

Ks. Janusz LEWANDOWICZ\*

**O BRZMIENIU I TŁUMACZENIU  
KANONU 33. SYNODU W ELWIRZE  
– NAJSTARSZEGO OFICJALNEGO TEKSTU KOŚCIOŁA  
O CELIBACIE DUCHOWIEŃSTWA<sup>1</sup>**

Wydanie *Dokumentów synodów od 50 do 381 roku*<sup>2</sup>, przynosi ze sobą łaciński tekst kanonu 33. synodu w Elwirze z początku IV w. (ok. 306)<sup>3</sup>; zawiera również jego polskie tłumaczenie<sup>4</sup>. Wydawca zamieszcza je w brzmieniu odmiennym od wielowiekowej tradycji Kościoła. Oba teksty – łaciński i polski – opatrzone zostały wszakże uwagami, które wskazują, że zarówno brzmienie oryginału jak i jego tłumaczenie nastrocza niejakich trudności. Jak to sygnalizuje w przypisie wydawca, tekst na pierwszy rzut oka zdaje się mówić zupełnie co innego, niż zwykle się mu przypisuje i jego treść wydaje się nie przystawać do tytułu, jakim został opatrzony kanon<sup>5</sup>. Rzeczywiście, pewna forma wypowiedzi może sprawiać takie wrażenie. Stąd też zainteresowanie autora niniejszego artykułu brzmieniem i rozumieniem wspomnianego kanonu, ponieważ według sugestii przekładu przedstawionego w omawianym wydaniu tekstu akt synodalnych, ma on sensacyjne brzmienie. Można by rzec, że pośród współczesnych dyskusji o celibacie mógłby nawet dodawać nawet nieco pikanterii ich klimatowi.

Zanim zajmiemy się tekstem wypada powiedzieć, że niniejszy artykuł powstał z inspiracji lekturą książki Stefana Heida, *Zölibat in der frühen Kirche*.

---

\* Ks. dr Janusz Lewandowicz – wykładowca języków klasycznych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi; e-mail: janlew@wsd.lodz.pl.

<sup>1</sup> Termin „celibat duchowieństwa” należy rozumieć w niniejszej publikacji w szerokim znaczeniu, w duchu uwag metodologicznych poczynionych przez Christiana Cochinię (*The Apostolic Origins of Priestly Celibacy*, San Francisco 1990, 48-49). Rozróżnia on pojęcie „celibatu w ścisłym sensie”, tzn. rozumianego jako beżeństwo, oraz pojęcie „celibatu wstrzemięźliwości”, który dotyczy zarówno żonatych jak i nieżonatych. W tym przypadku „celibat wstrzemięźliwości” oznacza nakaz powstrzymania się od relacji seksualnych obejmujący również prawowitych małżonków. Kiedy mowa będzie o celibacie duchowieństwa wyższych stopni, to należy go rozumieć jako celibat wstrzemięźliwości.

<sup>2</sup> Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37, Kraków 2006 = SCL 1.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 55\*.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 55, nota 1; s. 55\*, nota A.

*Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*<sup>6</sup>. Dzięki niej właśnie powstała myśl o potrzebie zinterpretowania kanonu 33. z filologicznym uzasadnieniem. Mimo, że idea zrodziła się dość szybko, należało jednak zapoznać się również, jak kształtowało się rozumienie kanonu i dokładniej rozeznaczyć, jakie były prezentowane stanowiska przez różnych badaczy, wspomnianych także w związku z tym kanonem w wydaniu tomu 1. SCL<sup>7</sup>.

Trzeba stwierdzić najpierw, że wyłom w tradycyjnym rozumieniu tekstu jako zakazu uczynił w 1975 r. Maurice Meigne na łamach „Revue d'histoire ecclésiastique”<sup>8</sup>. Do jego stanowiska będą później nawiązywać inni autorzy. Przy czym interpretacja kanonu zwykle jest związana z jego datowaniem, czy może raczej na odwrót: datowanie zależne jest od interpretacji. Kto odrzuca tradycyjne rozumienie kanonu jako zakazu pożycia, opowiada się za jego późnym powstaniem<sup>9</sup>.

