

ALFONS M. STICKLER
O CÍRKEVNÍM CELIBÁTU

Jeho dějiny a teologické základy

ALFONS M. STICKLER
O CÍRKEVNÍM CELIBÁTU

Jeho dějiny a teologické základy

VYDALA ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE
PRAHA 2008
(PRO VNITŘNÍ POTŘEBU)

Použité značky a zkratky

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*
CCL *Corpus Christianorum (Series Latina)*
CIC *Kodex kanonického práva (Codex Iuris Canonici)*. Praha: Zvon, 1994
ČBK Česká biskupská konference
ChD II. Vatikánský koncil. Dekret o pastýřské službě biskupů v církvi *Christus Dominus* (28. října 1965). *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995
LG II. Vatikánský koncil. Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium* (21. listopadu 1964). *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995
OT II. Vatikánský koncil. Dekret o výchově ke kněžství (28. října 1965). *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995
PG *Patrologia graeca* (J. P. MIGNE)
PL *Patrologia latina* (J. P. MIGNE)
PO II. Vatikánský koncil. Dekret o službě a životě kněží *Presbyterorum ordinis* (7. prosince 1965). *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995

Úvod

V diskusi o celibátu posvátných služebníků v katolické církvi, která je stále aktuální a v poslední době se ještě vystupňovala, nacházíme dost rozdílná mínění, především pokud jde o jeho původ a o jeho praxi v západní a východní církvi. Tato mínění sahají od přesvědčení o jeho božském původu až k názoru, že je to pouhá církevní instituce zavedená hlavně, aby byla uplatňována v užším měřítku v latinské církvi. Často se tvrdí, že se s touto povinností můžeme setkat až od čtvrtého století; podle jiných byla zavedena teprve na začátku druhého tisíciletí, především od II. lateránského koncilu v roce 1139.

Z těchto mínění, tak rozdílných, ale ještě víc z důvodů a důkazů, které se chtějí prosadit, poznáváme, že existuje značná nejistota, pokud jde o poznávání příslušných faktů a církevních směrnic v této věci, ale ještě více pokud jde o důvody církevního celibátu. Podle příslušných prohlášení shledáváme tuto nejistotu i ve vyšších a nižších církevních kruzích.

Proto je nutné objasnit skutečnosti a směrnice církve od začátku až dodnes a vypátrat teologické důvody, abychom došli k správnému poznání této diskutované instituce. To se může dít zřejmě jen na základě nového poznání pramenů a bibliografie z tohoto oboru, má-li mít náš výklad vědecky platnou věrohodnost.

V tomto ohledu zjišťujeme právě z toho, co se týká dějin církevního celibátu na Západě a na Východě, že došlo k důležitým výsledkům, jež dozrály právě v této poslední době a které ještě buď nevstoupily do všeobecného vědomí nebo jsou zamlčovány, jestliže by mohly mít na toto vědomí nežádoucí vliv.¹

¹ Zde musíme připomenout především tři základní publikace: CHRISTIAN COCHINI, SJ. *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Le Sycomore, ed. Lethielleux, Paris, 1981, Culture et Vérité, Namur (479 stran). – Anglický překlad: *Apostolic origins of priestly Celibacy*, Ignatius Press San Francisco, 1990. – ROMAN CHOLLIJ. *Clerical Celibacy in East and West* (obsahuje především výklad vývoje celibátu ve východních církvích), Fowler Wright Books, Burgess Street Leominster, Herefordshire, 1988, XIV, 226. – FILIPPO LIOTTA. *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico (da Graziano a Gregorio IX)*, *Quaderni di Studi Senesi*, 24, Milano, Giuffrè, 1971, XII, 401.

Tento náš souhrnný výklad bude doprovázen vědeckými poznámkami, které se omezují na podstatné a které umožňují jak kontrolu výroků, tak jejich další prohlubování.

Před popisem historického vývoje v církvi západní a potom v církvi východní bude předcházet první část, v níž bude především objasněn pojem církevního celibátu, který je základem příslušných povinností, jaké s sebou nese, a potom bude naznačena metoda, jakou vyžaduje správné pojednání o něm, aby se dospělo k bezpečným závěrům. Poslední část bude věnována teologickým předpokladům nebo základům takového celibátu, na které se stále důrazněji poukazuje.

I. POJEM A METODA

1. Smysl pojmu „celibát“: zdrženlivost

Prvním a nejdůležitějším předpokladem poznání historického vývoje kterékoli instituce je správné určení pojmů, na nichž se zakládá. U církevního celibátu se jasně a stručně udává jeden z největších dekretistů, neboli komentátorů Gracianova Dekretu, sepsaného kolem roku 1140, který shrnuje a vykládá celý materiál církevněprávní tradice prvního tisíciletí církve. Tímto dekretistou je Uguccio z Pisy. Ve své Sumě zmíněného Dekretu napsané kolem roku 1190 začíná komentář k pojednání o celibátu² těmito slovy: „V tomto oddílu začíná (Gracian) pojednávat zvláštním způsobem o *zdrženlivosti duchovních* (continentia clericorum), to znamená o zdrženlivosti, kterou mají zachovávat *tím, že neuzavírají manželství, a je-li uzavřeno, že ho neuzívají* (in non contrahendo matrimonio et in non utendo contracto).“

Z těchto slov zcela jednoznačně vysvítá dvojí povinnost: neženit se a nežívat manželství uzavřené už dříve. Z toho jasně plyne, že už v té době, to je na konci 12. století po Kristu, existovali kněží, kteří byli ženatí předtím, než přijali svátost svěcení.

Ze samotného Písma svatého skutečně vyplývá, že svěcení ženatých mužů bylo něčím normálním, když svatý Pavel předpisuje svým žákům Titovi a Timotejovi, že takoví kandidáti mají být ženatí jen jednou.³ Alespoň o svatém Petru víme s jistotou, že byl ženatý, a snad to platí i o ostatních apoštolech, když říkal Petr Mistrovi: „My jsme opustili všechno, co jsme měli, a šli jsme za tebou. Co tedy budeme mít?“ Na tuto otázku Ježíš odpověděl: „Amen, pravím vám: Nikdo není, kdo by opustil dům nebo ženu nebo bratry nebo rodiče nebo děti pro Boží království, aby nedostal mnohokrát víc v tomto čase a v budoucím věku život věčný.“⁴

² Dist. XXVII, dict. introd. ad v. Quod autem.

³ 1 Tim 3, 2; 3, 12; Tit 1, 6.

⁴ Lk 18, 28–30; Mt 19, 27–30; Mk 10, 29–30.

Musíme zmínit ještě některé jiné všeobecné novější publikace: *Sacerdoce et Célibat*, ed. J. COPPENS in *Bibliotheca Ephemeridum Theol. Lovanien*, XXVIII, 1971, VIII, 752. (Zde také článek od A. M. STICKLERA. *L'évolution de la discipline du célibat dans l'Église en Occident de la fin de l'âge patristique au concile de Trente*, s. 373–442). Existuje rovněž anglický (1972) a italský (1975) překlad tohoto díla s různými příspěvky. – ROGER GRYSO. *Les Origines du Célibat ecclésiastique*, Duculot, Gembloux 1970, XII, 228. – GEORG DENZLER. *Das Papsttum und der Amtszölibat*, in *Päpste und Papsttum* V, 1 (Stuttgart, 1973, XII, 180), V, 2 (1976, 181–482). – MARTIN BOELEN. *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe: von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139*, Paderborn, 1968. – ID. *Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom II. Laterankonzil bis zum Konzil v. Basel*, in *Ius sacrum* (Festschrift f. Klaus Mörsdorf), Paderborn, 1969, 593–614. – ID. *Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung zwischen den Konzilien Basel und Trient* in *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 138 (1969) 62–81. – A. FRANZEN. *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und in der kath. Reform des 16. Jahrhunderts*, Münster, 1969 (2. vyd. 1970). – A. M. STICKLER. *La continenza dei Diaconi specialmente nel primo millennio della Chiesa*, in *Salesianum* 26 (1964) 275–302. – ID. *Tratti salienti nella storia del celibato*, in *Sacra Doctrina* 60 (1970) 585–620.

Zde se už jeví tehdejší první povinnost církevního celibátu, totiž zdrženlivost od jakéhokoli užívání manželství po svěcení a je zjevné, že je z něho závazně odvozena. V této povinnosti tkví skutečný smysl celibátu, který je dnes obecně zapomínán, ale který byl v celém prvním tisíciletí a také nadále všem známý: úplná zdrženlivost od každého plazení dětí, i od toho, které je dovolené a dokonce povinné v manželství.

Opravdu všechny první psané zákony mluví o tomto zákazu, to je o dalším plazení dětí, jak doložíme se vši patřičnou jasností v druhé části. To je důkaz, že vzhledem k množství duchovních, kteří byli předtím ženatí, se musela tato povinnost rozhodně vyžadovat a že zákaz oženit se měl na počátku důležitost spíše druhotnou a objevil se, teprve když církev více upřednostňovala a později přímo žádala neženaté kandidáty, z nichž se rekrutovali téměř nebo výhradně všichni kandidáti svátosti svěcení.

Abychom podali úplný obraz tohoto prvního smyslu církevního celibátu, který se už od začátku správně nazýval „zdrženlivost“, musíme hned upozornit, že kandidáti mohli přistoupit ke svátosti svěcení a zřici se užívání manželství jenom se souhlasem manželky, protože ona měla ze svátosti manželství nezczizitelné právo na užívání uzavřeného a dokonaného manželství, a to bylo nerozlučitelné. Ke složitosti problémů vyplývajících z takového vzájemného zřeknutí se vrátíme v druhé části.

2. Normy bádání o původu a vývoji církevního celibátu

Druhý předpoklad správného poznání původu a vývoje církevního celibátu – když jsme objasnili jeho pojem, můžeme ho nazvat jednoduše pohlavní „zdrženlivostí“ – je tím důležitější, nakolik se může a má množství názorů o původu a prvním vývoji povinné zdrženlivosti vysvětlovat nedodržením správné metody bádání a výkladu tohoto problému.

Pro tento účel musíme především všeobecně poznamenat, že každý vědní obor má svou autonomii vzhledem k ostatním, a to na základě svého předmětu a metody, jakou tento předmět vyžaduje. Je

pravda, že u příbuzných věd existují společná pravidla, která se musí při vědeckém bádání zachovávat. Tak například je nemožné se při jakémkoli vědeckém bádání zřici pravidel předběžné kritiky pramenů, která musí zjistit jejich pravost a úplnost, aby se pak na tomto základě mohla zabývat jejich vnitřní hodnotou, to znamená jejich věrohodností a průkazností.

V tomto smyslu je nutné mít schopnost a vůli pochopit a používat správným způsobem dokumenty a jejich svědectví. Pouze na tomto bezpečném základě – na pravosti, celistvosti, věrohodnosti a hodnotě – se může rozvíjet správná hermeneutika neboli výklad pramenů.

Kromě těchto všeobecných metodologických předpokladů se pak musí použít specifická metoda, jakou vyžaduje každá zvláštní věda. Proto kompetentní dějiny filozofie předpokládají přiměřenou znalost filozofie, dějiny teologie vyžadují znalost teologie, dějiny lékařství a matematiky vyžadují dostatečnou znalost těchto dvou věd, a konečně dějiny právních systémů se nemohou obejít bez znalosti práva a jeho vlastních metodologických požadavků.

V souladu se zde uvedeným cílem je třeba mít na zřeteli skutečnost, že dějiny církevního celibátu obsahují církevní právo a katolickou teologii, pokud jde o jeho obsah a vývoj. Proto nikdo, kdo chce provádět správnou hermeneutiku příslušných historických svědectví (událostí a dokumentů), se nemůže obejít bez metody, která je vlastní církevnímu právu a teologii. Rád bych hned zjednodušil smysl a potřebu těchto poznámek, které se na první pohled mohou zdát abstraktní, a konkrétně je uplatním na předmět našeho pojednání.

3. Počátky nejnovější debaty o původu celibátu

Na konci minulého století se vedla ostrá diskuse o původu církevního celibátu, která je známá a působí dodnes. Gustav Bickell, syn právníka a sám orientalista, přičítal jeho původ ustanovení apoštolů. Odvolával se především na východní svědectví. Na to odpovídal Franz X. Funk, známý odborník na dějiny starověké církve. Říkal, že se to nemůže tvrdit, protože první zákon o celibátu můžeme nalézt až na začátku 4. století po Kristu. Po dvojím písemném souboji o této věci

se Bickell odmlčel, zatímco Funk opakoval ještě jednou souhrnně své výsledky, ale od protivníka se mu nedostalo odpovědi. Náhradou obdržel důležitý souhlas od dvou jiných vynikajících vědců, jakými byli E. F. Vacandard a H. Leclercq. Jejich autorita a vliv jejich mínění, rozšiřovaných populárními sdělovacími prostředky (slovníky), zjednaly Funkově tezi značný konsenzus, který přetrvává dodnes.⁵

Když nyní zhodnotíme to, co bylo právě řečeno o předpokládaných metodologických zásadách takového bádání, musíme konstatovat, že F. X. Funk nedbal při vypracování svých závěrů především všeobecných pravidel kritiky pramenů, a to je u vysoce kvalifikovaného vědce, jakým bezpochyby byl, opravdu překvapivé. Za jeden z hlavních argumentů proti Bickellově názoru si vzal falešné vyprávění o biskupu-mnichovi Pafnuciovi Egyptském z nicejského koncilu roku 325, a to v rozporu se základní vnější kritikou pramenů, která už před ním opakovaně potvrdila neautenticitu tohoto příběhu. Ta byla dnes zjištěna, jak bude doloženo v dalším textu, až se bude ve čtvrté části pojednávat o nicejském koncilu vzhledem k našemu tématu. Většího metodologického omylu se Funk dopustil, ačkoli měl na tom menší vinu, když chtěl uznávat oficiální povinnost celibátu jenom na základě psaného zákona. Totéž se musí říci o historikovi teologie Vacandardovi a o historiku koncilů Leclercquovi.

⁵ GUSTAV BICKELL. *Der Cölibat eine apostolische Anordnung*, in *Zeitschrift f. katholische Theologie* 2 (1878) 26–64; ID. *Der Cölibat dennoch eine apostolische Anordnung*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie* 3 (1879) 792–799. – FRANZ XAVER FUNK. *Der Cölibat keine apostolische Anordnung*, in *Tübinger Theologische Quartalschrift* 61 (1879) 208–247; ID. *Der Cölibat noch lange keine apostolische Anordnung*, in *Tübinger Theologische Quartalschrift* 62 (1880) 202–221; ID. *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I (1887) 121–155. – ELPHÈGE-FLORENT VACANDARD. *Les origines du célibat ecclésiastique*, in *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1 sër., Paris, 1905, 5. vyd. Paris, 1913, 71–120; ID. čl. *Célibat*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, 2068–2088 (Paris, 1905). – HENRI LECLERCQ. *La législation conciliaire relative au célibat ecclésiastique*, in Francouzský překlad *Konziliengeschichte* (dějin koncilů): Hefele II, 2 part. (Paris, 1908), Appendix VI, s. 1321–1348; ID. čl. *Célibat*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* II, 2802–2832 (Paris, 1908).

4. Ústní předávání práva

Každý historik práva ví to, co výslovně potvrdil jeden z jeho nejautoritativnějších teoretiků tohoto století Hans Kelsen: Je mylné ztotožňovat právo a zákon, *ius et lex*. Právo (*ius*) je každá závazná právní norma, ať už byla dána jen ústně a předána zvykem, nebo ať už byla vyjádřena písemně. Kdežto zákon (*lex*) je každé ustanovení dané písemně a vyhlášené zákonnou formou.

Je to typická zvláštnost práva, o níž mluví každá jeho historie, totiž že každé právní uspořádání tkví v ústních podáních a v předávání zvykových norem, které dostávají jen pomalu pevnou písemnou formu. Římané, kteří jsou nejdokonalejším výrazem právního génia, měli teprve po staletích psaný zákon Dvanácti desek, a to ze sociologických důvodů. Všechny germánské národy písemně zaznamenaly svá lidová a zvyková právní ustanovení až po mnoha staletích své existence. Jejich právo nebylo až do té doby napsáno a předávalo se jen ústně.

Nikdo se neodvážil tvrdit, že z tohoto důvodu nebylo takové právo závazné a že jeho zachování bylo ponecháno svobodné vůli jednotlivce.

Jako každé právní uspořádání velkých společenství, tak také právo mladé církve záleželo z valné části v ustanoveních a povinnostech předávaných jen ústně. Tím spíš proto, že v prvních třech stoletích pronásledování, i když nebyla soustavná, mohly být předpisy těžko zaznamenávány písemně. Církev však měla, víc než jiné mladé společnosti, písemné prvky prvotního práva. Máme o tom důkaz dokonce v Písmu svatém. Svátý Pavel píše ve druhém listu Soluňanům (2, 15): „Nuže, bratři, stůjte pevně a držte se těch zásad, v kterých jsme vás vyučili, ať už slovem nebo listem.“

Bezpochyby tu jde o závazné směrnice, které byly udělovány, jak je výslovně řečeno, nejen písemně, ale také jen ústně, a které byly takto předávány. Kdo tedy uznává jako závazné jen směrnice, pro které se mohou nalézt psané zákony, nečiní po právu poznávací metodě, jaká platí v oboru dějin právních nařízení.

