

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
Evangelická teologická fakulta

VÝVOJ SPIRITUALITY CELIBÁTU  
S DŮRAZEM NA SOUČASNÉ  
PŘÍSTUPY

*Bakalářská práce*

*Eva Flachowsky*

*Vedoucí práce: Dr. Jan Lachman*

*Bakalářský studijní program: B 6141 Teologie*

*Studijní obor: Teologie křesťanských tradic*

*2008*

*Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci*

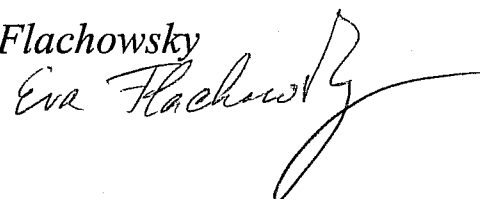
**„VÝVOJ SPIRITUALITY CELIBÁTU  
S DŮRAZEM NA SOUČASNÉ PŘÍSTUPY“**

*napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných  
pramenů.*

*Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna  
veřejnosti ke studijním účelům.*

*V Praze dne 21. května 2008*

*Eva Flachowsky*



### Anotace k práci:

Práce pojednává o spiritualitě celibátu v římskokatolické církvi se zaměřením na kněžské povolání. Po uvedení do základní problematiky pojmů *spiritualita a celibát* následuje přehled vývoje důrazů na význam celibátu v historii křesťanství.

Pro prohloubení tématu celibátu je do práce zařazeno i krátké seznámení s křesťansky pojatou antropologií Jana Pavla II. (teologie těla) a Oliviera Cleména (tzv. teopoetika těla). Jejich tématem je tělo a sexualita. Oba autoři se snaží o pozitivní přístup k významu těla v našich vztazích. Vybrala jsem aspekty vztahující se k celibátnímu životu a možné pozitivní integrace sexuality do celibátu.

Další část je zaměřena na soudobou praxi ve formaci kněží a jak se v rámci ní pracuje s otázkou sexuality. Dále je zaměřena pozornost na krizové situace, které mohou způsobit ztroskotání v celibátním způsobu života. Nabízí se však možnosti, jak s takovou situací zacházet. Je kladen důraz na pozitivní přínosy kněžského celibátu pro celistvost člověka a jeho autentický duchovní život.

V závěru práce hodnotím, co můžeme v rámci spirituality celibátu čerpat z historické zkušenosti a co se rozvíjí nově a aktuálně v souvislosti s potřebami současné generace kněží. V hodnocení současných důrazů si všímám také souvislosti s křesťansky pojatou antropologií a jejího přínosu pro spiritualitu celibátu.

### **Klíčová slova:**

Celibát – pro kleriky (kněze) v římskokatolické tradici je povinná naprostá sexuální zdrženlivost, celibát je vždy jedním z předpokladů kněžského povolání, umožňuje naprostou připravenost ke službě Boží.

Spiritualita – zaměřuje se konkrétně na obsah a na způsob realizace duchovního života; na způsob života, který má být odpovědí na Boží vedení.

Kněžství – jedna ze sedmi svátostí, které ustanovil Ježíš a jejím prostřednictvím se v církvi vykonává a předává poslání svěřené apoštolům.

Křesťanská láska – láska, ve které druhé zahrnujeme do bratrské a sesterské lásky (druhé vnímáme jako své příbuzné z jedné velké rodiny); křesťanská láska má svůj vzor v lásce Boží a v lásce Ježíšově k nám lidem.

Teologická antropologie – antropologie se zabývá studiem člověka, teologická antropologie se tímto studiem zabývá z perspektivy křesťanské víry.

Teologie těla - jedná se o pracovní název souboru 134 katechezí, které Jan Pavel II. pronesl při pravidelných středečních generálních audiencích od září 1979 do listopadu 1984; hlavním tématem je Boží záměr s lidskou láskou.

Teopoetika těla – pojem používaný Olivierem Clemétem pro poeticky napsaná pojednání o vnímání lidského těla ve světle křesťanské zvěsti o spáse lidí v Ježíši Kristu.

Mezilidské vztahy – zde je pozornost zaměřena na celibátní vztahy a na vztahy mezi knězem a člověkem, k němuž se může cítit sexuálně přitahován.

Tělo a sexualita – jedná se o integrální součást člověka, protože emoční a citové prožívání člověka se nedá omezit jen na čistě duchovní rozměr, ale zahrnuje i lidské tělo.

Integrace – znamená zahrnutí části do celku.

Formace – příprava pro určité povolání a rozvoj určitých vlastností, zde je míněna duchovní a lidská formace v kněžském semináři; má napomoci tomu, aby kandidát kněžství předstoupil ke kněžskému svěcení s přípravou podporující jeho osobní a duchovní zralost.

## Inhaltsübersicht:

Die Arbeit behandelt über das Thema des Zölibats in der römisch-katholischen Kirche. Nach der Einführung in die Grundproblematik der Begriffe *Spiritualität* und *Zölibat* folgt eine Übersicht der Entwicklung der Zölibatsbetonungen in der christlichen Geschichte.

Zur Gunst einer Vertiefung des Zölibatsthema ist in die Arbeit eine kurze Kenntnisnahme einer christlich aufgefassener Anthropologie von Johann Paul II. (Teologie des Körpers) und Olivier Clément (sog. Teopoetik des Körpers) eingeführt. Ihr Grundthema ist der Körper und die Sexualität. Beide Autoren bemühen sich um einen positiven Zugang zu der Bedeutung des Körpers in unseren Beziehungen. Ich habe die Aspekte herausgehoben, die mit dem zölibateren Leben zusammenhängen und die mögliche positive Integration der Sexualität anbieten.

Der weitere Teil der Arbeit ist auf die gegenwärtige Praxis der Priesterformation gerichtet. Dabei schaue ich auch darauf, wie sie mit der Frage der Sexualität arbeitet. Als Weiteres wende ich mich der Problematik der zölibateren Krise zu. Es bieten sich jedoch Möglichkeiten an, die lernen, wie man mit so einer Situation umgehen kann, damit man im Zölibat nicht zum Scheitern in der Krise verurteilt ist. Es werden die positiven Beiträge betont, die auf dem Weg zum ganzheitlichen Menschen und einem authentisch gelebtem geistlichem Leben führen.

Zum Schluss der Arbeit werte ich aus, was wir in dem Gebiet der gegenwärtigen Zölibatsspiritualität aus der historischen Erfahrung gelten lassen können und was neu und aktuell im Zusammenhang mit den Bedürfnissen der gegenwärtigen Generation der Priester ist. In der Wertung der gegenwärtigen Betonungen betrachte ich auch die Zusammenhänge mit einer christlich erfassenen Anthropologie als Beitrag zur Zölibatsspiritualität.

### Schlüsselwörter:

Zölibat – für die Priester der römisch-katholischen Tradition ist er obligat, er ist eine der Voraussetzungen der priesterlichen Berufung, er ermöglicht eine absolute Bereitschaft für den Dienst im Namen Gottes.

Spiritualität – sie orientiert sich konkret auf den Inhalt und die Weise der Realisation des geistlichen Lebens; auf die Lebensweise, die eine Antwort auf Gottes Führung sein soll.

Priestertum – eines der sieben Sakramente, die Jesus festlegte; durch dieses Sakrament wird die Sendung, die auf die Apostel übertragen wurde, weiter gegeben.

Christliche Liebe – die Liebe, in der wir andere Menschen in brüderliche und schwesterliche Liebe einschliessen (andere nehmen wir wie eigene Verwandte aus einer grossen Familie auf); christliche Liebe hat ihr Vorbild in der Liebe Gottes und in der Liebe Jesus zu uns Menschen.

Theologische Anthropologie – Anthropologie beschäftigt sich mit der Menschenstudie, eine theologische Anthropologie beschäftigt sich damit aus der Sicht des christlichen Glaubens.

Theologie des Körpers – es handelt sich um eine Arbeitsbezeichnung von 134 Katechesen, die Johann Paul II. bei regelmässigen mittwöchlichen Generalaudienzen vorgetragen hat, seit September 1979 bis November 1984; das Hauptthema ist Gottes Plan mit der menschlichen Liebe.

Theopoetik des Körpers – von Olivier Clément poetisch geschriebene Behandlungen über das Wahrnehmen des menschlichen Körpers in dem Licht der christlichen Kunde über das Heil in Jesus Christus.

Zwischenmenschliche Beziehungen – hier ist die Aufmerksamkeit auf die zölibateren Beziehungen und auf die Beziehungen zwischen dem Priester und einem Menschen, zu dem er sich sexuell angezogen fühlen kann, gerichtet.

Körper und Sexualität – ein integraler Bestandteil des Menschens, weil sein emotionelles und gefühlvolles Erleben nicht nur auf die geistliche Ebene beschränkt ist, es beinhaltet auch den menschlichen Körper.

Integration – ein Teil ist in das Ganze einbezogen.

Formation – Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf und bestimmte Eigenschaften, hier ist eine geistliche und menschliche Formation im Priesterseminar gemeint; sie soll dazu helfen, dass der Priesterkandidat, der zu seiner priesterlichen Einweihung vortritt, eine Vorbereitung hinter sich hat, die zu menschlicher und geistlicher Reife führt.



*Děkuji Janu Lachmanovi, vedoucímu mé práce, za podnětné připomínky k práci po stránce obsahové i stylistické a za doporučení vhodné a zajímavé literatury. Velmi si vážím času, který věnoval přečtení práce a poznámkám k ní.*

*Děkuji Ivaně Noble za upozornění na rozdíl mezi referátem a prací s vlastními závěry.*

*Děkuji všem vyučujícím, kteří mě během studia obohatili o vlastní názory na témata spojená s křesťanstvím v současné době.*

<b>Obsah práce</b>	<b>Strana</b>
<b>1. Úvod do tématu práce</b>	<b>2</b>
1.1. Uvedení do metodiky práce	3
<b>2. Pojmy „spiritualita“ a „celibát“</b>	<b>6</b>
2.1. Křesťanská spiritualita	6
2.2. Současná spiritualita	8
2.3. Celibát v křesťanství	10
<b>3. Nástin křesťansky pojaté antropologie</b>	<b>24</b>
3.1. Teologie těla	26
3.2. Teopoetika těla	29
3.3. Možnost pozitivní integrace těla a sexuality do našich vztahů	31
3.4. Shrnutí 3. kapitoly	35
<b>4. Posun důrazů ve spiritualitě celibátu v současnosti</b>	<b>36</b>
4.1. Spiritualita celibátu jako svobodné přijímání a poznávání daru	37
4.2. Integrita celibátní spirituality a výzvy s tím spojené	42
<b>5. Závěr práce</b>	<b>54</b>
5.1. Co z historie můžeme ještě ve spiritualitě celibátu v soudobé církvi nechat platit?	54
5.2. Co se ve spiritualitě celibátu začalo nově rozvíjet?	57
5.3. Jak dalece se odráží teologická antropologie ve spiritualitě celibátu?	58
<b>6. Seznam literatury a zdrojů</b>	<b>61</b>

## 1. Úvod do tématu práce

Otevřeme-li si jakoukoli knížku podobnou následujícím jako „Sexualita a křesťanská morálka“<sup>1</sup>, „Ježíš a tvoje tělo“<sup>2</sup>, „Láska a celibát“<sup>3</sup>, „Teologie těla pro začátečníky“<sup>4</sup>, „Dějiny celibátu“<sup>5</sup> apod., dozvídáme se hned v úvodu knih, že témata sexuality a sexu, celibátu a manželství, intimních vztahů u ordinovaných církevních služebníků a jim podobná témata, jsou v současnosti velmi aktuální, diskutovaná a vyhledávaná laiky i klérem církve.

I teologicky nevzdělaní lidé se mohou snadno dozvědět nebo se i podílet na diskuzích o tom, zda je ještě celibát nutný pro vykonávání kněžské služby v rámci západní tradice katolické církve nebo jestli se jedná o tradici podmíněný přežitek. Velký počet takových diskuzí byl vyvolán i skutečností opakovaného odhalování sexuálního zneužívání v církvi nebo odchodů kněží ze svého povolání, aby mohli žít s ženou v oficiálním vztahu a nemuseli trýznivě maskovat, co jim není povoleno. Z tohoto pohledu se jedná také o spíše nepříznivě medializovanou otázku smyslu kněžského celibátu v moderním světě.

Práce, kterou chci věnovat spiritualitě kněžského celibátu v současnosti, se má pokusit pozitivně vyvážit nepřízeň všech tíživých situací, které prožívá alespoň jednou každý, kdo se rozhodl pro kněžskou službu v katolické církvi. Že se jedná o úkol, který musí vycházet z širokých souvislostí, ukazují na začátku citované tituly knih, které pocházejí z různých oblastí. Nejen teologové, ale také široké spektrum dalších odborníků z oblasti dějin církve, křesťanské spirituality, pastorační psychologie, křesťanské morálky a etiky,

---

<sup>1</sup> Rotter, Hans, *Sexualita a křesťanská morálka*, Vyšehrad, Praha 2003

<sup>2</sup> Léonard, André, *Ježíš a svoje tělo. Sexuální morálka pro mladé*, Paulínky, Praha 1999

<sup>3</sup> Müller, Wunibald, *Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1994

<sup>4</sup> West, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky. Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Edice katecheze a formace, Praha, Nakladatelství Paulínky 2006

<sup>5</sup> Denzler, Georg, *Dějiny celibátu*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000

práva a filozofie apod. se totiž věnují tomuto tématu. Každý z nich je kompetentní se na základě svého oboru k tomuto tématu vyjadřovat.

To, v čem tedy tkví pozitivní vyvážení, které jsem zmínila, je oblast spirituality, která může nabídnout velmi bohatý vhled do celibátu a jeho inspirativních stránek pro každého člověka, který si klade otázku po jeho smyslu. Po smyslu, který nespočívá jen ve vnějším dodržování příkázaných pravidel, ale vychází z vnitřního autentického prožitku a zkušenosti člověka, který se rozhodl pro kněžskou službu nebo řeholní život.

Kromě toho si musíme na základě historické zkušenosti přiznat, že si nevystačíme se všemi odpověďmi našich předků, ale že každá generace si musí znovu definovat, co je duchovní život či spiritualita, a co teprve spiritualita celibátního života. Čím je utvářena?

Studiem historických pramenů se sice dozvíme mnoho přesvědčivých souvislostí toho, proč je žádoucí, aby kněz žil celibátním životem, ale nevyhneme se výzvě, abychom sami zformulovali řeči současného myšlení a zkušeností, jak naši současníci působící v církvi vnímají tento úkol. Dobrým příkladem odpovědi je např. Jan Pavel II., který rozpracoval *svoji* teologii těla<sup>6</sup>, kterou také zčásti přestavím.

### 1.1. Uvedení do metodiky práce

V rámci konkrétnějšího vymezení základních pojmů, tedy spirituality a celibátu, zastřeším v následující (2.) kapitole tématický rámec, ve kterém by se studie měla pohybovat. Pojedmám nejprve rozděleně o tom, jak je nahlížena spiritualita a poté, jakým vývojem prošel zákon celibátu.

---

<sup>6</sup>Jan Pavel II., *Teologie Těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Edice katecheze a formace, Praha, Nakladatelství Paulínky 2006, třetí rozšířené vydání

Jedním z důvodů oddělené pozornosti je ten, že spiritualita je „mladý pojem“, se kterým se teologové začali zabývat odborně až na přelomu 19. a 20. století a především ve 20. století. Co vůbec máme na mysli, když mluvíme o spiritualitě, to je potřeba si v úvodu práce ukázat na několika autorech, kteří se této otázce věnují.

Pokud chceme hlouběji studovat celibát, máme zde opačnou situaci než u spirituality. Nejedná se totiž o nový pojem, ale o formu života, která je tu v prvních náznacích již od dob putování izraelského lidu. Již před 2000 lety řešili křesťané otázku celibátu. Nicméně se jedná o stále aktuální otázku a ve spojení se spiritualitou se může alespoň v náznacích podařit vytvořit několik tezí, o kterých bychom mohli tvrdit, že se týkají formy a obsahu soudobé spirituality kněžského celibátu. Z tohoto hlediska považuji za vhodné zabývat se historií ve větším rozsahu. V závěrečném zkoumání zaměřeném na současnost pak bude zřetelněji patrné, kam se posunulo v linii své tradice chápání křesťanského celibátu.

V předposlední části práce (v 3. kapitole) bych chtěla ukázat souvislost oboru spiritualita s dalšími obory (viz. v 2. kapitole). Zde bude příkladem spojení s antropologií z křesťanského hlediska. Prakticky si ukážeme, jak je možné spojit aspekty spirituality a křesťansky nastíněné antropologie. Ta má zahrnovat člověka jako takového ve své existenci, bez ohledu na to, zda žije v celibátu či nikoliv. Důraz bude kladen na člověka, který se vztahuje k druhému – člověku, společenství, k Bohu.

