób myślenia, który stał się szpetny dzięki owym genitaliom”⁸⁹. Dalej znajdziemy także informację o Druzjanie, która z powodu pobożności żyje w małżeńskiej separacji⁹⁰. Niedługo przed własną śmiercią Jan wyznaje: „Ty, który ustrzegłeś mnie aż do teraz dla siebie czystego i wolnego od wszelkiego stosunku z kobietą; Ty, który, gdy w młodości chciałem się ożenić, objawiłeś mi się i powiedziałeś: «Potrzebuję ciebie, Janie!»; Ty, który gdy miałem się już ożenić, w swoim planie zesłałeś na mnie chorobę cielesną; Ty, który, gdy po raz trzeci chciałem się żenić będąc Tobie nieposłusznym, przeszkodziłeś mi, a potem, o trzeciej godzinie, na morzu rzekłeś do mnie: «Janie, gdybyś do mnie nie należał, pozwoliłbym ci się ożenić»”⁹¹.

*Zapytania Jana*⁹², jak sama nazwa wskazuje, są utworem ułożonym w formie pytań i odpowiedzi. Taki styl był często używany przez gnostyków⁹³. Tekstem tym posługiwali się bogomiłowie i umiarkowani katarzy⁹⁴. W jednej z wizji Pan odpowiada Janowi: „Uczniowie Jana [Chrzciela] żenią się i wychodzą za mąż, uczniowie zaś moi ani się nie żenią, ani nie wychodzą za mąż, ale są jak aniołowie Boży w niebie, w królestwie niebieskim”⁹⁵. Odpowiedź Jana może sugero-

84 Tekst DzA w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 213–240.

85 Por. DzA 37(5), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 226.

86 Por. DzA 40(8), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 228.

87 Por. DzA 46(14), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 231; H. LANGKAMMER, *Apokryfy Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 52.

88 Tekst DzJ w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 294–338.

89 DzJ 56(54), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 317. „Jak widzieliśmy, Jan nie potępia samokastracji młodzieńca. To pokazuje antyseksualną, enkratystyczną tendencję księgi”. J. BOLYKI, *Miracle stories in the Acts of John*, w: J.N. BREMMER (red.), *The Apocryphal Acts of John*, Kampen 1995, s. 25.

90 Por. DzJ 65(63), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 320.

91 DzJ 96(113), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 333.

92 Tekst ZapJ w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, s. 314–325.

93 Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 311.

94 Por. tamże, s. 312.

95 ZapJ 4[74], w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 322.

wać wpływy gnostyckie i manichejskie: „Jeśli to jest grzech z kobietą, nie należy się żenić”⁹⁶.

Dzieje Pawła, odkryte na przełomie XIX i XX wieku, zawierają w tzw. III epizodzie, czyli *Dziejach Pawła i Tekli*⁹⁷, wielką pochwałę dziewictwa⁹⁸.

Gdy Paweł wszedł do domu Onezyfora, nastąpiła w nim ogromna radość: [wszyscy] upadli na kolana, łamano chleb i głoszone naukę Bożą o wstrzemięźliwości i zmartwychwstaniu. A Paweł zaczął mówić:

Błogosławieni czystego serca, oni bowiem ujrzą Boga.

Błogosławieni, którzy strzegą czystym swe ciało, bo staną się świątynią Boga.

Błogosławieni wstrzemięźliwi, bo do nich przemówi Bóg.

Błogosławieni, którzy wyrzekli się tego świata, bo będą się podobali Bogu.

Błogosławieni ci, którzy mają żony, jakoby ich nie mieli, bo oni posiadają Boga w dziedzictwo⁹⁹.

Treść głoszonego przez Pawła orędzia dość mocno akcentuje wartość abstynencji seksualnej, która prowadzi do zmartwychwstania¹⁰⁰.

Dzieje Tomasza, jako jedyne z grupy pięciu wielkich apokryficznych *Dziejów Apostolskich*, zachowały się w całości. Powstały około połowy III wieku w Edessie¹⁰¹. W tekście można zauważyć element enkratyczny, który wybrzmie w słowach samego Pana, skierowanych do nowożeńców: „[...] skoro tylko oddzielicie się od tego nieczystego związku, staniecie się czystymi świątyniami Boga”¹⁰². W dalszej części utworu jest mowa o świętości, utożsamianej z czystością, oraz ascezie, która wskazuje na bliski związek z Bogiem i która jest troską jedynie o to, aby Bogu się podobać¹⁰³.

Tendencje enkratyczne odnajdziemy również w *Greckich Dziejach Apostoła Filipa*¹⁰⁴. W epizodzie I nawrócona wdowa wypowiada gorzką refleksję o tym, że nie warto wychodzić za mąż, na co Filip

96 Zap] 4[74], w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 322.

97 Tekst DzPwTk w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 422–428.

98 Por. M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 418–419.

99 DzPwTk 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 423.

100 Por. H. LANGKAMMER, *Apokryfy Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 48.

101 Por. P. BROWN, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. KANIA, Kraków 2006, s. 115.

102 DzT, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 597.

103 Por. DzT, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, dz. cyt., s. 641.

104 Por. M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 2, Kraków 2007, s. 742.