5. Teologické předpoklady

Pokud jde o správnou metodu pro poznání teologických základů zdrženlivosti duchovních, musíme si připomenout skutečnost, že se u nich musí brát v úvahu kromě disciplinární, a proto právní látky, také teologie, neboť jde o charisma úzce spojené s církví a s Kristem. Toto charisma se však může poznat a zkoumat jen ve světle zjevení a teologického zpracování.

V tomto ohledu je dnes známo, že středověká teologie málokdy pojednávala přiměřeným způsobem o námětech týkajících se práva a kázně, ale přisvojila si v těchto oborech diskuse a příslušné výsledky tehdy kvetoucí klasické kanonistiky, také nazývané „glosátorskou“. Historikové středověké teologie si to už dávno výslovně uvědomili⁶ a pohled na dílo knížete středověké scholastiky to dostatečně potvrzuje. Tato skutečnost může být považována také za hlavní důvod, proč o zdrženlivosti duchovních nepojednávala dostatečně samotná teologie, totiž proč nepoužívala svou metodu, neboli zdůvodňování na základě zjevení a jeho pramenů. Tento nedostatek byl už částečně napraven. Ale dnes se vyžaduje stále naléhavěji, zejména v našem problému, prohloubení vlastních teologických základů. V poslední části se budeme snažit brát na vědomí tento víc než oprávněný požadavek.

⁶ Například ARTHUR MICHAEL LANDGRAF. *Diritto canonico e teologia nel sec. XII*, in *Studia Gratiana* I, 371–413.

II. VÝVOJ ZDRŽENLIVOSTI V LATINSKÉ CÍRKVI

Po těchto nutných předpokladech, totiž pokud jde o pojem a metodu bádání a výkladu, sledujme na prvním místě vývoj otázky zdrženlivosti duchovních osob v latinské církvi.

1. Koncil v Elvíře

Z různých svědectví, jež se týkají tohoto tématu, musíme připomenout především koncil v Elvíře. V prvním desetiletí 4. století po Kristu se sešli biskupové a kněží španělské církve v diecézním středisku v Elvíře u Granady, aby společně upravili podmínky církve ve Španělsku. To patřilo k západní části římského impéria a těšilo se pod budoucím císařem Konstantinem z poměrného náboženského míru. V předešlém období za pronásledování křesťanů docházelo k zlořádům v nejedné oblasti křesťanského života, který utrpěl vážné škody, pokud jde o dodržování církevní kázně. Do 81 kánonů se vtělila opatření o všech nejdůležitějších oblastech církevního života, jež vyžadovaly vyjasnění a obnovu, aby se znovu utvrdila původní kázeň a stanovily se nové nutné normy.

33. kánon tohoto koncilu obsahuje již první známý zákon o celibátu. Pod rubrikou: „O biskupech a služebnících (oltáře), kteří se mají zdržovat od svých manželek“ je tento text: „Souhlasíme s úplným zákazem, který platí pro biskupy, kněze a jáhny, to znamená pro všechny duchovní věnující se službě oltáři, že se mají zdržovat od svých manželek a neplodit děti. Kdo se tohoto dopustil, má být vyloučen z duchovního stavu.“ Již kánon 27 zdůrazňoval zákaz, aby cizí ženy bydlely společně s biskupy a s jinými duchovními. Ti mohli mít u sebe jen sestru nebo zasvěcenou pannu, ale v žádném případě nějakou cizí ženu.⁷

⁷ HERM. THEOD. BRUNS. *Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV–VII*, II (Berolini, 1939), 5–6.

Z těchto prvních důležitých zákonných textů můžeme vyvodit to: mnozí, ne-li většina, z vyšších duchovních tehdejší španělské církve byli *viri probati*, to znamená muži ženatí před svým vysvěcením na jáhny, kněze, biskupy. Po vysvěcení však byli povinni zřici se dalšího užívání manželství, to znamená museli zachovávat úplnou zdrženlivost. Ve světle cílů elvirského koncilu, práva a dějin velkého římského impéria s právní kulturou, která vládla v té době i ve Španělsku, není možné vidět v 33. kánonu (spolu s 27. kánodem) nějaký nový zákon. Jeví se to jasně jako reakce na tehdy velmi rozšířené nezachovávání známé tradiční povinnosti a k tomu se teď váže také sankce: buď zachovávat přijatou povinnost, nebo se zřici duchovního úřadu. Novota v této oblasti s tak všeobecně platnou zpětnou sankcí proti odedávna získaným právům ze svěcení by vyvolala bouři protestů proti tak zjevnému porušení práva ve světě, který byl s právem dokonale obeznámen. Jasně to pochopil už Pius XI., když ve své encyklice o kněžství prohlásil, že tento psaný zákon předpokládá předchozí praxi.⁸

2. Znalost tradice celibátu na afrických koncilech

Po tomto důležitém zákoně z Elvíry musíme hned uvážit jiný, ještě důležitější pro naši otázku, s kterým se setkáme i později jako se stěžejním orientačním bodem. Jde o závazné prohlášení druhého afrického koncilu z roku 390, opakované na následných koncilech a zařazené pak do kodexu kánonů africké církve (a do kánonů *in causa Apiarii*). Tento kodex byl formálně schválen na důležitém koncilu roku 419. Pod rubrikou: „že má být zachována čistota levitů a kněží“ je tento text: „Biskup Epigonius pravil: Poněvadž se na předěšlém koncilu pojednávalo o zdrženlivosti a čistotě, o třech stupních, které jsou z důvodu svěcení vázány s jistou povinností čistoty, znamená to, že biskup, kněz a jáhen mají být důsledněji poučeni o zachovávání čistoty. Biskup Genetlius pokračoval: Jak bylo řečeno výše, je vhodné, aby svatí biskupové, Boží kněží a levité, to znamená

všichni, kdo slouží božským svátostem, byli zdrženliví ve všem, aby mohli bez nesnázi obdržet to, co si vyprošují od Pána, a abychom i my zachovávali to, o čem nás učili apoštolové a co celá minulá doba zachovávala.“ „Biskupové na to jednomyslně odpověděli: My všichni souhlasíme, aby se biskupové, kněží a jáhni, strážci čistoty, zřekli svých manželek, aby byla zachována čistota ve všem a všem, kdo slouží oltáři.“⁹

Z tohoto prohlášení kartaginských koncilů vyplývá, že i v africké církvi byli vyšší klerici z valné části, ne-li většinou, před vysvěcením ženatí a že po něm museli všichni žít zdrženlivě. Zde je tato povinnost důrazně připisována přijatému svátostnému svěcení a službě oltáři. Mimoto se tato povinnost odvozuje výslovně z učení apoštolů a z celé minulé praxe (*antiquitas*) a jednomyslně ji vštěpuje a rozhodně potvrzuje celý africký episkopát.

Z jedné kontroverze s Římem, která byla projednávána také v těchto afrických koncilních shromážděních, můžeme poznat, jak uvědomělá a živá byla v této církvi tradice prvotní církve. Kněz Apiarius byl svým biskupem vyobcován.

Odvolal se do Říma, kde bylo toto odvolání přijato. Poukazovalo se na jeden nicejský kánon, který prý opravňoval k takovým odvoláním. Afričtí biskupové projevíli solidaritu se svým kolegou a tvrdili, že neznají takový nicejský kánon. Na různých shromážděních těchto biskupů, jichž se zúčastnili i delegáti z Říma, se rokovalo o této otázce, z které se nám dosud zachovaly kánony *in causa Apiarii*.¹⁰ Afričané tvrdili, že nemají ve svém seznamu nicejských kánonů takové ustanovení a vyslali legáty do Alexandrie, Antiochie a Konstantinopole, aby získali informace v této věci. Ale ani v těchto východních střediscích se nic nevědělo o takovém nicejském kánonu. Omyl ze strany Říma se pak vysvětloval tím, že tam byly k nicejským kánonům připojeny kánony sardického koncilu konaného roku 342, opět o ariánské otázce a pod týmž předsedou, který předsedal i koncilu nicejskému, Hosiem z Cordoby. Z toho důvodu byly v římském archivu disciplinární sardické kánony připojeny k nicejským kánonům

⁹ *Concilia Africae a. 345–525* (Ed. C. MUNIER in CCL 149, Turnholt, 1974), 13.

¹⁰ CCL 149, 98nn.

⁸ AAS 28 (1936) 25.

a všechny pak byly pokládány za nicejské. V Sardice bylo skutečně rozhodnuto o tomto kánonu (kán. 3). Africká církev snadno dokázala papeži Zosimovi, že se kánon mylně přičítá nicejskému koncilu.

Na hlavním zasedání, které projednávalo tuto otázku a které se konalo 25. května 419, byl předsedou kartaginský biskup Aurelius. Zúčastnili se ho římský legát Faustinus z Ferma se dvěma římskými kněžími, Filipem a Azellem, a pak 240 afrických biskupů. Mezi nimi byl Augustin z Hippo a Alipius z Tagaste. Předseda uvedl diskuse těmito slovy: „Máme zde před sebou příklady ustanovení, která s sebou přinesli naši otcové z Niceje. Zachovejme jejich nezměněnou formu a zachovejme také další usnesení, která jsme podepsali.“ Následuje vyznání víry v Nejsvětější Trojici, které pronesli všichni koncilní otcové.

Na třetím místě byl zopakován text týkající se zdrženlivosti duchovních z koncilu roku 390, který byl uveden výše a který tehdy přednesli Epigonius a Genetlius a nyní ho pronesl Aurelius. Papežský delegát Faustinus přidal k rubrice: „O stupních svátosti svěcení, při nichž je třeba zřici se manželek“: „Souhlasíme, aby se biskup, kněz a jáhen, to znamená všichni, kdo se dotýkají svátostí jako strážci čistoty, zřekli svých manželek.“ Nato všichni biskupové odpověděli: „Souhlasíme, aby byla zachována čistota ve všem a všemi, kdo slouží oltáři.“¹¹

Mezi dalšími normami tradičního dědictví africké církve, které byly znovu probírány nebo nově rozhodnuty, se nalézají na 25. místě text pronesený předsedou Aureliem: „Drazí bratři, my zde ještě dodjme: Když se poukazovalo na to, že se nezdrželi manželek někteří klerici, kteří byli jen lektory, bylo rozhodnuto o tom, co bylo potvrzeno i na jiných koncilech: Podjáhni, kteří se dotýkají posvátných tajemství, a jáhni, kněží a biskupové se mají podle norem, které pro ně platí, zřici i svých vlastních manželek, takže mají žít, jako by je neměli; jestliže se podle toho nezařídí, mají být zbaveni církevní služby. Ostatní klerici k tomu nejsou zavázáni, leda až ve zralejším věku.“ Nato celý koncil odpověděl: „Schvalujeme to, co řekla spravedlivě vaše svatost a co je svaté a líbí se Bohu.“¹²

¹¹ CCL 149, 133nn.

¹² CCL 149, 142.

Uvedli jsme tato svědectví africké církve z konce 4. a počátku 5. století tak podrobně pro jejich zásadní důležitost. Z těchto textů vysvítá jasná znalost tradice, která se zakládala nejen na všeobecném přesvědčení, které nikdo nezpochybňoval, ale i na dochovaných dokumentech. V oněch letech se nalézaly v archivu africké církve ještě původní spisy, jež si přinesli otcové z nicejského koncilu. Normy, které by odporovaly církevnímu celibátu, jak je zde zjevně potvrzeno, by byly odmítnuty, stejně jako omyl nebo nedopatření římské církve, když připisovala sardické kánony Niceji.

Z toho všeho vyplývá také vědomí společné tradice univerzální církve, jejíž různé části jsou v živém vzájemném společenství. To, co bylo africkou církví tak výslovně a opakovaně potvrzováno, totiž apoštolský původ zdrženlivosti duchovních a její od starověku předávané zachování, zároveň se sankcemi proti jejím porušovatelům, by jistě nebylo tak všeobecně a pokojně přijímáno, kdyby to nemělo záruku jako obecně známý fakt. Dokonce pro to máme výslovná svědectví východní církve, k nimž se ještě vrátíme.

3. Svědectví římské církve

V souvislosti s tímto africkým svědectvím o celibátu jsme již slyšeli velmi vážný hlas ze strany Říma. Papežský legát Faustinus dal v Kartágu najevo plný souhlas Říma s touto otázkou, která tam byla vznesena jen mimochodem.

Řím zaslal už za papeže Siricia dopis africkým biskupům, ve kterém se jim oznamovala usnesení římské synody z roku 386, jež znovu zdůrazňovala některé důležité apoštolské směrnic. Tento dopis byl přečten během koncilu v Telepte roku 418. Jeho poslední část pojednává (kán. 9) přesně o zdrženlivosti duchovních.¹³

S tímto dokumentem se dostáváme k druhé skupině svědectví o celibátu, která je beze vší pochyby nejzávažnější nejen svou znalostí tradice zachovávané v univerzální církvi, ale i dalším rozvojem a zachováváním celibátu duchovních. Tato svědectví jsou obsažena ve směrnicích římských papežů v této věci.

¹³ CCL 149, 58–63.

Všeobecné prohlášení o důležitosti postoje Říma ke každé otázce, a tedy i k celibátu, máme od svatého Ireneje. Jako žák svatého Polycarpa byl spojen s janovskou tradicí a jako lyonský biskup od roku 178 ji předával také evropské církvi. Říká-li ve svém hlavním díle *Proti bludům* (*Adversus haereses*), že apoštolská tradice je uchována v římské církvi založené Petrem a Pavlem, a proto s ní mají být všechny ostatní církve v souladu,¹⁴ můžeme říci, že to platí i o tradici zdrženlivosti duchovních.

První výslovná svědectví o tom nám dali dva papežové: Siricius a Inocenc I.

Předchůdci prvního, papeži Damasovi, dal biskup Himerius z Tarragony několik otázek, na které odpověděl až jeho nástupce Siricius. Na otázku o povinné zdrženlivosti vyšších duchovních odpovídá v dopise „Directa“¹⁵ z roku 385, že mnoho kněží a jáhnů, kteří i po vysvěcení plodí děti, jedná proti nezrušitelnému zákonu, který zavazuje vyšší duchovní od začátku církve. Jejich odvolávání se na Starý zákon, v němž kněží a levité mohli užívat manželství mimo dobu, kdy sloužili v chrámě, vyvrací Nový zákon. V něm mají vyšší duchovní vykonávat posvátnou službu každý den, a proto ode dne svého vysvěcení mají žít v ustavičné zdrženlivosti.

Druhý dopis téhož papeže týkající se této otázky byl už zmíněn výše. Byl zaslán africkým biskupům roku 386 a sděloval jim usnesení jedné římské synody. Tento dopis je ve věci celibátu obzvláště poučný. Papež především říká, že body projednané na synodě se netýkají nových povinností, ale jsou to spíše body víry a kázně, které byly vinou liknavosti a nečinnosti některých zanedbávány. Musí být znovu uvedeny do života, neboť jde o směrnice apoštolských otců podle slov Písma svatého: „Stůjte pevně a držte se těch zásad, v kterých jsme vás vyučili, ať už slovem nebo listem“ (2 Sol 2, 15).

Římský koncil si je tedy dobře vědom, že i podání přijatá ústně jsou závazná. Se zřetelem na Boží soud mají tedy všichni katoličtí biskupové zachovávat devět následujících směrnic.

Devátá je obšírně vyložena. Kněží a levité nemají mít pohlavní styky se svými manželkami, protože jsou denně zaměstnáni svou kněžskou službou. Svatý Pavel napsal Korinťanům, že se mají odříkat, aby se mohli věnovat modlitbě. Jestliže ukládá laikům zdrženlivost, aby byly vyslyšeny jejich modlitby, oč více musí být kněz připraven v každém okamžiku přinášet oběť a udělovat křest v bezúhonné čistotě. Po některých jiných asketických úvahách odmítne 80 shromážděných biskupů na Západě – zde poprvé, pokud vím – dodnes živou námitku, která chtěla dokazovat, že se může pokračovat v užívání manželství. Dokládá to slovy svatého apoštola Pavla, že kandidát svátosti svěcení má být jen jednou ženatý. To neznamená, říkají biskupové, že může dále žít v žádostivosti plodit děti, nýbrž bylo to řečeno ve prospěch budoucí zdrženlivosti. Tím jsme oficiálně poučeni – a to se pak bude neustále opakovat – že potřeba se znovu oženit nebo uzavřít manželství s vdovou nejsou zárukou budoucí bezpečné zdrženlivosti.

Dopis končí naléhavou výzvou uposlechnout tyto směrnice, jež jsou podepřeny tradicí.¹⁶

Následující římský papež, který se podrobně zabýval zdrženlivostí duchovních, je Inocenc I. (401–417). Jeden dopis připisovaný už Damasovi a potom Siriciovi je pravděpodobně od něho. Vzhledem k otázce, kterou mu položili galští biskupové, se zkoumala na jedné římské synodě řada praktických otázek. Výsledky a odpovědi byly sděleny v dopise „Dominus inter“ z počátku 4. století. Třetí z 16 otázek se týká „čistoty kněží“. V úvodu si papež uvědomuje, že „mnoho biskupů v různých místních církvích se ukvapilo a v lidské nerozvážnosti změnili výklad otců, a tím upadli do tmy bludu, neboť dali přednost cti u lidí před zásluhami u Boha“.

Žadatel se snaží dosáhnout od autority Apoštolského stolce informace jak o zákonech, tak o tradicích. Nevede ho zvědavost, nýbrž touha po jistotě; odpovídá se mu prostě, ale obsažně to, co má vědět, aby mohl napravit všechny rozdíly, jež způsobila lidská zpupnost.