Vhodné dílo pro tuto studii je podle mně teologie těla papeže Jana Pavla II. Pro srovnání jsem v rámci ekumenického zájmu svého studia zvolila teopoetiku Oliviera Cleména, pravoslavného teologa a myslitele. Myslím si, že jejich myšlenky vyvrací mnoho předsudků, které si lidé udělali o církvi, zvláště pak katolické, a o jejím učení o člověku a sexualitě.

Pojetí závěru práce (4. kapitola) vychází z mého hledání rozmanitosti a bohatosti ve spiritualitě celibátu v současnosti. Nejen pastorační činnost, duchovní doprovázení, ale i zkušenostní zralost jsou předpokladem k dobré práci a výsledkům v oblasti spirituality celibátu. V příkladech vycházím z několika studií či monografií současných autorů, kteří se zaměřují přímo na téma celibátu i ve své praxi (např. Wunibald Müller, Józef Augustyn, Jan Pavel II.). Okrajově čerpám i z textů vztahující se ke kněžství všeobecně. Zůstávám u autorů z římsko-katolického prostředí.

V závěrečném shrnutí (v 5. kapitole) bych chtěla zhodnotit, co z historie můžeme ještě ve spiritualitě celibátu v soudobé církvi nechat platit a co se naopak začalo nově rozvíjet. Jak dalece se odráží teologická antropologie a další obory ve spiritualitě celibátu?

## 2. Pojmy „spiritualita“ a „celibát“

Dobrou pomocí pro pochopení významu pojmu „spiritualita“ je kniha Philipa Sheldraka „Spiritualita a historie“<sup>7</sup>. V ní se do hloubky zabývá křesťanskou spiritualitou a její závislostí na životních zkušenostech jednotlivých generací křesťanů a na poznacích z různých oblastí a v neposlední řadě její proměnou v historii. Ve svých úvodních kapitolách autor analyzuje současnou tvář spirituality v širším pojetí než jenom křesťanském. Myslím si, že je důležité se jeho pohledu věnovat právě v souvislosti s hledáním cest, kterými se současná spiritualita celibátu může vydat.

Slovník spirituality<sup>8</sup> nám kromě pojmu spirituality pomůže obecně definovat také pojem celibátu, kterému se ještě podrobněji věnuje Georg Denzler v již zmiňované knize Dějiny celibátu. Autor zde jde mnohem více do hloubky z historické perspektivy. Nachází několik stop, které historie církve vtiskla do podoby celibátu.

### 2.1. Křesťanská spiritualita

Pokud bychom mluvili o spiritualitě jako oboru reflektujícím duchovní život, jedná se spíše o spirituální teologii.<sup>9</sup> Spiritualita se zaměřuje konkrétněji, a to na obsah, na způsob realizace duchovního života – života, jež má být odpovědí na Boží vedení. Zatímco hlavním zájmem spirituální teologie je

---

<sup>7</sup> Sheldrake, Philip, *Spiritualita a historie. Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*, Edice spiritualita, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003

<sup>8</sup> De Fiores, Stefano a Goffi, Tullo, *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999

<sup>9</sup> De Fiores, Slovník spirituality. Str. 904.

pojednání, které je teoretické, systematické a obecné, život křesťana, který praktikuje svoji víru, takový není.

Slovo spiritualita je odvozeno z latinského slovesa *spirare*, tj. dýchat, od lat. substantiva *spiritus*, tj. duch nebo dech, a od lat. *spiritualis*, tj. duchovní nebo duševní. Autoři Slovníku spirituality kladou otázku, o jakého ducha se to jedná<sup>10</sup>.

1. Je duch něco, co stojí v protikladu k fyzickému tělu? 2. Nebo máme na mysli ducha ve smyslu řec. „psýché“, tedy spíše duši, která je integrální součástí celého člověka? 3. Nebo myslíme Ducha svatého, jednu z osob Svaté trojice, neodlučitelné od trojjediného Boha, jak jej vyznávají právě křesťané?

V prvním případě máme na mysli ducha v platonském nebo novoplatonském významu. Nejen v antické filozofii, ale i v pasážích Nového zákona si křesťanská tradice našla zdůvodnění pro výsostné postavení toho, co je duchovní, potažmo toho, co znamená žít tělesně odříkavým způsobem. Slovník shrnuje jednoznačně tradované křesťanské pojetí těla jako něčeho, co je neslučitelné s duchovním. Proto musí být umrtvováno. Z toho vyplývá i tradiční rozdělení duchovního a světského, neslučitelnost zájmů náboženských a zájmů např. politicko-společenských.<sup>11</sup>

V druhé otázce se dostáváme mezi filozofy antického Řecka. V této krajině se však nebudeme zdržovat, protože bychom pojednávali o spiritualitě, která není nutně svázaná s vírou v Boha. Autoři zde vychází ze zkušenosti, že spirituálně může žít i člověk bez náboženské praxe. Tímto pojetím se spíše zabývá filozofie a psychologie.

---

<sup>10</sup> Tamtéž.

<sup>11</sup> Stojí za povšimnutí, že nemusíme psát o celibátě, ale jen o pojetí křesťanské spirituality, a vlastně jako kdybychom už prozrazovali něco o celibátním pojetí života. Vyplývá z toho, že křesťanství je náboženstvím preferujícím ducha před tělem člověka? Že lepší křesťan je ten, který žije tělesně odříkavým způsobem života? Mnozí křesťané o tom byli přesvědčeni. Avšak jejich rozpracovaná nauka se nesetkala v církvi s velkým ohlasem, ale dokonce se zavrhnutím a označením za hereze. Své názory si vytvářeli např. pod vlivem dualistického pojetí manichejců a novoplatoniků, o nichž se níže ještě zmíním.



V třetí otázce se dostáváme k tomu, co je jádrem křesťanství a co nemůžeme najít v žádném jiném náboženském systému nebo nauce, a to je víra v Boha Otce, Ježíše Krista a Ducha svatého. Víra v Boha trojjediného, v Boha společenství tří. Slovník spirituality zde jasně vyzdvihuje třetí pojetí spirituality, protože „ve skutečnosti jde v duchovním životě mnohem více o to, co Bůh prostřednictvím Ducha koná v nás, ne tolik o to, co děláme my“<sup>12</sup>.

## 2.2. Současná spiritualita

Podle Sheldraka je současná západní kultura charakterizována nápadnými rysy postmoderny. Jeho postřehy se dají shrnout do tří bodů:

1) Jedná se o úpadek tradiční náboženské praxe, ale přitom se zjevně objevuje čím dál větší hlad po spiritualitě, která se však vymanila z okovů tradice a zaběhlých zvyků.

2) Lidé se necítí vázání „nějakou“ autoritou, pokud se tedy pro ni dobrovolně nerozhodnou. Dělat věci a dodržovat předpisy k určitému způsobu života nebo vnější dodržování morálky ze strachu před trestem lidskou autoritou ustupuje před silou vlastního rozhodnutí a osobního určení toho, co je správné a co nikoliv (vnitřní postoj má souhlasit s vnějším chováním).

3) Lidé se nebojí kombinovat prvky z různých náboženských směrů. Kromě toho proces globalizace podporuje promíchávání náboženských tradic a směrů (vedle toho je čím dál větší trend propojování i s nenáboženskými oblastmi nebo obory – např. vědecká

---

<sup>12</sup> De Fiores, Slovník spirituality. Str. 905.

psychologie je i křesťany většinou uznávána a výsledky jejich výzkumů stojí legitimně vedle tradice zjevené pravdy v křesťanství).

Z uvedeného můžeme vyvodit dva důležité principy, které se odráží i na současném pojetí jak křesťanské spirituality, tak i celibátu. Jedná se o čím dál větší individualismus (známým i z profánního života společnosti zaměřené často konzumně a / nebo egoisticky) a otevřenosti k pluralitě. Sheldrake mluví o tom, že „převládá naprosto radikální pluralismus“. A že je „dnes mnohem obtížnější hovořit o *křesťanské spiritualitě*, a mnohem přesnější je mluvit o různých *spiritualitách křesťanů*“.<sup>13</sup> Z toho vyvozuje, že mezináboženská spiritualita se stane (a pravděpodobně se již stává) oblastí, ve které dochází a bude docházet k rychlému vývoji.

Nekritické přijetí uceleného systému věrouky je často nahrazováno podezíravostí vůči náboženskému dogmatu. K tomu přispívá trend relativizace, který je vyživován právě otevřeností k různým alternativám a úhlům pohledu na věc. Sheldrake k tomu dodává, že „celá západní kultura ztratila víru v prostá vysvětlení nebo všeobecné jistoty“.<sup>14</sup>

Vztáhneme-li jeho tvrzení k celibátu, musíme si přiznat, že víme o lidské přirozenosti díky vědeckým oborům a psychologickým studiím příliš mnoho na to, abychom oddaně věřili a čerpali sílu jen z děl církevních otců. Oni sice také velmi obstojně rozuměli lidské psychice, ale jednoznačnost toho, co je dobré a co nikoliv, co je morální a co ne, jim nedovolovalo relativizovat předem dané hodnoty. Současný západní člověk se nebojí zpochybnit hotové pravdy a přiznává neucelenost uzavřeného systému náboženské věrouky. Kladení otázek bez obavy z potrestání za jejich vyslovení a snaha o chování,

---

<sup>13</sup> Viz. Sheldrake, *Spiritualita a historie*. Str. 7.

<sup>14</sup> Tamtéž.

které je autentické a v souladu s vnitřním stavem člověka, rysují cestu k něčemu, co dělá i ze spirituality soukromou záležitost.

Tento, převážně psychologizující, pohled ukazuje na potřebu znovu hledat a na ochotu stále zpochybňovat. A to právě také v oblasti, kdy náš život má být odpovědí na Boží přítomnost v našem životě, tedy v oblasti zkušeností s něčím, co nás přesahuje, v žité spiritualitě.

Ačkoliv je spiritualita multidisciplinárním a interdisciplinárním oborem a zakládá své zkoumání na propojení teorie a lidské zkušenosti, která vyžaduje celého člověka, odlišuje se ve své podstatě od antropologie, která zkoumá člověka jako takového a lidskou zkušenost neomezuje jen na vztah k Bohu (jiným případem je teologická antropologie). Z toho vyplývá, že pokud budeme mluvit o celibátu, o sexuálně zdrženlivém způsobu života, tak nemůžeme brát na zřetel jen fakt *základních potřeb a instinktů* člověka, které má od své přirozenosti, ale měli bychom se umět osvobodit od spoutanosti přirozeností a pozvednout se k tomu, co člověka odlišuje od zvířat a rostlin. Tím je schopnost rozumět, rozhodovat se a vůlí posilňovat to, co se na první pohled přičí lidské přirozenosti.

### 2.3. Celibát v křesťanství

Jak jsme již zmiňovali, je spiritualita oblast, která má přesahy do dalších oborů, jako je např. historie. *Dějiny celibátu* Georga Denzlera, německého historika, pojednává o dějinách celibátu velmi dopodrobna. Podařilo se mu díky své poctivě analyzující historické perspektivě vyvodit dějinné, sociální, filozofické a teologické souvislosti, které se podílely a podílí na utváření důvodů pro zákon celibátu v katolické církvi.

Denzlerova podrobná studie ukazuje, že celibát nebyl vždy odůvodněn jednoduše apoštolskou tradicí nebo že by byl postačující jen jeden nejvyšší argument jako třeba *totální nasazenost pro království Boží*. Složitější důvody jsou způsobeny tím, že život celibátníka není odříznut od společnosti, je součástí jejího fungování a hraje nejednu důležitou sociální roli v ní. Odmítnutí jednoduchosti spočívá i v pocitu nedostatečnosti několika málo pramenů. Celistvost odůvodnění má spočívat nejen ve výkladu původních pramenů, které můžeme koneckonců podrobit různému chápání, ale i v reflexi zkušenosti lidí. Zkušenost živých lidí, nejlépe i našich současníků, má být stejně relevantní jako zjevená písma.

Celibát byl kromě toho formován dějinnými okolnostmi, které nebyly určovány jen církevní tradicí či prameny, ale také vnějšími zákony a zásahem mocných jednotlivců, kteří pravidla kněžství do velké míry určovali sami, bohužel ne zřídka podle vlastní libovůle a často i bez teologicky relevantní argumentace. A mnohdy ne ze zájmu o autentickou spiritualitu jednotlivce, ale z touhy po pocitu moci, kterou uplatňovali a nechtěli ztratit.

Georg Denzler vypracoval na základě shromážděných historických pramenů vlivy, které do velké míry v historii určovaly zákon celibátu<sup>15</sup>. Nazval je „vnější a vnitřní důvody pro zákon celibátu“. Jedná se o kultickou a asketickou čistotu, o společenskou prestiž, ekonomický zájem a o snahu získat moc, dále pak o teologické argumenty, ve kterých zmiňuje témata: dar (charisma) od Boha, spojení s Ježíšem Kristem, panenství a Maria, apoštolské působení pro království Boží a život rovným andělům.

Bylo by dobré, podívat se na tyto důvody blíže a upřesnit si, zda se jedná o aktuální aspekty či přežitek, který může nanejvýš fungovat podvědomě. U něčeho se jistě dnešní čtenář pousměje nad nezralostí postojů (z dnešního pohledu), které se v historii nachází. Nicméně platí dva důležité

---

<sup>15</sup> Denzler, Dějiny celibátu. Str. 177.

momenty: 1) i rádo by překonaná historie se může opakovat a 2) tradice, kterou nemůžeme jednoduše smazat kvůli tomu, že se nachází v minulosti; patří k nám právě tím, že dává živnou půdu podnětům k její aktualizaci v současnosti. Denzlerovi úvahy rozšiřují vlastními příklady, které neuvádí. Jednotlivé aspekty bych chtěla uzavřít postojem, který ozřejmí, jak dalece ještě mohou být platné v dnešní době.

### Kultická čistota

S kultickou čistotou se setkáváme především ve Starém zákoně. Lidé, kteří byli pohlavně aktivní, však byli po určitou dobu poté nečistí<sup>16</sup>. Stejně tak menstrující žena či žena, která porodila, i člověk, který se dotkl mrtvoly, požil určitá jídla, trpěl malomocenstvím apod. Na každou podobu znečištění byla přidělena určitá doba, po kterou lidé byli nečistí. Tyto předpisy se vztahovali na celý izraelský lid, který sám byl svatý, lidem Bohem vyvoleným.

Jak uvidíme i později, lidé často čistotu a svatost spojují. Poukážem na řadu předpisů hlavně v knize Levitikus však narážíme na dvojí tvář svatosti. Jedna spočívá v samotném národě Izraele, v jeho vyvolenosti, k níž patří každý Izraelec bez rozdílu. Na druhé straně je tu svatost, která je podmíněna čistotou, tedy tím, že člověk se zdržuje sexuálních aktivit, které ho ponejvíce znečišťují<sup>17</sup>. Svatost, která souvisí s jeho chováním, ne s tím, kým je.

Nový zákon posouvá kultickou čistotu do roviny mravní hodnoty našeho jednání. Ježíš nerozlišuje mezi čistými a nečistými pokrmy, ale hledí na čistotu srdce. Je zde větší důraz na to, kým člověk je, než na to, jak jedná. I

---

<sup>16</sup> Např. „Muž, který měl výron semene, omyje si celé tělo vodou a bude nečistý až do večera.“ (Lv 15,16)

<sup>17</sup> „Před tímto znečištěním se museli chránit zejména kněží, protože by jinak nebyli hodni vstoupit do spojení s Bohem. Teprve kultovní čistota uschopňovala kněze k obcování s božským, a o to více je zmocňovala k pozhnanému vykonávání náboženských úkonů.“ in Denzler, Georg, *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999. Str. 15.

když jedno s druhým souvisí, vytýká Ježíš farizejům, že čistotu, kterou oni uznávají a sami si smysleli, vychází z lidské tradice, ale ne z Božího přikázání.

V novozákonních spisech narážíme na to, že se odděluje nejednou duch od těla, že se mluví o dvou rozličných vůlích, s čímž se ve Starém zákoně nesetkáváme. I když starozákonní lid hleděl dodržovat předpisy očisty, vnímal tělo jako něco bytostně dobrého a Bohem chtěného. Jednotu všech složek, které nestojí proti sobě.

V Novém zákoně ukazuje sv. Pavel svatost a čistotu zajímavě na vztahu muže a ženy a tím přináší nové napětí do tématu manželství a celibátu. Jistě reagoval na promiskuitní pohanskou společnost, kterou ve své době dobře poznal, ale nestaví tělesnost do stínu křesťanského ducha, nepropadá k herezi odsouzenému dualismu. O to víc však žádá, aby právě křesťan se svojí sexualitou zacházel cudně a čistě.<sup>18</sup>

V kultickém slova smyslu Nový zákon jasně neformuluje nějaká pravidla čistoty a svatosti, ale velmi konkrétně spojuje čistotu: (a) u Ježíše symbolicky se srdcem člověka, tedy s jeho smýšlením, s kvalitativním rozměrem jeho lidství a (b) u sv. Pavla se sexualitou a pohlavní aktivitou, která se může dít v posvěcení Božím Duchem, popř. v nevěře a chtivé vášnivosti.