W publikacjach uczonych, którzy są zwolennikami tradycyjnego tłumaczenia kanonu rozumiejącego tekst jako bezwzględny nakaz wstrzemięźliwości, szczególne znaczenie mają teksty pióra Élie Griffé<sup>10</sup>. Osadzone są one

<sup>6</sup> Paderborn 2003<sup>3</sup>. Mamy również polskie tłumaczenie tej książki: S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 2000. Z punktu widzenia obecności tekstów źródłowych i cytowania ich jest to pozycja bardzo cenna. Z pewnością konieczna, aby zapoznać się z nią każdy czytelnik zainteresowany tematyką celibatu. Przetłumaczona jest przystępnie i jest to bardzo cenne, że przekład jej został dokonany i wydany, za co należą się wyrazy uznania zarówno dla tłumacza, jak i dla ojców redemptorystów. Niestety nie obyło się w nim bez pewnych nieścisłości. Zdarzają się miejsca, w których sens jest przeciwny do oryginału (np. przy tłumaczeniu źródeł). Ponadto opracowanie redakcyjne, zwłaszcza korekta językowa, nie do końca odpowiadają wymogom języka polskiego. Nie zawsze zatem można posługiwać się wspomnianym przekładem bez odnoszenia się do oryginału. Ma to znaczenie szczególne w przypadku tekstów naukowych. Dla naszych potrzeb cytować będziemy więc trzecie wydanie tej książki w języku oryginalnym z roku 2003: S. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 2003<sup>3</sup>.

<sup>7</sup> Zob. ŻMT 37 = SCL 1, 55\*.

<sup>8</sup> M. Meigne, *Concile ou collection d'Elvire?*, RHE 70 (1975) 361-387.

<sup>9</sup> Ci, którzy w celibacie chcą widzieć późny wymysł Rzymu, chętnie przesuwają kanon z Elwiry na koniec wieku IV: Meigne, *Concile ou collection d'Elvire?*, s. 361-387; E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt* Düsseldorf 1985, 289; G. Denzler, *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg 1993, 25; H.-J. Vogels, *Priester dürfen heiraten: Biblische, geschichtliche und rechtliche Gründe gegen den Pflichtzölibat*, Bonn 1992, 38-40; G. Nedungatt, „Title 10: Clerics”. *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of The Eastern Churches*, „Kanonika” 10, ed. G. Nedungatt, Roma 2002, 296. Zob. też J. Vilella Masana – P.-E. Barreda, *Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iberitano: estudio filológico*, w: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-IV. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 3-5 maggio 2001, SEA 78, Roma 2002, 545-579; J. Vilella Masana, *Cánones pseudoiberitanos y Código Teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos*, „POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica” 17 (2005) 97-133; J. Vilella Masana – P.-E. Barreda, *Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiberitanos?*, „Augustinianum” 46 (2006) 285-373.

<sup>10</sup> Por. É. Griffé, *A propos du canon 33 du concile d'Elvire*, BLE 74 (1973) 142-145 oraz będący

mocno w kontekście publikacji uznających, że kanon 33. jest elementem integralnego zbioru kanonów Elwiry z ok. 306 roku<sup>11</sup>.

Jakkolwiek stanowisko Meigne'a kwestionujące integralność zbioru przypisywanego Elwirze wydaje się mało uzasadnione<sup>12</sup>, to jednak wywołało ono dyskusje, które przyczyniły się do lepszego poznania tego synodu<sup>13</sup>.

Warto przypomnieć, że hiszpańskim synodem w Elwirze (Illiberis) poprzedzony został synod galijski odbyty w roku 314 w Arles (Arelatum). Illiberitanum miało miejsce w czasie, gdy kończyło się prześladowanie Dioklecjana. Wzięło w nim udział dziewiętnastu biskupów, dwudziestu czterech kapłanów i pewna liczba diakonów oraz świeckich<sup>14</sup>.

Lektura kanonów Elwiry pozwala wnikać w problemy, z jakimi zmagali się Kościół w Hiszpanii u progu IV w. Trzeba jednak badając tekst kanonu 33. nie dać się prowadzić jedynie wrażeniu zdumienia brzmieniem tekstu, które można w pierwszej chwili odnieść, co sygnalizuje polski wydawca. Wyniki przeprowadzonej analizy językowej i kontekstualnej są zasadniczo zbieżne, aczkolwiek nie identyczne, z propozycjami, jakie zamieścił É. Griffe w swoich artykułach poświęconych tłumaczeniu kanonu 33. synodu z Elwiry<sup>15</sup>. Przypatrując się podejściu do tekstu różnych autorów można stwierdzić, że rozpatrywane przez nich argumenty mają dla nich różną wagę w zależności od tego, czy odpowiadają ich zapatrywaniu na kwestię początków celibatu.

---

odpowiedzią na artykuł Meigne'a: tenże, *Le concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique*, BLE 77 (1976) 123-127.