Na třetí otázku se pak odpovídá takto: „Především bylo rozhodnuto o biskupech, kněžích a jáhnech, jejichž ruce se mají účastnit bož-

¹⁴ S. IRENAEUS. *Adversus haereses* 3, 3, 2.

¹⁵ Decretale „Directa“ – JAFFÉ 2. vyd. n. 255. – PL 13, 1131–1147.

¹⁶ Decretale „Cum in unum“ („Diversa quamvis“) a. 386 – JA 2. 258 – BRUNS. op. cit. I, 152–153; CCL 149, 59–63.

ských obětí, udělovat milost křtu a obětovat Kristovo tělo, že jsou zavázáni nejen námi, ale božským Písmem k čistotě. I otcové jim uložili zachovávat tělesnou čistotu.“ Následuje rozsáhlé zdůvodnění tohoto příkázání z Pisma svatého, které i dnes zasluhuje, aby bylo uvedeno. Závěrem je řečeno, že už z povinné úcty k náboženství se nesmí svěřovat Boží tajemství neposlušným.¹⁷

Ostatní tři dopisy téhož papeže jen opakují pojetí jeho předchůdce Siricia a plně se k nim hlásí: dopis Victriciovi z Rouenu z 15. února 404; dopis adresovaný Exsuperiovi z Toulousu z 20. února 405 a dopis biskupům Maximovi a Severovi z Kalábrie nejistého data.¹⁸

Důležité je, že se zde vždycky vyžadují sankce proti nekajícím. Mají být vyloučeni z duchovní služby.

Také v budoucnu usilovali papežové o přesné dodržování tradiční zdrženlivosti duchovních. Stačí připomenout svědectví dvou z nejdůležitějších představitelů těchto století.

Lev Veliký píše v této záležitosti roku 456 biskupu Rustikovi z Narbonne: „Zákon zdrženlivosti je stejný pro služebníky oltáře (jáhny) jako pro kněze a biskupy. Když byli ještě laiky a lektory, bylo jim dovoleno oženit se a plodit děti. Ale když postoupili výše na zmíněné stupně, není jim už dovoleno to, co dříve. Aby se však manželství tělesné stalo manželstvím duchovním, je třeba, aby manželky nebyly posílány pryč, ale aby je měli jejich manželé tak, jako by je neměli, aby zůstala nedotčená manželská láska, současně však, aby přestalo užívání manželství.“¹⁹

Tím potvrzuje tento papež i druhý bod spojený se zdrženlivostí ženatých, který je v předešlém zákonodárství také zmíněn. Manželky kněží mají být po jejich vysvěcení vydržovány církví. Další společné bydlení s manžely, kteří byli teď vázáni zdrženlivostí, se obvykle netrpí, protože je nebezpečí, že se nedostojí přijatému závazku. Je to dovoleno jen tam, kde je takové nebezpečí vyloučeno. Každý text,

kteří mluví proti opuštění manželek, se má chápat v tomto smyslu, jak je jasné z tohoto výroku Lva Velikého.

Dále musíme říci, že týž papež rozšířil povinnost zdrženlivosti po vysvěcení i na podjáhny. Toto nebylo dosud jasné, protože se pochybovalo, zda podjáhenské svěcení patří k vyšším svěcením či nikoli.²⁰

Řehoř Veliký (590–604) dává na srozuměnou, alespoň nepřímo ve svých dopisech, že zdrženlivost duchovních se v západní církvi podstatně zachovává. Jednoduše rozhodl, že i svěcení na podjáhna s sebou nese definitivně a pro všechny povinnost dokonalé zdrženlivosti. Kromě toho opakovaně usiloval, aby soužití mezi vyššími duchovními a ženami, které k tomu nejsou oprávněné, bylo za každou cenu zakázáno, a proto, aby se mu zabránilo. Poněvadž manželky obvykle nepatřily ke kategorii oprávněných, podával tím tento papež významný výklad k příslušnému 3. kánonu nicejského koncilu.²¹

Z toho, co zde bylo řečeno, lze vyvodit velmi důležité zjištění: v západní církvi, totiž v Evropě a v oblastech Afriky, které patřily k římskému patriarchátu, byla a zůstávala stále živá jednota víry, a zároveň také jednotná kázeň. To se projevuje více či méně intenzivní komunikací, která není mezi různými oblastními církvemi nikdy přerušena. Takže zástupci jiných oblastí bývali přijati na oblastních koncilech. Například v Elviře byl přítomen mezi jinými kněz Eutyches jako zástupce Kartága; na koncilu kartaginském v roce 418, který projednával otázku pelagiánů, byli přítomni i biskupové španělské.²²

Takové vědomí jednoty a podstatné uniformity nalézáme potvrzené výslovně v tehdejších koncilních aktech.²³ Toto vědomí však bylo uskutečňováno a praktikováno principem jednoty římského

²⁰ List Anastáziovi Soluňskému z roku 446: JA 2. 411. – PL 54, 666.

²¹ O četných textech Řehoře Velikého srov. COCHINI. op. cit. 404–416. Např.: „subdiaconi... qui iam uxoribus fuerant copulati, unum ex duobus eligerent: id est a suis uxoribus abstinerent aut certe nulla ratione ministrare praesumerent“ (podjáhni..., kteří už byli ženatí, ať si vyberou jednu z dvou možností: Bud' ať se zřeknou svých manželek, nebo ať se z žádného důvodu neopovažují sloužit). MGH, EPP. IV, 34. – PL 77, 710.

²² BRUNS. op. cit. II, 2. CCL 149, 69.

²³ Např. I. toledský koncil (a. 398). BRUNS. op. cit. I, 203; římský koncil a. 348. BRUNS. op. cit. II, 278 (kán. VI).

¹⁷ BRUNS. op. cit. II, 274, kán. 3, 276–77.

¹⁸ JA 2. 286. – PL 20, 468–9; JA 2. 293. – PL 20, 496–8 a Conc. Agathense a. 506, č. 9 ed. CCL 148 (C. MUNIER), 196–199; JA 2. 315. – PL 20, 605.

¹⁹ JA 2. 544. – PL 54, 1194.

primátu, který měl stále větší vliv, jakmile skončila pronásledování. Tato účinnost se projevuje především v otázkách víry, podstatných pro celou univerzální církev. Ale můžeme ji zjišťovat také ve věcech kázně, hlavně v oblasti římského patriarchátu.

Prvořadý důkaz této disciplinární jednoty je právě v problému zdrženlivosti vyšších duchovních, kterým se zabýváme. Vedle koncilní praxe, která se snaží už od začátku účinně o její potvrzení a uchování, je směrodatné, jak působí a všeobecně se snaží o její uchování římsští papežové, počínaje papežem Siriciem. Jestliže si správně chápaný církevní celibát uchoval zcela jasné vědomí o své starobylé tradici, přes všechny nesnáze, jež se stále a všude vyskytují, vděčíme za to nepochybně nepřetržité starostlivosti papežů. Jiný důkaz „o opaku“ tohoto tvrzení nám poskytne historie celibátu ve východní církvi.

4. Svědectví Otců a církevních spisovatelů

Dříve než se budeme věnovat tomuto tématu, musíme sledovat ještě další období vývoje v západní církvi.

Ke kategorii nejdůležitějších svědků víry a tradice v prvních obdobích dějin církve náležejí Otcové a církevní spisovatelé. O zdrženlivosti duchovenstva je vhodné si nejprve vyslechnout svatého Ambrože. Na svém milánském stolci jako konzul Emilie a Ligurie a po svém zvolení za biskupa se Ambrož brzy stal jedním z nejdůležitějších mužů církve na Západě. Co se týká naší otázky, tento pastýř, v důsledku svého předchozího občanského úřadu obzvláště citlivý na právní povinnosti, měl velmi jasné myšlenky. Říká, že služebníci oltáře, kteří bývali ženatí, nesmějí už po svém vysvěcení užívat manželství, třebaže tato povinnost nebyla ve vzdálenějších krajích vždy zachovávána, jak by tomu mělo být. Vzhledem ke Starému zákonu jde o nové, novozákonní přikázání, protože jeho kněží jsou zavázáni k modlitbě a k ustavičné a nepřetržité posvátné službě.²⁴

²⁴ *De officiis ministrorum* I, 50. PL 16, 103–105. Srov. také list vercellské církvi: 63, 62n. – PL 16, 1257.

Svatý Jeroným znal dobře tradici jak západní, tak východní, a to z osobní zkušenosti. Když roku 393 ve svém vystupování proti Jovinianovi říká, aniž naznačuje nějaký rozdíl mezi Východem a Západem, že svatý apoštol Pavel řekl ve známém místě v listu Titovi, že ženatý kandidát svátosti svěcení směl být jen jednou ženatý. Měl dobře vychovávat své děti, ale potom už nemůže plodit další děti. Má se proto stále věnovat modlitbě a Boží službě, a tedy nejen na omezený čas jako ve Starém zákoně. *Si semper orandum et ergo semper carendum matrimonio.*²⁵

Ve své disertaci „*Adversus Vigilantium*“ z roku 406 opakuje svatý Jeroným povinnost služebníků oltáře žít ve stálé zdrženlivosti. V této věci říká, že je to praxe církve východní, egyptské a Apoštolského stolce, kde se přijímají jen celibátní a zdrženliví klerici nebo takoví, kteří jsou ženatí, ale zřekli se manželského života.²⁶ Již ve svém „*Apologeticum ad Pammachium*“ řekl, že také Apoštolové byli *buď panici, nebo po svatbě byli zdrženliví.*²⁷ A: *Ke kněžství, biskupství, jáhenství se volí buď panici, nebo vdovci, avšak po přijetí kněžství mají být navěky čistí.*²⁸

Svatý Augustin, od roku 395/6 hipponský biskup, nejen dobře znal všeobecnou povinnost zdrženlivosti vyšších duchovních, ale zúčastnil se kartaginských koncilů, kde byla tato povinnost opakovaně potvrzována, odvozována od apoštolů a od nepřetržité tradice. Není známo, že by dal při těchto příležitostech najevo nějaký nesouhlas. Ve své disertaci „*De coniugiis adulterinis*“ (O cizoložných manželstvích) tvrdí, že i ženatí muži, jsou-li nenadále povoláni k duchovnímu stavu vyšších duchovních a vysvěcení, jsou zavázáni ke zdrženlivosti. Takto jsou příkladem pro laiky, kteří musí žít daleko od svých manželek a jsou proto vystaveni pokušení k cizoložství.²⁹

²⁵ I, 34. – PL 23, 257.

²⁶ PL 23, 340–41: „Aut virgines aut continentes aut si uxores habuerint mariti esse desistunt“ (Buď jsou panici nebo zdrženliví, nebo jestliže měli manželku, přestávají být manželi).

²⁷ „vel virgines vel post nuptias continentes“: *Ep.* 49, 21. – CSEL 54, 386n.

²⁸ „Presbiteri, episcopi, diaconi aut virgines eliguntur aut vidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici“: PL 22, 510.

²⁹ II, 22. – CSEL 41, 409 a PL 40, 486.

O čtvrtém velkém otci západní církve Řehoři Velikém jsme již hovořili jako o svědku zdrženlivosti posvátných služebníků, když jsme studovali svědectví římských papežů.

Z dosud zjištěné disciplinární praxe západní církve plyne, že zdrženlivost posledních tří stupňů kněžské služby v církvi je povinnost, která sahá k začátkům církve a byla přijata a předávána jako dědictví ústní tradice. Po období pronásledování a především kvůli stále četnějším obrácením, jež vyžadovala i množství svěcení, dochází také k častějšímu nedodržování této povinnosti. Proti tomu však stále naléhavěji vystupují koncily a starostlivost římských papežů, vydávají se zákony a písemné směrnice. V nich se ihned objevují také důsledky zaměřené proti provinilcům. Bývá to suspenze neboli vyloučení z posvátné služby.

To všechno se nikdy nevyskytuje jako novota, ale je to spíše vztahováno na počátky církve. Máme tedy právo pokládat tuto praxi shodně s pravidly správné historicko-právní metody za opravdovou závaznou povinnost předávanou ústně už předtím, než byla pevně zaznamenána psanými zákony. Kdo by chtěl tvrdit opak, nejen že by hřešil proti nezměnitelné vědecké metodě, ale prohlašoval by za lživé všechny jednomyslné texty, které jsme slyšeli, protože nevědomost by se mu nemohla vytknout.

5. Vývoj argumentu v dalších staletích

Na tomto základě přijatém praxí starověké církve můžeme nyní sledovat vývoj církevního celibátu v dalších staletích a v prvním momentu na Západě.

Nelze pochybovat, že i v dalších dobách se ještě vybíralo mnoho ženatých mužů k posvátné službě. Dokazuje to mnoho španělských a galských koncilů, protože opakovaně a nepřetržitě trvají na zdrženlivosti těchto služebníků.³⁰

³⁰ Odkazují na příslušné koncily; viz COCHINI. op. cit. 295–308; 355–379; 420–431 (Španělsko a Galie). – STICKLER. *Tratti salienti*, op. cit. 592–593; *Sacerdoce et Célibat*, op. cit. 373–394 passim.

Sankce jsou někdy mírnější: například na koncilu v Tour roku 461 se už neukládá doživotní exkomunikace, ale jen vyloučení z církevní služby.³¹

Na druhé straně se stále více zdůrazňuje starost církve o získání celibátních kandidátů pro vyšší svěcení a stále více se omezuje přijímání ženatých. Zkušenost ukázala, jak je lidská slabost trvale v nebezpečí, pokud jde o přijatou povinnost, právě u těchto posledně jmenovaných kandidátů.

Jiné ustanovení se muselo stále připomínat a obnovovat, totiž zákaz soužití mezi kterýmikoli vyššími duchovními a ženami, které nezbuzovaly plnou důvěru, že by se mohla zachovávat zdrženlivost.

Velmi významné jsou pro celkový úsudek o celibátní kázni ve středověké Evropě příslušná ustanovení ostrovní církve (Irska a Británie). Knihy o pokání (*Libri penitentiales*), v nichž se věrně zračí život a kázeň této církve po mnoha zvláštních stránkách, dokazují mimo jakoukoli pochybnost tytéž povinnosti i pro dříve ženaté vyšší duchovní na ostrově. Kdo z nich dále užíval manželství se svou ženou, byl považován za cizoložníka a byl přiměřeně potrestán.³² Jestliže tyto tak těžké povinnosti byly požadovány a podstatně zachovávány i v ostrovní církvi, v níž vládly mezi lidem drsné mravy, o kterých nám podávají živý důkaz knihy o pokání, máme nejlepší důkaz, že celibát byl možný i tam, ale pravděpodobně jen jako ctihodná tradice, kterou nikdo nezpochybňoval.

Vedle všeobecných obyčejných nebezpečí, která vždy a všude ohrožovala zdrženlivost duchovních, vyskytnou se v dějinách církve v různých dobách, okolnostech a krajích mimořádná nebezpečí, která zcela zvlášť volají po autoritě církve. Takové nesnáze způsobují opakovaně šířící se bludy. Příkladem je arianismus Vizigótů, který působí i po jejich obrácení na katolictví v jejich říši na Iberském poloostrově. Koncily v Toledu roku 569 a v Zaragoze roku 592 vydaly výslovné normy v tomto smyslu pro duchovní pocházející z arianismu.³³

³¹ STICKLER. *Tratti salienti*, op. cit. 593.

³² STICKLER. *Tratti salienti*, cit. 594 col. n. 21. – ID. *Sacerdoce et Célibat*, cit. 379–383.

³³ STICKLER. *Tratti salienti*, cit. 592n.

6. Gregoriánská reforma

Ale jedna z nejtěžších krizí zasáhla zdrženlivost duchovních ve všech oblastech západní katolické církve, které byly strženy do zmatků, jež si vynutily gregoriánskou reformu. Byly to kraje ve všech částech Evropy, kam více méně pronikl takzvaný systém církevních obročí. Ovládal pak podstatně celý veřejný život a potom i soukromý život v církvi a v církevní společnosti.

Dědičný majetek církevního obročí, který byl spojen se všemi úřady církve, jak vyššími, tak nižšími, činil držitele obročí, a tedy i úřadu, ve velké míře hospodářsky, a tím často i profesionálně nezávislým, protože i úřad, který doprovázel obročí, mohl už být jen velmi obtížně odňat. Udělování obročí a úřadu prováděli často laici, kteří k tomu měli právo – pocházející právě od církve v užším i širším smyslu – a to vedlo k tomu, že byli do církevních úřadů dosazováni za biskupy a opaty, ano i za faráře, kandidáti často nepřipravení nebo přímo nehodní. Udělování a přidělování úřadů mocnými laiky, kteří dbali v této věci víc na své vlastní světské a profánní zájmy než na duchovní a náboženské zájmy církve, vedlo k jiným dvěma zásadním zlům v tehdejší církevní životě: k svatokupectví, totiž ke kupování úřadů, a k nikolaismu, to znamená k značnému porušování církevního celibátu.

Po nezdaru oblastních reforem se papežové začali zabývat touto katastrofální situací v církvi v evropském měřítku. Podařilo se jim, především rozhodným úsilím Řehoře VII., skoncovat s tímto vážným nebezpečím, do kterého byly zapleteny všechny stupně církevní hierarchie.³⁴

Takto se právě toto nebezpečí stávalo podnětem nejen pro obnovení starověké celibátní kázně, ale také pro účinný pokus vyřešit jej výběrem a lepší formací kandidátů. Proto se stále více omezovalo přijímání ženatých mužů a byla snaha vrátit se k všeobecnému zachovávání povinné zdrženlivosti.