V prvních století křesťanských dějin se čerpala legitimita kultické čistoty kněze především ze starého zákona. Např. biskup Ambrož píše ve svém pojednání „De officiis“: „A přece prostý lid, aby přistoupil k oběti čistý,

---

<sup>18</sup> Uvádím tři výstižné příklady křesťanského posvěcení a čistoty podle sv. Pavla:

1) „Nevěřící muž je totiž posvěcen manželstvím s věřící ženou ... jinak by vaše děti byly nečisté; přece jsou však svaté!“ (1 Kor 7, 14). Dlužno dodat, že jejich děti nejsou svaté kvůli posvátnému charakteru plodné sexuality, ale kvůli tomu, že náležejí do svatého lidu.

2) „Neboť vaše posvěcení je vůle Boží – totiž abyste se zdržovali necudnosti a aby každý z vás uměl žít se svou vlastní ženou svatě a s úctou, nikoliv ve vášnivé chtivosti jako pohané, kteří neznají Boha“ (1 Te 4, 3).

3) „Tělo je posvěceno darem Ducha, a to nikoliv pro smilstvo, ale pro Pána.... Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými? Mám tedy z údů Kristových učinit údy nevěstky? Rozhodně ne!“ (1 Kor 6, 13 a 15)

zachovával, jak čteme ve Starém zákoně, po dva tři dny pohlavní zdrženlivost a pral své oděvy.“ (viz. Ex 19,10)<sup>19</sup> Jak jasně formulované přikázání pro lid, oč přísněji tedy vyžadované od kněze!

Ještě v 10. století nacházíme důkazy, že kléru není zakázáno se ženit, ale je mu přikázána zdrženlivost od manželky, pokud vykonává „božskou službu“.<sup>20</sup> Jak mrazivě však působí dopisy podobné následujícímu: „Tak tedy vypadá to větší a dokonalejší: mladý manžel právě vyčerpaný tělesnou rozkoší slouží při Kristovu oltáři a svýma rukama posvěcenýma neposkvrněným tělem ihned zase objímá svou ženu... To není znamení pravé víry, nýbrž vynález satana.“<sup>21</sup>

Sžiravá ironie římského kardinála Humberta de Silva Candida z 11. století bohužel není ojedinělým příkladem, jak s čím dál větší urputností bojovali někteří proti manželství kléru. Prostituce, chlípnost, zpochybňování platnosti bohoslužby a podezírání z neschopnosti třídení pohlavní zdrženlivosti podle Starého zákona apod., tím vším rádoby argumentovali zastánci kultické čistoty a vyzívali k svatosti podobné andělům po vzoru života asketů. Jejich ideál spočíval v tom, že právě ruka anděla je jedině hodna rozdílet tělo Páně věřícím a klér necht' tedy je jako oni a žije jako oni bez pohlavní aktivity – v tom je nahlížena jejich posvátná čistota.

Toto přesvědčení převládalo až do počátku 20. století, a i když v současnosti v dokumentech II. vatikánského koncilu již nenajdeme kultický motiv pro celibát, narazíme občas na tvrzení blízké kultické čistotě jako je následující od Pia XI. (1935): „Poněvadž Bůh je duch, jeví se vhodným, aby každý, kdo se věnuje službě a uděluje svěcení, se jistým způsobem osvobodil od těla.“<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Denzler, Dějiny celibátu. Str. 52.

<sup>20</sup> Tamtéž. Str. 54.

<sup>21</sup> Tamtéž. Str. 56.

<sup>22</sup> Tamtéž. Str. 60.

### Asketická čistota

Předcházející kapitolu ukončily znovu ožité novoplatónské ideje, které však měly velkou hodnotu v etice antického Řecka a Říma. Jedná se o dualistický systém, který staví ducha vysoko nad vše materiální. Potlačování těla jako asketická disciplína, jako nástroj k dosažení ctností. Příkladem nám je filozofie Sókratova a jeho žáků. Helénismus a mladé křesťanství v nich našly velkou inspiraci.

Velmi výrazně se s tím setkáváme např. u sv. Augustina a sv. Antonína<sup>23</sup>, dvou významných osobností na úsvitě křesťanských dějin. Žili v období křesťanského starověku (konec 3. stol. až 1. pol. 5. stol.) a oba měli za hlavní cíl svých snah sjednocení s Bohem.

Myslím si, že je celkem těžké uvěřit obráncům křesťanského učení, že nepodlehli dualismu těla a ducha, čteme-li např. něco ze života sv. Antonína. Nicméně narozdíl od gnostizujících tendencí prosazovali jednoznačně učení, že jak duch, tak i tělo jsou stvořeny podle obrazu Božího a jsou dobré. Tělo nepochází z hmoty, která je špatná.

---

<sup>23</sup> Viz. Sv. Atanáš, Život sv. Antonína Poustevníka. Olomouc, Nakladatelství Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 1996

Dovolím si uvést z jeho životopisu několik skutečností jako výmluvný příklad pro ideál a kořeny křesťanského asketismu:

Abychom se dozvěděli něco bližšího ze života sv. Antonína, bude nejlepší prostudovat jeho životopis sepsaný sv. Atanášem, jistě trochu idealizovaným. Antonín se narodil v Egyptě roku 251. Byl v očích Atanáše vyvoleným křesťanem již od dětství. Stranil se běžnému způsobu života blízkým chlapcům jeho věku. Byl klidné povahy. K uskutečnění kroku k asketickému způsobu ho definitivně přiměl v jeho 20. letech verš čtený v kostele: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej svůj majetek a rozdej ho chudým a budeš mít poklad v nebi. Pak přijď a následuj mě!“

Zdokonaloval se především v kázni sebe sama, svého těla a myšlenek, a živil se vlastními rukami. Písmo četl tak, aby mu vše zůstalo v paměti a nebyl závislý na knihách. Antonín byl oblíben u lidí, kteří ho znali. On od jejich náklonosti byl však nezávislý a byl oddaný asketům, od kterých se horlivě učil, od jednoho např. laskavosti, od jiného modlitby. Nebyl ctižádostivý a nedokazoval si nic ve srovnání s ostatními askety. Cvičil usilovně svoji kázeň s pokorou před Bohem i lidmi.

Antonín nic nevlastnil. Měl jen takové množství jídla, které pojídal vedle období postu ve skromných dávkách, zpravidla jen chleba a vodu, pokud mu přichozí nepřinášeli jiné dary. Nuzné obydlí, tzv. celu, si vybudoval ze skromných přírodnin a žil celibátním životem. Antonín zemřel pravděpodobně roku 356, tedy ve věku 105 let.



Je tu však velké ALE, a tím je prvotní pád a dědičný hřích. Naše tělo není špatné ve své stvořenosti Bohem, ale ve své hříšnosti, kterou dědíme tím, že se rodíme pohlavně a umíráme. Z jednoty před prvním hříchem se stala polarita.<sup>24</sup> Původní jednota muže a ženy se hříchem rozdělila, jednota ducha a těla také.

Pro sv. Augustina byla otázka tělesné hříšnosti a žádostivosti velkým tématem. Jeho pojetí ovlivnilo smýšlení o naší sexualitě – o naší hříšné sexualitě – na celé generace teologů až dodneška.<sup>25</sup>

V obou zprávách o stvoření se však dozvídáme, že je podle Boží vůle správné, aby muž a žena tvořili jednotu, aby se spojili pro život, ve kterém se rozroste jejich pokolení a ve kterém mohou přijmout zemi za dědictví pro vlastní život. Fyzická různost muže a ženy je od Boha uzpůsobena tak, aby se mohli sjednotit. Nicméně jsme se dostali již ve velmi mladých dějinách křesťanství k tomu, že místo jednoty panuje napětí.

Je dokonce doložena skutečnost, že některé rané církevní obce, požadovali jako podmínku k přijetí ke křtu zdrženlivost.<sup>26</sup> Klement Alexandrijský považoval za lepší ty křesťany, kteří opovrhovali pohlavním stykem. Zároveň zdůrazňoval, že tělesná askeze v křesťanském smyslu neznamená pohrdáním materiálním, ale jejím pravým motivem je láska k Pánu.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> „Od počátku tomu tak však nebylo“, jak zmiňuje Ježíš před farizeji (Mt 19, 8), proto si připomeňme stručně zprávu v Genesi o stvoření připisované redakci „jahvisty“. Mluví o člověku, který je stvořen pro společenství: „I řekl Hospodin: Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou... Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ (Gn 2, 18 – 24). Mladší zpráva o stvoření připisována kněžím staví do popředí člověka jako dvoupohlavní bytost, která zrcadlí Boha: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, muže a ženu je stvořil. ...Plod'te a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte...“ (Gn 1, 27 – 28).

<sup>25</sup> Viz. např. v Lohse, Bernhard, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava, Nakladatelství mlýn 2003. Str. 91 a následující.

<sup>26</sup> Denzler, *Dějiny celibátu*. Str. 66.

<sup>27</sup> Viz. tamtéž.

Historicky nalézáme mučednictví jako další motiv k askezi. Ve 4. stol. skončila doba pronásledování křesťanů, z nichž byly vysoce ceněni ti, kteří položili svůj pozemský život ve jménu Ježíše Krista a kteří se s ním sjednotili ve svém utrpení. Askeze může být svým významem blízká mučednictví a mnozí v ní viděli takměř stejnou obětavou hodnotu.

Ideál askeze a čistoty z ní vycházející se čím dál více stavěl proti hodnotnému ideálu manželství, pokud vůbec o nějakém můžeme v té době mluvit. (S extrémním pojetím jsme se mohli setkat např. u katarů, kteří svým příliš negativním postojem k sexualitě skončili jako pronásledovaní heretici.<sup>28</sup>)

Velký mezník v historii celibátu představuje Martin Luther a reformace v 16. století. Nesouhlasil s pojetím hříchu, který by vycházel z tělesného bytí člověka. Celibát si nevynucuje žádné Boží přikázání. Askeze až nepřiměřeně vede k potlačování přirozených funkcí těla. „Proto musejí ti, kdo nejsou stvořeni k celibátu, vstoupit do manželství. Žádný lidský zákon, žádný mnišský slib nemůže mít tu moc zrušit přikaz Boží, řád Boží.“ (Z augšpurského vyznání z roku 1530)<sup>29</sup>

V současné teologii rozpracoval pojetí askeze např. Karl Rahner (zemř. 1984). Rozlišoval mezi morální, kultickou a mystickou askezí. Křesťanská askeze se nemá chápat jako morální usilování nebo jako rituální očista či jako mystická příprava. Člověk se vystavuje milosti Boží. „Znamená metanoiou ve smyslu stálé změny smýšlení vůči Bohu. Tento apel platí obšem nejen pro členy kléru, nýbrž pro všechny křesťany.“<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Viz. např. v Franzen August; *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006. Str. 158.

<sup>29</sup> Denzler, *Dějiny celibátu*. Str. 69.

<sup>30</sup> Tamtéž. Str. 70.

### Společenská prestiž

Zatímco v mladé církvi nebylo společenství křesťanů přísně hierarchizováno, vrůstala tato forma během církevních dějin velmi výrazně. Je až podivuhodné, že i celibát stál ve službě rozdělení společenství podle „postavení“. Natolik cizí způsob principům křesťanského bratrství! Ve společenství se rozrůstala propast: na jedné straně laici – „poddaní“ – na straně druhé klérus – „hierarchové“. Původní rozdělení úkolů v jednotné církvi se proměnilo časem na rozdělení moci a toho, kdo je více hoden úcty.

Být knězem znamenalo být někým uznávaným za to, že reprezentuje povolání k svátostnému životu. Běžný lid pro své každodenní pozemské starosti byl vzdálen jeho způsobu. „V evropském středověku klérus reprezentoval specifický stav vybavený majetkem a mocí, ... často bojoval se stavem šlechtickým o to, kdo zaujme přednější místa. Při těchto konkurenčních bojích musel duchovní úkol, zvěstování evangelia, ustoupit do pozadí.“<sup>31</sup>

Pro to, čeho se kněz zříká, tedy všech světských radovánek i sexuální aktivity, si navíc vyzískal až naivní oslovení „Vaše excelence“, „Velebný pane“ nebo „Důstojný pane“. Zde je celibát ve službě kněžské image, ať už ordinovaný žije duchovním životem skutečně či jej jenom předstírá, aby dostál svému úřadu.<sup>32</sup>

Podle Denzlera se jedná o přežitek – dnes již křesťané nespojují celibát jako podstatný rys kněžského povolání s jeho důležitostí pro ostatní. Denzler si myslí, že lidé si již necenní toho, jak zdařile jejich kněz žije celibátním a asketickým životem, ale je pro ně mnohem důležitější, jak moc se angažuje ve farním společenství, jak stojí pevně nohama na zemi a umí se orientovat v reálné přítomnosti každodenního života. Je více přitažlivá skutečnost, zda jim

---

<sup>31</sup> Tamtéž. Str. 71.

<sup>32</sup> Záměrně odlišuji pojem úřad od pojmu povolání – úřad lépe vystihuje charakter člověkem vybudovaného místa seberealizace, zatímco povolání zde může výrazněji stát pro označení toho, k čemu nás povolává Bůh dary, které do nás vložil.

pomůže v jejich tělesné a duševní nouzi, než to, že žije v celibátě.<sup>33</sup> Podle něj je také potřeba hledat příčinu všech nešťastných řešení nezvládnuté krize celibátu (např. zneužívání dětí) v systému církve.

### Ekonomický zájem

Tím, že se křesťanství stalo státním náboženstvím, vzrůstala hodnota majetku církve. Panovník měl vlastní zájem na tom, aby s církví vycházel, aby bohatl i díky ní. Být knězem mimo jiné znamenalo být hmotně zaopatřen. I zde příznivci celibátu viděli výhodu, pokud kněz nemá potomky. Obávali se toho, že lehce nabité zázemí bude předáno potomkům, kteří se na něm nezasloužili a použijí ho i k jiným činnostem než ve prospěch církve.

Již v 6. století proto papež požadoval od kněze, aby církevní majetek nepřešel na jeho ženu či děti. Sevillská synoda (592) vyloučila z církevního dědictví kněžské děti, prohlásila je za nezpůsobilé dědit.<sup>34</sup> Nicméně i nadále převládaly příbuzenské vztahy a výhled materiální výnosnosti nad skutečným povoláním ke kněžské službě.

Světská vrchnost měla zájem, aby se mohla obohatit na církevním majetku a podle toho i jednala – udělovala církevní úřady. Toto napětí mezi světskou a církevní autoritou dospělo do sporu o investituru, který řešil II. lateránský koncil v roce 1139 tím, že výslovně prohlásil, že „církev nebude brát zřetel ani na dědictví na základě dědického práva, ani na následníky podle těla“.<sup>35</sup> Tím bylo možno ustanovit přenesení církevního úřadu de facto jen na ty, kteří splňovali požadavek zdrženlivosti.

Nicméně ani tím se nevyčistila církev od pochybného kupčení. Např. biskupové v touze po penězích vybírali od kněží tzv. kurevné za každé ilegální dítě místo toho, aby je duchovně doprovázeli a podporovali

---

<sup>33</sup> Denzler, Dějiny celibátu. Str. 72 – 74.

<sup>34</sup> Tamtéž. Str. 75.

<sup>35</sup> Tamtéž. Str. 78.

v celibátu. K pasivitě v duchovním doprovázení se připojuje vydání množství dalších formálních pravidel a nařízení. Příkladem je Salcburská provinciální synoda v roce 1569, která „nedovolovala v domě faráře, který se zabýval ještě zemědělstvím, žádné podezřelé ženy, nýbrž pouze matku, sestru, tetu, neteř. Ostatní pomocné síly měly být alespoň pokročilého věku. Cizí manželský pár musel mít alespoň 45 let.“<sup>36</sup>

V dnešní době se pravděpodobně setkáme s velkými rozdíly v ekonomickém zázemí církevních obcí v celosvětovém kontextu. Situace jsou odlišné a zpravidla církev zrcadlí majetnost společnosti daného státu a její hodnotový systém. Jiná situace je v rozvíjejících se postkomunistických zemích v porovnání se stále nedemokratickou komunistickou Čínou. Od toho zcela odlišné podmínky jsou v Jižní Americe či Africe. Na druhém konci zmíněného stojí historicky poměrně dlouhou dobu nezávislé státy s dobrou ekonomickou situací. Ze zkušenosti však vím, že i dnes se rozhodují někteří mladí muži pro kněžský život kvůli nezanedbatelné části existenciálního zabezpečení, které jim církev nabízí.

### Snaha o získání moci

Rukou v ruce s touhou po ekonomickém obohacení jde touha po moci rozhodovat a mít nadvládu. Máme zde obraz poněkud smutných aspektů dějin celibátu a jejich vlivu na spiritualitu celibátu (pokud vůbec o nějaké formě spirituality můžeme v některých epochách dějin křesťanství ještě hovořit).