<sup>11</sup> Należą do nich: R. Gryson, *Dix ans de recherche sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexion sur les publications des années 1970-1979*, RTL 11 (1980) 157-185, spec. 164. Tymi, którzy uznają, że kanon pochodzi ze zbioru synodu w Elwirze są np.: M. Sotomayor, *La Iglesia en la España romana*, w: *Historia de la Iglesia en España*, dir. R. Garcia-Villoslada, t. 1: *La iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid 1979, 82-84; J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn 1981, 3-6; E. Reichert, *Die Canones der Synode von Elvira: Einleitung und Kommentar*, Hamburg 1990, 21-23. 49; R. Cholij, *Clerical Celibacy in the East and the West* Hereford, 1990<sup>2</sup>, 36-37; Cochini, *The Apostolic Origins*, 158-162; Heid, *Zölibat*, s. 99-104; T. Sardella, *Il canone 33 del concilio di Elvira: controllo sessuale e potere ecclesiastico*, w: *Munera Amicitiae, Studi di Storia e Cultura nella Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. Barcellona – T. Sordella, Soveria Mannelli 2003, 437-470, spec. 459. Skłonni są też do uznawania tradycyjnej interpretacji. Dobry przegląd dyskusji dotyczącej kanonu daje A.K.W. McLaughlin, *The Obligation of Perfect and Perpetual Continence And Married Deacons in the Latin Church*, Washington 2010, 21-33 (dysertacja). Zob. też M.J. Lázaro Sánchez, *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, RevSR 82 (2008) 517-546 oraz J. Vilella Masana – P.E. Berreda, *Un decenio de investigación en torno a los cánones pseudo-iberitanos. Nueva respuesta a la crítica unitaria*, RHE 108 (2013) 300-336.

<sup>12</sup> Por. D. Ramos-Lissón, *En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira*, ScT 11 (1979) 181-186.

<sup>13</sup> Por. np. tamże oraz tenże, *Die Synoden*, s. 3 nn (rozdział zatytułowany: *Die hispanischen Konzilien vor der Konversion Reccareds*).

<sup>14</sup> Por. Hefe – Leclercq I/1 214.

<sup>15</sup> Por. Griffe, *A propos du canon 33*, s. 142-145 oraz *Le concile d'Elvire*, s. 123-127.

Celem naszym nie będzie więc analizowanie, jaką wagę mają poszczególne argumenty ani ich krytyka. Chcielibyśmy raczej wskazać, że istnieje bardzo racjonalne i uargumentowane tradycyjne rozumienie tekstu uzasadnione gramatycznie. Przyjrzymy się zatem tekstowi łacińskiemu i polskiemu i postaramy się najpierw zrozumieć, skąd wynikają wątpliwości wydawcy.

„33. *De episcopis et ministris, ut ab uxoribus abstineant*

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus <vel omnibus clericis> positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis, et non generare filios: quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur”.

„33. *O biskupach i ministrach, by powstrzymali się od współżycia z żonami*

Zakazuje się biskupom, prezbiterom i diakonom <lub wszystkim duchownym> pełniącym posługę powstrzymywać się od współżycia z żonami i nie rodzić dzieci. Kto by tak czynił, ma być odsunięty od honoru duchowieństwa”\*

\* *Concilium Eliberitanum* (ca 306) can. 33, SCL 1, 55-55\*.

Trudność pojawiająca się na pierwszy rzut oka, co zauważa wydawca<sup>16</sup>, wiąże się z niezgodnością pomiędzy tytułem zapowiadającym treść kanonu a jego brzmieniem. To ostanie zdaje się bowiem zawierać podwójne przeczenie, którego efektem jest z kolei silne twierdzenie (tzw. *litotes* – figura retoryczna często używana w starożytności). Idzie mianowicie o związek słów *prohibere* oraz *abstinere se*. W takim zestawieniu należałoby rozumieć tekst „Placuit [...] prohibere [...] abstinere se a coniugibus suis, et non generare filios”: „Spodobało się zakazać powstrzymywać się („powstrzymywania się”) od swych małżonek (tzn. od współżycia z żonami), i nie rodzić („nie rodzenia”) dzieci”. Tak rozumiany kanon rzeczywiście nakazywałby kontynuację współżycia z żonami oraz rodzenia dzieci, grożąc przy tym sankcją usunięcia ze stanu duchownego w przypadku niezachowania normy. Takie wymaganie jest jednak absurdalne nawet we współczesnym kontekście kulturowym, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że norma dotyczy wszystkich. Jest zatem niezależna od wieku zainteresowanych! Trzeba przecież, aby przepis obowiązywał choćby i osiemdziesięciolatków, i że powinni oni starać się o to, aby mieć dzieci, skoro chcą zadośćuczynić nowowprowadzonemu nakazowi-zakazowi (kanon tej treści pojawia się przecież po raz pierwszy w Elwirze). Bezwzględność obowiązywalności kanonu podkreśla jeszcze wyrażenie *in totum*. Nie jesteśmy w stanie przyjąć tego rodzaju interpretacji uznając nawet jakiś związek myślowy w tłumaczeniu, że brzmienie i znaczenie kanonu