Jiným důležitým důsledkem této reformy je slavnostní rozhodnutí druhého lateránského koncilu z roku 1139, že manželství uzavřená vyššími duchovními, jako i manželství osob zasvěcených řeholními sliby jsou nejen nedovolená, ale i neplatná.³⁵ Z toho vzniklo nedorozumění, ještě dnes velmi rozšířené, že církevní celibát byl zaveden až II. lateránským koncilem. Ve skutečnosti se jen stalo neplatným to, co bylo odjakživa zakázáno. Tato nová sankce tedy spíše potvrzuje povinnost, která existovala po mnohá staletí.

7. Celibát v klasickém církevním právu

Skoro současně se rodí a začíná působit církevně-právní věda. Kamaldulský mnich Jan Gracian uspořádal kolem roku 1142 v Boloni svou „Concordia discordantium canonum“ nazvanou pak jednoduše „Gracianův dekret“. V něm sebral všechny právní materiál prvního tisíciletí církve a uvedl v soulad, nebo se alespoň snažil to učinit, rozmanité a rozdílné formy. Jím začíná škola církevního práva, která se druzí k souběžné škole práva římského a která bude nazývána školou glosátorů, to znamená vykladatelů sbírek církevního práva (a práva římského) a jeho zákonných textů.³⁶

V tomto Gracianově dekretu se pojednává přirozeně také o povinnosti zdrženlivosti duchovních a to přesně v Distinkcích (první částí Dekretu) od 26. do 34. a pak ještě od 81. do 84. Totéž se děje i v jiných částech Corpus Iuris (Canonici), který se právě formuje při příležitosti vyhlášení příslušných zákonů.

Abychom mohli dobře pochopit výklady právníků k těmto zákonům, musíme na jedné straně uvážit, že stejně jako jejich romanističtí kolegové nerozvíjeli bádání a historicko-právní znalosti. Toto se dělo až později ve škole vzdělávání (scuola culta), to je v právníké humanistické škole počínaje 16. stoletím. Proto se nesmíme divit, že

³⁴ STICKLER, *Sacerdoce et Célibat*, cit. 394–408 a Id. *I presupposti storico-giuridici della riforma Gregoriana e dell'azione personale di Gregorio VII*, in *Studi Gregoriani XIII* (Roma, 1989) 1–15.

³⁵ Srov. II. lateránský koncil, kán. 7 in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, 174.

³⁶ Srov. moji *Historia Iuris Canonici*, s. 197nn.

glosátoři, totiž klasická právnická škola, neznali ani v kanonistice v pravém slova smyslu kritiku pramenů a textů.

Pro naše téma je toto uvědomění důležité, protože u Graciana narážíme ihned na skutečnost, že v otázce církevního celibátu přijal za pravdivou událost, k níž mělo dojít na nicejském koncilu, historickou nepravdu o Pafnuciovi a že spolu s 13. kánonem II. trullského koncilu z roku 691 přijal nekriticky rozdíl mezi celibátní praxí církve západní a východní. Zatímco tato praxe pro něho není žádným důvodem k ospravedlnování odlišné praxe v latinské církvi, on a klasická škola kanonického práva uznávají hlavní motivaci rozdílné povinnosti vyšších duchovních Východu ve věci zdrženlivosti. Vrátime se k tomuto rozdílu v historickém pojednání o celibátu ve východní církvi.

Nyní musíme říci, že právě pro tuto kritickou bezstarostnost nečinily tehdy existující pochybnosti na Západě ohledně takového výmyslu, který znali už Řehoř VII. a jiní reformátoři a po nich především Bernold z Kostnice, rozhodující dojem na právnickou školu. Ta ostatně uznávala i usnesení II. trullského koncilu jako plně platné pro východní církve; na témže koncilu byla, jak uvidíme, stanovena celibátní kázeň byzantské církve a církvi na ní závislých.

Proto, jak již bylo řečeno, neexistuje pro středověké právníky žádná pochybnost, že v západní církvi je zdrženlivost závazná pro všechno vyšší duchovenstvo. A to jistě proto, že dobře znali výše studované dokumenty západních koncilů, především koncilů afrických (Gracian však nedokazuje znalost 33. kánonu z Elvíry), římských papežů a otců. Všichni právníci jsou všeobecně zajedno, že zákaz sňatku pro vyšší duchovní se musí připisovat apoštolům, jejich příkladu, ale částečně také jejich ustanovení. Někteří přičítají zákaz užívání manželství uzavřeného před vysvěcením apoštolům, jiní pozdějším zákonným ustanovením, především římským papežům, počínaje Siriciem. Snaží se vysvětlit, na jakých důvodech se zakládá takový zákaz, ale částečně jsou to pohnutky protichůdné. Jiní ho přičítají slibu, danému výslovně nebo mlčky, přidanému nebo slavnostnímu příkazu zákonné autority. Vzhledem k nesnázi, že nikdo nemůže nikomu uložit složení slibu, se našlo řešení v konstatování, že složení slibu se neukládá osobě, nýbrž úřadu, který je s touto pod-

mínkou vázán. Že to církve může učinit, o tom nepochybují žádní právníci. Ti to vysvětlují také velmi zajímavými a přesvědčivými důvody.

Nejpřesvědčivější je tvrzení, že prostřednictvím zákona toto ustanovení mohou spojit se svátostí svěcení především římskými papežovými a že to u biskupů, kněží a jáhnů už od prvních dob církve koncily a římskými papežovými skutečně dělali. U podjáhnů o tom rozhodl definitivně jenom papež Řehoř I. Žádný středověký právník nepochybuje, že tato povinnost neomezeně zavazuje už od okamžiku svého zavedení. Všimněme si zejména, že někteří glosátoři se odvolávají výslovně na čistě tradiční normy jako na prameny závazné zdrženlivosti duchovních, které existovaly už před jejich uzákoněním, a že dispens od povinnosti pocházející ze slibu nemůže dát ani papež. Proto se mnozí rozhodovali pro teorii účinné příčiny, která vycházela ze zákona, protože od všeobecného zákona by mohl papež dispensovat. Mnoho právníků zastává ten názor, že taková dispens může být dána jen v jednotlivých případech, ale nikoli pro všechny, protože to by se rovnalo zrušení povinnosti proti „status ecclesiae“, a to by nebylo možné ani papeži.³⁷

Po tomto souhrnném výkladu myšlenky glosátorů o správném chápání církevního celibátu, platném v západní církvi, se bude vhodné podívat alespoň na nějaký důležitý text o našem tématu, který by se mohl považovat za obzvlášť reprezentativní pro jejich nauku.

Poskytuje nám ho Rajmund z Peñafortu, který uspořádal také Liber Extra papeže Řehoře IX., ústřední část zákoníku (Corpus Iuris Canonici), a proto ho můžeme považovat za papežova důvěrníka a zároveň za kvalifikovaného představitele právní vědy, která již tehdy byla dosti zralá. Pokud jde o původ a obsah povinné zdrženlivosti ženatých mužů před kněžským svěcením, říká: „Biskupové, kněží a jáhni musí zachovávat zdrženlivost i se svými manželkami (dřívějšími). Tomu učili apoštolové svým příkladem a také svými ustanoveními, jak říkají někteří, podle nichž se slovo ‘učení’ (Dist. 84, kán. 3) může vykládat různě. To se obnovilo na koncilu kartaginském, ja-

³⁷ Srov. spis citovaný v pozn. 1 od LIOTTA, především 373–387. K motivaci celého jejich vývoje se vrátím ve IV. části, kdežto diskuse o kázni východní církve, o její náplni a vývoji bude pojednáno ve III. části.

ko v citované směrnicí *cum in merito* papeže Siricia.³⁸ Po ostatních souhrnných vysvětleních mluví Rajmund o důvodech, proč byla taková povinnost zavedena: „Důvody byly dva: kněžská čistota, aby mohli obdržet se vši upřímností to, oč v modlitbě prosí Boha (Dist. 84, cap. 3 a dict. p.c. 1 Dist. 31); druhý důvod je, aby se mohli modlit bez překážek (1 Kor 7, 5) a vykonávat svou službu, protože nemohou činit dvě věci najednou: sloužit manželce i církvi.“³⁹

8. Kontinuita učení církve v moderní době

Nepřetržitě obětovaný život s tak těžkým závazkem je možný jen tehdy, je-li živěn živou vírou, protože lidská slabost nepřetržitě působí. Nadpřirozenou motivaci může nepřetržitě chápat jen stále uvědoměle prožívaná víra. Kde víra ochabuje, ochabuje i vytrvalost, kde víra umírá, umírá i zdrženlivost.

Stále novými důkazy této pravdy jsou všechna heretická a schizmatická hnutí, která se vyskytují v církvi. Jedním z prvních důsledků je u jejich stoupenců vždycky zřeknutí se zdrženlivosti duchovních. Proto není divu, že i u velkých bludů a odpadů od jednoty katolické církve v 16. století, luteránů, kalvínů, zwingliánů, anglikánů, se ihned upouští od církevního celibátu. Reformní snahy tridentského koncilu, aby se obnovila pravá víra a dobrá kázeň v katolické církvi, se proto musely také zabývat útoky na zdrženlivost posvátných služebníků.

Z historie tohoto koncilu je už s jistotou známo, že především císařové, králové, knížata, ale i představitelé samotné církve usilovali o ulehčení nebo o dispenz od této povinnosti s dobrým úmyslem, aby znovu získali posvátné služebníky, kteří opustili katolickou církev. Ale komise ustanovená papeži, aby projednávala tuto otázku, dospěla na základě celé předcházející tradice k závěru, že se tento celibátní

závazek musí zachovat bez kompromisů: církve se nemůže zřici povinnosti, platné od začátku a pak stále obnovované.⁴⁰

Z pastoračních důvodů bylo dáno zvláštní oprávnění pro Německo a Anglii, že odpadlí kněží, zřeknou-li se jakéhokoli soužití a užívání manželství, mohou být rozhřešeni a znovu zapojeni do služby v katolické církvi. Jestliže odmítli tento návrat, bylo možné zplatnit jejich neplatné manželství, ale zůstali stále vyloučeni z jakékoli posvátné služby.⁴¹

Za zmínku stojí, že otcové tridentského koncilu nejen obnovili všechny příslušné povinnosti, ale odmítli také prohlásit celibátní zákon latinské církve za zákon čistě církevní,⁴² jako také odmítli zahrnout Pannu Marii do univerzálního zákona prvotního hříchu.

Ale radikálnějším usnesením tridentského koncilu pro zachování církevního celibátu bylo založení seminářů pro výchovu kněží. Bylo o něm rozhodnuto známým 18. kánonem na XXIII. zasedání a bylo uloženo všem diecézím. Do těchto seminářů měli být vybíráni mladí muži pro kněžství a měli být pro tuto službu vychovávaní a posilováni.⁴³

Tento prozřetelnostní předpis, který byl pozvolna všude uskutečňován, poskytl církvi mnoho celibátních kandidátů pro vyšší stupně

⁴⁰ Otcové se zde výslovně odvolávali na ustanovení kartaginských konciliů, o nichž se výše mluvilo na různých místech. Máme zde důkaz, jak živá byla ještě původní tradice u znalců, kteří byli po ruce otcům. Srov. *Concilium Tridentinum*. Ed. Goerresiana, T. IX, pars 6, 425–70.

⁴¹ Srov. STICKLER. *L'évolution*, cit. 427–439, a FRANZEN. op. cit. 64–88; dále: BOELENS. *Die Klerikerehe*, cit. in *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 138 (1969) 75–81.

⁴² Ve zmíněné teologické komisi se míněni o apoštolském nebo církevním původu rozdělila. Ale vzhledem k tradici nechtěli otázku rozhodnout. Srov. také FRANZEN. op. cit. 84 č. 99. Ale hlas jednoho z obhájců apoštolského původu zaslouží zmínku: Franciscus Orantes v této věci říká: „Apostoli statuerunt atque praeceperunt, ut sacerdotes uxores non ducerent. Traditio autem apostolica universaliter i. e. consensu totius Ecclesiae recepta et perpetuo servata ius divinum dicitur“ (Apoštolové ustanovili a učili, aby se kněží neženili. Apoštolské podání přijaté všeobecně, tj. se souhlasem celé církve a ustavičně zachovávané, se nazývá božské právo). Ed. cit. T. IX, pars 6, 440. Citát se vyskytuje už v CHOLIJ. *De lege coelibatus sacerdotalis nova investigationis elementa*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 78 (1989) 184.

⁴³ *Conc. Oecumenic. Decreta*, cit. 726–729.

³⁸ LIOTTA. op. cit. 374.

³⁹ LIOTTA. op. cit. 386n. – K dalším motivacím glosátorů se vrátím ve IV. části. – Mimoto srov. STICKLER. *L'évolution*, cit. 408–427.

posvátné služby. Napříště se pak mohla obejít bez svěcení ženatých mužů. To bylo výslovným přáním mnoha koncilních otců.⁴⁴

Od té doby dosud vládnoucí pojem celibátu, který znamenal pro svěcence jak povinnost úplné zdrženlivosti od užívání manželství uzavřeného před vysvěcením, tak zákaz budoucího sňatku, velmi rozšířený v mentalitě věřících, se omezil na tento poslední. Takže dnes se chápe církevním celibátem obvykle jen zákaz sňatku.

Církev vždy věrně zachovávala tradici o celibátu i v příštích těžkých dobách. Jasným svěděním o tom je revoluce na přelomu 18. a 19. století. Také zde byla znovu přijata praxe 16. století: kněží, kteří se za revoluce oženili, se museli rozhodnout: buď se zřici neplatně uzavřeného občanského manželství, nebo si ho dát církví zplatnit. V prvním případě mohli být znovu přijati k posvátné službě, v druhém byli z této služby navždy vyloučeni, jak rozhodl už první nám známý zákon o této věci, zákon elvírského koncilu.

Církev se postavila také proti všem ostatním pokusům o zrušení celibátu posvátných služebníků, jako byla snaha v Baden-Würtembergu za Řehoře XVI.⁴⁵ nebo hnutí Bratrské jednoty v Čechách za Benedikta XV.⁴⁶

Znovu nabývá na významu okamžité zrušení celibátu u starokatolíků po I. vatikánském koncilu. Neméně jasný je odpor církve proti stále novým pokusům po II. vatikánském koncilu světit na kněze „osvědčené muže“, to znamená muže ženaté, aniž by se od nich žádalo zřeknutí se užívání manželství, nebo povolit manželství kněží.

⁴⁴ Srov. prohlášení koncilního teologa Desideria de S. Martino: „Cum autem quae ritur, an, ubi est penuria sacerdotum, debeant admitti mariti ad sacerdotium, respondeo id non expedire ut fiat, cum id numquam in ecclesia catholica factum fuerit (to vůbec není přesné, jak jsme viděli). Cum autem cum voluntate uxorum fieret (což se skutečně vždycky dělalo) posset, sed tamen ut ipsi et uxores etiam manerent coelibes“ (Když se někdo ptá, zda tam, kde je nedostatek kněží, mají být připouštěni ke kněžství ženatí muži, odpovídám, že to není vhodné, protože se to v katolické církvi nikdy nedělalo (to vůbec není přesné, jak jsme viděli). Kdyby se to však mohlo učinit s dovolením manželky (což se skutečně vždycky dělalo), přece by oni i manželky zůstávali svobodní). Ed. cit. T. IX, pars 6, 441 (citoval už CHOLIJ. *De lege coelibatus*, cit. 172, č. 33 a 185).

⁴⁵ „Mirari vos“ (15. srpna 1832). *Acta Gregorii XVI*, I, 171.

⁴⁶ Promluva v konzistoři 16. prosince 1920. AAS 12 (1920) 587.

III. CELIBÁT V KÁZNI VÝCHODNÍCH CÍRKVÍ

Vůči postoji, který je od začátku pokládán za liberálnější, se vytýká latinské církvi, že je stále úzkoprsejší a přísnější ve své celibátní praxi. Na důkaz tohoto tvrzení se poukazuje na praxi východní církve, která prý uchovala všeobecnou původní kázeň prvotní církve. Proto by se měla i latinská církev vrátit k původní kázni, především když je dnes celibát vážnou zátěží pro pastorační práci v univerzální církvi.

Odpověď na toto tvrzení a na příslušný návrh závisí na tom, zda je či není pravdivé tvrzení o stavu v prvotní církvi. Výsledek našeho historického bádání o skutečné celibátní praxi na Západě vzbuzuje odůvodněné pochybnosti o domnělé přesnosti takového mínění. Proto musíme objasnit opravdový vývoj celibátu ve východní církvi, a o to se budeme snažit v této čtvrté části našeho výkladu.

1. Svědectví Epifania ze Salamíny

Ve své obhajobě apoštolského původu celibátu se C. Bickell odvolával především na východní svědectví. Když sledujeme historii celibátu na Východě v hlavních liniích, nemůžeme zkoumat všechna existující svědectví.⁴⁷ Ale z toho, co bylo řečeno a co zde chceme ještě dodat, by mohl být zřejmý přijatelný rámec opravdové situace oné církve.

Jedním důležitým svědkem je biskup Epifanius ze Salamíny, později nazývaný Konstancií, na ostrově Kypru (315–403). Je dobře znám jako znalec a obhájce pravoslavné tradice církve, kterou ve svém dlouhém životě, v 86 letech, jež zahrnují skoro celé 4. století, mohl velmi dobře poznat. Třebaže z jistého hlediska, především v bojích idejí, jako například v otázce Órigena, projevil méně osvěcenou horlivost, jeho svědectví o faktech a podmínkách jeho doby, hlavně o církevní kázni, se nemohou snadno zpochybňovat.