Denzler v tomto ohledu vyzdvihuje celibátní závazek jako prostředek k zachování mocenských struktur církve. Upozorňuje na kompenzaci nenaplněného pohlavního pudu výkonem moci a ztrátu zájmu o konkrétního člověka, kterého vytlačila ideologie či snaha zabezpečit sám sebe. Jak se snoubí celibát jako nástroj zastrašování s argumentem plného nasazení pro

---

<sup>36</sup> Tamtéž. Str. 79

Boží království, které by s rodinou nemohlo fungovat? V rukou mocných velmi efektivně. Denzler k tomu dodává a připomíná, že charismatický celibát nepotřebuje zákon, který si jej musí vynucovat a kontrolovat. Myslí si, že v současnosti se v tomto legislativním směru neudělal žádný skutečný pokrok.<sup>37</sup>

### Teologické argumenty

Po poněkud zesvětštělých církevních praktikách se dostáváme zpět k teologii a jejímu obrazu o celibátu. Denzler se, jakožto historik, nepouští do vyčerpávajících studií jako spíše do úvah podložených některými dokumenty a zpochybňuje tradičně přijímané výklady a názory. Tyto argumenty se budou odrážet i v závěrečné části mé práce.

#### *a) Dar od Boha:*

Denzler poukazuje na mylný výklad Ježíšova výroku o eunuších (Mt 19,12) a doporučení sv. Pavla k životu bez manželství kvůli nebeskému království (1K 7,7). Autoři knih Nového zákona nemají na mysli dar, který je spjat s výkonem kněžské služby, ale dar všeobecně božský, který se neváže k žádné funkci.<sup>38</sup>

#### *b) Spojení s Ježíšem Kristem:*

Podle Písma apoštolové opustili vše, aby mohli následovat Ježíše. To, že byli odděleni od svých manželek a dětí však již není napsáno, ale domyšleno např. církevními otci. Augustinovo vzletné „duchovní plození“ místo plození dětí

---

<sup>37</sup> Tamtéž. Str. 80 – 83.

<sup>38</sup> Staví proti sobě přesvědčení, že dar k celibátu je celoživotní a přesvědčení, že může být dočasný a je možné později uzavřít manželství (např. důraz Martina Luthera). Opět zde stojí proti sobě psaný zákon, který si nějaké chování vynucuje, a Boží dar se svojí nevynutitelností. Srov. Tamtéž. Str. 83 – 85.

podporované v období scholastiky i Tomášem Akvinským a Bonaventurou je teologický výklad smyslu služby ve jménu Krista.<sup>39</sup>

c) *Apoštolské působení pro království Boží:*

Nicméně uznává Denzler, že Ježíš i sv. Pavel chválí všechny, jež jsou svobodni od světských závazků, včetně manželství a dětí, a starají se o věci Páně. Podle něj se však tento důraz v praxi vrátil do církve až ve 12. stol. a před tím byla důležitá kultická čistota a asketické smýšlení. II. vatikánský koncil se vrací k 1. listu Korintským 7,32, že svobodný může ke Kristu lnout s nerozděleným srdcem. Podle Denzlera Jan Pavel II. klade apoštolskou činnost jako jeden z hlavních důvodů kněžského celibátu.<sup>40</sup>

d) *Panenství a Maria:*

Maria jako nová Eva, podobně Ježíš jako nový Adam - přirovnání čistého k „původně“ hříšnému stavu. Maria je příkladem dokonalého odevzdání se Boží vůli. Díky ní mohl získat obraz panenství každé a každého posvátnost jí připisované. Církevní otcové (Augustin, Jeroným, Ambrož) chválí panenství a cení si ho velmi vysoko, ale nezapomínají zdůraznit, že přání nemůže být příkazem. Marie slouží jako vzor pro všechny, kteří se snažili a snaží sublimovat sexualitu ve spirituálno.<sup>41</sup> Bohužel posloužila i k tomu, jak znevážit roli ženy v běžném „nesvatém“ životě<sup>42</sup>.

Kromě toho představuje (i v současnosti) pro muže celibátníky ženu, kterou jinak ze svého života musí svým způsobem vytěsnit. Vztah, který nemohou k ženám navázat do blízké intimnosti, navazují (sublimovaně) duchovně s Pannou Marií. Pokud výklad biblického textu podtrhuje, že neměla žádnou

---

<sup>39</sup> Viz. Tamtéž. Str. 86.

<sup>40</sup> Tamtéž. Str. 87-88.

<sup>41</sup> Tamtéž. Str. 88-89.

<sup>42</sup> Podrobněji se tomuto tématu věnuje Georg Denzler ve své knize *Zakázaná slast*.

pohlavní zkušenost, je to jistě výsostný cíl žít jako ona a být věrný a blízký Kristu jako ona.

e) *Život rovný andělům:*

Poněkud zastaralá, ale idealizující je představa, že panenství nám napomůže navrátit se do stavu, který asi museli zažít první lidé (a andělé) před pádem. Všeobecně přijatá teologická teze, že teprve hříchem vstoupila do stvoření sexualita a pohlavnost (viz. např. sv. Augustin nebo Řehoř z Nyssy), podporuje také snahy asketů, kteří se cvičeními odpoutávají od svého těla, od své žádostivosti.

Život asketů přirovnávali první křesťané životu andělskému. Podle františkána Bonaventury<sup>43</sup> se duše člověka při svém stoupání k Bohu ve spojení s anděly (prostředníky) stává andělskou. Jan Zlatoústý<sup>44</sup> přirovnával službu kněze ke službě andělů. Sv. Ambrož ve svém spise „Napomenutí pannám“<sup>45</sup> přirovnává panny k andělům, kteří žijí mezi lidmi a nepocítují stísněnost těla a bývají uchráněni doteků světských smyslů. Dokáží myslet na to, co je Boží, nikoli lidské. Dlouze bychom mohli vyjmenovávat příklady především ranných či středověkých křesťanských autorů. Ze současných autorů spíše zřídka.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Denzler, Dějiny celibátu. Str. 96.

<sup>44</sup> Tamtéž.

<sup>45</sup> Tamtéž. Str. 95.

<sup>46</sup> Je však dobré znova hledat soudobou tvář mariánského kultu. Následující úryvek z poloviny 20. století zní sugestivně, ale poněkud středověce: „Něžná láska Marie nedovolí, aby jeho srdce kdy zestárlo a ztuhlo v staromládeneckém sobectví. Naopak celou jeho bytost provívá vánkem nikdy neuvadajícího mládí, a to i tehdy, když jeho vlas již dávno zbělel stříbrem. Jeho duše stále raší a prýští a z této zurčící plnosti přijímají všichni, kdo k němu přicházejí hledat útěhu a pomoc.... Tak se vyplňuje prázdno v jeho nitru, které vyrval slib panictví.“ Tamtéž. Str. 96.



### **3. Nástin křesťansky pojaté antropologie**

Myslím si, že pro lepší porozumění daru celibátu je důležité porozumět smyslu našeho těla jako takového, ať už žijeme v celibátu či ne. Vybrala jsem si pro tento účel dva autory, kteří se snaží integrovat lidskou sexualitu do pozitivního pojetí těla, Oliviera Clémenta<sup>47</sup> a Jana Pavla II.

Nejedná se mi o pouhé představení a porovnání jejich myšlenek a postojů k tématu těla a sexuality, ale zajímá mě, jak konkrétně mohou svými úvahami přispět a pomoci křesťanovi, který se rozhodl žít v celibátu, tedy způsobem života, ve kterém se člověk zříká pohlavně aktivního sexuálního života, přičemž však své tělo nemůže jednoduše odložit a nemůže se zřici své sexuality v širším smyslu slova.

Myslím si, že je důležité vycházet z poměrně všední zkušenosti, že pocit šťastného a naplněného života je z velké části podmíněný kvalitou vztahů s ostatními lidmi. Lidská vztahovost je zviditelněná díky naší tělesnosti. Druhé lidi z velké části vnímáme chtě nechtě právě skrze jejich tělesný vzhled a jejich pohlaví, tedy sexualitu. Člověk v celibátě prožívá tyto skutečnosti o to silněji, protože se zříká jedné z intenzivně prožívané části své tělesné skutečnosti.

I když je život v celibátě nahlížen jako dar, jako radostné obdarování člověka Bohem ve prospěch života „pro věci Pána“, nejedná se o ctnost, kterou jsme získali bezpracně jednou provždy. Člověk o ní musí pečovat po celý život. Žádá se po něm mnoho energie, kterou musí vynaložit na to:

---

<sup>47</sup> Narodil se roku 1921 ve Francii, vyrůstal v ateistickém prostředí. Vystudoval historii. Zabýval se východními filozofickými naukami, taktéž západními teologií a četbou Vladimíra Losského a dalších pravoslavných teologů. Ve svých třiceti letech našel svůj „domov“ v křesťanství v tradici pravoslavné církve, kde se nechal také pokřtít. Studoval pravoslavnou teologii, vydal několik děl V. Losského. Vyučuje morální teologii a dějiny církve. Zasadil se aktivně o ruské křesťany a díky svému angažovanému veřejnému působení se řadí mezi nejvýraznější pravoslavné myslitele na Západě.

- aby neztratil rovnováhu mezi péčí o sebe sama a autentickým zájmem o potřeby ostatních,
- aby zdravě rozpoznal, zda je pro něj dar k celibátnímu životu opravdu převážně radostí a chtěnou výzvou než zklamáním ze samoty a pocitem oddělenosti od ostatních,
- aby si dokázal přiznat, že z tohoto daru nemusí nutně vždy čerpat po celý zbytek života, ale že může nastat i doba, kdy vše ukazuje k tomu, že je lepší (i přes veškerou upřímně míněnou snahu) opustit tento způsob života a otevřít se dalším možnostem.

U Jana Pavla II. se jedná o poměrně rozsáhlé dílo nazvané přímo *Teologie těla*<sup>48</sup>, k němuž příkládám k porovnání tzv. *teopoetiku těla* jak ji podává Olivier Clément ve své sbírce úvah nazvané *Tělo pro smrt a pro slávu*<sup>49</sup>.

Katechezí *Teologie těla* se Jan Pavel II. snaží o "zaktualizování" postojů, které oficiální církevní učení zaujímá především k otázkám sexuality a k erotickým touhám. Popud k tomu dává současná generace křesťanů, u níž převládá pocit odsouzení a nepochopení jejich potřeb ze stran církve. Vnímají jí jako matku morálky a příkazů. Neznamená to však, že by *Teologie těla* měnila obsah dosavadního učení. Naopak zdůrazňuje trvalou platnost poznání, ke kterému církev došla. Avšak místo moralistního postoje nabízí cestu, která vede k přijetí Boží lásky a smyslu, který do naší tělesnosti Bůh vložil.

Olivier Clément zasazuje téma tělesnosti a sexuality do příběhu, do prožitků lidí v různých životních situacích, které nemusí nutně souviset s

---

<sup>48</sup> Jedná se o pracovní název souboru 134 katechezí, které Jan Pavel II. pronesl při pravidelných středečních generálních audiencích od září 1979 do listopadu 1984. Hlavním tématem je Boží záměr s lidskou láskou – odtud podnázev „katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu“.

<sup>49</sup> Clément, Olivier, *Tělo pro smrt a pro slávu. Malé uvedení do teopoetiky těla*, Olomouc, Nakladatelství Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 2004

církevním životem, ale jsou všeobecně vlastní člověku v jeho přirozenosti. Čerpá z mezních zkušeností II. světové války a z umělecké beletrie významných světových autorů. Lidské tělo nahlíží širěji než Jan Pavel II. Nezajímá se jenom o sexualitu a lásku coby pojitko vztahů, ale vztahem člověka (křesťana) k vlastní tělesnosti např. ve zkušenosti postu a askeze.<sup>50</sup>

Díky systematickosti Jana Pavla II. je vidět jasná linie odkud kam spějí jeho krátké promluvy - pozdější přednášky potvrzují již dříve řečené a předjímají následující. Olivier Clément není do té míry systematický, aby ve svém přemýšlení dodržoval přísně logickou posloupnost mezi jednotlivými aspekty tématu těla. Avšak zdůrazňuje vždy posvěcení našeho těla.

### 3.1. Teologie těla

Katecheze Jana Pavla II. jsou rozděleny do 6 na sebe navazujících cyklů. Nebudu se zabývat všemi. Tématické uspořádání je následující:<sup>51</sup>

*Počátek*

*Vykoupení srdce*

*Vzkříšení těla*

*Křesťanské panenství*

*Svátostná povaha manželství*

*Láska a plodnost. (viz. v poznámce pod čarou)<sup>52</sup>*

---

<sup>50</sup> Olivier Clément odkazuje v prvé řadě na zkušenosti lidí mimo církev, aby vypověděl něco o pravdě hláсанé těmi, kteří se rozhodli následovat Ježíše Krista. Jan Pavel II. přemýšlí o tématu tak, aby ti, kteří naslouchají, měli možnost nacházet jeho souvislosti i ve svých osobních zkušenostech. Jedná se o dva přístupy z protilehlých stran, jeden se zakládá na lidské zkušenosti, druhý vysvětluje její význam předzkušenostně. Nicméně oba chtějí poukázat na všeobecnou platnost a správnost lidské potřeby integrovat své hmotné tělo do života, který přesahuje hmotu.

<sup>51</sup> Viz. Teologie těla, Jan Pavel II. a West, Teologie těla pro začátečníky.

## Samota, jednota a nahota

Jan Pavel II. mluví o prvotních zážitcích člověka před jeho pádem, o kterých si myslím, že je dobré, aby zde zazněly. Představuje, jak hřích pozměnil prvotní zážitek samoty, jednoty a nahoty. Nalezení již zmíněné prvotní nevinnosti není podle něj možné, ale můžeme díky tomuto obrazu pochopit prvotní plán Boha pro muže a ženu, tedy i plánu pro jejich společný vztah.

a) *Zážitek prvotní samoty* – člověk nachází skrze poznání své odlišnosti od ostatního stvoření touhu po společenství. Uvědomuje si sám sebe jako osobu díky svému tělu a skrze jméno (pojmenovává svět okolo) nachází

---

<sup>52</sup> Katecheze svým rozsahem čítají *necelých* 600 stran. Proto nabízím letmý přehled nejdůležitějších témat:

*I. Počátek:* Jan Pavel II. vychází z Kristova rozhovoru s farizeji o Božím plánu pro manželství, který byl od počátku (Mt 19,3-9), a to pomocí biblického textu v knize Genesis, jenž popisuje události před prvním hříchem. Dále ilustruje tři základní zkušenosti člověka ve stavu nevinnosti: samota, jednota a nahota. (K nim se vrátím později.) Do stavu počáteční nevinnosti se nemůžeme vrátit, ale každý v nás má ozvěnu tohoto stavu v sobě. Budeme-li následovat Krista, můžeme nalézt a přijmout prvotní Boží plán pro muže a ženu.

*II. Vykoupení srdce:* Výchozím textem je Horské kázání (Mt 5 – 7) . Do hloubky se zamýšlí nad lidskou přirozeností zraněné prvním hříchem, kvůli kterému se touhy těla staví proti touhám Ducha. Tělo (srdce) je místem boje těchto tužeb. Trojí žádostivost (očí, těla a honosný způsob života) a “cizoložství ve vlastním srdci” má člověk odložit díky uvědomění skutečnosti, že jeho tělo je chrámem Ducha. Vposledku jsme vykoupeni Kristem i přes skutečnost, že jako lidstvo jsme zasaženi hříchem.

*III. Vzkříšení těla:* Hlavním tématem je vzkříšení a vykoupení těla a budoucí věk, kdy se už lidé nebudou ženit ani vdávat. (Mk 12, 25). Dotýká se i lidské zkušenosti pohlavního ztělesnění při vzkříšení.

*IV. Křesťanské panenství:* Panenství a celibát eschatologicky předjímají a jsou znamením “budoucího věku” (Mt 19,12). Tato povolání přináší “nadpřirozenou” plodnost.

*V. Svátostná povaha manželství:* Obecné zamýšlení nad svátostí jako viditelném znamení a zpřítomnění božských tajemství směřuje ke svátosti manželství, které souvisí se snubním vztahem Krista a církve (Ef 5,21nn).

*VI. Láska a plodnost:* Téma odpovědného rodičovství navazuje na výroky z encykliky *Humanae vitae* a rozvíjí je. Jedná se o přezkoumání křesťanské sexuální etiky ve světle všech předchozích rozborů.

identitu i sama sebe. Zjišťuje, že od zvířat se odlišuje svobodou, díky níž ho Bůh zve k lásce. Na jeho volání může odpovědět *ano* i *ne* – je svobodný. Tato lidská svoboda nám však neumožňuje rozhodovat o tom, co je či není dobré, to je zcela v moci Boha. My mezi tím “jen” volíme a rozhodujeme se.

b) *Zážitek prvotní jednoty* - skutečné společenství osob je možné skrze upřímné sebedarování druhému. “Lidské pohlavní spojení není pouze biologickou záležitostí. Je to také duchovní a teologická skutečnost. Lidské tělo má zjevovat a mít účast na duchovním tajemství božské lásky.”<sup>53</sup> Člověk se stává obrazem Boha nikoliv ve své samotě, ale ve společenství. K tomu nestačí lidství jednoho člověka, ale společenství osob.

c) *Zážitek prvotní nahoty* - člověk se brání instinktivně tomu, aby druhým člověkem byl považován za pouhý předmět sloužící k uspokojení vlastních potřeb, tuto zkušenost zažíváme v okamžiku studu před jiným. Stud je na našem fyzickém těle zviditelněným strachem, který zažíváme jako pocit nejistoty, pocit nepřijetí druhým.