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 55\*, nota A.

miałoby być efektem późniejszego kontekstu wyznaczonego wystąpieniem Pryscyliana i wpływem jego zwolenników<sup>17</sup> (wiadomo, że domagali się oni od wszystkich wiernych wyrzeczenia się w ogóle współżycia). Jak zauważa É. Griffe, jakakolwiek by nie była niezręczność tekstu, jego sens nie jest w żaden sposób wątpliwy. Idzie tu z pewnością o zakaz korzystania z praw przysługujących normalnie małżonkom, a dotyczących współżycia małżeńskiego<sup>18</sup>.

Nie wydaje się wszakże, aby dla interpretacji powyższego kanonu należało się odwoływać do pryscylian i twierdzić, że jest to kanon znacznie późniejszy niż rok 306 (Pryscylian żył w latach po 340-385) i stara się on łagodzić ich „przesadny ascetyzm”<sup>19</sup>. Wy tłumaczenie leży raczej w gramatyce języka łacińskiego i tu należy go szukać. Otóż w podanym przekładzie polskim a zwłaszcza w zastrzeżeniach do rozumienia tekstu wydaje się tkwić założenie, że bezpośredni związek gramatyczny zachodzący między wyrazami *prohibere* i *episcopis, presbyteris et diaconibus* jest taki, jak w przypadku składni accusativus cum infinitivo. Takiej też składni używa się najczęściej stosując czasownik *prohibere*, który osobę adresata zakazu, kładzie w akuzatiwie, zaś przedmiot zakazu, będący czynnością, kładzie w infinitiwie, a jeśli nie chodzi o czynność – w ablatiwie. Tymczasem w tekście nie znajdujemy oczekiwanego akuzatiwu. Pojawiają się natomiast datywy: „episcopis, presbyteris, diaconibus <vel omnibus clericis> positus in ministerio”. To jednak nie ma istotnego znaczenia dla rozumienia kanonu. Wyjaśnienie składni musi być inne niż uznanie *prohibere* za zwykłe verbum regens dla wspomnianych datywów, jak też dla infinitywów *abstinere se* i *non generare*.

Wypada się zgodzić z uwagą Griffe, że czasowniki powyższe nie są zależne od *prohibere*<sup>20</sup>. Uważa on, że są bezpośrednio zależne od *placuit* w takim sensie, że stanowią eksplikację treści, jaką ma na względzie infinitywus *prohibere*<sup>21</sup>.

Odnosząc się do rzekomego podwójnego przeczenia trzeba stwierdzić, że podobną konstrukcją, jak zauważył to już Karl Joseph von Hefele, posiada kanon 80., gdzie mielibyśmy do czynienia również z podwójnym przeczeniem<sup>22</sup>.

„Prohibendum ut liberti, quorum patroni in saeculo fuerint, ad clerum non promoveantur”<sup>23</sup>.

W tym przypadku jednak nie ma wątpliwości, że nie można tłumaczyć tekstu poprzez podwójną negację, ponieważ wyraźnie wskazuje na to kontekst

<sup>17</sup> Por. Meigne, *Concile ou collection d'Elvire?*, s. 383-385.

<sup>18</sup> Por. Griffe, *Le concile d'Elvire*, s. 124.

<sup>19</sup> Por. SCL 1, 55\*, nota A; Meigne, *Concile ou collection d'Elvire*, s. 361-387. Przeciwno tezie o późnym powstaniu kanonu przekonująco wypowiada się Griffe (*Le concile d'Elvire*, s. 123-127).

<sup>20</sup> Por. Griffe, *A propos du canon 33*, s. 142.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. Hefele – Leclercq I/1 239.

<sup>23</sup> *Concilium Eliberitanum* (ca 306) can. 80, SCL 1, 60.

historyczno-prawny. Świadczy o tym umieszczenie tego kanonu i jego nie budzące wątpliwości, jasne rozumienie w *Decretum Gratiani*<sup>24</sup>.