⁴⁷ Můžeme je nalézt: BICKELL. op. cit. a také: CHOLIJ. *Clerical celibacy*, cit. 69–105.

V otázce celibátu, to je zdrženlivosti posvátných služebníků, nám podává typickou zprávu o faktech. Ve svém hlavním díle, zvaném *Panarion*, napsaném v druhé polovině 4. století, říká, že Bůh světa ukázal charisma nového kněžství prostřednictvím mužů, kteří se zřekli užívání jediného manželství uzavřeného před vysvěcením nebo kteří žili odjakživa jako panice. Říká, že to je norma moudře a svatě stanovená apoštoly.⁴⁸

Ale ještě důležitější je jeho konstatování ve „Výkladu víry“ připojeném k hlavnímu dílu. Říká, že církev připouští k biskupství a kněžství i k jáhenství jenom ty, kdo se ze zdrženlivosti zřeknou své manželky nebo kdo ovdověli. Tak se alespoň jedná tam, pokračuje, kde se věrně dodržují církevní ustanovení. Může se však také zjistit, že na různých místech kněží, jáhni a podjáhni dále plodí děti. To se však neděje v souladu s platnou normou, nýbrž je to důsledek lidské slabosti, která jde vždycky za tím, co je snadnější. A dále ještě jednou vykládá, že kněží se vybírají především ze svobodných mužů nebo z mnichů. Nenajde-li se mezi nimi dost kandidátů, mohli být vzati i z ženatých, kteří se však zřekli užívání manželství, nebo z těch, kteří po jediném manželství ovdověli.⁴⁹

Tvrzení takové osobnosti, která znala mnoho jazyků a mnoho cestovala v prvním století svobody církve na Východě, rozděleném již mezi mnoho nauk, jsou svědectvím jak obecné normy, tak i faktické situace v celibátní praxi ve východní církvi prvních století.

2. Svatý Jeroným

Druhého svědka již známe. Svatý Jeroným byl vysvěcen na kněze v Malé Asii kolem roku 379 a potom poznal v době šesti let muže církve, komunity mnichů a také učení a kážeň Východu. Po třech letech pobytu v Římě se vrátil přes Egypt do Palestiny, kde zůstal až do smrti kolem roku 420. Zůstával stále v úzkém a živém styku s životem celé církve. Byl k tomu mimořádně schopen svou důvěr-

⁴⁸ PG 41, 868, 1024 nebo *Griech. christl. Schriftsteller* 31 (1921) 219nn.

⁴⁹ PG 42, 823nn nebo *Griech. christl. Schriftsteller* 37 (1933) 522.

nou známostí se současnými důležitými lidmi na Východě i na Západě, a také díky své rozsáhlé znalosti mnoha jazyků.

Jeho výslovná svědectví o zdrženlivosti duchovenstva byla již uvedena v druhé části. Zde připomeňme znovu jeho spis „*Adversus Vigilantium*“. V něm se proti knězi z jižní Galie, který pohrdal celibátem, odvolával na praxi východních církví, Egypta a Apoštolského stolce. Prohlašuje, že tyto všechny přijímají za duchovní jen panice, zdrženlivé, a jsou-li ženatí, jen ty, kteří se zřekli užívání manželství.⁵⁰ Toto je svědectví o oficiálním stanovisku východní církve o zdrženlivosti posvátných služebníků.

Pokud jde o zákonodárství východních synod, musíme poznamenat, že oblastní koncily před nicejským koncilem, a to v Ankyře a v Neocésareji, a po Niceji koncil v Gangře mluví sice o ženatých vyšších služebnících, ale nedávají nám bezpečnou informaci, že by bylo dovoleno nezachovávat po vysvěcení zdrženlivost, informaci, která by řešila nějakou výjimečnou situaci.⁵¹

Také na zvláštích synodách různých schizmatických církví na Východě, které vznikly v důsledku christologických kontroverzí a u kterých můžeme zjistit jisté odchýlení od zdrženlivosti v praxi celibátní kázně, jaká platí na Západě, nalézáme spíše svědectví o opačném oficiálním postoji, než jaký platí v pravoslaví.

3. Otázka poustevníka Pafnucia

Koncil, který nás musí pro naše téma více zajímat, je první ekumenický koncil konaný v Niceji roku 325.

Jediné ustanovení této první synody univerzální církve, které se týká celibátu posvátných služebníků, je 3. kánon, který zakazuje biskupům, kněžím, jáhnům a vůbec všem duchovním mít u sebe v domě ženy, které tam potají vstoupily. Jedinou výjimkou je matka, sestra, teta a jiné, které jsou mimo jakékoli podezření.⁵² Nuže, mezi ženami,

⁵⁰ Viz výše, pozn. 26.

⁵¹ Srov. např. COCHINI. op. cit. 194–203 a 227–229 a také CHOLIJ. *Clerical celibacy*, cit. 39–40, 75–78, 92–97.

⁵² *Conc. Oec. Decreta*, cit. 6. V latinském textu v tomto vydání chybějí jáhni.

kterým je dovoleno žít společně v domě, nejsou jmenovány manželky. Můžeme se ptát, zda je toto bezpečný argument pro skutečnost, že koncilní otcové byli živě přesvědčeni o povinné zdrženlivosti, a to také proto, že na prvním místě duchovních podléhajících zákazu společného bydlení je uveden biskup. Pro něho přece vždycky platila i ve východní církvi zdrženlivost od užívání předchozího manželství a platí i na Východě dodnes?

Pro opačné přesvědčení a pro opačnou situaci kněží, jáhnů a podjáhnů se uvádí zpráva o poustevníku a biskupu egyptské pouště jménem Pafnucius. Prý povstal, aby rozmluvil otcům schválení všeobecné povinné zdrženlivosti. Navrhoval, aby se to ponechalo na rozhodnutí místních církví. Tato rada prý byla shromážděním přijata.

Avšak známý církevní historik Eusebius z Césareje, který byl přítomen jako koncilní otec a byl také nakloněn ariánům, nepodává žádnou zprávu o této epizodě, která jistě měla nemalou důležitost pro celou církev. Poprvé o tom slyšíme víc než sto let po koncilu. A to od dvou byzantských církevních spisovatelů, Sokrata a Sozomena. Sokrates udává jako svůj pramen velmi starého muže, který prý byl přítomen na koncilu a vyprávěl mu různé epizody o událostech a osobách koncilu. Uvážíme-li, že Sokrates, narozený kolem roku 380, slyšel toto vyprávění, když sám byl ještě velmi mladý, od něko-ho, kdo v roce 325 mohl být jen malým dítětem a nemohl být považován za uvědomělého svědka koncilních událostí, musí mít i nezákladnější kritika pramenů vážné pochybnosti o hodnověrnosti takového vyprávění. Potřebovala by mnohem jistější záruky.

Tyto pochybnosti byly skutečně vyvráceny poměrně brzy. Na Západě, jak jsme se zmínili, papežem Řehořem VII. a Bernoldem z Kostnice. V novější době zaslouží pozornost komentář Valesia, vydavatele Sokratových a Sozomenových spisů. Komentoval toto vyprávění v roce 1668 a Migne ho vytiskl ve své *Patrologia graeca*, svazek 67. Humanista z Valois, člen rodiny učenců, říká výslovně, že toto vyprávění o Pafnuciovi je podezřelé, protože mezi koncilními otci pocházejícími z Egypta se takový biskup nikdy nevyskytoval. A k příslušnému úryvku Sozomenovy historie opakuje, že příběh o Pafnuciovi je vymyšlenou nepravdou, především proto, že mezi otci, kteří podepsali akta nicejského koncilu, není žádný s tímto jmé-

nem.⁵³ V latinském překladu této epizody od Cassiodora-Epifania (*Historia tripartita*) existuje pouze šestnáctiřádkový výňatek ze Sozomenovy *Historie*.⁵⁴

Nedávno se tímto příběhem zabýval německý vědec Friedhelm Winckelmann a došel k závěru, který se může pokládat za definitivní, že jde o výmysl, protože Pafnuciova osoba byla „vytažena na světlo“ až později. Jeho jméno se vyskytuje pouze v pozdějších rukopisech koncilních akt a spisy ze 4. století ho znají jenom jako vyznavače víry. Teprve později jej hagiografické legendy povyšují na divotvůrce a na otce nicejského koncilu.⁵⁵

Ale nejpřesvědčivějším argumentem proti autenticitě tohoto příběhu se nám zdá skutečnost, že právě východní církev, která by na něm mohla mít největší zájem, jej buď neznala nebo jej v žádném oficiálním dokumentu nepoužila, právě proto, že byla přesvědčena o jeho falešnosti. A totéž se může říci, když ani polemické spisy o celibátu posvátných služebníků ani velcí komentátoři 12. století *Syntagma canonum adauctum*, totiž velkého kodexu práva východní církve, definovaného trullským koncilem roku 691, Aristenus, Zonaras a Balsamon, nezmiňují příběh o Pafnuciovi ani jej nepoužívají, ačkoli by to bylo mnohem jednodušší než utíkat se k manipulacím se známými historickými texty, jak zakrátko uvidíme.

Teprve ve 14. století se toto vyprávění objevuje v *Syntagma alfabeticum* Matouše Blastarese. Zdá se však, že ho považoval za zajímavý pro Východ jenom prostřednictvím Gracianova dekretu.

Na Západě byl tento falzifikát přijat zcela nekriticky, alespoň v kanonistice, která na něm zakládala aspoň částečně uznání zvláštní, odlišné celibátní kázně východní církve.⁵⁶ Když II. trullský koncil

⁵³ PG 67, 100–102 s poznámkami (Sokrates) a 923n, především pozn. 74 (Sozomenos).

⁵⁴ PL 69, 933.

⁵⁵ FRIEDHELM WINCKELMANN. *Paphnutios, der Bekenner und Bischof. Probleme der koptischen Literatur*, in *Wissenschaftliche Beiträge der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 1968/1, 145–153. O celé této otázce viz také COCHINI, op. cit. 223–227.

⁵⁶ Srov. v této věci také CHOLIJ. *Clerical celibacy*, cit. 88–91.

oficiálně stanovil pravidla, platná pro budoucnost ve východní církvi, neodvolával se na Pafnucia.

4. Roztříštěnost východního disciplinárního systému

Touto zmínkou jsme dospěli k ústřednímu bodu historie o celibátu posvátných služebníků v byzantské církvi a v církvích východních obřadů v její obedienci.

Některé předběžné úvahy nám mohou pomoci ji správně pochopit. V celém vývoji celibátu v církvi jsme mohli zjistit, že tak závažný závazek, lidsky vzato, musel vždycky platit daň lidské slabosti. Již svatý Ambrož z Milána je toho svědkem, když tvrdí, že praxe neodpovídá vždy příkázání, zejména v odlehlejších oblastech, a to i na Západě. Totéž řekl i Epifanius ze Salamíny o Východě. Z toho jasně vidíme, že je zapotřebí kontroly a ustavičné podpory, aby se taková praxe udržela. Na Západě stále zasahovali oblastní koncily a papežové s žádostí o zachování této observance, všemožně ji podporovali a bděli nad plněním tohoto přijatého a nutného závazku.

Tato ustavičná péče však chyběla na Východě, jak můžeme podle všeho předpokládat. Na jedné straně o tom svědčí historie oblastních východních koncilů. Je pravda, že můžeme zjistit blahodárny účinek společného úsilí univerzální církve na ekumenických koncilech, které se konaly v prvním tisíciletí na Východě. Ale toto úsilí se vztahuje především na otázky víry a nauky. Problémy kázně a pastorační praxe se odsunují na shromáždění místních církví nejen proto, že se musí počítat s rozdílnými podmínkami různých oblastí, ale také a především kvůli patriarchálnímu zřízení (Konstantinopol, Antiochie, Alexandrie, Jeruzalém), které poskytovalo a neslo s sebou jistou autonomii v řízení. Ta byla ještě velmi zdůrazněna odloučením mnoha místních církví, jež byly více méně obětmi bludů, hlavně christologických, které zmítaly celým Východem. Proto už nemohl Východ jako takový dospět systematicky k souladu v disciplinárních otázkách, ani v obyčejných otázkách všeobecné církevní kázně, jakou byl celibát posvátných služebníků. Každá místní církev vydávala své vlastní normy, často se lišící podle různých vlastních názorů.

Především však chyběla všeobecná autorita, kterou by uznával celý Východ, která by se mohla účinně postarat o tuto všeobecnější koordinaci kázně a činit účinná opatření pro kontrolu, dozor a provádění.

Tato situace se nejlépe odráží ve sbírkách norem východní církve, které obsahují předpisy ekumenických koncilů a také místních koncilů prvních staletí. Avšak zákonodárství dalších století už nebylo pojata do společné sbírky, předtím vytvořené, do *Syntagma canonum*. Místo papežských směrnic, které měly velký podíl na tom, že uvedly v soulad všeobecnou kázeň Západu, byly přijímány úryvky ze spisů hlavních východních otců, jež měly spíše asketickou povahu, a císařské zákony o církevních záležitostech, plod césaropapismu vládnoucího v byzantské církvi. Ale byly to také opravdu závazné normy, jež vedly opět k jisté uniformitě v disciplinárních bodech, o nichž jednaly.

Ze západní kázně, jak všeobecné, tak místní, přijal Východ do své nejjobecnější sbírky církevního práva jenom kázeň církve africké, která byla nejznámější a nejbližší, třebaže patřila k římskému Západu. Dokonce její nejdůležitější a nejrozsáhlejší sbírka, *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*, neboli *Codex in causa Apiarii*, pro kterou byl Východ napadán, byla zařazena do jejího *Syntagmatu*.

Pro pozici a vliv císařů na Východě existují i takzvané *Nomocanones*, sbírky, v nichž byly shromážděny církevní zákony a státní zákony týkající se církevních věcí. Nad jejich dodržováním bděl i císař tam, kde mu byla ještě podřízena východní území církve.

Touto situací ve východní církvi se také vysvětlí nedostatek všeobecných účinných kroků proti nevyhnutelnému úpadku v dodržování celibátní povinnosti všech posvátných služebníků. Skoro na celém Východě se sice alespoň u biskupů podařilo udržet starobylou tradici úplné zdrženlivosti, ano i těch, kteří byli ženatí před vysvěcením – také proto, že mnoho jich bylo vybíráno z mnichů. Ale pozvolna se mělo za to, že u kněží, jáhnů a podjáhnů se stále rozšířenější užívání manželství uzavřeného před svěcením už nedá zastavit a ještě méně že se může obnovit povinnost úplné zdrženlivosti. To znamená, že kapitulovali před faktickou situací.

Není divu, že první zákony, které měly schválit tuto situaci, byly zákony císařské. Ovšemže se neinspirovaly teologickými úvahami, ale snažily se upravit občanské podmínky spojené s posvátnou službou. Theodosiův kodex (r. 434) dává ještě na srozuměnou, že zdrženlivost může být zachovávána, i když se dovolí manželce bydlet s manželem i po vysvěcení, protože láska k čistotě ji nedovoluje vyhnat na ulici a svým chováním před manželovým vysvěcením žena dokázala, že je ho hodna.⁵⁷ Ale zákonodárství císaře Justiniana I. v církevních záležitostech jak v Kodexu (r. 529), tak v Novelách (529–565) ukazuje už odlišný postoj. Na jedné straně se ještě podržuje zákaz připustit ke svátosti svěcení někoho, kdo byl víc než jednou ženatý, a zákaz oženit se podruhé, a to pro všechny stupně počínaje podjáhenstvím. Soužití s manželkou je nyní kněžím, jáhnům a podjáhnům dovoleno, aby mohli dále užívat předchozí manželství, bylo-li uzavřeno jen jednou a s pannou.⁵⁸

5. Zákonodárství II. trullského koncilu

Jak je na tom současné zákonodárství východní církve vůči těmto císařským směrnicím? Jak už bylo řečeno, na Východě jednaly koncily společně s církví západní o problémech víry, ale nedospěly už k společnému zákonodárství v disciplinární oblasti. Protože ani I. trullský koncil roku 680–81 nevydal žádné disciplinární předpisy, svolal císař Justinian II. na podzim 691 druhý koncil do Trullu. Na něm se mělo konečně shromáždit disciplinární zákonodárství byzantské církve a mělo se rozhodnout o nutných přizpůsobeních a doplňcích, především o legalizaci již fakticky existujících stavů, ale bez nutné opory pomocí norem. To se stalo vyhlášením 102 kánonů, které pak byly přidány k starému Syntagmatu, z něhož se takto stalo *Syntagma adauctum*, poslední kodex byzantské církve.⁵⁹

⁵⁷ *Codex Theodosianus*, 16, 2, 44.

⁵⁸ STICKLER. *Tratti salienti*, cit. č. 50.

⁵⁹ STICKLER. *Historia Iuris Canonici, Fontes*, 69–70.

Celá přizpůsobená kázeň týkající se celibátu byla stanovena v sedmi kánonech (3, 6, 12, 13, 26, 30, 48) závaznou formou a byly připojeny sankce.

Tento II. trullský koncil či Quinisextum byl koncilem byzantské církve. Svolali ho a zúčastnili se ho její biskupové a byl podepřen její autoritou a rozhodným způsobem se opíral o císařovu autoritu. Západní církve tam nevyslala legáta, ačkoli tam byl přítomen apokrisiarius (to je trvalý delegát Říma sídlící v Konstantinopoli), a nikdy neuznala tento koncil za ekumenický, přes opakované pokusy a nátlak, hlavně ze strany císaře. Papež Sergius (687–701), který pocházel ze Sýrie, ho odmítl uzнат. Jenom Jan VIII. (872–882) uznal usnesení, jež neodporovala tehdy platné římské praxi. Žádný jiný odkaz římských papežů na trullské kánony si nebude moci dělat jiný nárok, než že je bere na vědomí a více nebo méně je uznává jako místní, trpěné právo východní církve.