V lásce však není strach = stud. “Dokonalá láska strach vyhání.” (1 Jan 4,18) Nahota bez studu je klíčem k pochopení Božího plánu pro naše životy. “Bůh na počátku stvořil sexuální touhu, aby byla hnací silou lásky, té lásky, kterou miluje on – ve svobodném, upřímném a úplném sebedarování.”<sup>54</sup> Přijme-li člověk plně dar svobody, potažmo dar lásky k druhému, je svoboden od touhy vlastnit a zmocňovat se druhého. Stejně je tomu i se sexem, který je v Božím plánu darem lásky – “sebedarováním”. Pokud však na Boží nabídku řekneme ne, pak je sex výrazem touhy, která chce vlastnit druhého a zmocňovat se ho pro uspokojení vlastních potřeb.

---

<sup>53</sup> West, Teologie těla pro začátečníky. Str. 30.

<sup>54</sup> Tamtéž. Str. 33.

### 3.2. Teopoetika těla

Jak jsem již poznamenala, systematicčnost Jana Pavla II. sice není navenek u Oliviera Cleména patrná, ale i u něho nacházíme souvislosti a logiku, které jsou však zřejmější vnitřnímu prožitku člověka. Nepracuje v historické linii času. Pracuje s tématem těla více psychologicky a řekla bych především “eucharisticky”. Eucharisticky ve smyslu skutečného díkůvzdání, zblíživího communia a plného setkávání se s Bohem.

Tělo nám dává možnost prací, uměním nebo slavením vyjadřovat Boží ráz stvoření. Toho jsme schopni právě tím, že jsme lidé, tedy osoby. Uvědomujeme si svoji tělesnost, můžeme se na ni dívat s odstupem, pomyslně z ní vystoupit a vytvořit si nadhled. Nejsme s ní svázáni naším vědomím. Mechanicky řečeno, můžeme se svým tělem “zacházet”.

Olivier Clemént zdůrazňuje, že chceme-li hovořit o těle, “musíme vycházet z vtělení Slova, z jeho umučení a vzkříšení. Musíme vycházet z Těla Kristova a z jeho nitra”<sup>55</sup>. Ježíš na sebe vzal lidské tělo, stal se plně člověkem a zároveň byl plně Bohem. Ve své tělesnosti přijal na sebe hříchy nás všech. Stal se jedním z nás, ale nezůstal v hmotě, vstal z mrtvých a byl vzkříšen. “Je to tělo pozemského člověka a nebeského Syna člověka”<sup>56</sup> zároveň. V něm je zcela totožné duchovní i tělesné. Zoufání a bolest, kterou Ježíš zažíval, nebyly jen jako, ale byly naplno přítomny v prožitku vlastního těla.

“V každém případě právě v liturgii by se měl každý člověk a všichni společně učit poznávat své tělo jako tělo liturgické, jako tělo vzkříšované v eucharistické účasti na Těle Vzkříšeného.”<sup>57</sup> Křesťanská liturgie nezve k formě mystického vytržení jednotlivce, ale ke společenství, které převyšuje uzavřenost člověka do svého těla, nabízí sdílení s lidmi. Oslovuje naše smysly,

---

<sup>55</sup> Clemént, Tělo pro smrt a pro slávu. Str. 23.

<sup>56</sup> Tamtéž. Str. 24.

<sup>57</sup> Tamtéž. Str. 28.

kteřé jsou v prvé řadě fyzicky spojeny s naší osobou. Zrak, sluch, čich, chuť, dotýkání se žvlů, ... jak rozmanité (tělesné) prožívání eucharistické liturgie! Avšak ne jeden, ale společenství, které se sjednocuje v Jednom. Tělo smrti se proměňuje v tělo života, úzkost v důvěru a sebezahleděnost v odevzdanost.

Cleméntovo pojetí nejlépe shrnuje sv. Pavel: “Ve všem konejte eucharistii, ” jak sám dodává, je to nejlepší definice křesťanského života.<sup>58</sup>

### Tvář a osoba v těle

Clément vnímá tělo jako něco nám blízkého a zároveň cizího. Poznáváme se v něm jako osoba a důkazem toho je, že se stydíme. Stud u něho je nejen strachem před zmocněním druhým člověkem, ale “strachem, že má osoba není skrze mé tělo vidět, že vezím v tom nejneosobnějším, v čemsi především druhovém”<sup>59</sup> a že budu považován za to, čím je mé tělo fyzicky. Lidé si proto většinou zakrývají to, co nevyjadřuje jejich osobu, avšak ruce a tvář, výrazy osoby, zůstávají odkryty.

Ale i tvář se podle Clémenta může stát maskou, něčím, co brání v setkání lidí. A naopak celým tělem se obětují lidé za ostatní. Být ochoten riskovat ztrátu sama sebe v tomto případě znamená obětovat se fyzicky za jiného. Výmluvně o tom svědčí chování lidí v nelidských podmínkách koncentračních táborů. Dobro zde bylo nejbliže zlu. “Jistě, není to definitivní, neboť dělicí linie mezi dobrem a zlem prochází srdcem každého člověka... Od dobru ke zlu je jen krok, říká přísloví.”<sup>60</sup>

Tyto kroky ve zpohodlnělé západní společnosti nevnímáme tak silně, ale je jasné, že pokud si člověk uvědomí souvislosti, které přesahují potřeby jeho samotného, mělo by mu dojít, že chvíle, kdy se rozhodujeme mezi dobrem a zlem jsou zde stále, i když méně vyostřené. Clément dobře ukazuje na

---

<sup>58</sup> Tamtéž. Str. 37.

<sup>59</sup> Tamtéž. Str. 14.

<sup>60</sup> Tamtéž. Str. 17

příkladech z koncentračních táborů, že sebedarování druhému musí jít nakonec opravdu do těla, nestačí o tom přemýšlet, ale vydat se tím směrem i v nohou a tváří. Skutečné dobro se rodí v srdci na začátku našeho rozhodnutí, v srdci, kde těsně hraničí se zlem – podle slov Clémenta.

### 3.3. Možnost pozitivní integrace těla a sexuality do našich vztahů

Píše-li Jan Pavel II. o svobodě rozhodnout se pro přijetí daru lásky od Boha nebo naopak pro vlastnění a zmocňování se druhého, doplňuje ho zde dobře Clément názorem, že člověk, jež si je vědom své smrtelnosti, bude stále v pokušení dělat z druhého člověka otroka (člověka bez tváře). Moci ovládat druhého nahrazuje zdánlivě vlastní bezmocnost, kterou vůči svému tělu z velké části pocítujeme. Úzkost z nemožnosti ovládat plně svůj život (jako Bůh) žene člověka k ovládání druhého. “Ale ve chvíli, kdy nad ním má největší moc, druhý uteče do smrti.”<sup>61</sup>

Podle Jana Pavla II. je naše srdce hlubší než naše žádostivost, a ta je jen nedokonalou touhou v nás. Přijmeme-li Boží dar ke svobodě (od žádostivosti) a lásce (uskutečněné plně v sebedarování), bude nejhlubší touhou lidského srdce Bůh a jeho účast na našem životě.

Jsme si dáni vzájemně jako dar - žena pro muže, muž pro ženu - právě tím, jak jsme pohlavně (sexuálně) stvořeni<sup>62</sup>. Vztah daru se vinou hříchu (žádostivosti) proměnil ve vztah přivlastnění, tj. zmocnění se, používání druhého pro sebe-uspokojení. Srdce mužů i žen se stala místem boje mezi láskou a žádostivostí.

---

<sup>61</sup> Tamtéž. Str. 20.

<sup>62</sup> Jan Pavel II., Teologie těla. Str. 157.



Oba autoři vidí v jednotě společenství, které překonává samotu člověka. Můžeme jednoduše říct, že jsme prostě “tvorové společenští”. Ale nejedná se o společnost, protože i ta může být davem lidí, kteří si nevidí do tváře a neznají se a nepoznávají. (Naše těla nás sama o sobě mohou oddělovat.) Samota není překonána množstvím, ale sjednocením, ne společností, ale společenstvím.

Je dnes skutečnou výzvou, aby shromáždění křestanů k eucharistické bohoslužbě bylo opravdu společenstvím, ve kterém se lidé poznávají, znají nejen tvář druhého, ale nalézají ho i za ní. Setkávání, kdy se tělo promění v tvář.<sup>63</sup>

### Snubní význam lidského těla

Askeze, zmocnění se vlastního těla v Duchu, aby se ono nezmocnilo nás – znamená nalézání svobody, která nám Bohem byla dána. Abychom tak byli svobodni od tužeb těla a následovali touhy Ducha.

Touhy a vášně nám dávají do života sílu, která však sama o sobě nemá směr. Směr, tedy rozhodnutí, leží stále na nás (na životě podle Ducha). Pokud necháme žádostivost, aby vládla námi, budeme druhé chtít vlastnit a používat k uspokojení vlastních potřeb. Ani člověk, který pocítil dar k celibátnímu životu, není ušetřen vědomým směřováním svých tužeb a vášní. K tomu má možnost např. cvičením, askezí.

Zde chci připomenout postřeh Clémenta: Náhlá přitažlivost ("zahoření láskou") znamená často bez většího sebe-uvědomění i sexuální přitažlivost, kterou se lidé cítí zmocnění natolik, že ji ukončí pohlavním aktem spojení. Velký citový prožitek a silná vášně či milostná touha ovládá nás, ne my je. Nemají směr, končí v sexuálním vybití se bez pohledu do budoucna.

Člověku, který žije sexuálně zdrženlivě, se nabízí, aby hleděl dál. Dál za horizont utišení milostné vášně. Jeho "omezenost" mu poskytuje mnoho

---

<sup>63</sup> Srov. Clément, Tělo pro smrt a pro slávu. Str. 85.

prostoru, jak jinak se setkat s člověkem, ke kterému se cítí přitahován. Nemůže "naštěstí" ukončit svoji vášeň vybitím pudů, ale staví most do budoucna. Most k poznávání tváře druhého, možnost stát se jedním v plnosti tohoto významu, jedním Tělem k oslavě Božího daru sebedarování jednoho druhému.

Milovat doopravdy zahrnuje nejen velkou zralost, ale i časovou investici. Zahrnuje minulost i budoucnost, není jen náhlým vzplanutím. Vstoupit do vztahu znamená přijmout druhého s jeho minulostí a dát veškerou důvěru v to nejlepší v něm. "Poznat druhého jako osobu znamená poznat ho v čase, a nikoli jen ve hře svádění a v erotickém okamžiku."<sup>64</sup> Důvěrný vztah připojuje k *eros agapé*, díky které pocítíme radost ze slasti druhého. Je pro nás stejně důležitá jako naše vlastní, někdy možná důležitější.

Opakem je, když muž a žena chtějí být "jeden, aby vytlačili Jednoho. Vášeň je uzurpace absolutna, pomatená touha být vším jeden pro druhého"<sup>65</sup>, ale zůstat zároveň uzavřen pro zbytek světa. Takový vztah vede do nicoty, do prázdnoty, do sebepožirajícího sebe-hledání. Neumožňuje sebe-nalézání, které je možné skrze druhé – skrze Jednoho, který zahrnuje všechny a všechno.

Clément tvrdí, že opravdová láska je věčně něčím adolescentním, ne zcela dospělá či dotvořená, stále ve vývoji, ve vzkvétání, v nadšení a radosti z objevování nového. To je možné ne skrze pouhé bytí pro druhého, ale znamená to nalézání odlišného v druhém, touhu, aby druhý žil, a zároveň odpovědnost za něho.

Je-li hřích zpochybněním daru, je pro nás výzvou za dar děkovat a žít ho. Člověk, který říká "ne" žádostivosti, si může jasněji uvědomit, že jeho touhy jdou hlouběji, že žízni po vlastní účasti na životě a lásce Boží.

Jak již naznačeno výše, přijetí Božího daru k lásce, znamená objevení snubního významu těla, o něm mluví oba autoři. Podle Jana Pavla II. je snubní

---

<sup>64</sup> Tamtéž. Str. 87.

<sup>65</sup> Tamtéž. Str. 90.

význam těla Boží plán lásky vtištěný do naší pohlavnosti a “poukazuje na niternou potřebu snubní význam těla chránit před degradací žádostivostí”<sup>66</sup>. Život podle Ducha otevírá naše oči snubnímu významu těla, životu v čistotě.

Nejedná se o moralistickou čistotu, ale o zralou – “pozitivní” – čistotu, která spočívá v pohotovosti v každé situaci potvrdit hodnotu osoby a v pozvednutí sexuálních reakcí na rovinu osoby. Je to opak “negativní” čistoty, která se vyhýbá momentu setkání, v němž má dojít k tomuto pozvednutí. Už sám výraz “pozitivní” (x “negativní”) ukazuje na to, že žít v celibátě neznamená potlačit, vyhýbat se, zavírat se v srdci, v těle (či oči). Je to ctnost, která nutně zahrnuje naši sexualitu.

Hodnoty zde zmíněné se podle Jana Pavla II. však netýkají jen celibátního života, ale i života manželství. I zde je vyžadována věrnost a úplné sebedarování. I zde by mělo předcházet pozvedání ze sexuální reakce na rovinu osoby samotný sexuální akt. Tím, že nejsme zavázáni daru celibátu, nejsme oprávněni k tomu, abychom kdykoliv vybili své sexuální pudy. Obě povolání, jak k celibátu, tak i k manželství, mají být plnou odpovědí na smysl sebedarování podle Božího obrazu. “Snubní význam těla je fundamentální prvek lidské existence ve světě.... Zjevení a objev snubního významu těla objasňuje prvotní štěstí člověka.”<sup>67</sup> Buď tedy člověk ovládá své vášně a dosáhne pokoje nebo se jimi dá zotročit a stane se nešťastným.

Naše sebedarování má být obrazem Krista, který se vydal svobodně, úplně, věrně a plodně. *Svobodně* se rozhodl dát svůj život za druhé, dokonce za všechny – *úplně*, bez výhrad a podmínek. *Věrně* znamená, že je s námi až do konce světa. A *plodně* se za nás vydal, aby nám dal nový život. Tím uzavírá Jan Pavel II. myšlenku snubního významu lidského těla.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> West, Teologie těla pro začátečníky. Str. 43.

<sup>67</sup> Jan Pavel II., Teologie Těla. Str. 85.

<sup>68</sup> West, Teologie těla pro začátečníky. Str. 93.

### **3.4. Shrnutí 3. kapitoly**

Myslím si, že Jan Pavel II. a Olivier Clément si jsou velmi blízcí v chápání druhého ve vztahu. Osobu těsně spojují s fyzickým tělem, skrze které se nechává poznávat druhým, vstupuje do vztahů a stává se plně člověkem stvořeným k obrazu Božímu. Clément zároveň připouští masku, kterou Jan Pavel II. neřeší. Myslím si, že důraz Jana Pavla II. je kladen především na Boží dar lásky a sebedarování druhému, které je ukotveno ve snubním významu těla. Zatímco u Clémenta je důraz na tělo eucharistie, na prostor, který ve vztahu dáváme druhému a jeho odlišnosti, v které se můžeme setkávat v Jednom.

Oba autoři si všímají tužeb, které vedou k vlastnění, a tužeb, které vedou ke spojení s druhým, s Bohem. Clément používá polaritu pojmů *zlo - dobro, zmocnit se - nechat se poznávat*. Jan Pavel II. zase ukazuje na napětí *láska - žádostivost, vlastnění – (sebe)darování*. Podle mě je zde psychologie lidského prožívání pevně vtištěna i do vnímání těla skrze pocit celistvosti našeho lidství. Dojde-li k odtržení jednoho od druhého, jsme dalece štěstí a radosti z toho, jak jsme stvořeni.

#### **4. Posun důrazů ve spiritualitě celibátu v současnosti**

V předposlední části mé práce chci pomocí předchozích krátkých studiích zformulovat možné postoje, které jsou zároveň výzvami pro spiritualitu celibátu. Proto bych chtěla v následující kapitole ukázat:

a) *na rozmanitost praxe spirituality celibátu* (Na zkušenostech lidí zabývajících se duchovním vedením si můžeme ukázat, co myslí Sheldrake – viz. str. 6 – plurálem “spirituality křesťanů” místo očekávané (jedné) křesťanské spirituality, a to i ve vztahu k celibátu. Proto čerpám z velkého množství autorů, kteří se celibátem v současnosti zabývají. Každý v trochu jiném kontextu.<sup>69</sup>)

b) *na pozitivní a aktivní odpověď člověka na Boží dar, který mu byl dán* (Člověk je svobodným a ve své svobodě dozrává. Jak se může podílet svojí svobodou na Božím povolání k celibátu?)

c) *na důležitost autentického prožívání celibátu* (Jak se bere dnes vážně autentičnost prožívání jednotlivce ve srovnání s tradicí a předpisy danými církví? Zde se podle mého názoru podařil udělat velký krok od historické zkušenosti, která nevěnovala tolik pozornosti subjektivnímu prožívání daných pravidel.)

d) *na propojenost křesťanské spirituality s dalšími obory* (Již jsme se k tomu dostali v úvodu práce – viz str. 6 a 7. Jak těsně je spjata současná spiritualita celibátu s ostatními oblastmi lidského zkoumání?)