Uznając interpretację kanonu 33. zaproponowaną przez É. Griffe, chcielibyśmy dodać wyjaśnienie, które – jak się wydaje – usuwa trudność gramatyczną związaną z podwójnym przeczeniem. Będzie tak wówczas, gdy czasownik *prohibere* zostanie uznany za rzeczownik. Taką funkcję infinitiwu spotykamy w łacinie nierzadko, a jeszcze częściej w grece. Na język polski przetłumaczymy zatem wyraz ten jako „zakaz”. Wówczas również objawi swój sens wyrażenie *in totum* stojące pomiędzy *placuit* a *prohibere*. *In totum* oznacza tu: „całkowicie, w całości, w całej rozciągłości”. Pierwszą całościową będzie więc stanowić w tekście wyrażenie: „Placuit in totum prohibere” – „W całej rozciągłości zyskał aprobatę zakaz” lub „postanowiono całkowity zakaz”, względnie „przyjęto całkowity zakaz”. Następne wyrazy przynoszą adresata zakazu w datiwie (in)commodi: „episcopis, presbyteris et diaconibus <vel omnibus clericis> positis in ministerio”.

Wspomniano już, że infinitiw *abstinere se* oraz *non generare* nie są w tekście właściwym dopełnieniem czasownika *prohibere*. Stanowią one eksplikację tego, czego *prohibere* dotyczy. Wyrażają one treść zakazu. Interpunkcja domagałaby się w tym przypadku dwukropka po *ministerio* i usunięcia przecinka po *coniugibus suis*. Przecinka tego nie zawiera tekst kanonu w wydaniu dokumentów Kościoła *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*<sup>25</sup>.

Dodajmy jeszcze, że wyrażenie *in totum* stanowi według Griffe powód promulgacji naszego kanonu. Ma ono mianowicie na celu określenie całkowitego (*in totum*) zakazu, który nie chce znać żadnego wyjątku, jaki mógłby usprawiedliwiać podejmowanie współżycia przez duchownych wyższych stopni<sup>26</sup>. Roger Gryson przypuszczał, że wyrażenie *in totum* stanowi opozycję, zaostrenie praktyki, która dotychczas zakładała wstrzeźliwość czasową, obowiązującą w dniach pełnienia służby liturgicznej<sup>27</sup>. Sam tekst kanonu nie uprawnia jednak do wyciągnięcia wniosku, że chodzi o zaostrenie dyscypliny. Równie dobrze, a nawet jeszcze lepiej, można widzieć w sformułowaniu zakazu interwencję mającą na celu utrzymanie powszechnie obowiązującego zwyczaju powstrzymania się od współżycia małżeńskiego po przyjęciu święceń w sytuacji, gdy zaczęto odchodzić od ustalonego zwyczajowego prawa. Wyraźnie wydaje się za tym przemawiać zwyczaj Kościoła niekwestionowany od początku (a również do dziś także przez Kościoły wschodnie) – zakazu zawierania małżeństwa po święceniach. Gdyby bowiem współżycie po

<sup>24</sup> Por. *Decretum Gratiani* I, Dist. LIV, C. 24, ed. E. Richter, w: *Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879<sup>2</sup>, 214.

<sup>25</sup> Ed. H. Denzinger – A. Schönmetzer, Barcinone 1977<sup>34</sup>, 51.

<sup>26</sup> Por. Griffe, *A propos du canon 33*, s. 142-143.

<sup>27</sup> Por. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique, du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, 39.

święceniach było dozwolone, widzenie w święceniach przeszkody do małżeństwa byłoby nieuzasadnione. Jest to jedna z przesłanek wskazujących na to, że wstrzemięźliwość płciowa, czy inaczej mówiąc „celibat wstrzemięźliwości” obowiązywał w Kościele od początku i nie jest to innowacja Rzymu i papieżstwa<sup>28</sup>.

Inną trudność przedstawiają słowa umieszczone w nawiasach ostrokrątnych (w wydaniu SCL 1): „<vel omnibus clericis>”. Zostały one uznane przez hiszpańskich wydawców za późniejszą interpolację<sup>29</sup>. Łatwo potraktować je jako późniejszy dodatek wówczas, gdy słowo *vel* rozumie się jako „lub” rozciągające rozważany przez nas zakaz na pozostałych duchownych „pełniących posługę” (*positis in ministerio*). Przy czym wyrażenie *positis in ministerio* może być samo w sobie różnie rozumiane: jako pełniących posługę aktualnie, okazjonalnie bądź habitualnie. Nie może tu chodzić o poszerzenie kręgu o duchownych niższych stopni święceń, bowiem tylko duchowni wyższych święceń byli związani nakazem trwałej wstrzemięźliwości. Myśl tekstu jest tutaj nieco inna. Wyrazi ją dobrze przetłumaczenie słowa *vel* nie przez „lub”, ale przez „inaczej mówiąc” lub „albo inaczej” względnie „to znaczy”<sup>30</sup>.