Z jakých pramenů tedy vyplývají trullská usnesení o byzantské celibátní kázni, až dodnes závazná? Abychom mohli přiměřeně odpovédět na tuto otázku, musíme nejprve zkoumat jednotlivá ustanovení.

Kán. 3: stanoví, že nikdo, kdo po křtu uzavřel druhé manželství nebo žil v konkubinátě, ani ten, kdo si vzal vdovu, rozvedenou ženu, prostitutku, otrokyni nebo herečku, nemůže se stát ani biskupem, ani knězem, ani jáhnem.

Kán. 6: stanoví, že kněžím a jáhnům není dovoleno uzavřít manželství po vysvěcení.

Kán. 12: nařizuje, že biskupové nemohou po svém vysvěcení bydlet se svými manželkami, a proto už nemohou užívat manželství.

Kán. 13: stanoví, že na rozdíl od římské praxe, která zakazuje užívat manželství, kněží, jáhni a podjáhni ve východní církvi mohou mocí starobylých apoštolských předpisů pro dokonalost a správný řád žít se svými manželkami a užívat manželství, s výjimkou doby, kdy slouží oltáři a slaví svátosti. V té době mají zachovávat zdrženlivost. To prý řekli otcové shromáždění v Kartágu: „Kněží, jáhni a podjáhni mají být zdrženliví v době, kdy slouží oltáři, abychom i my dodržovali to, co předali apoštolové a co se zachovávalo ve starých dobách. Pro všechno má být určený čas, zvláště pro modlitbu

a půst: Ti tedy, kdo slouží Božímu oltáři, musí být v době své posvátné služby ve všem zdrženliví, aby mohli dosáhnout toho, o čem Boha se vši prostotou prosí.“ Kdo se tedy opovíží mimo apoštolské kánony zbavit služebníky *in sacris*, to je kněze, jáhny a podjáhny, sjednocení a společenství se zákonitými manželkami, má být sesazen, jako ten, kdo pod záminkou zbožnosti pošle svou ženu pryč a setrvává v odloučení.

Kán. 26: rozhoduje, že kněz, který z nevědomosti uzavřel nedovolené manželství, se má spokojit se svým prvním stavem, ale musí se zřici každé kněžské služby. Takové manželství má být rozvázáno a každé spojení s touto manželkou je zakázáno.

Kán. 30: dovoluje, aby ti, kdo se vzájemným souhlasem chtějí žít zdrženlivě, nemuseli žít společně. To platí také pro kněze, kteří dříve v barbarských zemích (za takové se pokládají kněží žijící v západní církvi). Tento přijatý závazek je však dispenzí, která se uděluje zmíněným kněžím jen pro jejich malověrnost a pro zvyklosti, jaké je obklopují.

Kán. 48: ukládá, aby manželka biskupa, která se od něho se vzájemným souhlasem odloučila, vstoupila po jeho vysvěcení do kláštera a byla biskupem vydržována. Ale může být také povýšena na jáhenku.⁶⁰

⁶⁰ Vydání kánonů II. trullského koncilu: *Pontif. Commissio ad redigendum Codicem I. C. Orientalis* Fasc. IX, I/1 (P.–P. JOANNOU 1962) 98–241. Naše kánony se nalézají: 125–186 a T/2, 190–436 (Kartaginská synoda r. 419). – Kán. 13 trullského koncilu se nalézá na s. 140–143. Příslušné africké kánony na s. 216–218 a 240–242. Kán. 70, který pojednává také o celibátu, je na s. 312–313, ale chybí v byzantské sbírce *Pedalion*.

Text kán. 13, tak jak je formulován trullským koncilem, je tento (řídíme se řeckým textem, neboť neznáme latinský text, který měli k dispozici koncilní otcové): „Scimus autem quod et qui Carthagine convenerunt ministrorum gravitatis in vita curam gerentes dixerunt: "ut subdiaconi qui sacra contrectant et diaconi et presbyteri (zde jsou vynechána slova afrického textu 'sed et episcopi' (ale i biskupové)) secundum propria statuta et a consortibus se abstineant"“ (Víme, že i ti, kteří se sešli v Kartágu, měli starost o obtíže kněží v životě a řekli, 'aby podjáhni, kteří se zabývají svatými věcmi, a jáhni a kněží (zde jsou vynechána slova afrického textu 'ale i biskupové'), se zřekli podle svých statutů i manželky'). Tento text je vzat z kartaginského 25. kánonu. Trullský text pak pokračuje druhým citátem vzatým z konce kartaginského 3. kánonu: „ut quod apostoli do-

Z těchto koncilních nařízení vyplývá toto: Východ dobře zná celibátní praxi Západu. Ve své odlišné praxi se tak jako Západ odvolává na tradici, která sahá až k apoštolům. Byzantská církev se totiž shoduje i v trullském zákonodárství s církví latinskou v následujících bodech, v nichž se odvolává jako Západ na Písmo svaté Nového zákona: manželství uzavřené před svěcením smí být jen jediné a nesmí být s vdovou nebo s jinými ženami, které zákon vylučuje. První nebo následující sňatek po přijetí svěcení není dovolen. Biskupové už nemohou žít manželsky se ženou, ale musí žít v úplné zdrženlivosti, a proto jejich manželky už s nimi nemohou bydlet; církev je však musí vydržovat. Východ navíc vyžaduje vstup do kláštera nebo vysvěcení na jáhenku.

Podstatný rozdíl v praxi východní církve se týká jen stupňů svěcení nižších, než je biskupské. Od nich se vyžaduje, aby se zdrželi užívání manželství jen v době, kdy skutečně slouží oltáři. Tato doba se na Východě omezuje na neděli nebo ještě na jiný den v týdnu.

Máme zde tedy před sebou návrat k starozákonní praxi, kterou starobylá církev vždycky s jasnými důvody výslovně odmítala. Zde

cuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus“ (abychom i my zachovávali to, čemu učili apoštolové a co zachovávala i starobylá církev).

Opět následuje vlastní text trullského koncilu: „tempus pro omni re decernentes et maxime in ieiunio et oratione; oportet enim eos qui divino altari inseruiunt, in sanctorum tractandorum tempore“ (uznáváme, a hlavně v postu a modlitbě, že všechno má svůj čas, neboť se sluší, aby ti, kdo slouží Božímu oltáři, v době, kdy zacházejí se svatými věcmi) a zde je znovu připojen text vzatý z kartaginského 3. kánonu: „continentes esse in omnibus, ut possint id quod a Deo simpliciter petunt, obtinere“ (byli zdrženliví ve všem, aby mohli obdržet to, co si vyprošují od Boha). Potom znovu následuje text trullských otců: „Si quis ergo praeter apostolicos canones incitatus sit aliquem eorum qui sunt in sacris, presbyterorum, inquit, vel diaconorum vel subdiaconorum coniunctione cum legitima uxore et consuetudine privare, deponatur...“ (Jestliže tedy někdo je bez ohledu na apoštolské kánony pobízen, aby některého z kněží, jáhnů nebo podjáhnů zbavil spojení a soužití se zákonitou manželkou, ať je sesazen...).

Zde tedy máme kombinaci afrických textů s texty trullských otců. Tito opomíjejí ve 13. kánonu jakoukoliv zmínku kartaginského textu o biskupech, ale přijímají odkaz na starobylou apoštolskou a církevní tradici, kterou chtějí zachovat pro kázeň kněží a jáhnů, ale mění ji v opak. Tato jejich vlastní změna je tím připisována apoštolům a starobylé církvi, zatímco africký text se týkal úplné zdrženlivosti všech tří vyšších stupňů svátosti svěcení.

však soužití a užívání manželství v době, volné od přímé služby, jsou nejen velmi rozhodně obhajovány, ale každý opačný postoj je trestán velmi těžkými sankcemi. Pochopitelná výjimka u kněží, kteří žijí na územích latinské církve, je prohlašována za dispens udělovanou jen s ohledem na zjevnou lidskou slabost samotných kněží a na obtíže pocházející z prostředí. K nim jistě patří všeobecná praxe zdrženlivosti západního kléru.

6. Motivace nově přijaté kázně: změna textů

Důvod rozdílu mezi oběma stanovisky nemohli najít otcové II. trullského koncilu ve svých dokumentech. Na Starý zákon se pravděpodobně nechtěli odvolávat. Jak jsme už viděli, v západních argumentacích a hlavně ve směrnicích římských papežů ve prospěch úplné zdrženlivosti byl tento paralelismus výslovně s přesvědčivými důvody odmítán jako už nepřiměřený pro novozákonní kněžství. Tím méně měli chuť odvolávat se na zákonodárství císařské, které už předtím předjímalo rozhodnutí církve vůči situaci, jež se už pravděpodobně všeobecně vytvořila.

V Konstantinopoli si už uvědomili falešnost vyprávění o Pafnuciově, a proto nezbývalo nic jiného než sáhnout ke svědectvím křesťanského starověku, jež nepocházela od konstantinopolské církve, nýbrž od jedné její sousední církve, jejíž disciplinární zákony byly přijaty i do vlastního generálního kodexu. Byly to kánony Afrického kodexu, které pojednávaly také výslovně o zdrženlivosti kněží, a to navíc s přímým odkazem na apoštoly a na starobylé podání církve.

Protože tyto kánony hlásaly stejnou kázeň, to je úplnou zdrženlivost, pro biskupy, kněze a jáhny, musel být autentický text afrických kánonů pozměněn. To bylo tím méně nebezpečné, že na Východě mohli opravdu jen málokterí kontrolovat ryzí latinský text originálu.

Tak hovoří 3. kartaginský kánon: „*gradus isti tres... episcopos, presbyteros et diaconos... continentes in omnibus*“ byla nahrazena v trullském 13. kánonu takto: „*Subdiaconi... diaconi et presbyteri secundum easdem rationes a consortibus se abstineant*“, kde tato slova

„*easdem rationes*“ představovala změny zavedené trullskými otci a byla opakem slov originálního textu z Kartága.

Ale ve všech těchto textech, jež byly, jak je doloženo, zmanipulovány, se zachovává, a dokonce se hledá odkaz na apoštoly a na starověkou církev. Podle těchto autoritativních svědectví by mohl byzantský a východní celibát uvést stejné důvody, jaké má tradice západní, jak výslovně ukázala v Kartágu i jinde.

Co máme říci na tento trullský postup? Východní otcové se bezpochyby cítili oprávněni k zvláštním rozhodnutím pro byzantskou církev, protože odedávna zdůrazňovali svou právní autonomii v administrativě a v disciplíně. Cítili se vázání jen v naukových otázkách usneseními, jež byla učiněna na ekumenických koncilech univerzální církve, kterých se i oni účastnili. Můžeme tedy otcům, kteří pečovali o normy, jež měly mít všeobecnou platnost v jejich církvi, přiznat právo, aby brali v úvahu skutečnou situaci v otázce celibátu posvátných služebníků, neboť neviděli možnost její plodné reformy. Jestli to bylo možné v oblasti, ve které byla, jako ve věci celibátu, zainteresována univerzální církev, to je jiná otázka.

Můžeme to však bezpochyby popřít kvůli metodě, totiž že se to stalo zmanipulováním textů, které mění pravdu v opak.

Západní katolická církev může tento postoj trullských otců pokládat za další nezanedbatelný důkaz své vlastní celibátní tradice, která se odvolává na apoštoly a zakládá se skutečně na společném vědomí celé starobylé univerzální církve, a proto je pravá a správná.

Ještě se musíme ptát, co říkají dějiny této změně textů, abychom měli základ, o který by se opřely nové a dosud definitivní povinnosti celibátu ve východních církvích. Komentáře právníků byzantské církve dávají při této četbě afrických kánonů na srozuměnou, že počínaje 14. stoletím měli i oni, například Matouš Blastares, pochybnosti o přesnosti odkazů otců II. trullského koncilu na africké texty a že znali původní autentický text. Moderní vykladatelé trullských celibátních směrnic připouštějí nepřesnost odkazu, ale současně říkají, že koncil měl autoritu změnit jakýkoli disciplinární zákon pro byzantskou církev a přizpůsobit ho dobovým podmínkám. S touto autoritou mohli také změnit původní smysl textů, aby se shodoval

s míněním a vůlí koncilu.⁶¹ Ale jistě nebylo objektivně dovoleno změnit originál a přičítat mu falešnou autenticitu.

Západní dějepiscectví už dávno uznalo a alespoň od 16. století dalo také písemně najevo, že II. trullský koncil zmanipuloval africké texty o kněžské zdrženlivosti. Jmenují jen Baronia⁶² a především vydavatele různých koncilních textů, z nichž hlavní je J. D. Mansi.⁶³

⁶¹ C. KNETES. *Ordination and matrimony in the Eastern Orthodox Church*, in *Journal of theological studies* 11 (1910) 354n a CHOLIJ. op. cit. 126n.

⁶² *Annales Ecclesiastici* (Ed. Luca, 1738). Na to se odvolává také Binius (MANSI XII, 50). Ale Baronius říká výslovně v jedné stručné historii o celibátu, že 13. kánon II. trullského koncilu je falzifikát afrického textu: I, 499: „Adsciscentes insuper iidem (tj. východní biskupové II. trullského koncilu) ad suum ipsorum confirmandum conatum aperta mendacia, quasi in concilio quod citant carthaginensi statutum fuerit, ut clerici ab uxoribus abstineant tempore vicis suae quam insigniter mentiantur, ipsa de hac re saepius ab Africanis Episcopis sancta decreta testantur. Nam non tantum, quem superius citavimus canon secundus Concilii secundi Carthaginensis ut sacris ordinibus mancipati se abstineant ab uxoribus cavet: sed et tertius canon quintae synodi Carthaginensis hoc ipsum vehementer iniunxit absque aliqua temporis distinctione... ut ex his apertissime illorum appareat impostura, quam ut honesto titulo eadem illa seditiosorum factio validaret, ad convellenda statuta Patrum aucupari conata est ex Sextae Synodi nomine auctoritatem“ (Titíž (tj. východní biskupové II. trullského koncilu) přijímají pro potvrzení svého úsilí otevřenou lež. Jako by to bylo stanoveno kartaginským koncilem, který citují, že se klerici mají zřici manželky v době, kdy na ně přijde řada (služby), a tím neslýchaně lžou. O tom často svědčí svaté výroky afrických biskupů. Neboť nejen druhý kánon druhého kartaginského koncilu, který jsme uvedli výše, varoval, že se světenci musí zřeknout manželek; ale i třetí kánon páté kartaginské synody to důrazně ukládal bez jakéhokoli rozdílu doby..., aby z toho zcela zjevně vyšel najevo podvod, který chtěli spáchat rebelové, když se snažili vyvrátit statuta otců a podkopat autoritu šesté synody). Poslední projev o této otázce zamýšlí též Baronius a učiní ho v roce 692. č. 19.

Jakkoliv Baronius není jediný církevní historik minulých století, který prarňuje tento falzifikát, protože o něm mluví i jiní historikové církevního celibátu, nenalezl vážnou oporu v moderní literatuře až do Cholieje.

⁶³ MANSI I, 58n. Zde Severinus Binius, když mluví o apoštolském 5. kánonu, říká, že všechny kánony II. trullského koncilu „spurious esse“ (jsou podvrh). MANSI XI, 921, zvláště 930 se domnívá, že tento koncil náleží pouze východní církvi. MANSI XII, 47nn: Binius zde opět zaujímá postoj a tvrdí, col. 50, že 13. kánon je proti apoštolským ustanovením, a proto: „non immerito hunc canonem cum quibusdam aliis veluti spurium et illegittimum partum catholica Ecclesia hactenus semper est adversata“ (ne nezaslouženě katolická církev vždycky odmítala tento

Zbývá nám ještě zmínit se o stopách pravé starobylé celibátní praxe, které se dodnes nalézají v téže nové trullské kázni: stálá starost církve o vážné a ustavičné nebezpečí, jakým je pro posvátné služebníky a pro jejich zdrženlivost společné bydlení se ženami, které nejsou mimo jakékoli podezření. Po již uvedeném citátu 3. kánonu nicejského koncilu z r. 325, se tím výše zkoumané trullské kánony opakovaně zabývají. Taková starostlivost se vysvětlí jen všeobecnou obezřetností, aby byla zachována čistota a zdrženlivost posvátných služebníků v obou církvích.

Skutečnost, že byla v trullském zákonodárství zachována pro biskupy východní církve stejně přísná zdrženlivost, jaká se vždy praktickovala v celé církvi, můžeme pokládat za zbytek tradice, která vždy jednotně ukládala všem stupňům svěcení tutéž povinnost úplné zdrženlivosti.

Dále není pochopeno, proč se i ve východní církvi přísně dodržuje podmínka, že je přípustné jen jedno manželství u ženatých kandidátů svátosti svěcení. Jak jsme už částečně viděli a jak ještě podrobněji uvidíme, tyto podmínky mají jen jeden rozumný smysl, jsou zaměřeny na definitivní závazek úplné zdrženlivosti.

Mimoto je málo pochopitelný absolutní zákaz každého prvního i dalšího sňatku po vysvěcení, když tento zákaz zůstává v platnosti i poté, co je kněžím a nižším služebníkům dovoleno užívat manželství.