---

<sup>69</sup> Pokud jeden autor vyvrací názor druhého, bude to zmíněno. Zpravidla jsem však nenarazila na rozporuplné postoje uvnitř katolické oblasti autorů. I je do důsledků i rozsahu práce, který neumožňuje kritickou a hloubkovou srovnávací studii.

e) *na možný posun chápání svatosti a čistoty těch, kteří žijí v celibátě pro věci Pána* (Co zůstalo ze “svatého života” asketů prvních staletí ještě dnes aktuální?)

#### 4.1. Spiritualita celibátu jako svobodné přijímání a poznávání daru

Opírám se zde o spiritualitu, která reflektuje to, co v nás koná Bůh prostřednictvím Ducha svatého. Člověk odpovídá na Boží konání vlastním konáním, které může člověku pomoci dospět ke zralosti.

Pokud chceme pojmut spiritualitu celibátu celistvě, musíme povolání k němu nahlížet nezávisle od daru povolání ke kněžství. To vyžaduje mnohem více předpokladů než jen sexuální zdrženlivost. Kritici celibátu často zdůrazňují jenom tento aspekt a zapomínají na ostatní, např. na schopnost žít ve společenství a poslušnost vůči autoritě církve. I to jsou dary od Boha, které v sobě člověk rozpoznává.

Rozpoznání daru také vyžaduje naši aktivitu, život v celibátu by neměl být odříkáním a umenšováním sama sebe a svých potřeb, ale radostné přijetí pozvání k blízkosti Ježíšově. Nejedná se v první řadě o sebeobětování, ale o sebedarování. Tedy žádné pasivní přijetí své role a obětování toho domnělého zbytku, kterého se zřikáme (např. manželství), ale aktivní přístup, ve kterém pracujeme na tom, co je nám dáno, zušlechťujeme to a poznáváme. Znamená to také přijmout těžkosti a překážky s tím spojené a umět s nimi zacházet.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Ježíšovo povolání z Jana 15,16 ukazuje dobře, že se jedná o souhlas obou stran – Boha, který povolává, a člověka, který s radostí říká ano svému povolání: *“Ne vy jste si vyvolili mne, ale já jsem si vyvolil vás a ustanovil jsem vás, abyste šli a nesli ovoce a vaše ovoce aby zůstalo; a*

Je pochopitelné, že mladý nadšený muž v kněžském semináři ještě příliš neřeší erotickou lásku. Je naplněn představou o kněžství plném ideálu a dobra a životního smyslu. Nicméně, ani obdarování k celibátu neznamena, že člověk nemusí vynakládat úsilí a růst k osobní zralosti. Časem na každého muže či ženu v celibátu dolehne krize, před kterou nemůže zavřít oči jakoby nebyla. Vedlo by to k hlubokému rozdvojení osobnosti, což by se nakonec projevilo i v bratrské službě pro ostatní.

Tomu by měla předcházet zodpovědná a intenzivní formace v kněžském semináři a následná upřímná práce na sobě samém. Úkolu formace se věnuje např. Józef Augustyn<sup>71</sup>.

### Lidská a duchovní formace

Augustyn rozlišuje lidskou a duchovní formaci ke kněžství. Opírá se o apoštolskou adhortaci Jana Pavla II. *Pastores dabo vobis*<sup>72</sup>, ve které se uvádí vedle duchovní, intelektuální a pastýřské formace také formace lidská. Augustyn vyzdvihuje její důležitost na první místo. Má přispět k tomu, aby kněžské poslání bylo pro lidi co nejméně nevhodné a nepřijatelnější<sup>73</sup>.

- I. Láska k pravdě,
- II. utváření mravního svědomí,
- III. citové zrání,
- IV. přemáhání strachu
- V. a schopnost udržovat vztahy s druhými

jsou podle Augustyna součástí výchovy ke svobodě a pomáhají, aby k ní člověk během života mohl dále dozrávat.

---

*Otec vám dá, oč byste ho prosili v mém jménu.*” Přijmutí daru znamená také důvěru v jeho pravdu.

<sup>71</sup> Augustyn, Józef, *Celibát. Jeho duchovní předpoklady a bohatství a jak k němu správně vychovávat*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000

<sup>72</sup> Jan Pavel II., *Pastores dabo vobis. 2. Apoštolská adhortace o kněžské formaci v současném světě*. Praha, Zvon 1993. 2. české vydání

<sup>73</sup> *Pastores dabo vobis*. Str. 43.

I. Augustyn spojuje lásku k pravdě (zamilování si pravdy) s upřímností člověka k sobě samému. V otázce celibátu je to ochota prozkoumat, zda naše chápání sexuality není příliš zabarvené žádostivostí, kterou člověk nedokáže ovládat, protože se jedná o přirozený pud.<sup>74</sup>

II. Mravní svědomí spojuje s Bohem jako se zdrojem pravdy o člověku, s Božím hlasem, který v nás promlouvá. Svědomí v nás (tj. naše subjektivní mravní hodnocení lidského jednání) má odrážet Boží lásku, ve které není místo pro strach.<sup>75</sup> *“Láska nezná strach; dokonalá láska strach zahání, vždyť strach působí muka, a kdo se bojí, nedošel dokonalosti v lásce.”* (1 Jan 4,18)

Podle Augustyna přispívá zralé svědomí k objektivnímu rozlišování vnitřní zkušenosti. Zda “vyrůstá ze sobectví, smyslnosti nebo strachu nebo zda je přirozeným, zdravým projevem lidské emocionality a sexuality”.<sup>76</sup>

III. Podle Augustyna citová zralost předpokládá vědomí, že láska má ústřední úlohu v životě člověka.<sup>77</sup> Opět vychází z Pastores dabo vobis: *“budoucí kněží si mají osvojit řadu lidských vlastností, bez nichž se nemohou stát osobnostmi: vyváženými lidmi, silnými a svobodnými, schopnými nést tíži pastorační odpovědnosti”*.<sup>78</sup> Vychází ze zkušenosti, že rodinné prostředí, ze kterého kněží přichází, není vždy ideální. Zralé chápání lásky k bližnímu a citová zralost s tím spojená je pak o to zodpovědnějším úkolem pro spirituála.

IV. Mlčení o určitých tématech a uzavřenost do sebe prozrazuje strach. Ten může vyplývat z problémů ve vztahu k bližním, k autoritě, z obavy z

---

<sup>74</sup> Augustyn, Celibát. Str. 15.

<sup>75</sup> Tamtéž. Str. 17.

<sup>76</sup> Tamtéž. Str. 18.

<sup>77</sup> Tamtéž. Str. 19.

<sup>78</sup> Pastores dabo vobis. Str. 43.



odpovědnosti za vlastní život a z budoucnosti nebo z nedůvěry k Bohu a jeho lásce (jak již bylo naznačeno u utvářejícího se svědomí).

Tento strach (tedy mlčení a uzavření se do sebe) se týká i otázek sexuality, které vzácně bývají v rodinách řešeny v období dospívání citlivě a moudře. Podle Augustyna by měl spirituál hovořící se seminaristou či knězem, který má strach z vlastní sexuality a má pocity viny, být schopen zralého a otevřeného svědectví a zároveň ukázat jemný a diskrétní postoj ke světu emocí a sexuality.<sup>79</sup> Měl by nabídnout přijetí a legitimnost osobně prožívané sexuality.

V. Upřímnost k sobě samému a citová zralost se úměrně odráží ve vztazích k druhým. V oblasti sexuální výchovy je pozornost věnována hlavně těm, ke kterým se cítíme být tzv. přitahováni fyzicky. U nich by se celibátník neměl cítit svázán svojí sexuální zdrženlivostí. Měl by se naučit navazovat hluboké, upřímné a opravdové vztahy bez toho, aby měl strach z vlastní sexuality.

Jako celibátník by měl do vztahů přinášet o to větší ochotu k službě bližnímu, která se však nezakládá na osobní sympatii. Ve svém zrání by měl dospět k tomu, že jeho bratrská láska má zahrnovat každého, koho mu Bůh posílá do života. Jak Augustyn podle mého názoru dobře zdůrazňuje, budou to hlavně lidé z okraje společnosti, zmatení a chudí, kteří budou potřebovat jeho službu.<sup>80</sup>

Překonání různých forem individualismu a sobectví, otevřenost k jiným a odevzdanost ve službě k bližním jsou důležité pro odpověď, kterou je nutné dát povolání, zvláště povolání ke kněžství.<sup>81</sup> Pravdivé poznání vlastního nitra a

---

<sup>79</sup> Augustyn, Celibát. Str. 22.

<sup>80</sup> Tamtéž. Str. 23.

<sup>81</sup> Pastores dabo vobis. Str. 44.

osobní motivace na cestě ke kněžskému povolání by měli proměnit “musíš a jsi povinen” v “toužím a chci” dodržovat celibát.<sup>82</sup> Pokud k tomu kandidát kněžství dlouho nesměruje, je otázka, co ho skutečně motivuje ke kněžství, zda je tou nejniternejší motivací a touhou opravdu služba pro království Boží.

### Schopnost rozlišovat povolání

Co je mojí pravou motivací k celibátu? Jak hluboké jsou mé touhy po způsobu života, který je těsně spjat s Ježíšem, s velkou láskou k němu? Jaká je má vlastní vize tohoto povolání? Jak přijímám vnitřní osobní pozvání Ježíše? Jak se pojí mé přirozené dary s výzvami a úkoly spojenými s celibátem – kněžstvím? Chci na nich dále pracovat? Je přehršel otázek vztahujících se k vědomému rozlišení povolání k celibátu, potažmo ke kněžství, a zpracovat své postoje s nimi spojené, které jsou také často nevědomé, je dlouhodobým úkolem.

Tento úkol by však měl být z podstatné části zpracován ještě před “konečným” rozhodnutím pro celibát a přijmutí kněžského svěcení. Podle Augustyna se to, jak se chováme dnes, stává předpovědí toho, jak tomu bude v budoucnu. I negativní stránky, na kterých nezačneme vědomě pracovat, mohou předvídat budoucnost (např. uzavřenost, urážlivost, sobectví, strach, hněv, smyslnost). Naproti tomu stojí úsilí a snahy probouzející naději do budoucna (např. altruismus, odpuštění, otevřenost a poctivost).<sup>83</sup>

Podle Augustyna vede nedostatek duchovního života člověka k tomu, aby se ptal na důvody pro či proti (celibátu, kněžství,...). “*Tehdy však máme co dělat s pouhými lidskými kalkulacemi zisků a ztrát, nikoli se skutečným hledáním Boha a jeho vůle.*”<sup>84</sup> Tomáš Halík o tom píše podobně: “*Problémy krize církve a krize povolání leží hlouběji a řešení vidím v oblasti spirituální*

---

<sup>82</sup> Augustyn, Celibát. Str. 26.

<sup>83</sup> Tamtéž. Str. 47 – 48.

<sup>84</sup> Tamtéž. Str. 49.

*obnovy. Pravá příčina krize celibátu je, domnívám se, spirituální povahy. Celibát bez hlubokého duchovního života vede nutně k deformování člověka; celibát pěstovaný bez zdravé formace osobnosti, respektující i poznatky psychoterapie a hlubinné psychologie, je velmi riskantní cestou. Řekl bych, že celibát staví člověka dosti razantně do dilematu: buď budeš žít duchovně, nebo selžeš.”*<sup>85</sup>

V římskokatolické tradici je celibát jedním z předpokladů pro povolání ke kněžství. Seminaristé si nemohou vystačit s touhou po kněžském povolání, ale měli by do svého rozmýšlení zahrnout i touhu po celibátu. Je přirozené žít v manželství a rodičovství, ale povolání k panenství a celibátu je mimořádné. Citát: *“Někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.”* (Mt 19,12) je podstatným biblickým argumentem římskokatolické církve pro celibát jako předpoklad ke kněžství. Podle Augustyna se pozdější potíže kněží se sexualitou vážou k nedostatečné přípravě v kněžském semináři v této oblasti.<sup>86</sup>

#### 4.2. Integrita celibátní spirituality a výzvy s tím spojené

Spiritualita, která má posilnit člověka v celibátním životě, je celistvá ve dvou ohledech:

- a) integruje všechny složky v člověku (jeho temperament, touhy, dary, obavy, apod.) a zároveň
- b) se dotýká v praktickém životě společenství a promítá se ve službě druhým (integruje člověka do společenství a člověk integruje společenství do sebe).

Jedna integrita předpokládá druhou a naopak.

---

<sup>85</sup> Jandourek, Jan, *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Rozhovory*. Portál, s.r.o., Praha 1997. Str. 106.

<sup>86</sup> Viz. Tamtéž. Str. 51.

Pokud hledáme podněty pro spiritualitu celibátu, nemůžeme zůstat jen u jednotlivce, ale musíme pracovat i na jeho vztahovosti k druhým. Tomuto tématu se věnuje již řadu let Wunibald Müller<sup>87</sup>. Své zkušenosti z praxe předává širšímu publiku v několika knihách přibližujících předpoklady vedoucí k naplněnému životu v celibátě, který se však nestrání společenství, ale je v něm zakotven<sup>88</sup>. Je zakotven ve vztazích, v celibátních vztazích. Jak se to může podařit?

Müller mluví o tzv. celibátním přátelství, ve kterém se mohou objevit napětí trojího rázu:

- a) napětí mezi konkrétním přátelstvím a větším společenstvím, do kterého patříme
- b) napětí mezi přátelstvím a povoláním, které máme naplňovat
- c) napětí sexuálního rozměru v přátelství<sup>89</sup>

Tato napětí se vyostřují, dojde-li k tomu, že se cítí dva k sobě sexuálně (pohlavně) přitahováni. Nebezpečí vzniká tehdy, když:

- a) jeden druhého prožívá tak silně, že vnitřně se ochlazuje jeho účast na věcech společenství,
- b) od svého přítele / své přítelkyně očekává již konkrétní odpovědi a způsoby chování a vyžaduje je po něm / po ni,

---

<sup>87</sup> ThDr. Wunibald Müller, dipl. psycholog je ředitelem „Recollectio-Haus“ v opatství Münsterschwarzach.

<sup>88</sup> viz. Müller, Wunibald, *Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch. Selbstverwirklichung als Menschwerdung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1995

Müller, Wunibald, *Liebe hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1998

Müller, Wunibald, *Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1994

<sup>89</sup> Müller, *Liebe und Zölibat*. Str. 113.

- c) začíná zanedbávat povinnosti vůči druhým a společenství pod vlivem emoční svázanosti k této své blízké osobě
- d) tento vztah vede ke ztrátě zájmu o modlitbu.<sup>90</sup>

Přátelství dvou lidí, kteří se zmíněným napětím ve vztahu pracují na duchovní a emoční rovině, může dospět k pravé podobě celibátního přátelství. Oba však musí být ochotni podstoupit i racionální vymezení vztahu, ve kterém se povolání jednoho i druhého neruší ale potvrdí, což může být bolestivé a zkouškou kvality přátelství. Ukáže se, zda poskytuje úrodnou půdu i do budoucna, či zda se již vyčerpalo a bolestivé kroky již nesnese a oba se shodnou na ukončení intimního vztahu.

Navázání sexuálně aktivního vztahu v tomto bodě znamená kličku okolo výzvy, kterou de facto nechtějí řešit. Pravděpodobně si uvědomují chtě nechtě křehkost svého vztahu a odsouvají řešení pravého problému do neznáma, do budoucnosti.

### Sublimace

Vedle Müllera se většina autorů shoduje na základě vlastní zkušenosti na dobrém užitku tzv. sublimace, a to např. v krizové situaci výše zmíněného celibátního vztahu. Mluvíme-li o sublimaci, máme na mysli kultivaci neboli zušlechťování naší sexuality, abychom ji bezmocně nepodlehli a zároveň ji ze strachu a pocitu viny nepotlačovali.<sup>91</sup> Jedná se také o přeměnu lidských pudů všeobecně, aby nedošlo k jejich deformaci, ale k převedení energie z nich vzniklé do služeb hodnot spojených s konkrétním povoláním.

Sublimace sexuality může např. znamenat větší osobní angažovanost v “dokonalejší” a celistvější podobě lásky než je jen jeden z jejich projevů (např.

---

<sup>90</sup> Tamtéž. Str. 114.