Idzie zatem o zakaz obowiązujący biskupów, prezbiterów i diakonów a w każdym razie wszystkich tych duchownych *in gremio*, ponieważ oni są szczególną grupą, której zakaz dotyczy<sup>31</sup>. Nie chodzi tu o to, że są biskupi, prezbiterzy i diakoni, którzy nie pełnią posługi. Tekst zakłada, że są oni zobowiązani do powściągliwości zawsze, od momentu święceń przez całe życie, tak jak są zobowiązani do ustawicznej gotowości do posługi liturgicznej.

Wróćmy do „duchownych” wspomnianych po *vel*. Łacińskie wyrażenie *positis in ministerio* domaga się bowiem szerszej analizy. Rodzi się w tym przypadku pytanie, czy chodzi tu o duchownych pełniących aktualnie służbę Bożą, tzn. posługujących przy liturgii, czy też wyrażenie to zawiera myśl inną. Trzeba uznać, na co zwraca w swym opracowaniu S. Heid<sup>32</sup>, że nie chodzi tu o aktualnie pełnioną służbę (*sacrum ministerium*), ponieważ tekst nie zawiera wystarczających wskazówek do takiego założenia. Nie idzie o to również

<sup>28</sup> W tym kierunku idzie argumentacja Cochiniego (*The Apostolic Origins*), Cholija (*Clerical Celibacy*) oraz Heida (*Zölibat*).

<sup>29</sup> Por. SCL 1, 55, nota 2. Zresztą powątpiewanie o autentyczności kanonu wyrażają różni autorzy nie tylko w stosunku do wspomnianego fragmentu – por. Vilella Masana – Barreda, *Los cánones de la Hispana*, s. 545-579; Vilella Masana – Barreda, *Cánones del concilio de Elvira*, s. 285-373.

<sup>30</sup> Podobną funkcję *vel* odnajdujemy również w kanonie 2. synodu w Kartaginie z 390 r. Por. *Concilium Carthaginense* (390) can. 2: „debet sacros antistites ac Dei sacerdotes necnon et levitas **vel** qui sacramentis divinis inseruiunt, continentes esse in omnibus, quo possint simpliciter quod a Domino postulant impetrare, ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus” (*Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52, Kraków 2010 = SCL 4, 48).

<sup>31</sup> Por. Griffe, *Le Concile d'Elvire*, s. 125.

<sup>32</sup> Por. Heid, *Zölibat*, s. 101. Wyjaśnienie wskazujące, iż nie chodzi tu o wstrzemięźliwość określoną, jest przekonujące.

z tego względu, że analogiczny zwrot (*in ministerio positi*) użyty w kanonie 18. przemawia przeciwko takiemu rozumieniu tego wyrażenia<sup>33</sup>. „In ministerio ponere” oznacza po prostu tyle, co „wprowadzić na urząd”. Nie można zatem uważać, że wstrzeźliwość została w tym przypadku uwarunkowana spełnianiem czynności liturgicznych<sup>34</sup>. Przemawia za tym jeszcze inna, historyczna okoliczność. Otóż w Hiszpanii na przełomie III i IV w. od świeckich małżonków wymagano, aby w dniach uczestniczenia w liturgii powstrzymywali się od współżycia. Dlaczego więc synod miałby wówczas domagać się okresowej wstrzeźliwości od duchownych i ją podkreślać<sup>35</sup>? Intencją synodu jest tu dać przepis dotyczący bezwarunkowej, trwałej wstrzeźliwości wyższego duchowieństwa<sup>36</sup> w odróżnieniu od osób świeckich. Osobną kwestią jest, czy jest to przepis wprowadzający *novum*, czy też mający na celu utrzymanie tradycyjnej dyscypliny<sup>37</sup>?

Winniśmy zatem uznać, że wyrażenie *in ministerio positus* oznacza „osadzonych na urządzie”, „pozostających w służbie”, „pełniących urząd”. O tym, iż nie chodzi o aktualnie pełnioną służbę świadczy użyte participium perfecti passivi. Pozwala ono również na dopatrywanie się we wspomnianym zwrocie znaczenia „po tym, jak...”. W tym przypadku mielibyśmy: „po tym, jak zostali ustanowieni na urządzie” lub „po tym, jak zostali ustanowieni do posługi”.

Jeśli uznać, że kanon 33. jest przepisem wprowadzającym celibat wstrzeźliwości, którego to obowiązku mieliby nie znać wcześniej duchowni któregoś z wyższych stopni święceń, to mielibyśmy do czynienia z nieoczekiwanym<sup>38</sup> i zaskakującym wymogiem wstrzeźliwości rozciągającym się od razu na wszystkie stopnie wyższego duchowieństwa. Nie można w takim przypadku mówić o stopniowej ewolucji praktyki celibatu. W pierwszym oficjalnym tekście jej poprzeczka jest ustawiona bardzo wysoko. Dotyczy to zarówno wymogów jak i bezwzględnej obowiązywalności<sup>39</sup>. Jeśli wspomniany

<sup>33</sup> Por. *Concilium Eliberitanum* (ca 306) can. 18, SCL 1, 52: „Episcopi, presbyteres et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit et propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere”. Heid (*Zölibat*, s. 101, nota. 58) słusznie zauważa, że słowa te „nie mogą przecież oznaczać: duchowni, którym dowiedziono cudzołóstwa w czasie sprawowania służby ołtarza”.

<sup>34</sup> Tak jak uważają np.: J.-P. Audet, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'église. Histoire et orientations*, Paris 1967, 20. 31-34; Gryson, *Les origines*, s. 40; B. Verkamp, *Cultic Purity and the Law of Celibacy*, „Review for Religious” 30 (1971) 199-217. Por. Heid, *Zölibat*, s. 101.

<sup>35</sup> Por. Heid, *Zölibat*, s. 101.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 102. Zob. G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat*, I: *Die Zeit bis zur Reformation*, Stuttgart 1973, 8.

<sup>37</sup> Nie zamierzamy tej kwestii tutaj szczegółowo rozpatrywać. Wiele przemawia jednak za słusznością argumentacji przedstawionej przez Cochinię, Choliję i Heida, z której wynika, iż chodzi o zachowanie tradycyjnego zwyczaju przestrzeganego w Kościele od czasów apostołskich. Na zwyczaj apostołski powołuje się przytaczany już (nota. 30) kanon 2. synodu w Kartaginie z 390 roku.

<sup>38</sup> Nieoczekiwanym w tym znaczeniu, że zwykle zakłada się ewolucję celibatu od stanu bardziej liberalnego ku obostrzeniom. Tekst kanonu 33. zdaje się przeczyć takiej tezie.

<sup>39</sup> Nie mamy tu na myśli wymogu bezżeństwa – zgodnie z przyjętym na początku zastrzeżeniem.



kanon przyjąć jako punkt odniesienia, to należałoby raczej mówić o późniejszym odchodzeniu od praktyki tak postulowanej wstrzemięźliwości, a nie o jej rozwoju.

Zastanawiające jest, że odbyty wkrótce po Elwirze synod w Arles (314), który przejął różne zarządzenia Elwiry, nie wprowadził do swoich ustaw kanonu 33<sup>40</sup>. Można sądzić, że Kościół w Galii nie zmagął się z problemem, który nabrzmiał w Hiszpanii. Takie przypuszczenie mogłoby znaleźć swoje potwierdzenie w tym, że prawodawstwo Elwiry zostanie podjęte ponownie dopiero po 80 latach, ale również w odniesieniu do Hiszpanii. Najpierw w dekretale papieża Syrycjusza *Directa* z 11 lutego 385 r.<sup>41</sup> do biskupa Himeriusza, metropolity Tarragony. Następnie na synodzie rzymskim odbywanym w styczniu 386 r. („ad collapsam disciplinam in Africana ecclesia restaurandam”<sup>42</sup>). Jego owocem było wówczas dekretale *Cum in unum* z 6 stycznia 386 r., adresowane tym razem do wszystkich biskupów Italii (jego postanowienia zostały przesłane następnie innym Kościołom<sup>43</sup>). Prawdopodobnie dlatego, że skoro sformułowano przepisy dla biskupów z prowincji, to nie mogą one nie być obecne w przepisach dla duchowieństwa rzymskiego, jakkolwiek ta dyscyplina celibatu była w Rzymie oczywista. W tle jednak tkwią ciągle problemy Hiszpanii<sup>44</sup>. Niewykluczone, że jeszcze wcześniej, za papieża Damazego (366-384), Ambrożyjaster piszący w Rzymie podejmował w duchu polemiki z Hiszpanią tematykę wstrzemięźliwości, skoro dawał do zrozumienia, że wśród duchowieństwa rzymskiego nie ma takiego problemu<sup>45</sup>. W każdym razie kanon 33. synodu w Elwirze nie spotkał się ze sprzeciwem ani w Rzymie, ani w innych Kościołach, a przecież niewątpliwie można by oczekiwać jakiejś negatywnej reakcji na niego, gdyby wprowadzał prawo dotąd zupełnie nie znane i to w tak bezwzględnej formie.

Biorąc pod uwagę kryteria wewnętrzne jak i zewnętrzne można stwierdzić, że nie ma wystarczających przesłanek, aby kwestionować integralność tekstu kanonu 33. oraz jego przynależność do zbioru kanonów z Elwiry. Nie ma w tym przypadku również znaczenia uwaga wydawcy<sup>46</sup> odwołująca się do kanonu 65.<sup>47</sup>, ponieważ rzeczywiście kanon 33. nie mówi o celibacie w dzisiejszym znaczeniu. Cudzołóstwo żony (o którym mówi kanon 65.) musiało skutkować oddaleniem jej od wspólnego zamieszkania (i to było celem wspomnianego kanonu). Właśnie zakaz współżycia mógł zwiększać prawdopodobieństwo wystawienia na próbę wierności żony. Nie chodziło więc wcale o to,

<sup>40</sup> Por. Griffé, *A propos du canon 33*, s. 143.

<sup>41</sup> Por. Siricius, *Directa*, SCL 4, 43. Tłumaczenie polskie na s. 43\* zawiera błędną datę.

<sup>42</sup> Mansi III 677.

<sup>43</sup> Znajdujemy je w liście papieża Syrycjusza do biskupów Afryki (*Epistula* 4, Mansi III 669-672 = PL 13, 1155-1162).

<sup>44</sup> Por. Siricius, *Directa*, SCL 4, 43 oraz Heid, *Zölibat*, s. 220.

<sup>45</sup> Por. Heid, *Zölibat*, s. 204-208.

<sup>46</sup> Por. SCL 1, 55\*, nota A.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 59.

że skutkiem zdrady miało być zaprzestanie współżycia, skoro jego brak zakłada już kanon 33.

Na koniec chcielibyśmy zwrócić jeszcze uwagę na pierwsze słowo kanonu: *placuit*. Należy ono mianowicie do terminologii prawniczej i służy do wprowadzania treści formułowanej ustawy. Jednak jego znaczenie nie ogranicza się jedynie do „uchwalić”, „postanowić”. Znaczy ono najpierw „podość się”, „uznać za dobre”. Dzięki temu staje się coś zarządzeniem, iż znalazło uznanie u prawodawcy. *Placuit* nie musi więc oznaczać, że wprowadza się nowy zwyczaj. Może oznaczać również, że formułuje się ustawę, która aprobuje istniejącą praktykę.

Zmierzając do konkluzji proponujemy poniżej interpunkcję kanonu i jego tłumaczenie (rozumienie), które pozwalają na wspomniane zachowanie jego integralności. Ponadto nie zakładają ingerencji w tekst uznając jego autentyczny przekaz.

„Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positus in ministerio: abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.”

„Przyjęto całkowity zakaz obejmujący biskupów, prezbiterów i diakonów, a w każdym razie wszystkich tych duchownych po wprowadzeniu na urząd: powstrzymania się od współżycia ze swymi żonami i płodzenia dzieci. Kto by tak jednak czynił, ma być pozbawiony godności duchownego”.

\*\*\*

Artykuł zawiera wyjaśnienie znaczenia kanonu 33. synodu w Elwirze (ok. 306) w oparciu o kryteria historyczne i gramatyczne. Odnosi się do wątpliwości związanych z rozumieniem tekstu. Pokazuje, że uzasadnione jest tradycyjne tłumaczenie kanonu jako przepisu zakazującego wyższym duchownym podejmowania współżycia małżeńskiego (wbrew stanowisku autorów zgadzających się z opinią, jaką przedstawił M. Meigne), co pozwala uznać integralność tekstu i jego autentyczną przynależność do zbioru kanonów synodu w Elwirze. Proponuje również interpunkcję pozwalającą na wydobywanie właściwego znaczenia tekstu oraz przedstawia jego tłumaczenie.

ON THE WORDING AND TRANSLATION  
OF 33<sup>RD</sup> CANON OF THE COUNCIL OF ELVIRA  
– THE OLDEST OFFICIAL TEXT OF THE CHURCH  
ON CELIBACY OF THE CLERGY

(Summary)

This article represents an attempt to expound the meaning of 33rd canon of the Council of Elvira (circa 306 A.D.), based on historical and grammatical criteria, in reference to doubts related to the linguistic understanding of the text. The author argues that the traditional interpretation of the canon as a prescription prohibiting those who have received major orders (i.e. deacons, presbyters and bishops) having marital relationship is justified (as opposed to authors who agree with the opinion presented by Maurice Meigne). This, in turn, recognises the authenticity of the text as an integral part of the entire collection of the canons of the Council of Elvira. This paper, while presenting a version of the translation of the canon, proposes also some modifications on punctuation marks, which allows the extraction of the full meaning of the text.

**Słowa kluczowe:** celibat, synod w Elwirze (ok. 306), wstrzemięźliwość.

**Key words:** celibacy, Council of Elvira (ca 306), continence.