Pokud jde o novoty v kněžské zdrženlivosti zavedené oficiálně trullským koncilem, které staví novozákonní pojem kněžství na roveň starozákonnímu kněžství levitskému, musíme se ptát, jak se v tom mohlo pokračovat, když se i ve východní církvi rozšířila služba oltářů na všechny dny. Kdyby se drželi důvodů udávaných kněžím pro užívání manželství, museli by se vrátit k úplné zdrženlivosti, jaká se pěstovala na Západě, i podle dispozic, které udával též trullský koncil pro kněze, jáhny a podjáhny. Ale to se nestalo na žádném místě, takže služba oltářů a sloužení svaté oběti byly odděleny od zdržen-

kánon s některými jinými jako podvrh a nemanželské dítě). V col. 52 pak říká Fronton de Duc (Ducaeus), SJ výslovně: „vitiosa est igitur Graecorum scismaticorum expositio, quae vitiosa innititur Latini canonis lectione“ (špatný je tedy výklad řeckých rozkolníků, který se opírá o špatné čtení latinského kánonu).

livosti, ačkoli s ní byly vždycky spojeny, protože byly považovány za její nejintimnější důvod.

V místních církvích spojených s Byzancí, které přijaly trullskou kázeň, nedošlo k žádné změně v praxi kněžského celibátu v příštích stoletích. Východním společenstvím sjednoceným s Římem dovolil Řím pokračovat v jejich odlišné celibátní tradici. Ale když se vrátili uniaté k latinské praxi úplné zdrženlivosti, nejen že se proti ní nepostavili, ale přijali ji pozitivně a příznivě. Uznání odlišné kázně a dovolení ústředních římských autorit může být pokládáno za šlechetnou ohleduplnost, ale těžko za oficiální schválení změny starobylé kázně zdrženlivosti.⁶⁴ Jak se zdá, je toto mínění podepřeno oficiální reakcí Apoštolského stolce na II. trullský koncil, jak bylo stručně řečeno výše.

IV. TEOLOGICKÉ ZÁKLADY KÁZNĚ CELIBÁTU

V dnešní diskusi o celibátu se stále více zdůrazňuje nutnost prohloubení teologie kněžství, aby bylo možné vyvodit a zhodnotit pravý a úplný aspekt teologie celibátu v latinské katolické církvi.⁶⁵

Proto nám zbývá ještě aktuální a důležitý úkol probádat teologické prvky jak kněžství v Novém zákoně, tak na jejich základě teologické prvky celibátu posvátných služebníků. Obojí mají kořeny v Písmu svatém, které je hlavním pramenem katolické teologie, a potom v tradici církve, která odhaluje a vykládá biblická svědectví.

Kněžství Ježíše Krista je hlubokým tajemstvím naší víry. Aby je člověk pochopil, musí se otevřít nadpřirozenému pohledu a podřít lidský rozum transcendentnímu myšlení. V dobách živé víry, která nejen oduševňuje a usměrňuje jednotlivého věřícího, ale proniká a utváří i život celého věřícího společenství, je Kristus-kněz ve vědomí všech živým středem života osobní a společné víry.

V dobách upadajícího smyslu pro víru bledne postava Krista-kněze, stále více se vytrácí z vědomí lidí a světa a už není středem křesťanského života.

Obraz Krista-kněze ve vědomí člověka doprovází stále Kristova kněze. V dobách živé víry není knězi těžké se poznat v Kristu, ztotožnit se s ním, vidět a žít podstatu svého kněžství v důvěrném sjednocení s kněžstvím Krista-kněze, vidět v něm „jediný pramen“ a „nehraditelný vzor“ svého vlastního kněžství.

V ovzduší racionalismu, který stále více vytěsňuje z mysli člověka nadpřirozeno, v době materialismu, který stále více potlačuje duchovno, se stává pro kněze stále obtížnějším odolat za této sekulari-

⁶⁵ Z mnoha možností, jež dokládají toto tvrzení, vybírám pouze jednu: V disertaci uveřejněné v 44. svazku *Münsterische Beiträge zur Theologie* pod titulem „Disputace o celibátu v 19. století“, Münster, 1978 (výklad obsahu vyšel v *Klerusblatt, Zeitschrift für Kleriker in Bayern und der Pfalz* 69 (1989) 254–56), autor Winfried Leinweber vede diskusi pro a proti celibátu a o jeho spojitosti s kněžstvím.

⁶⁴ Srov. zvláště CHOLIJ. op. cit. celou 4. kapitolu (106–194).

zace takové mentalitě. Transcendentní a duchovní totožnost jeho kněžství se stále více zatemňuje a pohasíná, jestliže se on uvědoměle nesnaží prohlubovat ji a udržovat živou v důvěrném životním spojení s Kristem.

V této kritické situaci je pro kněze stále nezbytnější pomoc asketiky a mystiky, jež by braly na takovou situaci zřetel. Proto je nutné, aby se včas odhalila nebezpečí ohrožující jeho kněžství a byly mu ukázány a poskytnuty prostředky nutné pro jeho kněžskou existenci.

Nynější krize katolického kněžství se projevuje zřetelně tím, že se tisíce kněží zříkají své služby, že dochází k hluboké sekularizaci mnoha jiných, kteří zůstávají ve formální službě, a také nedostatkem povolání, protože mnozí odmítají uposlechnout povolání. Za této situace je základním požadavkem nová kněžská pastore, která by brala v úvahu konkrétní podmínky a nynější potřeby, jedním slovem, která by odpovídala „přítomnému kontextu“.

1. Vztah kněze s Kristem

Když jsme si vzali za základ celou tradici, musíme dát zazářit podstatě katolického kněžství v novém světle. Tridentký koncil vytvořil za podobné krize definováním svátosti kněžství a eucharistie předpoklady pro mystiku kněze. Odvolal se na mystiku Kristovu. J. M. Scheeben hlubokým způsobem vysvětlil teologickému racionalismu minulého století, že svěcení povyšuje toho, kdo je přijímá v organickém nadpřirozeném spojení s Kristem, a že znamení, které svátost svěcení navždy vtiskuje, dává svěcenci účast na novém povýšení, neboť ho činí nástrojem Kristových kněžských funkcí.⁶⁶

V poslední době, především II. vatikánským koncilem počínaje, byl tento vztah kněze s Kristem kladen stále více do středu podstaty kněžství. Takto se mohlo prohloubit a rozšířit biblické, teologické a právnické učení minulosti o jednotě a shodě mezi Kristem a knězem. Tím získalo nové, teologicky podepřené světlo tradiční označení *sacerdos alter Christus*.

Píše-li svatý Pavel Korint'anům (1 Kor 4, 1): „Ať se každý na nás dívá jako na Kristovy služebníky a správce Božích tajemství“ nebo (2 Kor 5, 20): „Jsme proto Kristovi vyslanci, jako by skrze nás napomínal Bůh. Kristovým jménem vyzýváme: Smiřte se s Bohem“, může se to pokládat za autentickou biblickou motivaci ztotožnění kněze s Kristem.

Na II. vatikánském concilu se ustavičně vyjadřuje táž myšlenka: „Biskupové jedinečným a viditelným způsobem zaujímají místo samého Krista učitele, pastýře a velekněze a jednájí v jeho zastoupení“ (LG 21 a pozn. č. 22, která dokumentuje příslušnou nauku starobylé církve). Kněží, s nimi sjednocení, mají účast na úkolu jediného Prostředníka Krista a když zastávají svou posvátnou službu v eucharistické bohoslužbě, jednájí v Kristově osobě (srov. LG 28 a pozn. 67; ChD 28). Svátostí kněžství a znamením, které vtiskuje, jsou připodobnění Kristu a jednájí jeho jménem (srov. PO 2, 6, 12; OT 8; SC 7).

Po concilu se množí tyto výroky i ze strany římské kurie. Kongregace pro katolickou výchovu výslovně zdůraznila a zásadně prohlásila v základních normách pro formaci kněží z roku 1970, že kněz se stává svěcením „alter Christus“.⁶⁷ Nový Kodex kanonického práva z roku 1983 říká v kánonu 1008: „Svátostí svěcení se z Božího ustanovení někteří věřící, označení nezrušitelným znamením, stávají posvátnými služebníky, kteří jsou zasvěceni a určeni, aby, každý podle svého stupně, v osobě Krista (in persona Christi) – Hlavy vykonávali úřad učit, posvěcovat a vést, a tak pásli boží lid.“

Avšak nejvíce se zabýval kněžstvím a kněžimi papež Jan Pavel II. od začátku svého pontifikátu. Každoročně už od roku 1979 adresoval kněžím poselství. Opakovaně tak činil při každé příležitosti: při audiencích, v promluvách a především při častých kněžských svěceních, aby uvedl do správného teologického, pastoračního, aktuálního světla povahu a podstatu katolického kněžství a prohloubil jeho význam.

Nejdůležitějším počinem tohoto papeže ve prospěch kněžství bylo jistě svolání a uskutečnění osmé synody biskupů, jejímž předmětem byla formace kněží. Ústředním bodem diskusí synodálních otců byl

⁶⁶ *Die Mysterien des Christentums*, Mainz, 1931, 543–546.

⁶⁷ AAS 62 (1970) č. 44.

beze vší pochyby správný a aktuální pojem kněžské totožnosti v dnešním světě a ve vztahu k těžké krizi, v jaké se dnes kněz ocitá. Souhrnem a vyvrcholením těchto hlubokých prací je posynodální apoštolská adhortace, která vyšla 25. března 1992 pod názvem „Pastores dabo vobis“ o výchově kněží v současných podmínkách.

V druhé kapitole této apoštolské adhortace papež pojednává o „podstatě a poslání kněžské služby“ a výslovně informuje, že příspěvky synodálních otců „ozřejmily vědomí specifické ontologické sounáležitosti kněze s Kristem, veleknězem a dobrým Pastýřem“ (č. 11). Papež tento výklad uzavírá vskutku klasickým tvrzením: „Kněz nalézá plnou pravdu o své identitě v tom, že je veden Kristem a podílí se zvláštním způsobem na neustálém poslání Krista, jediného velekněze nové a věčné smlouvy. Kněz je živým a průzračným obrazem Krista – kněze. Kněžství Kristovo jako vyjádření absolutní ‘novosti’ v dějinách spásy představuje jediný zdroj a nenahraditelný model pro kněžství každého křesťana, obzvláště pak posvěceného kněze. Vztah ke Kristu je tedy absolutně nutným klíčem pro pochopení všech aspektů skutečnosti kněze“ (č. 12 na konci).

Na základě této přirozené příbuznosti mezi Kristem a jeho knězem nám také nebude těžké stanovit teologii kněžského celibátu. Sám Jan Pavel II. nám k ní znovu poskytuje klíč:

„Obzvláště důležité je to, aby kněz pochopil teologické odůvodnění církevního zákona o celibátu. Zákon totiž vyjadřuje vůli církve, která časově předchází vůli jednotlivce, vůli vyjadřující jeho disponibilitu. Avšak vůle církve nachází své poslední zdůvodnění v *poutu, které celibát spojuje se svátostí kněžství*, připodobňující kněze Ježíši Kristu, Hlavě a Ženichu církve. Církev jako nevěsta Ježíše Krista chce být knězem milována úplně a bezvýhradně, tak, jak ji miluje Ježíš Kristus. Kněžský celibát je tedy darování sebe samého v Kristu a s Kristem, obětované *pro* jeho církev. Je to výraz kněžské služby církvi v Pánu a s Pánem“ (č. 29 ke konci).

2. Historicko naukový základ

Také zde nás může poučit zpětný pohled na tradici církve o vývoji této teologie. To co se může souhrnně říci o tomto aspektu, bylo už částečně řečeno, když jsme analyzovali svědectví prvotní církve o zdrženlivosti posvátných služebníků. Sledovat odkazy na Písmo svaté a na jeho výklad v těchto svědectvích historie celibátu je jistě pomoc pro teologickou argumentaci synodálních otců a Svatého otce, protože v apoštolské adhortaci jsou hojné odkazy na Písmo svaté. Biblický pohled na celibát nabývá ostatně stále větší důležitosti i v současné literatuře na toto téma.⁶⁸

Již v prvním psaném zákoně, který známe, v 33. kánonu z Elvíry, jsou zavázáni ke zdrženlivosti duchovní *positi in ministerio*, to znamená ti, kteří slouží oltáři. Také africké kánony ustavičně hovoří o těch, kdo slouží oltáři a dotýkají se svátostí a jsou určeni k jejich službě, a kdo jsou svým posvěcením zavázáni k čistotě. Ta zase na druhé straně u Boha zajišťuje účinnost prosebné modlitby.

Důležité a poučné jsou v tomto ohledu hlavně dokumenty papežů, které pojednávají o kněžské zdrženlivosti. Ustavičně se naráží na dvě námítky čerpané z Písma svatého a musí se vyvracet. První je pokyn svatého Pavla Timotejovi (1 Tim 3, 2 a 3, 12) a Titovi (1, 6): Jsou-li kandidáti ženatí, mají mít *jen jednu ženu* (unius uxoris viri), totiž mají být ženatí jen jednou a kromě toho s pannou. Jak papež Siricius, tak Inocenc I. opakovaně zdůrazňují, že to neznamená, že mohou i napříště žít v touze plodit děti, nýbrž naopak to bylo stanoveno *propter continentiam futuram*, aby v budoucnu zachovávali zdrženlivost.

Tento oficiální papežský výklad známého úryvku Písma svatého, který přijaly i koncily, potvrzuje, že ten, kdo se znovu potřebuje oženit, dokazuje, že nemůže žít ve zdrženlivosti, jaká se žádá od posvátných služebníků, a proto nemůže být vysvěcen. Tak se tento předpis Písma svatého, třebaže je to důkaz proti celibátní zdrženlivosti, stává důkazem v její prospěch, a navíc dokazuje, že ji vyžadovali apošto-

⁶⁸ Jako příklad vhodný pro citaci je historik B. KÖTTING. *Der Zölibat in der alten Kirche*, in *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westfälischen Wilhelm-Universität zu Münster*. Heft 41. Münster, 1970 a teolog J. GALOT. *Sacerdoce et célibat*, in *Gregorianum* 52 (1972) 731–757.

lové. Takový výklad zůstává živý i napříště. I řádná Glosa ke Gracianově dekretu, totiž obecně přijímaný komentář tohoto úryvku (Začátek Dist. 26), vysvětluje, že jsou čtyři důvody, aby muž bigamista nemohl být vysvěcen. Po třech spíše duchovních důvodech, čtvrtý praktický důvod uvádí: protože by to byla známka nezdrženlivosti, kdyby někdo od jedné ženy přešel ke druhé. A významný a velmi vážený ostijský dekretalista (kard. děkan Jindřich ze Susy) vykládá ve svém komentáři k Dekretálkám Řehoře IX. (X, 1, 21, 3 k slovu *alienum*): Třetí ze čtyř důvodů tohoto zákazu je: „Protože je (v tomto případě) obava z nezdrženlivosti.“

Z tohoto výkladu „muže jedné manželky“ (*unius uxoris vir*) vzal na Východě důkaz také historik prvotní církve Eusebius z Césareje, kterého musíme pokládat za dobře informovaného a který, jak už jsme řekli, byl přítomen na nicejském koncilu a jako přítel ariánů by spíše hájil užívání manželství dříve ženatých kněží. Ale říká výslovně, že srovnáme-li kněze starozákonního s novozákonním, srovnáváme tělesné plození s plozením duchovním a v tom spočívá smysl slov *unius uxoris vir*. To je ti, kteří se zasvětili službě a bohoslužbě, se pak musí náležitě zdržovat pohlavního styku s manželkou.⁶⁹

Tento apoštolův zákaz, aby žádný bigamista nebyl připuštěn k svěcení, byl velmi přísně zachováván po všechna staletí a nalézá se i mezi iregularitami svěcení ještě v Kodexu kanonického práva z roku 1917 (kán. 984, 4°). V klasické kanonistice se mělo za to, že dispenzovat od tohoto zákazu nemůže ani papež, protože ani on by nemohl dispenzovat *contra apostolum*, to je v rozporu s Písmem svatým.⁷⁰

Stojí za zmínku, že i trullské celibátní zákonodárství udržuje ve svém 3. kánonu v platnosti tento zákaz pro kněze, jáhny a podjáhny, totiž zákaz, že kandidáti těchto svěcení nemohou mít za manželku vdovu nebo ženu, která už byla jednou vdaná. Trullští otcové říkají, že jenom chtěli zmírnit přísnost římské církve v tomto bodě a dát těm, kteří zhřešili proti zákazu bigamie, možnost k lítosti a činit

pokání. Jestliže by se v určité době po synodě zřekli tohoto manželství, mohli by zůstat v službě. Nelogičnost tohoto ustanovení 3. kánonu se ve srovnání s 13. kánonem, který dovoluje kněžím a jáhnům užívat manželství uzavřené před vysvěcením, vysvětlí jen tím, že tento apoštolský zákaz byl hluboce zakotven i ve východní tradici, ale už si neuvědomovali jeho skutečný původní smysl. Z toho vyplývá další tichý důkaz tohoto autentického původního smyslu jako záruky úplné zdrženlivosti po vysvěcení. Jak to zůstalo živé v západní církvi a Řím to vždy věrně zachovával.

V této souvislosti je vhodné se ještě zmínit o jiných dvou textech Písma svatého, které se nevyskytují výslovně v starobylých svědectvích. Ale jeden z nich je dnes uváděn proti zdrženlivosti samotných apoštolů.