<sup>91</sup> Viz. Např. Jandourek, Halík. Str. 107. Nebo Augustyn, Celibát. Str. 59.

touha spojit se pohlavně s milovanou osobou). Celistvější podobu lásky můžeme najít v nepodmíněné bratrské lásce k druhým, která překračuje osobní sympatie nebo sklon k narcismu a sebestřednosti a počítá s člověkem, který s pokorou přijímá své povolání se vším, co se po něm žádá.

### Syndrom vyhoření

Jiná skutečnost, která přispívá ke krizi celibátu je také vyčerpanost kněze, což nemusí být vždy vinou církevního představeného, který ho úkoluje, ale může souviset s motivací jednání kněze a toho, proč se rozhodl sloužit ostatním, byť ve jménu Ježíše. Müller si všímá toho, že tzv. syndrom vyhoření má několik fází a podléhají mu snáze lidé určité povahy.<sup>92</sup>

Na začátku svého kněžství je mladý muž nadšen až zamilován, plný ideálu a možná i nereálných představ. Má dojem, že má sílu měnit věci kolem sebe. Pokud je to však aktivita závislá na uznání druhých (což nebývá ojedinělé ani u pracovníků pomáhajících profesí), může se v činnosti pro ostatní ztratit. Začne jim věnovat veškerou svoji sílu a zapomene na osobní volno, na osobní růst, na péči o svoje duchovní a emocionální prožívání. Tím se ovšem zmenšuje rezervoár, z kterého čerpá pro ostatní. Pokud bude místo toho sílu čerpat z jejich uznání, ztrácí sám sebe a své bohatství.

Pocit vyčerpanosti, stísněnosti světa “povinností”, zaměřenost na vlastní výkon a práci a čím dál větší nespokojenost sám se sebou i se svými výsledky vede k hledání rychlých náhražek. Člověk jimi chce zaplnit prázdnotu, kterou začíná pociťovat. Není to jen tabák, jídlo, alkohol, moc, ale i sexuální aktivita, kterou může vyhledávat. Sexuální aktivitou však přeskochí časově náročnou investici do hlubokého celibátního vztahu, jak byl výše

---

<sup>92</sup> Müller, Die Ehre Gottes. Str. 14 – 21.

naznačen. Ten vyžaduje vnitřní prostor pro zrání, jak na emoční úrovni, tak i v duchovní oblasti.

A tak to jde dál – úbytek kreativity, cynismus, nespavost, pochybnosti o sobě samém, psychosomatické příznaky vnitřní nepohody, izolace od ostatních ... Tady nastává bod, kdy je důležité společenství, které by vlastně nemělo připustit, aby člověk došel až tak daleko. Když kázání, které kněz připravuje, prožívá jako rutinu, jako povinnost bez vnitřní účasti a zájmu, a když se začíná vyhýbat hlubším rozhovorům se svým spirituálem, je to vážné upozornění na to, že cosi velmi podstatného bylo zanedbáno i v duchovní rovině.

Je dobré již před kněžským svěcením v semináři zaměřit pozornost na to, jakou osobností jsme, jaké jsou naše psychické předpoklady, na čem je potřeba ještě pracovat. Podle Müllera mají blízko k vyhoření lidé, kteří se vyznačují idealismem, mají vysoké cíle a nároky na sebe i na okolí a trpí až přehnaným pocitem zodpovědnosti. Zároveň chtějí být úspěšní a jsou velmi závislí na očekávání druhých. Mají sklony k pocitům viny, pokud se věnují sami sobě a naplňování svých osobních přání. Mají tendence k perfekcionismu<sup>93</sup> a jejich životní styl se vyznačuje hektičností a netrpělivým chováním, což přispívá k tomu, že vytouženého cíle nedosahují.<sup>94</sup> Vyhoření může zapříčinit ztrátu víry v kněžské poslání a v dar celibátu. Je potřeba rozlišit, zda pochybnosti o celibátu pramení opravdu z touhy po manželství nebo zda není (jen) jedním z několika příznaků ukazujících na to, že bylo něco zanedbáno v kněžské formaci.

---

<sup>93</sup> Tamtéž rozvádí Müller, že pro perfekcionisty platí, že chtějí být všeho schopní, ke všemu kompetentní, chtějí o všem vědět a chtějí být všude přítomni, mají pocit, že musí být 24 hodin denně k dispozici pro ostatní. Pro společenství je tedy výzvou, aby pomohli knězi, který má sklon k těmto vlastnostem, aby si našel čas sám pro sebe a směl se dělit o nesení zodpovědnosti a rozhodování mohlo probíhat společně s dalšími.

<sup>94</sup> Tamtéž. Str. 17.

### Osobní zralost umožňuje skutečnou důvěru ve vztazích

Umění žít v celibátu nespočívá jen v sexuální abstinenci, ale také ve schopnosti vstupovat do vztahů hlouběji a v ochotě rozvíjet je o to více. K tomu Tomáš Halík: *“Vždycky (jsem celibátu) rozuměl jako svobodnému, otevřenému prostoru nejen směrem k Bohu, ale i k lidem. Víme z evangelia, že vztah k Bohu se odehrává především ve vztahu k lidem... celibát znamená svobodu, ale tato svoboda není totožná se staromládeneckou nezakotveností.”*<sup>95</sup> Dále Halík rozvádí svobodu plynoucí z celibátu, která zahrnuje lásku, která je ukázněná, otevřená a tvořivá. Celibát se otevírá neustálé pohotovosti k lásce a její mnohotvárnosti.<sup>96</sup>

Podle Halíka není nebezpečí celibátu v možnosti zamilovat se do někoho, ale v domněnce, že se mohu utéci k druhému, k jeho lásce v okamžiku životní frustrace a citové vyprahlosti. Tady se nejedná o zralé přátelství, to naopak může nabídnout v krizových okamžicích skutečnou oporu aniž by ohrožovalo smysl kněžské služby.<sup>97</sup>

Donald B. Cozzens<sup>98</sup> se věnuje problematice odcházení kněží z aktivní služby<sup>99</sup>. Podle něj mnohým chybí zážitek spojení a důvěrnost posváteného společenství s několika dobrými přáteli. Také důvěrný vztah k Bohu skrze modlitbu, svátosti a úkony zbožnosti. Ale po odchodu někteří pochopí, že autentické lidské přátelství nebylo nějak znemožněno celibátem. A že jejich láska k Bohu se může skutečně prohlubovat a růst v důvěrném celibátním

---

<sup>95</sup> Jandourek, Halík. Str. 110.

<sup>96</sup> Tamtéž.

<sup>97</sup> Tamtéž.

<sup>98</sup> Otec Donald B. Cozzens, Ph.D., římskokatolický kněz diecéze Cleveland ve Spojených státech amerických, vyučuje teologii, ve svých publikacích se věnuje především tématům spojeným se spiritualitou, formací kněží a krizí v současné církvi.

<sup>99</sup> Cozzens, Donald B., *Měníci se tvář kněžství. Reflexe nad krizí kněžské duše*, Praha, Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2003



přátelství.<sup>100</sup> Není potřeba kvůli zážitku blízkosti a důvěrnosti rušit celibát. V tomto případě je to zástupným problémem.

Místo útěku z celibátu se nabízí úsilí objevit skrze víru a důvěru v celibátu vlastní celistvost, smysl a naplnění. Cozzens tento přístup porovnává s terapií, která spíše staví do popředí “okamžité” štěstí a naplnění jednotlivce. To, co se dříve řešilo zdůrazňováním morálky, se dnes těší zájmu a snahy pochopit potřeby druhého. Cozzens však upozorňuje na evangelní paradox: *“Některé věci získáme, jen když se jich vzdáme. Štěstí dosáhneme, až zapomeneme na vlastní touhu být šťastní a budeme pečovat o štěstí druhých. Svatost následuje touhu žít v souladu s Boží vůlí v nesobecké chvále a díkůvdání. Nejlépe ji lze dosáhnout nepřímo. Důvěrný vztah přijde, když člověk věří, že přijde, když o něj nebude usilovat přímo.”*<sup>101</sup>

Potřeba důvěrného vztahu a pocitu spojení je přirozená a legitimní. Cozzens doplňuje potřebu spojení s druhým člověkem o transcendenci, o zážitek spojení se stvořením. Podle něj byly naše duše stvořeny pro tyto zkušenosti a komu se nedostávají, hledá náhradu v nepravých zkušenostech a náhražkách. Podle mně se zde může jednat např. o důvěrnost s druhým (tedy o duševní blízkost), která je nahrazena sexuálním aktem (blízkosti fyzické), který nutně nepředpokládá duševní blízkost.

Podle Cozzense si nikdy plně nevyděláme na důvěrný vztah vlastní prací, ale je tu vždy Boží milost, kterou si nemůžeme nikdy zasloužit plně. Podle něj jsou podstatné věci darem ducha.<sup>102</sup>

Emocionální zralost souvisí s autentickým duchovním a intelektuálním životem, se zbožností a přemýšlivostí uvnitř vztahů. Cozzens cituje Joann Wolski Conn: *“Duchovní zralost je hluboká a všezahrnující láska. Je to láskyplný vztah k Bohu a lidem, který se zrodil v boji o rozpoznání, kde a jak je*

---

<sup>100</sup> Tamtéž. Str. 36.

<sup>101</sup> Tamtéž. Str. 37.

<sup>102</sup> Tamtéž. Str. 38.

*Bůh přítomen ve společenství, ve službě, v utrpení, v náboženských a politických rozbrojích, ve vlastní hříšnosti.... Zralost je chápána především jako záležitost vztahu.*<sup>103</sup>

Podle Cozzense je dodržení celibátu ohroženo tehdy, pokud kněz nemá blízké vztahy s několika přáteli, ať už z řad kléru či laiků nebo mezi ženami či muži. To, že v nich je sexuální rozměr, je přirozenou součástí.<sup>104</sup> Je však otázkou, pokud se začne řešit sexualita, co se přestalo řešit na úrovni duchovní či intelektuální. A jestli vztah mezi dvěma slouží k uspokojení jejich potřeb nebo ke sdílení něčeho společného.

Příspěvek z Cozzensova přemýšlení bych chtěla uzavřít citací, kterou uvádí: *“Kristus nepřišel, abychom žili v bezpečí a měli ho dostatek. Přišel, abychom měli život a abychom ho měli v hojnosti.*<sup>105</sup>” Naráží tím na nejistotu, kterou člověk v celibátě může zažít, a tehdy touží po bezpečí a jistotě. Upozorňuje ale také na bohatství, které tato nejistota přináší a rozšiřuje naše poznávání lidského života.

#### Duševní nuda

Ačkoliv je kněžské povolání skutečně velmi blízko duchovnímu rozměru lidského života a může knězi dávat mnoho podnětů k tomu, jak vnitřně dozrát, všímají si někteří autoři (např. Wunibald Müller nebo Donald B. Cozzens), že dochází k únavě a otupělosti, k neschopnosti čerpat z těchto zdrojů, s kterými denodenně přichází do kontaktu. Chybí jim životní energie a duchovní síla a nemusí se vždy jednat o syndrom vyhoření z přílišné aktivity a obětavosti.

---

<sup>103</sup> Tamtéž. Str. 39. Převzato z Wolski Conn, Joann, *Spiritual and Personal Maturity*. New York, Paulist Press 1989. Str. 16.

<sup>104</sup> Tamtéž. Str. 40.

<sup>105</sup> Tamtéž. Str. 45. Převzato z Vann, Gerald (OP), *To Heaven with Diana!*. New York, Pantheon Books 1960.

Václav Ventura se zabývá v jedné přednášce osmi zdroji duchovní nestability<sup>106</sup>. Vychází z mnišské tradice raného křesťanství. Vnímá poznání u mnichů jako cosi nadčasového, z čeho může čerpat i dnešní člověk. Snaží se doplnit výzkumy v oblasti psychologie a psychiatrie o lidskou přirozenou zkušenost, kterou mniši zažívali v odloučenosti od ostatních, ve vydanosti sami sobě, v samotě s Bohem. Odříkavý způsob mnichů měl vést k získání vnitřní svobody (tzv. “apatheia” převzatá od stoiků) a k rozvíjení a uzdravení lidské přirozenosti.

Ventura si k tomu vybral Evagria (345 – 399) a Jana Kasiána (365 – 435). Oba přispěli k vytvoření teorie založené na zkušenosti asketického způsobu života mnichů. Ventura se snaží ukázat, že i historicky staré poznání asketů není dnešnímu člověku a jeho lidství vzdálené. Můžeme jejich poznání zaktualizovat a zasadit do naší doby.

Evagrios se zabývá zkušeností pouštních otců<sup>107</sup>. Uvádí “praktiké” jako duchovní zápas s vnitřními temnými silami, démony či myšlenkami, které se snaží narušit integritu osobnosti. Proč se jedná o vnitřní síly? Je to tím, že anachoreti žijí o samotě, nežijí ve světě lidí a věcí, skrze které by k nim temné síly působily. Dnes nemluvíme o temných silách a démonech, ale o nevědomých a temných stránkách naší psyché. I ty narušují harmonii vztahu člověka k sobě samému. Zvrácené myšlenky a tužby srdce nazývá Evagrios “logismoí”<sup>108</sup>. Rozlišoval osm základních “logismoí”, jež všechny ostatní zahrnují:

- |             |               |               |          |
|-------------|---------------|---------------|----------|
| 1.obžerství | 2.smilstvo    | 3.lakomství   | 4.smutek |
| 5.hněvivost | 6.tzv. akédia | 7.marná sláva | 8.pýcha  |

---

<sup>106</sup> Ventura, Václav, *Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice* in Teologické texty 2003, č. 5, str. 180 – 184.

<sup>107</sup> viz. tzv. Apoftegmata, která představují sbírku výroků puštních otců, např. v Sartory Gertrude a Thomas; *Texte zum Nachdenken*. Freiburg, Herderbücherei 1987

<sup>108</sup> Ventura, *Osm zdrojů duchovní nestability*. Str. 181.

Přes Jana Kasiána a Řehoře Velikého se dostaly “logismoi” do církve na Západě, kde se dodnes uvádí v *Katechismu katolické církve* jako součást nauky církve. Ventura se zastavuje u jedné zdrojové nemoci, u tzv. akédie. Vidí v ní souvislost se současnými duchovními, psychickými a somatickými problémy.

V kasické řečtině značí “akédia” nedbalost nebo nezám, zbabělost se rozhodnout, angažovat se, taktéž nestarání se, nepečování, ale také smutek. I v ostatních příbuzných jazycích tehdejšího křesťanského světa se setkáváme s podobnými významy. Jedná se o “poledního démona”, který působí na duchovní a fyzický život, vede ke ztrátě sil, životní energie a k rozkladu osobnosti. Jak k němu člověk přichází, není jasné. Evagrius mluví o jeho projevech a možnosti, jak se mu nepodat a proti němu bojovat.

Upadání do dlouhodobé deprese, frustrace a agresivita, paralyzování duševních funkcí, otupělost jsou projevy, které Evagrius vysvětluje na základě platónské antropologie: je to způsobeno tím, že racionální stránka ztratila svou vůdčí a koordinační funkci nad stránkami vášnivosti a žádostivosti. Uzdravení je možné jako návrat k přirozenému stavu člověka, směřuje ke svobodě od vášni a k získání ctností: směřuje k obezřetnosti, rozumnosti a moudrosti (jako k ctnostem rozumu), ke zdrženlivosti a abstinenci (jako k ctnostem žádostivosti) a k odvaze a lásce (jako k ctnostem vášně).

K tomu dodává, že k vnitřní nestabilitě patří vnější aktivita. Ta je spíše podobná roztěkanosti než cílené práci, je obrazem vnitřní myšlenkové roztěkanosti. Vnější aktivita zaplňuje vnitřní prázdnotu. Jako příklad uvádí vedle jiných takový obraz mnicha napadeného akédií, který “když čte, často zívá a snadno usíná. Mne si stále oči, protahuje se, a pak svůj zrak od knihy odvrací a zívá do zdi. Pak si zas třeba něco přečte, listuje v knize, aby zjistil, kdy už to skončí, a tak ubíjí čas.... Nakonec knihu zavře, dá si ji pod hlavu a usne, spánek ovšem není hluboký, protože ho probudí hlad a je nucen starat se

o sebe.”<sup>109</sup> K nešťastnému stavu mnicha patří minimalismus v modlitbě, četbě, práci, v hygieně, v domácích povinnostech. K pocitu vyčerpané skleslosti se často připojují myšlenky na sebevraždu.

Kromě výše zmíněného návratu k ctnostem, které jsou zakořeněny v přirozenosti člověka, jsou zde další “léky” na akédii:<sup>110</sup>

- 1) snaha o vytrvalost (neustát v boji, neutíkat před tím, co se nás snaží zmocnit, neutíkat od sebe samého, postavit se tomu, co se v nás uhnízilo a vede nás k bezmoci, např. upřímnou a usilovnou modlitbou)
- 2) otevřenost (vůči zkušenému duchovnímu člověku, jehož rada vychází z vlastních zážitků a zkušeností)
- 3) práce (pro ostatní, která nepřipustí, abychom se uzavřeli sami do sebe se svým smutkem a slabostí)
- 4) půst (napomáhá k ovládnutí vášní, formuje vůli)
- 5) slzy (před Bohem ukazují opravdovou lítost člověka a jeho upřímný vztah k Bohu, jehož žádá o odpuštění)
- 6) tzv. “antirhesis” (kontradikce – s ní souvisí praxe tzv. modlitby srdce, neustálé modlitby a důraz na modlitbu žalmů, odvádí od bludných myšlenek, asociací a pocitů).

Jan Kasián navazuje na Evagriovo pojetí akédie a mluví o tom, že člověk je naplněn duchem “*iracionálního zmatku, (je) zatemněný, zlenivělý, neschopný jakékoli duchovní aktivity.*”<sup>111</sup> Na začátek terapie navrhuje, aby se člověk otevřel potřebám druhých s láskou. Samotný kořen akédie spočívá v

---

<sup>109</sup> Tamtéž. Str. 181. Převzato z Evagrius, *De octo spiritibus malitiae*. Str. 14.

<sup>110</sup> Tamtéž. Str. 182.

<sup>111</sup> Tamtéž. Str. 183.

pasivní sebestřednosti, souvisí “s předimenzovanou sebeláskou, dezorientovanými potřebami a touhami, intelektuálními chybami, dobrovolně oslabovanou vůlí, ztrátou pozornosti k druhým.”<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Tamtéž. Str. 184.

## 5. Závěr práce

Především ve 4. kapitole jsme si názorně ukázali, jak současná podoba spirituality vyzdvihuje kvalitu autentického duchovního života jednotlivce. Neruší se sice celibát jako „povinnost“ kněží, ale pracuje se na tom, jak ho integrovat do života, ve kterém není trápením, ale zdrojem plnosti sdílení s druhými a s Bohem. Současná spiritualita celibátu nevede od světa lidí do samoty (i když ta je v určitém rozsahu a podobě uzdravující), ale vede naopak do hloubky vztahů, ve kterých by člověk neměl mít strach ze síly své sexuality, ale plně ji dokáže využít.

### 5.1. Co z historie můžeme ještě ve spiritualitě celibátu v soudobé církvi nechat platit?

Příklady ukazují, že v současnosti se jedná o diferencované a teologicky propracované chápání podstaty celibátu. Nedá se říct, že by vše historické bylo překonáno, ale jistě dochází k podstatným přeměnám. Podle mého názoru zůstaly nosné především teologické argumenty, které jsou vždycky předmětem živé diskuze. Dnes už není prvořadým tématem kultická čistota. Vždyť celibát je již závazný pro všechny kněze v římskokatolickém ritu. Diskuze na tomto poli je spíše hypotetická, nicméně může být podnětná. Aktuálnější zůstávají otázky, v kterých se dá teologicky nalézat nová kvalita v žité spiritualitě. Např.:

- Jak poznám, že jsem opravdu obdarován k celibátnímu životu a nejedná se jen o nevědomě utvořenou touhu, která ve mně skrývá něco nevyřešeného z dětství?

- Jak sloužit ve jménu Páně ostatním s plným nasazením tak, abych stále měl/a dost prostoru pro rozvíjení sama sebe, své osobní spirituality?
- Jak se proměňuje misijní a pastorační působení a jeho důrazy v současném světě?
- apod.

Pak si myslím, že v modifikované podobě můžeme v současnosti mluvit o askezi (viz. výše Ventura o akédii – str. 37 nebo Karl Rahner – str. 13). Sebezkušenostní poznání celibátníků v raném křesťanství je blízké i nám. Různé tradice nám nabízí pluralitu ve výběru vzoru pro naše duchovní zrání. Celibátník není nucen následovat jedno konkrétní doporučení či praxi svého představeného, ale může samostudiem, rozhovorem či meditací rozjímat nad tím, jak vypadali osobní zkušenosti mnichů a kněží před stovkami let a najít v nich inspiraci. Předpokladem je samozřejmě vlastní intelektuální aktivita a zájem.

Bezpochyb se můžeme setkat u jednotlivců s touhou po moci, po společenské prestiži a ekonomickém zájmu, ale teologicky tyto touhy neobstojí, proto nemohou být pravými argumenty pro celibát či podobu kněžství.

Další proměnou je důraz, který je kladen buď na zkušenostní nebo na intelektuální stránku spirituality (zbožnosti). Zatímco v raném křesťanství vycházela teologie (a spiritualita) z praktické zkušenosti, ve středověku se teologie začala osamostatňovat jako obor (např. Tomáš Akvinský a jeho Teologické sumy). Teologie měla zkušenosti a poznání vykládat a vyvozovat z nich závěry a předpoklady o poznávání Boha. Jednalo se převážně o poznání na rovině argumentů. Rozmanitost zkušeností se tím na čas ztratila. Ve 20. století a v současnosti se opět ve větší míře vracíme k důležitosti obojího: - k praxi a zkušenosti, které vedou k osobnostní zralosti člověka



- ke studiu a přemýšlení, jež by mělo vést ke zkvalitnění intelektuálního, potažmo duchovního, života

Dalším důležitým aspektem, který bych zde chtěla zmínit, je schopnost skutečně milovat a sdílet bratrskou lásku. Z historických studií Georga Denzlera to sice tak výrazně nevyzní, ale pokud si člověk přečte několik praktických rad prvních asketů (např. sv. Antonína nebo sesbírané rady poustních otců<sup>113</sup>) nebo zápisy o životě sv. Františka, dochází k tomu, že ačkoliv žili odříkavým způsobem života a zcela se zřekli sexuality praktikované pohlavně, nechyběla jim láska k bližnímu, kterému sloužili, modlili se za něj a přáli si pro něj dobro.

Pokud bychom rozdělili důvody pro celibát na ty oficiální – tedy povinné, a na osobní – tedy převážně zkušenostní, tak zpravidla jsou důvody vycházející ze zkušenosti autentické, i když ne pro každého stejně platné. Zatímco oficiální status církve musí být tak všeobecný, že se do něj nemůže vejít zkušenost jedince. Bohužel se v oficiálních dokumentech projeví většinou jen hlasy vlivných „hierarchů“, kteří nemusí být vždy nadaní moudrostí a prozřetelností a v horším případě mohou prosazovat vlastní nezdravé zájmy.

Podle mě leží nejdůležitější historický posun ve spiritualitě celibátu v proměně pohledu na smysl lidského těla a jeho sexualitu. K tomu se chci vyjádřit níže.

---

<sup>113</sup> Viz. již zmíněná apoftegmata.

## 5.2. Co se ve spiritualitě celibátu začalo nově rozvíjet?

Ve 20. století se v oblasti celibátu začal klást důraz na to, jak předcházet jeho ztroskotání<sup>114</sup>. Pozornost byla zaměřena na potřeby kněze jako celistvého člověka, který potřebuje zrát ve svém lidství. Jedná se tedy o dlouhodobý proces, který by měl začít již v seminární formaci kandidátů na kněžství.

Psychologické výzkumy ukazují, že pokud jedna část člověka není zdravá a projevuje se např. touhou po moci a ovládnutí druhých, pak nestačí nastolit vnější pravidla, ale musíme se podívat hlouběji: Co je příčinou takového chování u konkrétního kněze? Může to být potlačená sexualita, ale stejně tak nezralost jeho osobnosti. Kandidát kněžství se nemusí smířit s celibátem jako s něčím, co prostě patří ke kněžství. Nabízí se mu nový rozměr žité sexuality, který dokonce souhlasí s jeho nejnítějnějšími potřebami blízkosti, sdílení, porozumění a lásky. Celibátník však musí počítat s tím, že se jedná o dlouhodobý úkol, ve kterém se aktivně musí podílet, aby mohl poznávat bohatost celibátní lásky nebo celibátního přátelství. Je to i předpoklad k tomu, že život v celibátě nebude utrpením, ale obohacením. „Laici“ nejsou existenciálně nuceni hledat tuto bohatost ve vlastní sexualitě (pokud sami nebudou chtít na ní pracovat), což je v jistém smyslu v porovnání s celibátníky ochuzuje.

Důraz všech současných celibátníků a lidí zabývajících se tímto tématem, popř. tématem sexuality a těla, je vztahovost k druhému. Tzn. vyjít sama ze sebe a ze sebestředného narcismu. Velkou pomocí k tomu může být teologická antropologie, která se snaží odpovědět na otázku, co je člověk podle Božího obrazu a jak s tím souvisí sexualita.

---

<sup>114</sup> Podnětem k tomu byly a jsou výzvy lidí, kteří jsou proti povinnému celibátu u kněží. Odpůrci celibátu považují za nezdravé povinně se zříkat své sexuality, protože zkušenost ukazuje na případy různých sexuálních deviací, které se po čase mohou u celibátníků projevit.

### 5.3. Jak dalece se odráží teologická antropologie ve spiritualitě celibátu?

Jak jsem již zmínila, myslím si, že došlo v učení katolické církve k obratu v pohledu na význam sexuality. Tělo již není naší hříšnou součástí, která táhne člověka od Boží vůle, ale je dobré, a jako takové bylo Bohem stvořené. Teologicky se jedná o složitější otázku, budeme-li se zabývat prvním hříchem a dědičným hříchem, ale na úrovni pastorační nebo duchovního doprovázení to znamená množnost pozitivní integrace naší sexuality do našeho života, ať už žijeme v celibátu či v manželství. Pokud by odpůrci celibátu argumentovali přirozeností, kterou musí kněží potlačovat, měli by také dodat, že i lidé, kteří žijí pohlavně sexuálním životem o své sexualitě a těle moc neví. O to méně, že nejsou nuceni se tím zabývat.

Myslím si, že historicky kněz či mnich neutrpěl ani tak tím, že byl „nucen“ k celibátu povinně, ale že byl pokřiven jeho obraz o vlastní sexualitě. Do hloubky nás s tím seznamuje Georg Denzler ve své knize *Zakázaná slast*<sup>115</sup>. Pokud člověk chtěl být pohlavně aktivní, měla sloužit jeho sexualita jen pro rozmnožování potomstva, slast a vášeň, kterou při tom mohl zažívat, mu byla z morálních důvodů odcizena jako cosi zvráceného a špatného.

Využít těla jako nástroje k práci a plození a rychle od něj pryč. Tělo se stalo čímsi cizím a nepochopeným, něčím, co nesouvisí s běžným životem, jenom stojí na jeho začátku. Jak polehčující by muselo být pro ženu např. z 15. století, kdyby si mohla přečíst teologii těla Jana Pavla II. či teopoetiku těla Oliviera Cleména! Ale možná by tomu ani nerozuměla, protože by to naprosto popíralo to, v čem byla vychovávána a s čím se smířila.

Sexuální pesimismus navazoval hlavně na sv. Augustina a jeho učení o hříchu. Pokusy o rozšíření významu a smyslu sexuality zůstaly nesměle v jeho stínu: „*Nesmělé pokusy vidět v manželském aktu i výraz náklonnosti a lásky je*

---

<sup>115</sup> Denzler, *Zakázaná slast*.

*sice možno najít už u Alexandra z Hales, Alberta Velikého a Tomáše Akvinského, avšak nadále vládl sexuální pesimismus, jehož počátky jsou především u Augustina.*<sup>116</sup>

Ještě ve 20. století doznívá poněkud omezený pohled na sexualitu, např. v Codex Iuris Canonici, o který se římskokatolická církev opírala: *Manželství je „akt vůle, jímž partner dává druhému a získává od něho stálé a výlučné právo na jeho tělo, pokud jde o úkoly samy o sobě vhodné k plození potomstva.“* (can. 1081). Taktéž církev vydávala za platný kánon z roku 1013: *„Prvním účelem manželství je plození a výchova potomstva; druhým účelem je vzájemná pomoc a lék proti žádostivosti.“*<sup>117</sup>

Jistě můžeme ve všech prohlášeních najít kus pravdy, je to však jen její část, která vede k pokřivenému obrazu o celé pravdě. Neoplývám tedy přehnaným optimismem, že objeví-li se v 2. polovině 20. století či v současnosti několik osvícených autorů a myslitelů, že to změní smýšlení křesťanů vychovávaných po několik generací v zcela odlišném chápání těla. Ještě dnes mám zprávy od mých přátel, jak např. probíhá výchova dívek v několika katolických rodinách ve Španělsku. Není divu, že mladí lidé utíkají od církve a mají o teologiích a kněžích představu, že musí být poněkud divní nebo mají problém se svoji sexualitou.

Novodobé snahy přiblížit k sobě odcizené církve, nacházet k sobě cesty a porozumět jednotlivým tradicím se podle mě odráží i v (spíše mladých) farních společenstvích, se kterými jsem měla možnost se setkat. Chápání poslání kněze a docenění jeho služby ze strany laiků je možné díky tomu, najdeme-li společné pojetí bohatosti lidské sexuality, která není omezena jen na naši pohlavní aktivitu, ale promítá se do hlubokých a upřímných vztahů. I člověk, který nežije v celibátě může docenit jeho rozmanitost. Připomeňme si

---

<sup>116</sup> Tamtéž. Str. 110.

<sup>117</sup> Tamtéž. Str. 51.

snubní význam těla (viz. strana 24) a život Krista, který se vydal za nás všechny: rozhodl se pro to *svobodně*, činil tak *úplně* a bez výhrad, *věrně* pro každého do konce světa a *plodně* pro nový život, do kterého nás zve. Myslím si, že toto připodobnění poskytuje spiritualitě celibátu mnoho pravdivého, dobrého a smysluplného, o čemž svědčí i lidská a duchovní formace, kterou jsem se snažila přiblížit ve 4. kapitole.

Svoji práci si dovolím uzavřít citátem Kurta Tucholského<sup>118</sup>, který satiricky připomíná teologům cozi neadekvátního. Podle mě se jedná o trefný postřeh toho, čeho bychom se měli vyvarovat, pokud chceme tvrdit něco, co se má vztahovat na všechny křesťany<sup>119</sup>: „*Církev vše, co přikazuje, dokazuje nejostřejší logikou, vše zjevně soulasí, krok za krokem, stupínek po stupínku – a když se dostane na konec řetězu, udělá malý skok, autor-myslitel začíná létat, a udiveným očím se ztrácí v nebeské modři. Odvolává se totiž na vůli Boží, kterou přece zná: milý Bůh mu ji nezpochybnitelně sdělil, a tady přestává veškerá diskuse.*“<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Německý spisovatel a satirik (zemř. 1935).

<sup>119</sup> Reaguje na encykliku Pia XI. o manželství (Casti connubii – 1930)

<sup>120</sup> Denzler, *Zakázaná slast*. Str. 53.

## **6. Seznam literatury a zdrojů**

Sv. Atanáš, *Život sv. Antonína Poustevníka*. Olomouc, Nakladatelství Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 1996

Augustyn, Józef, *Celibát. Jeho duchovní předpoklady a bohatství a jak k němu správně vychovávat*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad*, Praha, Česká biblická společnost 2001

Clément, Olivier, *Tělo pro smrt a pro slávu. Malé uvedení do teopoetiky těla*, Olomouc, Nakladatelství Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 2004

Cozzens, Donald B., *Měníci se tvář kněžství. Reflexe nad krizí kněžské duše*, Praha, Benediktinské arcidiecézní ústředí sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2003

De Fiores, Stefano a Goffi, Tullo, *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999

De Chardin, Pierre Teilhard, *Úvahy o štěstí a lásce*, Edice slovo a obraz, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 2005.

Denzler, Georg, *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999

Denzler, Georg, *Dějiny celibátu*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000

Dolista, Josef, *O podstatě kněžské služby*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1998

Franzen August; *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006

Jan Pavel II., *Pastores dabo vobis. 2. Apoštolská adhortace o kněžské formaci v současném světě*. Praha, Zvon 1993, 2. české vydání

Jan Pavel II., *Teologie Těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Edice katecheze a formace, Praha, Nakladatelství Paulínky 2006, třetí rozšířené vydání

Jandourek, Jan, *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Rozhovory*. Portál, s.r.o., Praha 1997

Léonard, André, *Ježíš a svoje tělo. Sexuální morálka pro mladé*, Paulínky, Praha 1999

Lohse, Bernhard, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava, Nakladatelství mlýn 2003

Müller, Wunibald, *Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch. Selbstverwirklichung als Menschwerdung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1995

Müller, Wunibald, *Liebe hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1998

Müller, Wunibald, *Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1994

Rahner, Karl, *Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch. Ein offener Brief*, Würzburg, Echter-Verlag 1967

Rotter, Hans, *Sexualita a křesťanská morálka*, Vyšehrad, Praha 2003

Sartory Gertrude a Thomas; *Texte zum Nachdenken*. Freiburg, Herderbücherei 1987

Sheldrake, Philip, *Spiritualita a historie. Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*, Edice spiritualita, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003

Vann, Gerald (OP), *To Heaven with Diana!*. New York, Pantheon Books 1960.

Ventura, Václav, *Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice* in Teologické texty 2003, č. 5, str. 180 – 184.

West, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky. Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Edice katecheze a formace , Praha, Nakladatelství Paulínky 2006

Wolski Conn, Joann, *Spiritual and Personal Maturity*. New York, Paulist Press 1989