Jednou z vlastností, kterou vyžaduje svatý Pavel od služebníka církve, je také, že má být *egkratés*, to znamená zdrženlivý (*continens*). Tento výraz znamená pohlavní zdrženlivost, jak vyplývá z paralelního textu, v němž žádá svatý Pavel od věřících všeobecnou nutnou zdrženlivost neboli abstinenci ženatých a vdaných kvůli modlitbě.⁷¹ Vyplývá to i ze všech pozdějších řeckých textů o celibátu, jež se nalézají například v oficiální sbírce *Pedalion*.

Druhým textem Písma je 1 Kor 9, 5, kde svatý Pavel tvrdí, že i on by měl právo mít s sebou ženu jako ostatní apoštolové, bratři Pána a Kéfa. Mnozí překládají tuto „ženu“ jako „manželku“ apoštolů, a u Petra by to mohlo platit. Ale musíme zdůraznit, že původní řecký text nemluví jednoduše o *gynaika*, což by mohla být velmi dobře také manželka. Jistě ne neúmyslně svatý Pavel dodává slovo „*adelfén*“, to je „sestra“, aby vyloučil každé špatně chápané zaměňování s manželkou.

Snadno se přesvědčíme o této opravě, uvážíme-li, že v budoucnu všichni nejdůležitější svědkové zdrženlivosti posvátných služebníků nám ustavičně říkají, že když se mluví o manželce těchto služebníků v souvislosti s následnou pohlavní zdrženlivostí, vždy se užívá slovo „*soror*“, sestra, stejně jako všeobecně vztah mezi manžely po manže-

⁶⁹ Srov. *Demonstratio evangelica* I, 9. PG 22, 82.

⁷⁰ Srov. článek STEPHANA KUTTNERA. *Pope Lucius and the Bigamous Archbishop of Palermo*, in *Vartorum Reprints: Stephan Kuttner, The history of Ideas and doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London, 1980, 409–454.

⁷¹ Srov. Tit 1, 8 a 1 Kor 7, 9. – Podle KITTELA. *Theol. Wörterbuch zum NT*, toto slovo má jen u Pavla a po něm význam jako zdrženlivost v etickém smyslu a jako pojem ctnosti (Vol. II, Stuttgart, 1935, 338–340).

lově vysvěcení je nazírán jako vztah mezi bratrem a sestrou. Toto říká svatý Řehoř Veliký: „Kněz bude po svém vysvěcení milovat svou kněžku (to je svou manželku) jako sestru.“⁷² Koncil v Geroně (r. 517) rozhoduje, že „byli-li vysvěceni muži, kteří předtím byli ženatí, nesmějí už žít s tou, která se z manželky stala sestrou“.⁷³ A II. koncil v Auvergne (r. 535) zase určuje: „Jestliže kněz nebo jáhen byl vysvěcen k Boží službě, stává se ihned z manžela bratrem své ženy.“⁷⁴ Toto vyjadřování se vyskytuje v mnoha patristických a koncilních textech.

3. Učení Starého zákona

Nyní se musíme věnovat jinému argumentu, který se často uvádí proti zdrženlivosti kněží v prvních stoletích. Jak už bylo vícekrát uvedeno v různých souvislostech, odvolávají se mnozí na Starý zákon. Jak víme, v něm bylo kněžím a levitům dovoleno a dokonce bylo pro ně povinné žít plně manželsky během doby, kdy bydleli doma a neměli službu v chrámě. Obvykle se uvádí dvojí odpověď na tuto námitku. Především se říká, že starozákonní kněžství bylo svěřeno jednomu kmeni a v něm se mělo udržovat, a proto bylo nutné manželství. Novozákonní kněžství však je bez pokrevního nástupnictví, a proto nepotřebuje rodinné potomstvo.

Ve prospěch rozdílů se uvádí ještě druhý argument, ještě důležitější a stále opakovaný: kněží Starého zákona sloužili v chrámě po omezenou dobu, kdežto kněží Nového zákona mají službu nepřetržitou, proto se rozšířila dočasná povinnost zdrženlivosti a čistoty na dodržování neomezené a ustavičné. Jako přesvědčivý výklad se za tímto účelem uvádí místo ze svatého Pavla Korint'ánům (srov. 1 Kor 7, 5), kde apoštol radí manželům: „Nezkracujte v té věci jeden druhého – leda po vzájemné dohodě na čas, abyste se mohli věnovat modlitbě.“ Kněží v Novém zákoně se však mají modlit ustavičně

⁷² *Dialogy*, I, IV, C, 11. PL 77, 336.

⁷³ Kán. 6. BRUNS. II, 19.

⁷⁴ Kán. 13. CCL 148 A, 108.

a věnovat se nepřetržité denní službě, při které svými rukama udělují milost křtu a obětují Kristovo tělo. Písmo svaté je poučující, aby byli v celé této službě dokonale čistí, a otcové příkazovali zachovávat tělesnou abstinenci.

Dokumenty však udávají ještě jiný důvod, a to pastorační: jak může kněz hlásat vdově nebo panně zdrženlivost a čistotu, jestliže sám přičítá větší hodnotu plození dětí pro svět než pro Boha? Takže námitka proti služebné zdrženlivosti se mění v argument v její prospěch.

Ze všech těchto úvah lze vyvodit obraz novozákonního kněze utvářený podle Kristovy vůle, který se podstatně liší od obrazu starozákonního. Tento poslední má pouze podobu čistě vnější funkce a ještě k tomu omezené na určitou dobu. Onen novozákonní obraz si však podmaňuje přirozenost, a proto celého člověka jako kněze, jeho nitro i zevnějšek, a proto i jeho službu. Kristus chce od kněze duši, srdce i tělo a v celé jeho službě čistotu a zdrženlivost jako svědectví, že už nežije podle těla, ale podle ducha (Řím 8, 8). Proto funkční levitské kněžství Starého zákona nemůže být nikdy vzorem ontologického kněžství novozákonního, připodobněného Kristu. Novozákonní kněžství převyšuje starozákonní celou svou podstatou.

Proto muži, kteří uslyšeli Kristovo spásné poselství, pochopili hned od začátku Mistrův požadavek, že se jeho apoštolové mají zřící pro nebeské království také manželství (Mt 19, 12) a že jako učedníci v úzkém a plném smyslu mají opustit i otce, matku, ženu, děti, bratra a sestru (Lk 18, 29; 14, 26). Brzy se také chápe výrok svatého Pavla o tom, že mají rozdílný vztah k Bohu lidé svobodní a lidé žijící v manželství (1 Kor 7, 32–33), a jaký to tedy má význam pro církevní celibát.

Bude úkolem školy, to je klasické kanonistiky počínaje 12. stěm, nalézt, vysvětlit a rozvést důvody spojitosti mezi zdrženlivostí a novozákonním kněžstvím. V historii vědeckého rozvoje popsaného stručně v druhé části jsme se zmínili o tehdejších nesnázích, jak dospět k vypracování uspokojující teorie. Protože staří otcové už pochopili, že zdrženlivost patří k podstatě nového kněžství – když například Epifanius ze Salamíny říká, že jeho charisma spočívá ve zdrženlivosti, nebo když svatý Ambrož tvrdí, že povinnost ustavičné

modlitby je přikázáním Nové smlouvy – nemohli glosátoři vypracovat teologii celibátu, protože byli příliš málo teology. Ve své práci o kázni celibátu na Západě byli také příliš podmíněni východní kázní. Její zákonitost pokládali za dobrou, neboť uznávali jak legendu o Pafnuciovi, tak trullské zákonodárství.

Ale na základě příslušných textů katolické církve se snažili vytvořit teorii, která obsahovala podstatné prvky pro solidní teologii. Především pochopili, že zdrženlivost má úzký vztah k *ordo sacer*, a že tento zákon dala církev *propter ordinis reverentiam*, pro náležitou úctu k svěcení. Pochopili však, že zdrženlivost je spjata spíše se svěcením než s mužem, který má být vysvěcen a kterému proto zůstala svoboda, aby přijal svěcení jenom se závazkem s ním spojeným.

Také ze syntézy svatého Rajmunda Peñafortského, kterou jsme uvedli výše, vyplývá s jistotou, že pravým důvodem kněžské zdrženlivosti byla v oně době ne tak bohoslužebná čistota služebníka oltáře (která by se dala docela dobře sloučit i s východní praxí, o níž rozhodl trullský koncil), ale účinnost jeho modlitby jako prostředníka. Tato účinnost pocházela z jeho úplného oddání se Bohu. A všeobecně svobodná možnost modlitby a úplná svoboda pro vlastní službu a pro službu církvi jsou už zjevně pravé důvody úplné zdrženlivosti.

Teologie v následujících stoletích až dodnes nezanedbávala novozákonní kněžství, ale současná krize kněží a povolání ke kněžství od druhé poloviny tohoto století, rozšiřovaná a zveličovaná sdělovacími prostředky, vyžadovala naléhavě zvláštní prohloubení této otázky, jak bylo výše řečeno.

Základ k tomuto prohloubení dal II. vatikánský koncil. Na něm se zakládají další papežovy snahy. Ten z nich učinil zvláštní předmět svého naukového a pastoračního programu hned od začátku svého pontifikátu. V tomto smyslu je významné, že už ve svém prvním poselství kněžím na Zelený čtvrtek řekl o kněžském celibátu, že ho západní církev chtěla a chce i v budoucnu, neboť „se inspiruje příkladem našeho Pána Ježíše Krista, naukou apoštolů a celou svou tradicí“.⁷⁵ V dalších letech se ustavičně vracel k tématu kněžství a s

ním spojenému celibátu a současně se snažil zpomalit příliš snadné dispenze v této věci.

Vrcholem těchto starostí nejvyššího pastýřského uvědomění je beze vší pochyby svolání osmé synody biskupů v říjnu roku 1990, kde se mělo jednat o kněžské formaci v současných podmínkách.

To se stalo vyčerpávajícím způsobem hlasováním představitelů světového episkopátu a nalezlo to svůj nejdokonalejší výraz v posynodální apoštolské adhortaci *Pastores dabo vobis*, která nás opravňuje mluvit o „Magna Charta“ teologie kněžství, jež zůstane autoritativní normou pro celou budoucnost církve.

4. Teologie kněžského celibátu

Není možné ani pro náš historický výklad učinit ji předmětem úplné studie.⁷⁶ Ale velmi nás inspiruje poslední slovo o teologii kněžského celibátu, vnitřně spojené s teologií kněžství.

Jeho poslední pohnutkou a zdůvodněním vůle církve je „v *poutu*, které celibát spojuje se svátostí kněžství, připodobňující kněze Ježíši Kristu, Hlavě a Ženichu církve“ (č. 29). Tato slova se mohou pokládat za ústřední jádro celé teologie celibátu, která byla rozvedena v apoštolské adhortaci a dána pro hlubokou meditaci a jako základ veškerého dalšího vývoje.

Vyšli jsme z tohoto ústředního tvrzení papežského listu a snažili jsme se od začátku této čtvrté části ukázat teologické prvky celibátu, které se už vyskytovaly v tradici, ale byly nedostatečně rozvíjeny. Nyní jsme schopni konstatovat, že do adhortace byly nejen pojaty všechny tyto prvky a byly soustavně rozvedeny, ale využily se i jiné, o kterých se dosud neuvažovalo.

V tomto smyslu se musí zhodnotit především to, co je vyloženo v třetí kapitole, zejména v článcích 22 a 23 o „připodobnění Kristu,

⁷⁶ Nejnovější úvahy, předcházející apoštolskou adhortaci, mohou být užitečné také pro teologickou kompetenci svých autorů. Připomeňme například knihu kardinála RATZINGERA. *Zur Gemeinschaft gerufen, die Kirche heute verstehen*, Freiburg, 1991, 98–123. V jedné ze specifických kapitol se jedná o otázce podstaty kněžství.

⁷⁵ AAS 71 (1979) 406.

Hlavě a Pastýři, z něhož pramení pastorační láska“. Kristus se nám zde ukazuje ve smyslu 5, 22–23 listu Efesanům jako Snoubenec církve a církev jako jediná Kristova snoubenka. Ve spojitosti s jinými biblickými místy je zde vypracována hluboká mystika Krista-církve, a ihned je dána do vztahu s knězem: „Ve shodě se svým povoláním má být kněz živým obrazem Ježíše Krista, ženicha církve. [...] Je tedy povolán k tomu, aby ve svém duchovním životě oživoval lásku ženicha Krista k jeho nevěstě církvi.“ Kněz proto není bez snoubenecké lásky, jeho snoubenkou je církev. „Jeho život má být tedy osvěcován a veden také tímto snoubeneckým aspektem, který od něho vyžaduje být svědkem snoubenecké Kristovy lásky, a takto byl schopen milovat lid s novým, větším, čistým a vždy věrným srdcem – nezištně a současně s jistým druhem božské ‘žárливosti’ (srov. 2 Kor 11, 2), s něhou, která si osvojuje dokonce nuance mateřské lásky a trpí ‘porodní bolesti’ do té doby, dokud nenabude podoby Kristovy’“ (srov. Gal 4, 19).

„Vnitřním principem, ctností, oživující a řídící duchovní život kněze, jímž je napodobován Kristus, Hlava a Pastýř, je *pastorační láska*, účast (participatio) na pastýřské lásce Ježíše Krista.“ Spočívá „v úplném darování sebe sama církvi podle vzoru Kristova a v účasti na jeho vydanosti. [...] Skrze pastorační lásku, která kněžské službě vtiskuje charakter ‘služby lásky’ (amoris officium), může ‘kněz, který přijme povolání ke službě, toto povolání proměnit v rozhodnutí lásky, na jejímž základě budou církve a spása lidí stát ve středu jeho zájmů’“ (č. 23).

Kněžství katolické církve se takto jeví jako tajemství, které je zasponořeno do tajemství Kristovy církve. Každý problém tohoto kněžství, a především vážný, velký a stále aktuální problém celibátu nemůže a nesmí být viděn a řešen podle hledisek a motivací čistě antropologických, psychologických, sociologických, všeobecně profánních a pozemských. Tento problém se nedá řešit kategoriemi čistě disciplinárními. Každý projev života a aktivity kněze, jeho přirozenost a jeho totožnost vyžadují především zdůvodnění teologické. U celibátu posvátných služebníků jsme se snažili k němu dospět z dějin a teologickou reflexí založenou na zjevení.

Z toho plyne předně z formálního hlediska, že pro dostatečné vysvětlení takového tajemství se nehodí profánní řeč, ale že spíše vyžaduje povznesenou mluvu odpovídající samotnému tajemství.

Kromě toho s ohledem na vylíčenou povahu katolického kněžství nestačí ptát se na to, co dělá samu církev funkčnější: zachovat celibát nebo se ho zřeknout. Protože v Novém zákoně není pojem kněžství funkční jako ve Starém. Je to pojem ontologický, z něhož může vyvěrat pouze přiměřený způsob jednání podle úsloví: *agere sequitur esse*, to znamená, že jednání je řízeno bytím.

Vůči této teologii novozákonního kněžství, která byla potvrzena a prohloubena i oficiálním církevním magisteriem, se musíme ještě tázat, zda důvody ve prospěch celibátu, tak jak byly vyloženy, mluví jen pro jeho „vhodnost“, nebo zda není skutečně nutný a neprominutelný a zda neexistuje skutečně mezi obojím nějaké *Junctum*. Jenom když se poctivě odpovědělo na tuto otázku, může se také odpovědět na druhou, totiž zda může katolická církev jednoho dne rozhodnout, že změní povinnost celibátu nebo že ho přímo úplně zruší.⁷⁷

Abychom odpověděli na tuto otázku neriskovali, musíme vyjít z faktu, že katolické kněžství nebylo založeno Zakladatelem katolic-

⁷⁷ Srov. např. LEINWEBER. op. cit. 254, nebo JOSEPH ARQUER in *Plädoyer für die Kirche* (MM Verlag Aachen, 1991) 292.

ké církve na člověku, který se přetváří a mění, nýbrž na nezměnitelném tajemství církve a samotného Krista.

Z italské verze německého originálu *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen* přeložila Terezie Brichtová, OP

Obsah

Použité značky a zkratky	2
Úvod.....	3
I. Pojem a metoda	5
1. Smysl pojmu „celibát“: zdrženlivost	5
2. Normy bádání o původu a vývoji církevního celibátu	6
3. Počátky nejnovější debaty o původu celibátu	7
4. Ústní předávání práva	9
5. Teologické předpoklady.....	10
II. Vývoj zdrženlivosti v latinské církvi	11
1. Koncil v Elvíře	11
2. Znalost tradice celibátu na afrických koncilech	12
3. Svědectví římské církve	15
4. Svědectví Otců a církevních spisovatelů.....	20
5. Vývoj argumentu v dalších staletích.....	22
6. Gregoriánská reforma	24
7. Celibát v klasickém církevním právu	25
8. Kontinuita učení církve v moderní době	28
III. CELIBÁT V KÁZNI VÝCHODNÍCH CÍRKVÍ	31
1. Svědectví Epifania ze Salaminy	31
2. Svatý Jeroným	32
3. Otázka poustevníka Pafnucia	33
4. Roztříštěnost východního disciplinárního systému	36
5. Zákonodárství II. trullského koncilu.....	38
6. Motivace nově přijaté kázně: změna textů	42

IV. TEOLOGICKÉ ZÁKLADY KÁZNĚ CELIBÁTU	47
1. Vztah kněze s Kristem	48
2. Historicko naukový základ.....	51
3. Učení Starého zákona	54
4. Teologie kněžského celibátu	57
ZÁVĚR	59

Poznámky: