

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra teologických věd

Diplomová práce

SVÁTOST MANŽELSTVÍ V SOUČASNÉ TEOLOGII

Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Břichcínová, Th.D.

Autor práce: Josef Hejda

Studijní obor: Teologie služby

Forma studia: Kombinovaná

Ročník: Třetí

2019

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

30. března 2019

Podpis studenta

Poděkování patří na prvním místě vedoucí práce Mgr. Kateřině Brichcínové, Th.D., za připomínky, trpělivé metodické vedení a odborné rady. Dále bych rád poděkoval Mgr. Marcele Svatkové za pomoc s překladem anglických textů a svému bratru Tomášovi za stejnou podporu při překladu z němčiny. V neposlední řadě patří díky mé manželce a rodině, za toleranci a zázemí, které mi každodenně poskytují.

Obsah

Úvod	8
1 Starozákonní souvislosti	11
1.1 Muž a žena ve zprávě o stvoření	11
1.2 Manželství v historii starozákonního Izraele.....	12
1.3 Důrazy v prorocké literatuře.....	13
1.4 Shrnutí výpovědí Starého zákona	14
2 Manželství v Novém zákoně	16
2.1 Svatba v Káně Galilejské.....	16
2.2 Některé postřehy ze synoptických evangelií	17
2.3 Manželství v autentických Pavlových listech.....	18
2.4 Pohled mladších novozákonních spisů	19
2.5 Shrnutí biblických výpovědí.....	20
3 Patristické období	21
3.1 Antické a židovské manželské tradice.....	21
3.2 Rámcový průřez filosofickými názory	22
3.3 Manželství ve starší patristické literatuře	23
3.4 Nauka sv. Augustina.....	24
3.4.1 Obecné předjímání svátosti	25
3.4.2 Myšlenka domácí církve	25
3.4.3 Rodina uvnitř církve.....	26
3.4.4 Manželství jako životní stav.....	27
4 Od začátku středověku k Tridentu	28
4.1 Problém nerozlučitelnosti	28
4.2 Manželství jako svátost	29
4.3 Scholastická reflexe	30
4.3.1 Hugo od sv. Viktora	30
4.3.2 Bonaventura.....	30
4.3.3 Tomáš Akvinský	31
4.3.4 Učení církve	32
4.4 Tridentský koncil	33
4.4.1 Lutherova kritika.....	33
4.4.2 Odpověď koncilu	34
4.4.3 Canones de sacramento matrimonii	35

4.4.4	Tametsi.....	36
4.4.5	Výsledky	36
5	Cesty novověku	37
5.1	Osvícenství	37
5.2	Historické příčiny proměn manželství.....	38
5.3	Obranná reakce církve	38
5.3.1	Syllabus Pia IX.	39
5.3.2	Dokumenty magisteria 19. – 20. století.....	40
5.3.3	Casti connubii	40
5.4	Poválečná situace.....	41
6	II. vatikánský koncil	43
6.1	Aggiornamento a univerzalita svatosti	43
6.2	Gaudium et spes.....	44
6.2.1	První rozprava nad kapitolou o manželství.....	45
6.2.2	Projednání přepracované verze.....	47
6.3	Lumen gentium a domácí církev	47
6.3.1	Koncept domácí církve	48
6.4	Výsledky koncilu ve vztahu k manželství	49
6.5	Závěrečné ohlédnutí	51
7	Vývoj po koncilu.....	52
7.1	Humanae vitae	52
7.2	Čtyři teze Josefa Ratzingera	53
7.2.1	Manželství jako svátost.....	53
7.2.2	Vztah mezi stvořením a smlouvou.....	55
7.2.3	Různé sféry uskutečňování manželství	56
7.2.4	Nová reflexe manželské etiky	57
7.2.5	Poznámka k celibátu.....	58
7.3	Dokument MTK o manželství	58
7.3.1	Institucionalita svazku	59
7.3.2	Manželství a křest	59
7.3.3	Přirozené a svátostné pouto.....	60
7.3.4	Trvalé pouto	60
7.3.5	Shrnutí.....	61
7.4	Familiaris consortio	62
7.4.1	Společenství lásky.....	62

7.4.2	Zodpovědná plodnost	63
7.4.3	Neregulérní situace.....	64
7.4.4	Pojetí domácí církve u Jana Pavla II.	65
7.4.5	Novost, nikoli převratnost.....	66
7.5	Možná teologická východiska	67
8	Amoris laetitia	69
8.1	Biblické souvislosti.....	69
8.2	Těžkosti i výzvy.....	70
8.3	Význam hlásání	71
8.3.1	Trinitární i Christocentrický pohled.....	71
8.3.2	Posvěcená sexualita.....	72
8.4	Milost a láska.....	73
8.4.1	Odpovědná sexualita	74
8.4.2	Další projevy lásky.....	74
8.5	Orientační přehled 5. – 9. kapitoly	74
8.6	Problém s 8. kapitolou.....	75
8.6.1	Dopis čtyř kardinálů	75
8.6.2	Correctio filialis... ..	76
8.7	Co (ne)říká 8. kapitola.....	77
8.7.1	Milosrdenství při rozlišování.....	78
8.7.2	Polehčující okolnosti a výchova svědomí.....	78
8.7.3	Svátosti opravdu pro všechny?	79
8.7.4	Milosrdenství – znamení identity	81
8.8	Stručné shrnutí Amoris laetitia	81
	Závěr	83
	Seznam použitých zdrojů	88
	Seznam zkratk	92
	Abstrakt	93
	Abstract	94

Úvod

K volbě tématu této závěrečné práce mě motivovala jistá osobní zkušenost z pastorační činnosti a z ní plynoucí pocit určité bezradnosti nad tím, že ačkoli se dnes o manželství poměrně často a odborně hovoří nebo píše, a to z různých úhlů pohledu, je stále mnoho případů, kdy tato instituce selhává. To, jak se zdá, nemá negativní vliv pouze na přímé aktéry konkrétních manželských, či rodinných dramát, ale následně dopadá tíživě na mnohé oblasti společenského života.

Že je situace vážná, je všeobecně známé již desítky let, a také teologie se během této doby mnohokrát pokusila přijít s učením, které mělo teoretické i praktické předpoklady, jak zastavit, či zpomalit tento úpadkový trend. Bylo by jistě povzbudivé, pokud bychom mohli zaznamenat takový úspěch v celé společnosti, je však naopak dosti znepokojivé, že se to přesvědčivě nedaří ani na „domácím hřišti“ církve. S ohledem na obor studia lze tedy vidět určitý prostor pro službu i na tomto poli a je žádoucí, aby pro takovou službu, byl její nositel také patřičně připraven. Kromě nutných (a jaksi předpokládaných) morálních vlastností je vhodné, aby disponoval i odbornými znalostmi, v našem případě teologickými, které by mu umožnily vhodně působit v předmanželské pastoraci a následně být k dispozici pro individuální nebo skupinovou práci s manžely či rodinami.

Cílem je tedy, na nepominutelném historickém základu, shromáždit některé ze současných teologických názorů, formované zejména dokumenty posledních papežů, které se k manželství vyjadřují, a pokusit se vyzdvihnout podstatné prvky, srozumitelně sdělitelné současným příjemcům. Na prvním místě těm, jejichž manželství se potýká s problémy nebo se z nejrůznějších příčin již rozpadlo. Význam ale může mít i pro ty, kteří své manželství prožívají bez velkých krizí, aby si lépe uvědomovali a objevovali pravou hodnotu pouta, které je k sobě váže.

Z tohoto důvodu nelze vynechat ani historická a sociologická východiska současného stavu a náhledu na manželství. Přestože obvyklá hodnocení situují úpadek mravnosti v naší zemi zejména do období komunistického režimu, je nicméně zřejmé, že proces relativizace hodnot, tradičně spojovaných s manželstvím nastal již mnohem dříve, a dramatické události první poloviny dvacátého století tento vývoj jen urychlily. Politická polarizace světa po druhé světové válce sice zřetelně oddělila demokratickou západní Evropu, od totalitárního východu, ale ukázalo se, že manželství utrpělo ztráty na obou stranách. Na nové uspořádání světa a problémy s tím spojené, následně reagovala i církev zejména uskutečněním II. vatikánského sněmu, jehož výpovědím ve vztahu k manželství a rodině se také budeme věnovat.

Na začátku budou zmíněny některé biblické souvislosti, jak ve Starém, tak v Novém zákoně, ze kterých je patrná jednak nesporná kontinuita mezi židovstvím a křesťanstvím a na druhé straně zřetelný posun novozákonních výpovědí od původního obrazu vztahu Stvořitele a tvora, k novému vnímání manželství jako znázornění spojení Krista a církve. Ani v biblických knihách nelze přehlédnout jistý viditelný sociální rozměr manželství, které, ač tvořeno vztahem dvou jedinců, má významný vliv na celou společnost.

V pasážích o patristickém a středověkém náhledu na teologii manželství, bude poněkud větší pozornost věnována učení sv. Augustina, které se stalo inspirací nejen pro období středověku, ale v jistém ohledu bylo reflektováno i v dokumentech II. vatikánského koncilu. Podkapitolou o Tridentském sněmu, který významně ovlivnil teologii manželství i praxi církve na více než 400 let se chronologicky posuneme blíže k současnosti.

Zmíníme postupnou proměnu společenského vnímání církve a její obrannou pozici vůči snaze světské moci zasahovat do pravomocí, které vůči manželství do té doby prakticky „monopolně“ uplatňovala. I když byla tato obrana vedena snahou zachovat skutečné křesťanské hodnoty, včetně manželství, zároveň vedla také k prohloubení uzavřenosti vůči světu, a pozdní reakci na některé společenské změny.

K větší otevřenosti církve světu přispěl nejvýznamněji, již zmíněný, II. vatikánský koncil, a to nejen svými výsledky, ale vlastně již samotným svoláním a organizací. Přestože jde o událost, z pohledu jednoho lidského života poměrně vzdálenou, uvidíme, že některá očekávání, kladená do tohoto, v mnoha ohledech, výjimečného koncilu, stále čekají na své uskutečnění a řada otázek z oblasti manželství, nebyla dosud uspokojivě vyřešena.

Teologické názory na manželství, objevující se v pokoncilním období, jednoduše nemohou, ani nechtějí ignorovat učení sněmu v těchto otázkách, ale častěji než dříve se objevují myšlenky, které s oficiálním učením církve plně nesouzní, a jak uvidíme, kritika, často právě ta interní, umí být opravdu tvrdá. Její oprávněnost je však mnohdy sporná. Problémy, na které se v souvislosti s manželstvím nejčastěji naráží, nejsou totiž, tak říkajíc, monotematické, ale zahrnují vždy spojení řady aspektů, jejichž objektivní zhodnocení, natož pak univerzální řešení, se jeví být téměř nedosažitelné. Není tedy snadné, spíše přímo podezřelé, přijmout „černé“ nebo „bílé“ řešení, byť to nevyklučuje možnost jisté konvergence k tomu, či onomu. Cesta pastoračního rozlišování a doprovázení, kterou nabízí současný papež, není snadná, a možná proto by mohla vést k cíli, najdou-li se ti, kteří po ní budou chtít vykročit.

Primárním zdrojem pro práci byly biblické texty, přičemž převážně – výjimky jsou uvedeny v poznámkovém aparátu – bylo čerpáno z Českého ekumenického překladu. V podstatné míře byly využity oficiální české překlady příslušných církevních dokumentů, včetně textů vydaných posledními třemi papeži. V neposlední řadě jsem pak čerpal z dostupné tematické teologické literatury v českém jazyce s příležitostným využitím tištěných či internetových zdrojů v anglickém a okrajově v německém jazyce.

1 Starozákonní souvislosti

Od samého začátku Bible jsme mnoha obrazy vedeni k poznání Boží lásky k člověku. Často je pro tuto reflexi využíván pojem manželství. I z toho lze usoudit, že v dobách vzniku nejstarších biblických textů, ale docela určitě již dávno předtím, existovalo v lidských společenstvích vědomí jisté výjimečnosti takového spojení muže a ženy. Jestliže nás samotné inspirované texty vybízí, abychom hledali paralely lásky dvou lidských osob a lásky Boha ke světu, můžeme přijmout, že tato láska a sama schopnost člověka milovat, vychází z jediného zdroje a pomáhá nám alespoň se dotknout tajemství, které by jinak bylo pro nás nedosažitelné. Láska je vnímána přímo jako konstitutivní skutečnost, protože člověk, vědom si své omezené pozemské existence, potřebuje realitu mimo tento „hmatatelný“ svět, ke které by mohl vztahovat a upínat své naděje a svým způsobem také poměřovat hodnotu všeho, co koná.¹

1.1 Muž a žena ve zprávě o stvoření

První biblické odkazy, které zaměřují naši pozornost ke vztahu muže a ženy, nalzáme v knize Genesis. V kněžském podání (srov. Gn 1,27–28) vidíme od počátku člověka jako muže a ženu, kteří společně dostávají požehnání, ale také úkoly a zodpovědnost. Ve starším jahvistickém textu (srov. Gn 2,20–24) je žena utvořena později a přivedena k člověku (muži) jako pomoc jemu rovná. Ani v jednom z těchto případů nenacházíme žádnou výslovnou zmínku o manželství, přesto lze vnímat, jak odlišnost pohlaví zjevně patří od počátku do Božího stvořitelského plánu a ve vzájemné jednotě dospívá k realizaci lidství. Vztah prvních lidí je tak důležitý, že v teologické výpovědi textu o podstatě člověka teprve oba společně reprezentují obraz samotného Boha, jeho lásky, věrnosti a schopnosti tvořit. To manžele a manželství staví ve smyslu těchto biblických zpráv do naprosto výjimečné a zodpovědné pozice, která klade důraz na rovnost muže a ženy a také nepřipouští žádnou možnost nepřátelství mezi pohlavími.²

Přestože jsme v předcházejícím odstavci hovořili o teologických výpovědích uvedených textů, je dobré si na tomto místě uvědomit a jistým způsobem se mít na pozoru, abychom se nesnažili hledat v těchto, ale i v dalších biblických odkazech systematickou teologii manželství. Můžeme tedy zaznamenat i názory, které poněkud mění obvyklé křesťanské (a možná specificky katolické) porozumění této části Bible, a přivádí nás k myšlence, že kněžský text obsahuje zejména informaci o okolnostech stvoření člověka jako muže a ženy coby biologického páru a nemůžeme ho tedy naprosto jednoznačně

¹ Srov. MIRAS, J.; BAÑARES, J. I. *Manželství a rodina: uvedení do teologie*. Pardubice: Axis, 2014, s. 13. ISBN 978-80-903864-9-5.

² Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, s. 25–26. ISBN 80-85959-28-3.

vykládat jako popis společenství rovnoprávných partnerů. Podobně, cílem jahvistovy zprávy může být prostě informovat o stvoření lidstva Bohem, než zdůraznit, že ten, kdo byl stvořen první, je muž, pro což může svědčit i užití slova adam, které lze překládat nejspíše jako „tvor z hlíny země“. Právě pro velké množství interpretací, které se filosoficky či nábožensky pokoušely v dějinách tato vyprávění uchopit a vysvětlit, je vhodné zachovat ostražitost a snad i určitou umírněnost při výkladu dotčených veršů v souvislosti s manželstvím.³

To, co bylo až dosud řečeno o vztahu muže a ženy a co můžeme číst v prvních dvou kapitolách Bible, je však vlastně jistý popis ideálního stavu, který již velmi záhy utrpěl vážné, pokud ne přímo fatální škody. Člověk byl jediným výslovným nositelem Božího požehnání ve stvoření a vzájemné společenství odkazovalo na božský původ muže i ženy. Tento soulad mezi přirozeností a milostí, mezi stvořeností a věrností byl přerušen, a požehnání se tak změnilo v prokletí.⁴ Hříchem dochází nejen k narušení lidského vztahu se Stvořitelem, ale je zničen i dosavadní soulad mezi lidmi. Důležitý je důraz, kladený autorem, či autory, textu na svobodné jednání obou lidí a jejich „spolupráci“ při spáchání tohoto „prvotního hříchu“. Jde o novou skutečnost, která zásadně transformuje lidskou pozici ve světě tím, že vynechá Boha ve svých úvahách a plánech do budoucnosti. Jako okamžitý důsledek zaznamenáváme výmluvu, či spíše obvinění (srov. Gn 3,12), které hrubě vráží klín do existujících vztahů. Vyprávění ze třetí kapitoly knihy Genesis však přes popsanou ubohost lidské snahy být jako Bůh, nepostrádá významnou dávku naděje, že Bůh neruší svou smlouvu a že žádný hřích nemůže zrušit zaslíbení nesená Boží láskou.⁵

1.2 Manželství v historii starozákonního Izraele

Další četné starozákonní výpovědi odkazující nejrozličnějším způsobem k manželství, již přirozeně pracují s realitou porušenou hříchem. Najdeme tedy příběhy, které jsou příkladem věrnosti manželskému slibu (srov. Júd 8,1–8; Da 13), odpovědnosti (srov. Rt 4,10; Tób 8,4–9) i vroucí lásky (srov. Pís 4), ale nechybí ani takové, které ukazují exemplární porušení daných pravidel (srov. Sd 19,22–27; 2 S 11,1–26) a také řada výroků, které určité aspekty manželství (zvláště např. roli ženy) vnímají negativně (srov. Př 7,10; Kaz 7,26; Sír 25,19.24). Konkrétní pravidla pro manželský život vyplývají ze smluvních a právních textů (srov. např. Ex 20,1–17; Lv 18,1–30; 20,10–21;

³ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství. In SCHÜSSLER FIORENZA, F.; GALVIN, J. P. (eds.) *Systematická teologie III: římskokatolická perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 120–122. ISBN 80-85959-56-9.

⁴ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 777–778. ISBN 978-80-7195-259-6.

⁵ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 96–98. ISBN 80-7192-490-3.

Nu 5,11–31). Nepřehlédnutelným prvkem, který výrazně odlišuje Izrael od okolních národů je rovněž zřetelná desakralizace a demytologizace sexu. Pohlavnost je vnímána optikou stvoření a proto není a nemůže být sama cílem, ale vždy se musí vztahovat a být uskutečňována v souladu s řádem Stvořitele,⁶ ve snaze o zachování životodárného společenství s Ním. Jen s obtížemi dnes dokážeme přesněji reflektovat kulturní a náboženský kontext vzniku tohoto zákonodárství, nemůžeme ovšem přehlédnout skutečnost, že manželství požívalo od nejstarších biblických dob mimořádnou ochranu. Přestože máme před sebou kanonické texty, je z důvodu jejich historické a sociálně-kulturní podmíněnosti, jak již bylo uvedeno výše, i zde namísto pečlivosti při studiu a pozornosti, abychom se nesnažili za každou cenu a nekriticky aplikovat kategorie uvažování a vyjadřování starověkého orientálního člověka do našich současných diskuzí nad svátostí manželství.⁷

1.3 Důrazy v prorocké literatuře

Specifickým druhem starozákonních spisů jsou prorocké, která rozšiřují portfolio námětů spojených s manželstvím o pojem smlouvy. V těchto knihách, s využitím množství barvitých obrazů pokojného soužití, ovšem též hříchů a nevěrností manželů, měl tehdejší i současný adresát poselství odhalovat existující vztah mezi Stvořitelem a člověkem, mezi Bohem a jeho lidem, a manželství zde tvoří vhodnou metaforu k lepšímu pochopení prorockého sdělení. Významný je v tomto směru Ozeáš, který je Hospodinem vyzván, aby uzavřel sňatek s nevěstkou. Z tohoto svazku se narodí tři děti, jejichž jména naznačují, že vztah mezi Bohem a Izraelem je již přerušen (srov. Oz 1,2–9), ale Hospodin není ten, kdo je nevěrný (srov. Oz 2,4). I přes opakovaná selhání lidu však Hospodin nepřestává milovat a od počátku nabízí naději na odpuštění (srov. Oz 2,17–25). Trpělivost Boží je dále naznačována ve varováních i v obrazech nadcházejících trestů, aby v samém závěru knihy znovu potvrdil své odhodlání přijmout svůj lid zpět (srov. Oz 14,5–8). Pojem manželství v této knize přesahuje rámec pouhé pozemské skutečnosti, prezentuje Boží věrnost a lásku k lidem a skrze čitelné obrazy prohlubuje chápání významu manželství pro celé společenství.⁸

Využití obrazu manželství pro přesnější zacílení prorockých slov najdeme také u „velkých proroků“ – Izaiáše, Jeremiáše a Ezechiela. V Izaiášových textech vnímáme naději na znovuoobnovení jednoty národa s Hospodinem (srov. Iz 49,20; 50,1) a opět je zřetelně prezentováno, že nikoli Bůh, ale Izrael je ten, kdo porušil smlouvu, ovšem Bůh

⁶ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 26.

⁷ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 122.

⁸ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, s. 22–23. ISBN neuvedeno.

aktivně působí pro obnovení jednoty. Ačkoli byl národ spravedlivě potrestán, nebude zavržen navždy (srov. Iz 54,6–8) a je zahrnut do slitování a milosrdenství svého Boha, který nepřestává usilovat o zachování manželské smlouvy (srov. Iz 62,4–5).

V Jeremiášově kázání se hned na začátku ozývá připomínka původního vztahu lásky a zbožnosti (srov. Jr 2,2), aby vzápětí přešla do tísnivé obžaloby z nevěrností, kterých se národ vůči Hospodinu dopustil. Ale ani tehdy Bůh nezanevře a vyzývá k návratu (srov. Jr 3,1). I když je Jeremiáš sám vyzván, aby manželství neuzavíral (srov. Jr 16,2), znovu se v jeho slovech objevují obrazy lásky (srov. Jr 31,3), nelehké odhodlání k obrácení (srov. Jr 31,21n) až k uzavření radikálně nové smlouvy (srov. Jr 31,31–34).⁹

Ezechiel, chronologicky zřejmě nejmladší z této prorocké trojice, volí téma nevěrné ženy v 16. kapitole, aby přiblížil situaci vyvoleného lidu v prostředí okolních pohanských národů. Hospodin nachází svůj lid, ujímá se ho, dává mu důstojnost mezi ostatními národy, přísahá svou věrnost a uzavírá s ním smlouvu (srov. Ez 16,8). Dále následuje popis postupného odpadu lidu od smlouvy v detailním obrazu cizoložství, který vrcholí dosažením míry Hospodinovy trpělivosti (srov. Ez 16,59) a předpokládaným odpovídajícím trestem. V závěrečných verších (srov. Ez 16,60–63) ovšem Bůh ve svém milosrdenství ustavuje věčnou smlouvu, a znovu tak zvýrazňuje kontrast jeho nezasloužené dobroty s vědomím viny jeho lidu, které vede ke skutečnému poznání Hospodina.¹⁰ Zajímavý je zde český ekumenický překlad poněkud ojedinelou formulací „až tě smírím se sebou“ (Ez 16,63), ve kterém lze nahlédnout, nakolik je Boží aktivita nutná i pro jednání, které obvykle považujeme za projev vlastní vůle, snad, že pro hanbu by člověk ani nenašel odvahu o smíření požádat. Je to pravděpodobně důsledek jisté volnosti použitého druhu překladu¹¹, zatímco častěji se české i slovenské překlady přiklánějí ke znění „až ti odpustím“¹², nicméně specificky pro manželské soužití jde o výklad velmi praktický.

1.4 Shrnutí výpovědi Starého zákona

Starozákonní výpovědi o manželství obsahují tedy řadu aspektů, pro které je nelze jednoduše odsunout jako překonané. Zůstává obrazem prvotní smlouvy mezi Bohem a člověkem, zachovává si svůj přirozený charakter, je však zároveň jistým tajemstvím,

⁹ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 24–26.

¹⁰ Srov. CHALUPA, P. *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin: historické pozadí, projevy a další působení*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, s. 113. ISBN 978-80-244-2143-8.

¹¹ Srov. MACKERLE, A. *Než budete číst Bibli podruhé: vybraná témata o Bibli*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2014, s. 133. ISBN 978-80-7394-450-6.

¹² Např. Katolický liturgický překlad (1976–1986), Jeruzalémská bible (2009), překlady J. Hejčla (1930) i tzv. sekulární překlad V. Šrámka (1947), stejně tak jako Slovenský ekumenický (2008), či katolický překlad (1955). Dostupné on-line na: <http://www.obohu.cz/bible/#> [cit. 2018-08-29].

jehož prostřednictvím Bůh naznačuje své budoucí záměry, a je tak s jistotou rovněž skutečností náboženskou. Je zřetelné, že tento vztah muže a ženy má svou interní hodnotu, která je od počátku v plánu a pod ochranou Stvořitele. Současně, více než dnes, hrál ovšem významnou úlohu komunitní význam manželství, a stejně tak byla silnější jeho institucionální pozice. Bylo by však nesprávné tvrdit, že za těchto okolností nezbýval prostor pro vzájemnou lásku partnerů, i když nebyla, vzhledem k našemu současnému pohledu, úplně prvořadou záležitostí.¹³ Třebaže jsme výše uvedli některé negativní výroky mudroslovné literatury směrem k ženám, je poctivé zmínit na závěr i jeden z mnoha, které naopak zdůrazňují výjimečnost společenství muže a ženy mezi ostatními mezilidskými vztahy: „Přítel nebo druh je vítán v kterýkoli čas, ale nad to obojí je soužití ženy s mužem“ (Sír 40,23).

¹³ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 33–34.

2 Manželství v Novém zákoně

Ve starozákonním pojetí společenství muže a ženy jsme vnímali obrazy, kterými bylo postupně odhalováno tajemství vztahu Boha a člověka. Tato „učebnice“, ve které nepostrádáme četné odkazy na Boží lásku a věrnost, směřuje se zřetelným pedagogickým záměrem, k očekávanému dovršení uvedeného vztahu, jež se uskuteční příchodem Ježíše Krista. On sám pak svobodným přijetím našeho lidského údělu obnovil, nebo spíše nově konstituoval plné společenství člověka s Bohem.¹⁴ Novozákonní spisy tedy nikterak neskrývají souvislost s původní smlouvou a jednotlivé křesťanské tradice, s příslušnou a odlišnou mírou intenzity, začleňují manželství do komplexního plánu dějin spásy, které eschatologicky vyvrcholí při Beránkově svatbě s jeho nevěstou – církví. Tuto nevěstu si skrze milost získanou svou vykupitelskou smrtí připravil, „ (...) bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného, aby byla svatá a bezúhonná“ (Ef 5,27). Z této milosti čerpá také láska mezi mužem a ženou, tato podstatná součást manželství, která se zároveň stává symbolickým znázorněním tohoto životodárného obětování, nakolik nepostrádá prvek svobodného vydání se pro druhého.¹⁵

2.1 Svatba v Káně Galilejské

Jedním z textů Nového zákona, které jsou často citovány v souvislosti s manželstvím, je vyprávění o svatbě v Káně Galilejské (J 2,1–11). V pohledu současné teologie zde ovšem svatba, či manželství netvoří centrální téma. Je vhodné, soustředit se v tomto příběhu nejen na Ježíšovu přítomnost na oslavě při uzavírání manželství, ale vnímat i širší souvislosti v kontextu Janova evangelia. Už zařazení tohoto příběhu na začátek, není jistě náhodné, a zmíněný, až marnotratný, přebytek vína nás přivádí k úvaze o nesmírném příslibu Boží štědrosti a slávy. Svatba je na tomto místě vhodným rámcem pro sdělení, že Bůh již zahájil oslavu, aby byla dovršena jeho sebedarováním člověku v předjímané mesiášské hodině.¹⁶ Voda, určená k rituálnímu očišťování, jako symbol Starého zákona není zpochybněna nebo ignorována, naopak naplnění nádob až po okraj se stává obrazem naplnění starozákonních očekávání. Jakékoli lidské snažení však zůstává před Bohem pouhou vodou, a samotné rituální očišťování proto nemůže člověka přiblížit k Bohu – nemůže nás učinit opravdu „čistými“. Proměnou vody ve víno, vychází Bůh naproti našemu úsilí a daruje nám sám sebe ve svém Slově, jehož přítomnost nás teprve naplňuje skutečnou radostí.¹⁷

¹⁴ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 27

¹⁵ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 778.

¹⁶ Srov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Přeložila D. BLAHUTKOVÁ. Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 178. ISBN 978-80-87474-30-3.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 179.

2.2 Některé postřehy ze synoptických evangelií

V synoptických evangeliích nacházíme více perikop, které odkazují, nebo souvisí s manželstvím. V jejich nejstarších částech si lze povšimnout, že manželství nebylo se samozřejmostí hodnoceno jako jediná možná cesta k dosažení věčného života a zdá se, že v nejranějším období života církve mělo vyšší hodnotu naopak zřeknutí se rodinného života, příbuzenských i ekonomických vazeb a z nich plynoucích jistot, pro službu hlásání evangelia (srov. Mk 10,28–30; Mt 19,12,29; L 18,28–30).¹⁸

Ze shodné historické tradice pak pocházejí výroky, ve kterých Ježíš zřetelně vyjadřuje svůj vztah k manželství, specificky v otázce rozluky, resp. nerozlučitelnosti. Nepřipouští diskuzi, a na otázku farizeů (srov. Mk 10,2; Mt 19,3), odpovídá protiotázkou, kterou vrací celý problém zpět, až k mojžíšskému ustanovení, aby vzápětí ukázal, že ani zákon, se svými pečlivě zachovávanými pravidly, není vztažnou rovinou tohoto problému, nýbrž jde o samotnou vůli Stvořitele (srov. Mk 10,6–8; Mt 19,4–6). Tento návrat k počátku, není pouhou retrospektivou, která má stvrdit a utužit platnost Mojžíšova zákona, ale je příslibem začátku nového stvoření. Manželství je tak obhájeno jak v prvotním stvořitelském plánu, tak v novém plánu spásy, ve kterém Ježíš proti „tvrdosti srdce“ (srov. Mk 10,5; Mt 19,8) staví Boží lásku a věrnost.¹⁹ Manželství tedy nelze jednoduše institucionalizovat a vytvořit z něho prostor, kde sice budou dodržovány morální zásady, ale jeho vliv na spásné dění bude pouze okrajový. Ježíšovým záměrem je ustavit trvalé životní společenství muže a ženy, které, ve stálé snaze o účinné naplnění vzájemného vztahu, může být znamením nadcházejícího Božího království.²⁰

Nicméně i přes význam, který Ježíš přikládá manželství, zároveň neskrývá, že ve své formě stále zůstává specificky lidskou a pozemskou skutečností, a i když odkazuje k eschatologickým událostem, jako takové již nebude mít místo v očekávané oslavené budoucnosti (srov. Mk 12,25).²¹ Také ve výrocích proti cizoložství (srov. Mt 5,28,32; 19,9; Mk 10,11–12; L 16,18), je Ježíšova pozice velmi neústupná až zarážející (srov. Mt 19,10) pro jeho posluchače. V Matoušově textu se navíc objevuje výjimka, která působí nemálo problémů nejen v exegezi, ale také při samotném přístupu jednotlivých křesťanských církví k problematice rozvodů. Stěžejním se zdá být význam řeckého slova „*porneia*“, které je v českém překladu obvykle chápáno jako pohlavní nečistota nebo smilstvo. Může jít o jakoukoli formu mimomanželské sexuality, ale rovněž ho lze objevit ve významu nezákonného pohlavního styku, v každém případě na manželství vždy působí

¹⁸ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství, s. 123.

¹⁹ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 27

²⁰ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 778.

²¹ Srov. tamtéž, s. 779.

destruktivně, protože je porušením věrnosti.²² Nevěra je jedním z možných významů slova „*porneia*“ který by ukazoval na praxi, která připouštěla rozluku v situaci, kdy vztah již fakticky neexistoval. Podle takového výkladu nemusí jít tedy o zmírňující výjimku, ale spíše o zúžení možnosti toto pravidlo využít, k čemuž by nás vedl i další diskutovaný význam, ve kterém se „*porneia*“ vztahuje sice k nelegitimním sňatkům, ale ještě speciálně mezi příbuznými. Potom by povolení rozluky přicházelo v úvahu pouze u manželství, která byla a priori, zejména pro křesťany ze židovství, nepřijatelná.²³

2.3 Manželství v autentických Pavlových listech

Mezi autentickými Pavlovými spisy, které se vyjadřují k otázkám manželství, zaujímá mimořádné místo První list Korint'anům, zvláště ve své sedmé kapitole. Pavel zde otevírá témata, která byla v raném křesťanství nepřehlédnutelná. Podobně, jak jsme to zaznamenali v evangeliích, také Pavel, a to ještě zřetelněji, dává přednost svobodně zvolenému celibátu před manželstvím (srov. 1 K 7,1.7.26.32.34.37). Z dalších veršů potom vystupuje, spíše než systematická nauka, obraz manželství jako dovolené, dobré, praktické i posvěcující, ale přece jen ne zcela dokonalé alternativy.²⁴ To nás ovšem rozhodně nesmí vést k mylnému dojmu, že Pavel manželství znevažuje. Nikoli. Respektuje svobodu při volbě stavu i partnera a zjevně považuje tento krok za závazný a nezrušitelný, a to i v Božích očích (srov. 1 K 7,10n). Zůstává však realistou, který si je vědom lidské slabosti a snad proto pro zvláště komplikované případy soužití zavádí praxi (srov. 1 K 7,15n), kdy osvobozuje věřícího ze svazku v případě, že nevěřící partner odejde. Zatímco Pavel na tomto místě explicitně nedává souhlas k novému sňatku, později zavedené, tzv. „*privilegium Paulinum*“ tuto možnost připouští.²⁵ Pavlovy názory na manželství se objevují i na dalších místech dosud zmiňovaného listu a můžeme pozorovat i jistý vývoj, či korekci jeho argumentace např. (1 K 11,8n) a oproti tomu vzápětí (1 K 11,11n). Zmíněná nejednotnost argumentace ukazuje na jistý vnitřní boj, který Pavel sváděl mezi svým hlubokým přesvědčením o rovnosti mezi mužem a ženou a všeobecným míněním patriarchálně uspořádané společnosti, kde navíc komplikoval soužití ještě zřetelný rozdíl mezi palestinskými židokřesťanskými společenstvími a pohano-křesťany z helénistického prostředí. Ačkoli nebylo společensky přijatelné revolučně změnit historicky zakořeněné stereotypy, jako byla podřízenost ženy vůči

²² Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 51.

²³ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 125.

²⁴ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 125.

²⁵ Srov. *Kodex kanonického práva (CIC)*. Praha: Zvon, 1994. Kán. 1143–§1. ISBN 80-7113-082-6.

muži, bylo možno, počínajíc křesťanskými společenstvími, nově chápat a uskutečňovat tento vztah v duchu lásky, která má základ ve společenství s Kristem.²⁶

2.4 Pohled mladších novozákonních spisů

Pravděpodobně nejzřetelnější novozákonní vyjádření teologického pohledu na manželství však nacházíme až v deuteropavlovských a pastorálních listech. Je z nich patrný významný posun v nauce, která opustila prvotně křesťanské preference svobodného stavu a zaměřila pozornost k manželství a rodinnému životu. Také proto bývá celá tato tradice označována, jako tzv. domácí pravidla, či řády domácnosti. Spisem, obvykle zmiňovaným v této souvislosti, je List efezským. Uvedená pravidla se zde netýkají jen samotného vztahu mezi manžely (srov. Ef 5,21–33), ale mluví také k dětem a rovněž k otrokům, kteří tvořili neodmyslitelnou, a často také početnou, skupinu v mnoha tehdejších domácnostech (srov. Ef 6,1–9).²⁷ Nelze přehlédnout, že určitá forma podřízenosti žen vůči mužům je zde stále přítomna, nicméně je výrazně korigována, a snad bychom mohli říci transformována skrze poddanost Kristu a z úcty k němu. Imperativem pro jednání zde již není poslušnost zákonu, ale svobodné napodobení Krista v jeho poslušnosti a lásce.²⁸ V teologické literatuře se setkáme také s názory, které ukazují na určitý apologetický rozměr těchto textů. Jistou opatrnost ve vyjadřování a již zmiňovanou podřízenost žen bychom proto mohli, s rozumnou mírou pravděpodobnosti, považovat za snahu příliš nevybočovat a neprovokovat již tak dost protikřesťansky orientované nálady významné části tehdejšího řecko-římského světa. Myšlenka rovnosti mužů a žen, vysoká míra nezávislosti na „hlavě rodiny“ při rozhodování o přináležitosti k církvi, a to nejen pro ženy, ale také pro děti a zvláště pro otroky, mohla u mnoha současníků vyvolávat skutečně projevy nevole nad destrukcí zavedených pořádků, a snad i obavy z chaosu, který by mohl následovat. Sekundárním cílem textů by potom, kromě primárního křesťanského poselství, bylo ještě předložení důkazů, že se křesťanství nestaví proti platnému společenskému řádu. Uvedených skutečností si musíme být vědomi, abychom dokázali čelit pokusům, nekriticky aplikovat římský patriarchální společenský systém, z praktických důvodů zakomponovaný do biblického textu, na vytváření současných teologických pojednání nebo pastoračních pravidel.²⁹

²⁶ Srov. LOHSE, E. *Teologická etika Nového zákona*. Přeložil Bernard MIŠOVIČ. Bratislava: Serafín, 2008, s. 113–114. ISBN 978-80-8081-072-6.

²⁷ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 126.

²⁸ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 779.

²⁹ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 126–127.

2.5 Shrnutí biblických výpovědí

Je evidentní, že pokusy o smysluplné propojení množství tak heterogenních textů, s cílem vytvořit jednotné teologické učení o manželství, budou velmi pravděpodobně neúspěšné.³⁰ Jak jsme již uvedli výše, teologii manželství, nahlíženo zrakem současné vědy, v Bibli rozhodně nenajdeme, přesto lze sledovat několik fundamentálních linií:

- a) Manželství není pouze soukromou záležitostí partnerů, ale vždy jistým způsobem ovlivňuje širší společenství.
- b) Jeho nerozlučitelnost má základ ve stvoření a v Novém zákoně je potvrzena.
- c) Původní obraz smlouvy mezi Bohem a člověkem je transformován do vztahu mezi Kristem a církví.
- d) Ačkoli jde o skutečnost lidskou a existující v čase, odkazuje předpokladem lásky a požadavkem definitivní věrnosti k příslibu lásky a věrnosti Boží.³¹

Z Nového zákona pak nadto vyvěrá zcela mimořádná a nezpochybnitelná autorita Ježíšových slov, která mají být v této své autoritě přijímána nikoli už jako další svazující zákon, ale jako slova osvobozující, která v Duchu Ježíše Krista motivují k obětavé lásce, zachování pokoje a velkorysému odpuštění.³²

³⁰ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 127

³¹ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 61–62.

³² Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 46.

3 Patristické období

V období patristiky můžeme zřetelně pozorovat vliv, který je evidentní již v pozdějších spisech Starého i v knihách Nového zákona, a to je kulturní působení řecko-římského prostředí. Je obtížně představitelné, že by se křesťané této éry uzavřeli do ghet či komunit, bez jakýchkoli vazeb na okolní svět. Spíše lze ukázat na určitou interakci s prostředím, ve kterém žili a snažili se uskutečňovat křesťanský ideál, mnohdy dramaticky odlišný od všeobecně praktikované morálky. Takové vzájemné působení muselo nutně generovat časté konflikty, a nejinak tomu bylo také v pohledu na manželství.

3.1 Antické a židovské manželské tradice

V řeckém prostředí je patrné dominantní postavení muže. On si vybírá ženu, ženě pak vybírá muže její otec nebo poručník. Vlastní smluvní vztah tedy nastával mezi muži, a nevěsta byla ženichovi svěřena, spolu s věnem, až v den svatby. Uzavření manželství zde bylo stále interní záležitostí novomanželů a dotčených rodin, i když jistě šlo také o společenskou událost, ovšem nikoli ve smyslu aktivní participace veřejného či náboženského představitele. Stěžejní a vůdčí role muže se v patriarchálně orientovaných společnostech projevovala vždy také snahou zplodit syna, jako dědice, a toto byla také jedna z podstatných úloh manželství.³³

Římský systém očekával vzájemný souhlas muže a ženy, kteří byli disponováni učinit tento úkon. Takové vyjádření souhlasu bylo součástí svatby a okamžikem zahájení manželského soužití, nicméně i zde šlo stále o převážně rodinnou záležitost a stěžejní zůstával názor „*pater familias*“ – hlavy rodiny, požívající v celé domácnosti nezpochybnitelnou autoritu. Lze tak zaznamenat jisté rozšíření ve vnímání manželství jako praktického životního společenství muže a ženy v trvalém vztahu i když významným cílem i zde zůstávalo plození dětí, a nutno říci, že stále nešlo o právně zakotvené soužití, přestože z něho jisté právní následky plynuly.³⁴

V židovství, jak jsme již uvedli, patřilo manželství zcela přirozeně do stvořeného řádu a jako takové, vzešlé z Boží ruky, si vyžadovalo jeho požehnání. Svatba však nebyla náboženským obřadem a podobně jako v okolních kulturách byla zejména záležitostí rodin nevěsty a ženicha a souhlas rodičů, specificky pak otce, měl při uzavírání manželství větší důležitost, než vyjádření obou partnerů.³⁵ Z toho lze usoudit, že i v židovském pro-

³³ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006, s. 13. ISBN 80-7040-921-5.

³⁴ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*, s. 14.

³⁵ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 35–37.

středí zůstávalo významným faktorem zachování rodu a tedy plození potomků, zdůrazněně ještě nábožensky motivovanou snahou o endogamní zachování čistoty národa a národa vůbec.

To, co bylo uvedeno, nás opravňuje k tvrzení, že manželství, v kulturách, které se s křesťanstvím v jeho počátcích majoritně setkávaly, bylo nesené zvykovým právem v pevně zakotvených tradicích, což mu propůjčovalo jistou společenskou důležitost. Především pevné rodinné vazby poskytovaly po dlouhou dobu relativně stabilní základ, na kterém významnou měrou spočívalo fungující státní zřízení a nebylo proto nutné z pozice veřejné moci do uzavírání manželství výrazněji zasahovat.³⁶ V době přelomu letopočtu však probíhá spíše štěpení zmíněných tradic, a zdá se, že významný vliv na tento jev měla také rostoucí emancipace žen v Římě. Tím, že mohla žena svobodně nakládat s majetkem, rostla její autonomie na vůli muže, a postupně docházelo k uvolňování názorů a odpovídající praxe, i v oblasti manželských vztahů. Relativizace sexuální morálky, která byla negativním důsledkem zmíněné emancipace, přinášela s sebou nárůst prostituce, nevěry a promiskuity a dopadla rovněž na výchovu dětí a omezování porodnosti.³⁷ Mocenské zásahy, jak zabránit této interní destrukci systému, konkrétně snahy císaře Augusta zpřísnit prostřednictvím zákonů rozvodovou praxi, posílit pozici rodiny a zvýšit porodnost,³⁸ nebyly, jak se zdá, tak významné, aby poměry ve společnosti dokázaly zásadním způsobem proměnit.

3.2 Rámcový průřez filosofickými názory

Kromě společenských poměrů ovlivňovaly pohled křesťanů prvních staletí na manželství také existující filosofické směry.³⁹ Cynická škola pohrdala výdobytky civilizace i společenskými konvencemi a rovněž jejich negativní vztah k ženám a lásce komplikoval vnímání manželství, jako prospěšné instituce. Platónský dualismus se svým protikladem hmoty a ducha, rovněž nepovažoval manželství za příliš hodné pozornosti, protože to, co je tělesné, nemůže být lepší než duchovní. Stoikové uznávali rovnost obou pohlaví, ovšem ve zdůrazňování přirozeného způsobu života nikterak neomezovali volný sexuální život mimo manželství. Neoplatonismus pod gnostickým vlivem extrémně vyhrotil antagonismus těla a duše, kdy potlačení vášní směřovalo k útěku ze světa, k askezi, a v krajních případech také odporu k přírodě. Přímé zřeknutí se sexuálního života vyžadoval také manicheismus, a enkratismus dospěl až k úplnému odmítnutí manželství.

³⁶ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici*, s. 60.

³⁷ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 71.

³⁸ Srov. KORONTHÁLY, P. *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014, s. 9. ISBN 978-80-87183-72-4.

³⁹ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 72. Vzhledem k nepřímé vazbě na téma této práce, uvádíme pro orientaci pouze schematický výčet zde uvedených myšlenkových směrů.

Na opačné straně se nacházel např. libertinismus, který za svou výchozí tezi přijal Pavlovu větu: „Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko prospívá“ (1 K 10,23). Tato morální indifferencí následně vedla u zastánců tohoto myšlení k propagaci sexuální nevázanosti.⁴⁰ Enkratismus a libertinismus mají svůj původ v narušeném či překrouceném pohledu na křesťanství, a nejinak tomu bylo u dalších herezí, které v tomto období vznikly na původně křesťanském základě. Z uvedeného stručného přehledu je zřejmé, že v období rané církve bylo nutno apologeticky působit nejen ve prospěch identity samotné církve, ale také těch ustanovení, která patřila od začátku k podstatným prvkům nového učení.

3.3 Manželství ve starší patristické literatuře

Hledat v období prvních čtyř století komplexní nauku zaměřenou na manželství by bylo předčasné. Církevní otcové s odpovědností respektovali autoritu Ježíšových slov, obhajovali manželství jako přirozeně dobré a neopomíjeli ani jeho důležitost pro spásu, zároveň však nemohli zůstat naprosto neteční vůči vlivům uvedeným výše. Proto se namnoze jejich učení v této oblasti dotýká konkrétních praktických případů. V Origenových spisech tedy narazíme na přísné hodnocení manželství a oproti tomu jednoznačnou preferenci panictví. Ovšem v konkrétním případě popisuje situaci, kdy žena, která se kvůli cizoložství svého manžela rozvedla, uzavřela nový sňatek ještě za jeho života. Origenes nepopírá zjevný rozpor s Ježíšovým učením, ale zároveň takové jednání striktně neodsoudí, protože, podle jeho názoru, zabraňuje horšímu zlu. Basil Veliký ukazuje obdobný případ, ve kterém připouští, aby se muž, rozvedený po cizoložství své ženy a znovu ženatý, byť po delším pokání, mohl znovu účastnit na eucharistii. Vyzývá také ke shovívavosti při odsuzování konkrétních hříšníků v podobných případech.⁴¹ Klement Alexandrijský je jedním z výrazných zastánců manželství, který si uvědomoval náboženský význam společenství manželů a důležitost jejich spolupráce na cestě k Bohu, přičemž vyzývá, aby do manželství vstupovali s rozumem při zohlednění vlastní situace, povahy i uvažovaného času sňatku.⁴² Tertulián se ve svém katolickém období zabývá otázkou smíšených manželství mezi křesťany a pohany, které přímo zakazuje a odsuzuje,⁴³ naproti tomu najdeme v jeho spisech i působivé vylíčení štěstí a dobra manželství dvou věřících, které se označuje za jedno z nejkrásnějších v celé patristické literatuře.⁴⁴ Radikální

⁴⁰ Srov. KORONTHÁLY, P. *Tertulián o manželství*, s. 9.

⁴¹ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 47.

⁴² Srov. KORONTHÁLY, P. *Tertulián o manželství*, s. 13–14.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 66–69.

⁴⁴ Viz tamtéž, s. 68. „(...) Jak krásné je, jsou-li dva věřící spojeni poutem jedné naděje, jedné touhy, stejného způsobu života a stejné služby. Oba jsou jako bratr a sestra, jako služebníci jednoho pána. Nejsou rozděleni ani v duchu ani v těle, naopak, jsou opravdu dva v jednom těle. A kde je jedno tělo, je

argumenty proti opakovaným manželstvím vznesl např. Řehoř Naziánský, ovšem Jan Zlatoústý doporučoval zachovat v případě možného dalšího sňatku u vdov Pavlovo ustanovení (srov. 1 K 7,39). Také západní otcové zastávají spíše mírnější stanoviska a nevylučují tedy možnost dalšího manželství, ovšem vždy jen s křesťanským partnerem.⁴⁵ Už z tohoto, spíše orientačního přehledu, je patrné, že mezi názory jednotlivých církevních otců prvních staletí nelze snadno nalézt jakousi jednotící linii, která by určovala směr následujícího vývoje. Lze však konstatovat, že obecně je manželství přijímáno jako dobré, i když ne vždy jako nejlepší. Viditelná pluralita náhledů i možná shovívavost, se zdá být důkazem jistého odporu proti převažujícím dualistickým naukám, které měly tendenci zastávat obvykle bipolárně odlišné pozice a nepřipouštět výjimky.

3.4 Nauka sv. Augustina

Nejvýraznější postavou, vztaženo nejen k promýšlení otázek manželství, je v tomto období nepochybně Aurelius Augustinus (354–430). Právě jeho reflexe některých manželských otázek se staly určujícími pro dlouhé období dějin církve. Přestože nelze nekriticky přijmout všechny jeho názory, zvláště v souvislosti s jeho negativním hodnocením sexuality, či podceňováním role ženy, obsahuje jeho teologická nauka mnohé cenné odkazy, které se při využití dostupného učení otců předchozích generací, zaměřují na osvětlení problematiky nerozlučitelnosti nebo svátostnosti manželství. Přestože k zařazení manželství mezi svátosti katolické církve došlo až mnohem později, právě Augustinovy názory měly významný vliv na formování tohoto učení. Augustin vychází z Písma, odkud přijímá základní tezi, že manželství je Bohem chtěné, ustanovené, a tedy dobré. Předpokládá také, že nerozlučitelnost manželství je mravním požadavkem, který není formulován lidskou, nýbrž Boží vůlí, a lze proto na něm vystavět další dobra manželství.⁴⁶ Konkrétně pojmenovává tři: věrnost, potomstvo a svátost. Ve věrnosti spatřuje oddanost lásky a důvěry, kterou sice vysvětluje prostřednictvím sexuálního chování manželské dvojice, ale zřetelně pro něj neznamena pouhé tělesné odevzdání se. Spíše odkazuje ke ctnosti, která v sexuálním vztahu brání narušení důstojnosti kteréhokoli z manželů. Uvedené zachování věrnosti pak tvoří oporu pro druhé z dober, a vede k odpovědnému přijetí, výchově a křesťanské formaci potomků. Svátost pak podle Augustina vyrůstá opět z nerozlučitelnosti, a skrze věrnost a péči o potomstvo, odkazuje k eschatologické jednotě všech lidí.⁴⁷

i jeden duch: spolu se modlí, spolu se klaní, spolu se postí, navzájem se poučují a povzbuzují, navzájem se podpírají (...).“

⁴⁵ Srov. KORONTHÁLY, P. *Tertulián o manželství*, s. 14–15.

⁴⁶ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 79.

⁴⁷ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 129.

3.4.1 Obecné předjímání svátosti

Je třeba poznamenat, že pro Augustina je skutečnou svátostí v dějinách spásy Kristus. Manželství tedy vnímá podle významů jednotlivých momentů spásy v celku tohoto jediného „*sacramentum*“. Pro jeho úvahy o manželství z toho vyplývá, jako při rozlišení dějin na Starý a Nový zákon, že lze odlišit dvě stadia:

1) *Sacramentum pluralium nuptiarum* – polygamní manželství patriarchů symbolizuje budoucí církev tvořenou mnoha národy, poněvadž ve vztahu jednoho muže s několika ženami odkazuje za přítomný okamžik, k budoucnosti, tedy k jednotě národů s Kristem, pod něhož spadají. Tento obraz se stává vyjádřením jednoty v mnohosti a předjímá tak konečné naplnění dějin.

2) Druhé stadium *sacramentum nuptiarum singularum* – již vychází z uskutečnění této jediné církve z mnoha národů a znázorňuje nezpochybnitelnou jednotu unikátní eschatologické obce. Odtud tedy vzchází požadavek monogamie a nerozlučitelnosti, aby vynikla pokročilost křesťanského manželství v přiblížení k jedinému pravému „*sacramentum*“.

Je zde patrné christologické zaměření a stejně tak i těsné propojení s dějinami spásy, nicméně pojem svátosti, zde ještě nenabývá definitivní podobu. Augustin však poskytl zároveň dostatek prostoru pro budoucí vývoj učení svým velkorysým, i když místy diskutabilním přístupem (zvláště ve specifickém výkladu přirozeného práva ve vztahu k polygamii, ze kterého lze akceptovat pouze dějinnost lidské přirozenosti). Četné aspekty se staly zásadními pro pozdější teoretickou práci a odpovědi na otázky s manželstvím spojené. Křesťanská víra je u Augustina naplňována praktikováním jednoty a nerozlučitelnosti manželství, které současně chápe jako uskutečnění Boží lásky a věrnosti smlouvě ve společné tělesné existenci muže a ženy.⁴⁸ Manželství se tak stává viditelným znamením už nejen lásky konkrétní dvojice, ale současně odkazuje k společenskému dobru, k jednotě Božího lidu, snad dosud nezřetelné, a přesto očekávané a dosažitelné.

3.4.2 Myšlenka domácí církve

Augustin také jako jediný z církevních otců pracuje s termínem „*domestica Ecclesia*“ – domácí církev.⁴⁹ Znamená to, že spatřuje uvnitř křesťanského domova reálné církevní struktury a řád. V jeho učení je potom zahrnuto, že tyto struktury a příslušný řád plynou z podílu rodiny na podstatě církve. Křesťanská rodina spoluvytváří Kristovo tělo a je místem, kde je prožíváno poslání a život církve konkrétním způsobem v každodenním

⁴⁸ Srov. RATZINGER, J. Zur Theologie der Ehe [online]. In *Theologische Quartalschrift* 149. München/Freiburg. Erich Wewel Verlag. 1969. Heft 1, s. 58–59. [cit. 2018-09-04]. Dostupné z: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/diglit/thq_1969/0061/image?sid=42bf9f0cda79bd9b9fef32bb2c5ead30

⁴⁹ Jan Zlatoústý používal pro rodinu termín „mikra ekklesia“ s podobným významem – tedy malá církev.

životě.⁵⁰ Jak dále zmiňuje Atkinson ve své práci, Augustinův přínos lze spatřovat také v promyšlení konceptu životního stavu, který je nezbytný pro následnou konstrukci teologie domácí církve. Volba takového stavu představuje přijetí legitimní životní formy, způsobu života, jehož naplněním může jednotlivec dosáhnout spásy. Z další historie je zřejmé, jak byly tyto myšlenky postupně vytlačeny obecným přesvědčením, že stavem, v němž může být dosaženo dokonalé svatosti, je zasvěcený celibát. Manželský a rodinný život byly, ve shodě s tímto názorem, považovány za jakousi druhořadou, či zbývající volbu pro ty, kteří nedokázali dosáhnout stupně svatosti, který vyžaduje celibát.⁵¹ Tento historický posun však neodpovídal životu rané církve, která byla hmatatelnou součástí domácího života a jak její charakter, tak poslání byly přímo spojeny s křesťanskou rodinou, proto lze nalézt Augustinovy zmínky o domácí církvi na více místech jeho dochovaných spisů, či listů.⁵² Z těchto textů vyplývají určitá kritéria, která byla očekávána od rodiny, aby mohla být skutečně nazývána domácí církví, a nechybí tedy aktivní prosazování víry, modlitba, následování Krista a rovněž jsou zahrnuty prvky celibátu. Musí jít o živý proces obrácení ke Kristu, který se postupně stává srdcem takovéto rodiny.

3.4.3 Rodina uvnitř církve

Bylo však třeba ještě ukázat, že rodina měla v tomto období také své místo ve struktuře církve, a že její vnitřní systém odrážel, viditelnou a zřetelnou formou, uspořádání církve. Hledaly se tedy takové prvky, které by odpovídaly povaze rodinného života a současně by měly jakýsi ekvivalent ve struktuře církve. Jen nalezení takového souladu by zajišťovalo životaschopnost konceptu domácí církve a opravňovalo rodinu užívat označení „církev“. Augustin na několika místech svých textů vyjadřuje názor, že vhodným příměrem je služba biskupa, jehož funkce a role jsou uskutečňovány otcem rodiny v domácím prostředí. Nelze však jednoduše podezírat Augustina z prostého převzetí římského modelu postaveného na výlučné autoritě „*pater familias*“, tedy otce, či hlavy rodiny, protože jeho chápání otcovské úlohy je v tomto ohledu důsledně křesťanské a nese rovněž konkrétní křesťanské povinnosti, které zahrnují specifické povolání k této službě, jako službě Kristu, pověření jménem Krista učit, kázat, napomínat, atd. a rovněž odpovědnost za duchovní prospěch všech, kteří jsou mu svěřeni. V tomto vidí Augustin do určité míry naplnění biskupské služby otce v rodině a tvoří paralelu mezi těmito dvěma službami, přičemž biskup využívá služebnou autoritu pro dobro univerzální církve, zatímco otec používá tuto autoritu pro dobro jeho vlastní rodiny. Takové porozumění otcovství

⁵⁰ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family: the domestic church*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014, s. 11. ISBN 978-0-8132-2170-0.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 270.

⁵² Srov. tamtéž, s. 272–273.

obsahuje nepřehlédnutelný duchovní rozměr, kterým otec, skrze svou víru v Krista, formuje rodinu nejen v přítomné době, ale přirozeně ji orientuje i k věčnosti.⁵³ Rovněž tento rozměr, obsahující eklesiologické a soteriologické prvky, podtrhuje zjevnou odlišnost od římského práva, které na otcovství nahlíželo výlučně z majetkového, nebo občanského pohledu.

3.4.4 Manželství jako životní stav

Tak jako v případě biskupské služby, vidí Augustin paralely mezi ctnostným životem manželů a zasvěceným panenstvím. Jistá svoboda, se kterou s těmito myšlenkami pracuje, mu umožnila postupně pojmenovat v církvi tři různé stavy, tedy panenství, manželství a vdovství, z nichž každý má schopnost svědčit o Kristu a být tak jistým vzorem či příkladem spásy. Přitom však klade důraz na to, aby volba kteréhokoli stavu byla svobodná, podle toho jak jednotlivec vnímá uvedené vzory. Nevystupuje nikterak proti prioritě celibátu, ale zároveň přiznává manželství podíl na svatosti i struktuře církve a vyzývá, abychom nahlíželi na čistotu manželství obdobně jako na zdrženlivost panenství. Dokonce je ochoten postavit manželství i nad celibát, v případě, že by tento zasvěcený stav vedl jeho nositele k pýše.⁵⁴ Křesťanský manželský život byl stejně, tak jako panenství, či svěcení, darem a tedy i povoláním od Boha, a i když byl uspořádán k plození dětí a k založení rodinného života, patřila čistota partnerů k jeho konstitutivním požadavkům, právě pro Kristovu přítomnost, která jejich přirozené společenství dále formovala a vedla. V Augustinově pojetí bylo, jak se zdá, křesťanské manželství nepochybně jedním ze „životních stavů“, který měl pevné místo v církvi a podílel se na spásném působení Ducha svatého.⁵⁵

⁵³ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 274–275

⁵⁴ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 280–281

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 282

4 Od začátku středověku k Tridentu

Po zániku Západořímské říše na konci pátého století se křesťanství intenzivně střetává zejména s germánskými vlivy a také manželství, které bylo církevními otci teologicky vystavěno v prostředí klasické antické vzdělanosti a kultury, je konfrontováno s naprosto odlišnými tradicemi. Je zřejmé, že církev, která měla rozhodující vliv v oblasti náboženské, byla v této době také pod silným vlivem politickým, ovšem nemalým politickým potenciálem také disponovala. To však vedlo v mnoha případech spíše k negativním důsledkům, a zápasy, které církev vedla, se neodehrávaly jen na poli teologickém, při obhajobě podstatných hodnot vlastní víry, a tedy i prvků, které byly určující pro manželství, ale často i se zbraní v ruce na polích válečných. Obecně vzato, neprožívala církev v první polovině středověku právě příznivé období, což můžeme sledovat například i v počátcích církve na našem území, kdy nesporné úspěchy (např. Cyrilometodějská mise nebo křest Přemyslovců), byly zmařeny nebo výrazně poznamenány vnitrocírkevními spory nebo vyššími politickými zájmy. Samotné manželství rovněž procházelo postupným vývojem od převážně soukromé, či rodinné slavnosti, až k liturgickým formám, které v některých svých částech přetrvaly dodnes. Podstatný vliv měl rozvoj systematického i právního myšlení, který uspil vývoj teologie manželství, ale také jeho postupné podřízení církevní jurisdikci.⁵⁶

4.1 Problém nerozlučitelnosti

Jedním z problémů, spíše právních, než teologických, které bylo nutno záhy řešit, bylo stanovení okamžiku počátku manželství. Zatímco římská tradice do té doby považovala za rozhodující vzájemný souhlas muže a ženy, tak pronikající germánské způsoby vycházely z praxe postupného uzavírání manželství, které bylo v první řadě záležitostí smlouvy mezi dvěma rodinami. Postup, jehož všechny části musely být naplněny, trval obvykle více let, vůle samotných snoubenců v něm hrála jen okrajovou roli a k definitivnímu uzavření manželství došlo dokonáním pohlavního styku, což bylo považováno za začátek společného života.⁵⁷

Taková praxe však přinášela řadu potíží, protože pokud se jedna ze stran rozhodla od smlouvy odstoupit, mohla případně druhá strana vymáhat možné pohledávky, vzniklé během dosavadní doby platnosti smlouvy. Existovala tedy reálná potřeba spory řešit, ale názory, jak při tom postupovat, nebyly jednotné. Diskuzi v průběhu dvanáctého a třináctého století ovlivnily také dvě, v té době teprve nedlouho existující, univerzity. Pařížská hájila římskou tradici a byla nakloněna názoru, že k platnému uzavření nerozlučitelného

⁵⁶ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložena do manželství*, s. 80–81.

⁵⁷ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici*, s. 16–17.

manželství postačuje souhlas, zatímco v Bologni byl preferován germánský postupný proces, kde slib měl sice své důležité místo, ale nerozlučitelnost svazku byla vázána na jeho pozdější tělesné dovršení. Problematice věnovali pozornost i tehdejší papežové a za pontifikátu Řehoře IX. (1227–1241) bylo v této věci přijato rozhodnutí, které, prakticky ve stejné podobě, najdeme i v současném kodexu církevního práva.⁵⁸ Nerozlučitelnost byla definována ve dvou stupních:

1. Vnitřní – která mohla být zrušena pouze rozhodnutím určené autority, při splnění stanovených podmínek.

2. Vnější – která nemohla být zrušena žádnou autoritou a za žádných podmínek.⁵⁹

V obou uvedených stupních se předpokládal platný souhlas či slib partnerů, ale v případě vnější nerozlučitelnosti se posuzovalo ještě dokonání ve formě pohlavního styku.⁶⁰ Můžeme tedy pozorovat, že nerozlučitelnost manželství nebyla zpochybňována, ačkoli může vzniknout neodbytný pocit, že k jisté relativizaci došlo. Z uvedeného také vidíme zřetelný posun k právnímu chápání manželství a k jeho postupné institucionalizaci ve smyslu nastavení předpisů pro řádné uzavírání, zkoumání případných překážek, rozvoj svatební liturgie apod., přičemž církve zatím měla v těchto otázkách dominantní, ne-li absolutní, vliv.⁶¹

4.2 Manželství jako svátost

Po Augustinově obecném rozpracování svátostnosti na začátku pátého století, se v období středověku dospělo dalším prohloubením nauky k ustavení manželství, jako jedné ze sedmi svátostí církve. Také v tomto případě bylo nutné bedlivě zkoumat množství názorů a výkladů, snažících se na jedné straně toto učení vysvětlit a na straně druhé vyvrátit, jako v případě sektářských Katarů či Albigenských. Přesto se manželství objevilo v seznamu svátostí již v prvních desetiletích 12. století.

Hned v začátku je třeba si povšimnout dávné nepřesnosti překladu textu Ef 5,32,⁶² který se objevil ve Vulgátě a řecké slovo *mysterion*, ne zcela vhodně, nahradil latinským *sacramentum*. S ohledem na to, že se jednalo o část významného novozákonního textu, který se váže k manželství, byl také pro biblickou podporu učení o svátosti využíván ve středověké tradici právě tento překlad. Současná exegeze si je však vědoma, že chápání

⁵⁸ Srov. CIC. Kán. 1061, 1141 a 1142.

⁵⁹ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici*, s. 18–20.

⁶⁰ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 132.

⁶¹ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložena do manželství*, s. 81.

⁶² „...**sacramentum** hoc magnum est ego autem dico in Christo et in ecclesia...“
„...**το μυστηριον** τουτο μεγα εστιν εγω δε λεγω εις χριστον και εις την εκκλησιαν...“
Texty latinské Vulgáty a řeckého Textu receptu 1550/1894, dostupné on-line z:
<http://www.obohu.cz/bible/#> [cit. 2018-10-07].

onoho *sacramentum*, není totožné s později konstituovaným pojmem svátosti,⁶³ a pro přiměřenou teologickou argumentaci ve prospěch manželství je vhodné čerpat také z jiných textů.⁶⁴

To však neznamená, že by ve středověku chyběla snaha najít k potvrzení svátostnosti manželství oporu ještě v dalších biblických odkazech a kromě jiných, byla důležitým zdrojem již samotná zpráva o stvoření (Gn 1,28). Zde zmíněné požehnání bylo přeneseno do svatební liturgie, a byl-li kněz udělovatelem požehnání, byl také analogicky považován za udělovatele svátosti manželství. Tento názor se pak udržel, byť ne jako jediný a většinový, až do Tridentského sněmu.⁶⁵

4.3 Scholastická reflexe

O přesnou formulaci, která by vyjádřila, v čem spočívá svátostnost manželství, se ve scholastickém období pokoušela řada učenců. Kromě již zmíněné problematiky nerozlučitelnosti, bylo nutno odpovědět i na otázky týkající se působící milosti či účelu manželství. Jistě zde není možno provést kompletní výčet teologů, kteří do této diskuze zasáhli, ale za všechny zmíníme alespoň některé, jejichž názory ovlivnily další vývoj.

4.3.1 Hugo od sv. Viktora

Hugo od sv. Viktora (1096–1141) byl sice poznamenán tehdy převažujícím odmítavým postojem k sexualitě, a i když nepopírá, že zplození potomstva je významným cílem manželství, doporučuje také v manželství jistou askezi, kdy odřeknutí si tělesného spojení, vede k prohloubení duchovní lásky mezi partnery. Takovéto vyšší hodnocení a zdůraznění nadvlády duchovního nad tělesným bylo však zcela v souladu se scholastickým přístupem a je svým způsobem běžné pro celé toto období. Hugo byl ovšem významným zastáncem svátostnosti, kterou s jistotou považuje za Bohem ustanovenou. Jeho pojetí rozlišuje sakramentalitu na „*maius*“ založenou na Boží lásce k člověku, a „*magnum*“, která vyrůstá z uskutečnění lásky Krista k jeho církvi, a proto spatřuje v naplnění lásky podstatnou součást manželství, neboť jen tak může adekvátně znázorňovat toto tajemství.⁶⁶ Tomu odpovídají i jeho úvahy o působení milosti, které předpokládá tam, kde bylo manželství přijato důstojně a s odpovědností, po řádné přípravě.⁶⁷

4.3.2 Bonaventura

Zcela osobité učení předkládá Bonaventura (1221–1274) ve své koncepci, která spolu s teologickými, reflektuje i určité dějinně spásné důrazy. Tři skupiny, do kterých svátosti

⁶³ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 28.

⁶⁴ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 127.

⁶⁵ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložena do manželství*, s. 84.

⁶⁶ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložena do manželství*, s. 88.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 97

rozdělil, odráží skutečnost Krista jako jediného základního *sacramentum*, sjednocujícího dějiny spásy a zároveň zachycují moment historického vývoje, kterým konkrétní svátosti toto jediné *sacramentum* v dějinách vyjadřují. Mezi svátosti, společné Starému i Novému zákonu, Bonaventura řadí manželství a pokání, které jsou jistými funkcemi přirozenosti, a Kristus je tedy toliko potvrzuje. Svátosti stojící uprostřed jsou křest, eucharistie a svěcení kněží. Jejich předobrazy sice nalezneme již ve Starém zákoně, ale zjevně, ve své nezastřené podobě, vyplynuly až z Nového. Jen u těchto tří svátostí lze také hovořit o jejich nesporném konstituování Kristem. Poslední skupinu tvoří dvě ryze novozákonní svátosti a to biřmování a pomazání nemocných, které Kristus jen naznačil, dříve než je v církvi ustanovil Duch svatý.

Jedná se nepochybně o christologické pojetí sakramentality, kde však, spíše než přímé působení Krista, vyniká Jeho tajemná přítomnost, obklopující stvoření, která se v dějinách postupně naplňuje.⁶⁸ Svátostnost manželství je tedy pro Bonaventuru zcela zřejmá a k jeho podstatným prvkům přiřazuje též nerozlučitelnost a láskyplný vztah manželů vyplývající z důvěrnosti jejich spojení. Právě toto společenství stojící na vzájemné věrnosti pak umožňuje splnit i stále platný cíl, kterým je plazení a výchova dětí. Jakkoli tedy potomstvo zůstává prvotní příčinou vzniku manželství, není odsunuta do pozadí ani duchovní láska mezi partnery.⁶⁹ Hluboký meziosobní vztah vyjádřený vzájemným souhlasem propůjčuje milost k uskutečnění dalších manželských dober, kterými jsou jednota, užitečnost a nerozlučitelnost.⁷⁰

4.3.3 Tomáš Akvinský

Patrně nejznámější postavou tohoto období je Tomáš Akvinský (1225–1274) a také on ve svém díle promýšlel podstatná témata související se svátostí manželství. Ve shodě se scholastickým názorem nabízí tři dějinné etapy, ve kterých bylo manželství postupně odkrýváno a tím vlastně konstituováno. První představuje období přirozeného nasměrování před pádem do hříchu, druhá etapa zahrnuje období ozdravného působení Mojžíšova zákona a konečně ve třetí etapě je skrze Nový zákon představeno manželství jako obraz jednoty Krista a církve. Tím Tomáš, do jisté míry podobně jako Bonaventura, vysvětluje úlohu Krista, jako ustanovitele svátosti manželství, aniž by bylo nutné pátrat po jejím explicitním biblickém vyhlášení, což ostatně ani jednoduše udělat nelze.⁷¹

Manželství je tedy pro něho jednoznačně svátostí, jejíž fakticitu dále zpřesňuje tím, že jejím reálným udělovatelem je Kristus, potřebnou formou je vzájemný souhlas muže

⁶⁸ Srov. RATZINGER, J. *Zur Theologie der Ehe*, s. 59.

⁶⁹ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 89.

⁷⁰ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 97

⁷¹ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 132–133

a ženy, a tito se jako manželé stávají viditelným svátostným znamením. Účast posvěceného služebníka církve při svatbě vidí pak jako zdůraznění významu manželství pro interní život církve, která skrze svého zástupce, zprostředkuje tomuto svazku Boží požehnaní.⁷² Ani Tomáš nevybočuje nijak ze scholastického rámce, když potvrzuje, že prvotním účelem manželství je zajištění potomstva, ale kromě přirozených úkolů, kterými je tohoto cíle dosahováno, shledává také povinnosti typicky lidské, jako vzájemná vstřícnost, spořádanost, láska a rovněž odpovědnost vůči vnějšímu společenství. Jednotu a nerozlučitelnost pak předpokládá coby nezbytný sekundární účel.⁷³

I když můžeme nalézt hodnocení, která ho považují, za negativnějšího než byl Augustin se svým pohledem na ženy, tak spíše opačně vyznívá jeho argumentace ve prospěch přirozené sexuality v rozpravě o rajském manželství. Určitá část tehdejších učenců totiž připouštěla, že před pádem člověka docházelo k rozmnožování lidí nepohlavním způsobem. Tomáš však jednoznačně hodnotí rozmnožování jako přirozený proces v řádu stvoření a neshledává, proč by přirozená lidská sexualita, která na tomto procesu v manželství participuje a je zaměřena k jeho cíli, měla být překážkou milosti. Za překážku však považuje excitovanou tělesnou žádostivost, která se projevuje jako následek prvotního hříchu.⁷⁴ Způsob a závěry, ke kterým Tomáš v oblasti manželství dospívá, naznačují zřejmý posun středověkého teologického myšlení k optimističtějšímu a realističtějšímu pohledu na stvořenou skutečnost skrze Zjevení, přestože zůstala řada rozpracovaných, či vůbec nepoložených otázek.

4.3.4 Učení církve

K existenci manželství jako svátosti se s autoritou vyjadřovala také církev prostřednictvím oficiálních dokumentů. Jde zejména o výpovědi dokumentující, že manželství bylo s jistotou již ve dvanáctém století započítáváno mezi „plnohodnotné“ svátosti. Tak již druhý lateránský koncil v roce 1139 vylučuje ze společenství církve všechny, kteří nějakým způsobem pohrdají eucharistií, křtem, svěcením i manželstvím (srov. DH 718). Podobně synoda ve Veroně roku 1184 v dekretu proti heretikům odsuzuje do klatby všechny, kteří učí o křtu, odpuštění hříchů, manželství a ostatních svátostech odlišně od římské církve (srov. DH 761).

Dále je zřejmé, že již v uvedeném století bylo jasné povědomí o významu manželského souhlasu pro uzavření manželství, jak o tom svědčí dopisy papeže Inocence III. sepsané v rozmezí let 1198–1200 (srov. DH 766; 768; 776). Korespondence papeže Ale-

⁷² Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 783.

⁷³ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 89

⁷⁴ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 133.

xandra III., jehož pontifikát spadá do let 1159–1181 ukazuje na praxi, která zřetelně odlišuje manželství uzavřené „*ratum*“, které je možno za určitých okolností autoritou církve rozloučit, od „*ratum et consumatum*“, které teprve činí manželství nerozlučitelným (srov. DH 754–756).⁷⁵

Z pozdějšího období je vhodné zmínit Dekret Arménům z roku 1439, sepsaný v průběhu florentského koncilu. Zde je ve výčtu, sedmé ze svátostí, uvedeno manželství jako znamení Krista a církve s odkazem na Ef 5,32. Manželský souhlas je zmiňován jako účinná příčina svátosti, dále vyjmenovává trojí dobro manželství, tedy potomstvo, věrnost a nerozlučitelnost, a i když zmiňuje možnost odloučení z důvodu smilstva, nepřipouští další sňatek, nýbrž prohlašuje legitimně uzavřené manželství za trvalé (srov. DH 1327).

4.4 Tridentský koncil

Tak jako se florentský koncil (1439–1445) obrací k odloučeným východním křesťanům, tak tridentský koncil (1545–1463) musí reagovat na situaci vyvolanou reformačním hnutím v západní Evropě. Nelze tvrdit, že by manželství patřilo k hlavním koncilním tématům, nicméně na výtky reformátorů bylo nutno adekvátně reagovat.

4.4.1 Lutherova kritika

V případě Martina Luthera měla kritika do jisté míry oprávněný cíl, kterým byla náprava neuspokojivé situace manželství v období pozdního středověku. Uvolnění a také zhrubnutí mravů vedlo k znevažování role ženy, pohrdání manželstvím a sexuální nevázanosti, a v důsledku toho byla naopak až příliš zdůrazňována role panenství a celibátu. Právě zde Luther spatřoval jeden z problémů, protože, jak byl přesvědčen, bylo Bohem požehnáno právě manželství a nikoli celibát, a považoval tedy za násilí, pokud byl kdokoli nucen se manželství vzdát. Patrně ještě významnější vliv na jeho uvažování, mělo přesvědčení, že si člověk chce takto zasloužit spásu svým vlastním přičiněním, což bylo v rozporu s jeho učením o ospravedlnění.

Manželství bylo pro něho svatým stavem křesťanů, který Bůh zamýšlel od počátku a tělesné spojení manželů směřující k zplodění potomstva, pokládal ve shodě s Gn 1,28, za nejstarší Boží příkázání. Počátek manželství neshledává ve smlouvě mezi partnery, ale v Božím slově a pověření, a blaženost tohoto stavu spatřuje právě v Božím ustanovení.⁷⁶

Jakkoli vysoko hodnotí manželský stav, vysloveně odmítá jeho svátostnost. Zde se Luther ve své argumentaci opírá o již zmíněný, historicky nepřesný latinský překlad Ef 5,32 a upozorňuje pouze na vnější podobnost, zde uvedeného slova „*sacramentum*“,

⁷⁵ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 782–783.

⁷⁶ Srov. NEUNER, P. *Ekumenická teologie: hledání jednoty křesťanských církví*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 238–239. ISBN 80-7021-408-2.

s pozdějším významem pojmu svátost. Protože pro něho manželství postrádá bezprostřední, biblicky doložitelné, ustanovení Kristem, nelze ho objektivně zařadit k ostatním nesporným prostředkům spásy, za které uznává křest, večeři Páně a rozhřešení.⁷⁷

Skutečnost, že Luther nazývá manželství zároveň také světskou věcí, nás nesmí vést k omylu, že by jakkoli relativizoval jeho náboženský obsah. Tímto označením pouze vyjadřuje, že manželství, svým podílem na zachování světa, patří do řádu stvoření, nikoli však vykoupení. Dále je světské proto, že existuje po celém světě a jeho třetí důraz směřuje k uzavírání manželství na základě světského práva. Na tomto místě preferoval zapojení rodin do tohoto právního jednání až do té míry, že považoval souhlas rodičů pro uzavření manželství za ustavující prvek.⁷⁸

Podle znění tzv. Matoušovy klauzule (srov. Mt 5,32) připouští druhý sňatek strany, která neporušila manželskou věrnost a současně upírá církvi jakékoli právo rozhodovat ve věcech manželských. Z uvedeného přehledu je zřejmé, že Lutherovu kritiku bylo nutno vnímat vážně a komplexně, protože, ač zde byla zacílena k manželským problémům, dotýkala se velmi úzce též podstatných otázek vztahu Písma a církve, křesťanské svobody, nauky o svátostech i církevní jurisdikce.⁷⁹

4.4.2 Odpověď koncilu

Je tedy docela pochopitelné, že odpověď koncilu byla nezbytná, a v některých otázkách, ve snaze vymezit se proti novým směrům, viděno ovšem z dnešního pohledu, snad až příliš přísná. Obezřetnost při formulování koncilních dokumentů byla však na místě, protože balancovat mezi zásadním odmítnutím Lutherova útoku proti učení církve, a naproti tomu se vypořádat se zmíněnou pasáží v Matoušově evangeliu, kterou nešlo jednoduše přehlédnout, rozhodně nebylo snadné. Nadto prokazatelně existovaly historické záznamy, prokazující určitou míru shovívavosti v těchto otázkách u církevních otců⁸⁰, jejichž odsouzení však bylo naprosto nemyslitelné. Jednoduše nešly ignorovat ani komplikace, které by necitlivý přístup vyvolal mezi obyvateli středomořských ostrovů, kteří v manželských otázkách praktikovali poněkud mírnější předpisy východní církve,⁸¹ a změny by tak představovaly rovněž politicko-náboženský problém.⁸²

⁷⁷ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 783.

⁷⁸ Srov. NEUNER, P. *Ekumenická teologie*, s. 240.

⁷⁹ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 51.

⁸⁰ Viz např. zde kapitola 3.3.

⁸¹ Viz KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 48–49: „Ve východní církvi se začal v souladu s principem ekonomie povolovat druhý sňatek v případě, že jsou předloženy objektivní důvody, které stojí do určité míry v analogickém vztahu ke smrti a cizoložství partnera, přičemž druhý sňatek není postaven naroveň prvnímu. Zásada nerozlučitelnosti jako takové tím nemá být dotčena; v obtížných situacích má být ovšem tomu, kdo je ochoten kát se, otevřena možnost lidské, křesťanské a církevní existence skrze milosrdenství Boží. Východní liturgie druhého sňatku je vedena zcela myšlenkou pokání.“

⁸² Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 51.

Již v prvním koncilním období (1545–1549) byly v dekretu o svátostech potvrzeny výpovědi synody ve Veroně a koncilů v Lyonu a Florencii.⁸³ V šestém kánonu tohoto dekretu je pak stvrzeno, že všechny svátosti, tedy i manželství, obsahují a udělují příjemci milost (srov. DH 1606).

4.4.3 *Canones de sacramento matrimonii*

O manželství samostatně bylo významněji pojednáno až v samém závěru třetího období (1562–1563), a „*Canones de sacramento matrimonii*“ obsahovaly jak výpovědi podporující učení církve, tak její oprávněnost a příslušnost k stanovení pravidel pro svátost manželství.

První kánon tak hájí pravost svátosti a její ustanovení Kristem (srov. DH 1801), druhý odsuzuje polygámii (srov. DH 1802), kánony třetí a čtvrtý obhajují právní moc církve ve věcech manželských překážek a dispenzování (srov. DH 1803; 1804). Pátý kánon potvrzuje nerozlučitelnost manželského pouta (srov. DH 1805) a šestý vymezuje, že nedokonané manželství lze rozloučit za předpokladu vstupu jednoho z partnerů do církevního řádu (srov. DH 1806). Sedmý kánon se vyjadřuje k nemožnosti zrušit manželské pouto a uzavřít nové manželství v průběhu života druhého z partnerů a to ani v případě cizoložství (srov. DH 1807). Na výsledné podobě tohoto kánonu dokumentuje Kasper, jak bylo nutné jednotlivá koncilní vyjádření přesně formulovat, aby se nestala záminkou pro odsouzení, byť části, patristické nauky, nebo nebyla vnímána jako kritika praxe východní církve.⁸⁴ V osmém kánonu je potvrzena platnost dovolení rozloučit manželství, trvale nebo dočasně, od lůžka a soužití, tedy „stolu a lože“ (srov. DH 1808). Devátý kánon, v jasné reakci na reformační nauku, vylučuje možnost uzavřít platnou manželskou smlouvu u těch řeholníků a duchovních, kteří jsou vázání církevními zákony nebo složili příslušné sliby, a zahrnuje i ty, kteří by, po složení takových slibů, nabyli dojmu, že již ztratili dar čistoty (srov. DH 1809). Také desátý kánon se zřetelně vymezuje proti reformačnímu názoru a prohlašuje za závadná vyjádření preferující manželství nad panenstvím, zahrnující také kvalitativní posouzení jednotlivých stavů. (srov. DH 1810). Kánon jedenáctý obhajuje proti nařčení z pohanské pověřivosti obřady a zvyky, spojené s uzavíráním manželství (srov. DH 1811) a dvanáctý varuje před prohlášeními, která by vyjadřovala nepříslušnost církevních soudů k řešení manželských otázek a hájí tedy církevní soudní pravomoc (srov. DH 1812).

Pokud bychom stručně shrnuli tyto výpovědi, lze konstatovat, že koncil potvrdil manželství coby pravou svátost, která je v souladu s evangeliem a učením apoštolů, jako trvalé pouto je nezrušitelné a podléhá církevní jurisdikci.

⁸³ Viz např. zde kapitola 4.3.4.

⁸⁴ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 52.

4.4.4 Tametsi

K dalšímu upřesnění došlo v dekretu „*Canones super reformatione circa matrimonium*“ (DH 1813–1816), obvykle ovšem nazývanému „*Tametsi*“. Zde byla znovu odsouzena a zakázána tajná manželství, která sice nebylo možno prohlásit za neplatná, nicméně pro množství zmatků a také jejich zneužívání, kdy docházelo k cizoložství a faktickému mnohoženství, stanovil koncil závaznou formu pro uzavírání manželství v katolické církvi.

Podle závěrů IV. lateránského koncilu byly zavedeny trojí veřejné ohlášky ve farnostech obou snoubenců, které měly eliminovat existenci možného tajného sňatku či jiných překážek. Pokud se neprokázalo nic, co by bránilo, mohlo být manželství uzavřeno za přítomnosti příslušného farního kněze, nebo jiného, který jím byl pověřen, a v přítomnosti dvou nebo tří svědků. Podoba obřadu a jeho obsah pak měly odpovídat konkrétní provincii. I v tomto dekretu byl ponechán určitý prostor pro pastýřskou moudrost oddávajícího kněze, který mohl z vážných důvodů počet ohlášek snížit, nebo je dokonce vynechat. Naproti tomu bylo jasně stanoveno, že pokud by se někdo pokusil předepsanou formu nepřijmout, jeho manželství nebude platné.

4.4.5 Výsledky

Z uvedených dokumentů je již zřetelně viditelné, jak se právní forma uzavření smlouvy, zahrnující souhlas, transformovala v podstatnou součást svátosti manželství a pro všechny pokřtěné se dále stala prakticky neoddělitelnou realitou. Pro katolíky pak byla pro uznání platnosti sňatku navíc povinná i církevní forma.⁸⁵ Zavádění těchto „proti-reform“ se neobešlo bez problémů, protože podle rozhodnutí koncilu nebyla nová forma závazná tam, kde nebyla vyhlášena, takže skutečnost se na různých místech zásadně odlišovala. Z opačného pohledu je ale možno říci, že přes nemalé potíže přineslo učení koncilu významnou právní jistotu a stabilitu v oblasti manželského práva s mnoha prvky, které přetrvaly dodnes.⁸⁶

Jestliže v právním prostoru může být zmíněná stabilita vnímána pozitivně, v oblasti pastoračně-teologické zůstalo, na pozadí sporů mezi katolíky a protestanty, otevřeno mnoho nesnadných „interních“ otázek. Koncil nenabídl jejich univerzální řešení a neusnadnil tak situaci ani nám, ale poskytl určitou pevnou základnu pro hledání cest, které by, ve shodě s evangeliem, vedly k nalezení pravidel pro konkrétní období dějin.⁸⁷

⁸⁵ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložena do manželství*, s. 119

⁸⁶ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici*, s. 23–24.

⁸⁷ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 53.

5 Cesty novověku

Tridentskému sněmu se skutečně podařilo iniciovat žádoucí obnovu církve počínajíc u samotného papežství, přes reformu sboru kardinálů i biskupů až k opětovnému probuzení řeholního života, které bylo spojeno se vznikem nových řádů a řeholních společností, které se v hojně míře věnovaly péči o chudé, ale také duchovní správě a výchově duchovních. Byl vydán katechismus, nový Římský breviář i misál. Z tohoto období vzešla také řada vynikajících osobností, z nichž mnozí a mnohé byli prohlášeni za svaté. Před církví se otevíraly nové misijní výzvy vlivem zámořských objevů a nových obchodních cest, ale docházelo také k událostem, které obraz církve, obvykle pro selhání jejích konkrétních členů, výrazně poškozovaly.⁸⁸

5.1 Osvícenství

Epocha, která se otevřela po tridentském koncilu, byla však ještě jinak odlišná od té, která mu předcházela. Katolická církev přišla o významnou část svého přímého vlivu v Evropě, a navíc se stále více začaly prosazovat nové myšlenky a úvahy, které preferovaly rozum a individualitu člověka. Tyto trendy se nemohly vyhnout manželství, spíše se ho úzce dotýkaly, a s novým pojetím svobody a autonomie bylo nutno také nově přeformulovat vztah muže a ženy.

Osvícenství, ve svém opojení rozumem, odmítlo vše nadpřirozené a tedy rovněž Zjevení, teologické myšlení i svátosti, a s tím fundamentální pravidla, na kterých byla postavena církevní nauka o manželství. Jeho význam pro plození a výchovu dětí nemohl být popřen, ale pro jednotu, věrnost a nerozlučitelnost v novém pojetí nebylo místo. Manželství se stalo pouze záležitostí přirozenou, láska je totéž co tělesná přitažlivost, cílem se stává dosažení rozkoše. Jako přirozený smluvní vztah dvou individualit, lze manželství také snadno kdykoli ukončit. Do popředí se při definování vzájemného poměru partnerů dostávaly pojmy jako kamarádství, přátelství či sympatie, které se ovšem ukázaly pro založení pevného pouta jako nedostatečné. Zejména Francouzská revoluce pak způsobila velký nárůst rozvodovosti, a i když se ozývaly názory, které manželství, nikoli však v náboženském či církevním smyslu, vnímaly jako důležité, převážilo mínění, že je ryze lidskou a soukromou záležitostí, a bylo zbaveno jakékoli posvátnosti.⁸⁹

Nebylo by však přesné, pokud bychom toto období považovali jen za období ztrát, naopak právě tehdy došlo v církvi k jistému otevření, které ji upozornilo na nutnost osvobodit se od některých přežitých a již nesrozumitelných forem. Současně si řada osobností

⁸⁸ Srov. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. 2. rozšířené vydání doplnili M. Kyrálová a B. Smékal. Praha: Zvon, 1992, s. 223–227. ISBN 80-7113-008-7.,

⁸⁹ Srov. DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 126–127.

uvnitř církve uvědomovala, že nová doba bude vyžadovat reformy, odpovídající současnému uspořádání světa.⁹⁰ Jejich postupná realizace potřebovala čas, kterého se však nedostávalo. Církvě se nepodařilo vždy adekvátně zareagovat na vývoj v nových oblastech, byla tak zatlačována spíše do defenzivní pozice a některé potřebné kroky tak přišly příliš pozdě.⁹¹

5.2 Historické příčiny proměn manželství

V literatuře je identifikován jako důležitý společenský přelom, rozpad agrární společnosti a její přeměna ve společnost industriální. Tato transformace způsobila ve velké míře odliv pracovní síly z venkova do průmyslových center, a tím výrazně oslabila vliv tradičních velkých rodin. Tyto multigenerační velkorodiny po dlouhou dobu svým členům nabízely přiměřenou míru bezpečí a základní sociální jistoty, na druhé straně poskytovaly jen omezený prostor pro rozvoj individuality jednotlivých členů.

S rozvojem průmyslové výroby došlo vlivem pracovní migrace k narušení těchto tradičních rodin a k jejich rozpadu na menší společenství, zahrnujících pouze rodiče a jejich děti nebo v mnoha případech pouze bezdětné manžele. Důvodem byly jednak zvýšené životní náklady ve městech a také práce orientovaná na výkon, která nebrala ohled na rodinnou situaci zaměstnance. Bylo zřetelně jednodušší zajistit živobytí pro sebe a případně svého partnera, než pro řadu „hladových krků“. Je oceňován především osobní výkon, a práce i její odměňování tak dostává výrazně individuální charakter. Právě tato individualizace měla velmi pravděpodobně zásadní důsledky pro rodinu a možnosti jejího rozvoje.

Nemalý podíl na nesnázích, kterými procházelo manželství a rodina, měly ovšem také vyvíjející se velké společenské ideologie, postavené na individualismu a jiné naproti tomu na kolektivismu. Zatímco první z nich potlačují lidskou sociálnost a rodina podle nich patří výhradně do soukromé oblasti, v druhých pak rodina vůbec nenachází své místo, a proto je nutno maximálně oslabit její vliv na vývoj samostatných a odpovědných osobností.⁹²

5.3 Obranná reakce církve

Jakkoli by mohlo být podnětné, věnovat se podrobněji dlouhému, a pro současnou církev do jisté míry rozhodujícímu, období 400 let mezi tridentským a II. vatikánským koncillem, omezíme se zde pouze na vybraná prohlášení učitelského úřadu, která se během této doby zaměřovala na manželství.

⁹⁰ Srov. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 242.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 260–262.

⁹² Srov. RAUSCHER, A. *Znovuobjevení rodiny*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996, s. 5–10. ISBN 80-8595-912-7.

Na úvod bychom mohli zmínit encykliku „*Auctorem fidei*“, vydanou v roce 1794 papežem Piem VI. (1775–1799). Vymezuje se proti snaze, oddělit v manželství smlouvu od svátosti, a kritizuje pokusy o potlačení právní moci církve v manželských otázkách a jejich podřízení civilnímu právu (srov. DH 2658–2660). Předznamenává tím pozdější dokumenty, jejichž defenzivní role byla ještě výraznější.

5.3.1 Syllabus Pia IX.

Pius IX. (1846–1878) pojmenoval v „*Syllabu*“ z 8. prosince 1864 celkem 80 zavrženíhodných omylů, z nichž některé se vztahovaly i na manželství. Přes poněkud neobvyklou formu textu, která vyžaduje zvýšenou pozornost čtenáře, nám negace uvedených omylů dávají dobrý přehled o tehdejší věrouce a také právním chápání manželství (číslováno podle pořadí v *Syllabu*):

65. Žádným způsobem nelze tvrdit, že Kristus pozdvihl manželství k důstojnosti svátosti (srov. DH 2965).

66. Svátost manželství není nic jiného než přídavek ke smlouvě a oddělitelná od ní, a samotná svátost spočívá pouze ve svatebním požehnání (srov. DH 2966).

67. Podle přirozeného práva není manželské pouto nerozlučné a v různých případech může být rozvod, takzvaně řádný, schválen civilní autoritou (srov. DH 2967).

68. Církev nemá moc stanovit překážky zneplatňující manželství; ale tato moc patří civilní autoritě, která by měla stávající překážky odstranit (srov. DH 2968).

69. Církev začala v pozdějších stoletích zavádět rušící překážky, nikoli vlastním právem, ale využitím práva, které si vypůjčila od civilní moci (srov. DH 2969).

70. Kánony Tridentského koncilu, které uvalují klatbu na ty, kteří mají odvahu upřít církvi moc k zavedení rušících překážek, nejsou buď dogmatické, nebo je třeba je chápat v souladu s touto vypůjčenou mocí (srov. DH 2970).

71. Tridentská forma (viz DH 1813; 1814) nezavazuje pod trestem zneplatnění, pokud civilní právo předepisuje jinou formu a přeje si ověřit manželství intervencí této nové formy (srov. DH 2971).

72. Bonifác VIII. byl první, kdo prohlásil, že slib čistoty, složený při svěcení, činí manželství neplatným (srov. DH 2972).

73. Pravé manželství může existovat mezi křesťany na základě čistě civilní smlouvy; a je nepravdivé tvrdit, že manželská smlouva mezi křesťany je vždy svátost; nebo že neexistuje žádná smlouva, pokud je svátost vyloučena (srov. DH 2973).

74. Manželské a zásnubní případy patří ze své pravé podstaty k civilnímu soudu (srov. DH 2974).

Zmíněny jsou ještě chyby připouštějící zrušení celibátu duchovenstva a přednosti manželského stavu před stavem panenství. Z tohoto výčtu se dá usoudit, že vnější i vnitřní odpor k zavádění tridentských reforem byl velmi vytrvalý i po více než 300 letech.

5.3.2 Dokumenty magisteria 19. – 20. století

Dalším z dokumentů, který je vhodné zmínit, je encyklika Lva XIII. (1878–1903) „*Arcanum divinae sapientiae*“ z roku 1880 (srov. DH 3142–3146), pojednávající s odkazem na učení apoštolů, otců i církve, o svátostné důstojnosti manželství, která poskytuje partnerům milost k dosažení spásy. Potvrzuje rovněž plnou pravomoc církve v těchto otázkách, dokazuje neoddělitelnost manželské smlouvy a svátosti manželství, a odsuzuje tvrzení, která by připouštěla jakoukoli relativizaci platnosti tohoto spojení (srov. DH 3146).⁹³

V roce 1907 došlo k vydání dekretu „*Ne temere*“, který teprve vyhlásil všeobecnou závaznost tridentské formy uzavření manželství. Učení církve je ve formě příslušných kánonů zpracováno v Kodexu kanonického práva, vyhlášeném za pontifikátu Benedikta XV. (1914–1922) v roce 1917. Zvláštní diskuzi vyvolalo ustanovení kánonu 1013, § 1., který stanoví jako primární cíl manželství plození a výchovu dětí, zatímco vzájemná pomoc a prostředek proti žádostivosti jsou jmenovány jako cíle druhotné. Primární cíl byl v tomto kánonu předpokládán, a v diskuzi obhajován coby nutná podmínka, a tedy bez jeho splnění či při jeho vyloučení, nebylo možno uzavřít platné manželství, zatímco absence sekundárních cílů takový následek nutně neindikovala.⁹⁴

5.3.3 Casti connubii⁹⁵

Svým způsobem výjimečným dokumentem se stala encyklika „*Casti connubii*“, vydaná Piem XI. (1922–1939) na sklonku roku 1930. Papežovým cílem byla definice uspořádání světa, odpovídajícího křesťanskému pojetí. Postavil se těm směrům ve společnosti, které v zájmu vlastní autonomie a dosažení svých cílů popřely křesťanské hodnoty i existenci Boha, a zbavily tak člověka jeho důležitého, přesahujícího, ale také konstitutivního, rozměru. Ve stabilním, odpovědně přijatém manželství, prožívaném ve spolupráci s Bohem, spatřuje základ rodinného života, a tím přeneseně i zachování a rozvoj materiálních i morálních hodnot.

První část encykliky je zaměřena ke třem dobrům manželství, tak jak vzešly z Augustinova učení. Ve směru k potomstvu mají rodiče, kromě přirozených úkolů, povinnost zprostředkovat a uvádět děti do tajemství víry, ale také do života společenství. Věrnost jde naproti vzájemné lásce a společně vedou k ochotě pomáhat si a následovat

⁹³ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 776.

⁹⁴ Srov. KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici*, s. 30–32.

⁹⁵ Tato podkapitola čerpá z: DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*, s. 131–134.

Krista, a ze svátostnosti vyvěrá posvěcující milost napomáhající nerozlučitelnosti, jednotě a trvalosti vztahu.

Druhá část dokumentu upozorňuje na zásadní chybnost tvrzení, že manželství je pouze lidského původu. Papež zde svoji kritiku opět strukturuje podle pochybení vůči jednotlivým manželským dobrům. Za těžkou vinu je považováno užití prostředků zabráňujících početí, s výjimkou závažných případů, kdy lze aplikovat přirozenou metodu. Je zde jasně odsouzena potratová praxe, ale také zásahy státu do manželského soužití a povolování metod ohrožujících život plodu. Dalším zlem, na které je upozorňováno, jsou nemanželské vztahy narušující věnost. Příčinu spatřuje papež v nezdravé emancipaci žen od jejich přirozeného poslání – tedy být manželkou a matkou. Svátostnost pak nejvíce trpí míněním, že manželství je pouhou profánní skutečností, mající souvislost s přibýváním rozvodů, které postupně destruuji společnost.

Ve třetí části nabízí papež řešení v návratu k původnímu vztahu mezi manžely, tak jak vyšel z Božího záměru, a osvobození od falešných pocitů nezávislosti a svobody. Je zmíněna potřeba řádné přípravy na manželství i odpovědný výběr partnera. Důraz je položen i na potvrzení působení svátostné milosti do konce života jednoho z partnerů. V závěru je zřetelně rozpoznatelná snaha papeže upozornit na neuspokojivý stav a vyjádření naděje adresované katolíkům, aby se potřebné nápravy s odpovědností ujali.

5.4 Poválečná situace

Ze sociologického hlediska došlo k výrazným změnám po každé ze světových válek. Nejničivějším následkem té první byla pro rodiny dlouhá nepřítomnost a velký počet zabitých mužů, a z toho vyplývající nízký počet narozených dětí. Druhá světová válka pak znamenala daleko větší zásah, protože devastovala celé rodiny napříč generacemi, rasami i národy. U rodin, které byly alespoň částečně ušetřeny, bylo však možno pozorovat jakousi obnovu vzájemného sepětí ve snaze o soběstačnost a přežití. Tato schopnost rodiny, poskytnout základní jistoty svým členům se následně ukázala jako důležitá i v poválečné obnově Evropy a odkryla zjevně jednu ze slabín totalitárních režimů.⁹⁶

Tento vývoj se následně odrazil i ve Všeobecné deklaraci lidských práv, přijaté Valným shromážděním Organizace spojených národů v prosinci 1948, kde se v 16. článku uvádí: „Rodina je přirozenou a základní jednotkou společnosti a má nárok na ochranu ze strany společnosti a státu.“⁹⁷ Nutno říci, že tato deklarace je nezávazná, a v rámci Evropské unie z ní v současnosti vychází Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod, která, jako závazný dokument, však již ve svém 8. článku nehovoří

⁹⁶ Srov. SULLEROT, E. *Krize rodiny*. Praha: Karolinum, 1998, s. 7–10. ISBN 80-7184-647-3.

⁹⁷ UNRIC, Regionální informační centrum OSN. Všeobecná deklarace lidských práv [online]. Dostupné z: http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/12/UDHR_2015_11x11_CZ2.pdf [cit. 2018-08-14]

o nároku na ochranu, nýbrž o právu na respektování rodinného života, přičemž současně uvádí případy, kdy může státní moc oprávněně do výkonu tohoto práva zasahovat.⁹⁸

Druhá světová válka zapříčinila nové politicko-hospodářské rozdělení světa, a také zřetelně odkryla slabost a nedostatečnou imunitu společnosti, která nedokázala vždy včas rozpoznat a účinně zabránit zlu, vyrůstajícímu z patologické morálky jednotlivců a skupin, které pronikly do vedení některých států. Katolická církev utrpěla sice významné vnější ztráty, nicméně její vážnost a schopnost vyjadřovat se s autoritou k podstatným otázkám doby zůstala zachována. Pontifikát Pia XII. (1939–1958), probíhající právě v tomto velmi složitém období moderních dějin, přes mnohá kladná i záporná hodnocení, dokázal zajistit odpovídající kontinuitu učení, vnitřní struktury i postavení církve, ale současně jistým způsobem neplánovaně připravil pozadí pro nadcházející hloubkovou reflexi a proměnu života církve a jejího postavení ve světě.⁹⁹

⁹⁸ *Evropská úmluva o ochraně lidských práv* [online]. Štrasburk. Evropský soud pro lidská práva. 2013. [cit. 2018-08-14]. Dostupné z: https://www.echr.coe.int/Documents/-Convention_CES.pdf

⁹⁹ Srov. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 265–269.

6 II. vatikánský koncil

Jakkoli se často zmiňuje spontánnost rozhodnutí Jana XXIII. (1958–1963) svolat koncil, je pravdou, že již Pius XI. uvažoval o „dokončení“ I. vatikánského sněmu, a úvahy Pia XII. o novém koncilu měly dokonce již natolik konkrétní podobu, že byly zahájeny i přípravné práce.¹⁰⁰

21. ekumenický koncil, k jehož oficiálnímu vyhlášení došlo 25. ledna 1959, však již v samotné osobě vyhlášovatele, naznačoval zřetelnou odlišnost, a od počátku nepřestal vzbuzovat četné kontroverze. Na jedné straně zde byla, občas až nereálná, pozitivní očekávání, spojovaná s nadějí na (vy)řešení řady otázek, které již dlouho v církvi rezonovaly, a na straně druhé ostrá kritika, vycházející nikoli z „nepřátelských“ řad (myšleno ze světa), ale hlavně zevnitř církve, nevyjímaje členy kardinálského sboru či papežské kurie.¹⁰¹ Papež jistě nemohl ani jedno z toho přeslechnout, přesto jeho oficiální prohlášení směrem k programu koncilu, měla po dlouhou dobu spíše obecný ráz. Teprve měsíc před zahájením sněmu, 11. září 1962, v rozhlasovém poselství upřesnil svou představu o průběhu koncilního jednání. Zaměření *ad intra*, tedy církve k sobě samé, naznačilo jeden z možných úhlů pohledu. Druhý směr, *ad extra*, prezentující a pojednávající o vztahu církve ke světu, zastupoval téma, kterému papež věnoval významnější část svého projevu a naznačil tak do určité míry svůj vlastní záměr a očekávání, která do jednání sněmu vkládal.¹⁰²

6.1 Aggiornamento a univerzalita svatosti

Dva pojmy, uvedené v nadpisu tohoto oddílu, které se objevily v souvislosti s koncilem, mají svůj význam také ve vztahu k manželství. První z nich je těsně spojen s osobou papeže Jana XXIII., který tento, původně spíše obchodní či účetní, termín použil na jednoslovné vyjádření své představy o vnitřní obnově církve. Bylo by ovšem nesprávné vyložit si ho pouze jako „přizpůsobení“, což někteří papežovi oponenti obratem využili k další kritice nastoupeného směru. Zcela jistě nešlo o jakési bezbřehé přizpůsobení se světu, nýbrž o snahu organicky začlenit křesťanství do každého dne. *Aggiornamento* znamenalo (a snad stále znamená), že víra a přesvědčení členů církve, žijících v tomto světě, musí právě dnes s tímto světem hledat možnosti k dialogu. Toto hledání pak nutně předpokládá

¹⁰⁰ Srov. PESCH, O. H. Druhý vatikánský koncil: 1962-1965 : příprava, průběh, odkaz. Vyd. 2. Přeložili: K. Floss, V. Frei, V. Konzal, J. Vokoun, V. Žilinský. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 50–52. ISBN 978-80-429-398-6.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 58–62.

¹⁰² Srov. SKALICKÝ, K. Radost a naděje: církev v dnešním světě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 50–53. ISBN 80-7192-430-x.

navázání pozitivního vztahu, ale také přijetí některých problémů světa za své, a tedy potřebu tyto problémy řešit, což ovšem již v průběhu koncilu přineslo nemalé obtíže.¹⁰³

Ve výsledku lze tedy konstatovat, že pozitivní význam tohoto zástupného pojmu je do velké míry závislý na odpovědném výkladu a pochopení, neboť v opačném případě se stane příčinou některých nenaplněných nadějí nebo nepřiměřené defenzivy.¹⁰⁴ Přes uvedené komplikace vysvítá *aggiornamento* pozitivně z koncilových textů ve vazbě na úkoly manželů a rodičů například v Dekretu o apoštolátu laiků (srov. AA 11; 30), v Dekretu o misijní činnosti církve (srov. AG 21) nebo se specifickým důrazem v Deklaraci o křesťanské výchově (srov. GE 3; 6; 7; 8).

O všeobecném povolání ke svatosti je pojednáno v páté kapitole Věřoučné konstituce o církvi (srov. LG 39–42). Již dříve v tomto dokumentu (srov. LG 11) byla rodina oficiálně, a poprvé „ústí“ magisteria, představena, coby „domácí církve“. Toto znamenalo jisté dílčí vítězství těch, kteří chtěli manželství uznat jako legitimní způsob života uvnitř církve. Ačkoli církev nikdy úředně nedefinovala svatost jako dostupnou pouze skrze celibát, kulturně a zejména v lidové zbožnosti zde existovala silná vazba. Obecně se tedy považovalo jaksi za samozřejmé, že ti, kteří se rozhodnou vážně usilovat o svatost, budou volit celibát, zatímco ti, kteří toto povolání nemají, si vyberou manželství. Koncil však nyní upřednostnil myšlenku univerzálního povolání ke svatosti jako formujícího principu. Nově tedy již není cesta ke svatosti omezena, a každá lidská bytost, v jakémkoli životním stavu, je povolána žít svatý život a pracovat pro svou spásu v konkrétních každodenních situacích. Manželé a rodiče byli explicitně jmenováni mezi různými stavy, ve kterých lze jedinečným způsobem dosáhnout svatosti, a manželství tak postoupilo na úroveň, která byla do té doby vyhrazena pouze zasvěceným osobám.¹⁰⁵ Toto přesvědčení zároveň otevřelo prostor pro široké zapojení laiků do života církve, aniž by však oslabilo dosavadní vysoké mínění o těch, kteří se svobodně rozhodli pro život v zasvěceném stavu.

6.2 Gaudium et spes

Vzhledem k celkovému rozsahu koncilních dokumentů lze říci, že co do množství textu, netvoří články či kapitoly zmiňující manželství nebo rodinu, nikterak významnou část. Již z výše uvedeného je ovšem zřejmé, že se dané téma skutečně neprobíralo pouze v ojedinelém dokumentu, nýbrž bylo s manželstvím a rodičovstvím počítáno, jako s integrální součástí vnitřního života církve, stejně tak jako s významně viditelným znamením pro svět. Stěžejním dokumentem, který pojednává o manželství, je tak zcela jednoznačně

¹⁰³ Srov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965*, s. 66–67.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 68.

¹⁰⁵ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 312

Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě. S ohledem na téma této práce se pokusíme dotknout alespoň článků, které s ním souvisí.

Druhou částí encykliky koncil zaměřuje pozornost všech: „(...) ve světle evangelia a lidské zkušenosti (...) na některé naléhavější potřeby naší doby, jež se lidstva nejvíce dotýkají (...) které dnes kdekoho naplňují starostí (...)“ (GS 46). Proto již první kapitola „Jak podpořit důstojnost manželství a rodiny“ zahrnující články 47 až 52 naznačuje, jakou důležitost přikládali koncilní otcové právě této otázce. K textu, který dnes známe jako finální, vedla ovšem nelehká cesta, a výsledek je tak průnikem řady kompromisů a úprav připravených předloh. Obdobně jako v průběhu celého koncilu, také při projednávání témat manželství, bylo možno pozorovat zastánce konzervativního a progresivního proudu, přičemž argumentaci jedné i druhé strany, nebylo vždy možno jednoduše ignorovat. Na tomto místě je však třeba poznamenat, že postoje a jejich reprezentanty takto označujeme pouze ve vztahu k II. vatikánskému koncilu, protože ve skutečnosti zastánci progresivního směru směřovali k uchování, či znovuoobnovení starší tradice, vycházející z existence jediné (společné pro východ i západ) církve prvního tisíciletí. Měli by tedy být spíše oni považováni za konzervativní, oproti těm, kteří se upínali k novější, ryze západní tradici církve druhého tisíciletí, jejichž konzervatismus ovšem spočíval v jisté uzavřenosti ve vývoji učení během tohoto období dějin, a starší tradice zde v jejich interpretaci nedostávaly žádný existenční prostor.¹⁰⁶ Zůstaneme však raději u běžného pochopení tohoto rozdělení. Lze říci, že oba tábory přednesly v průběhu diskuze svou představu o manželství, přičemž konzervativní křídlo hájilo s obezřetností spíše jakýsi setrvalý stav, zatímco progresivní sice rovněž nezpochybňovalo dosavadní učení, ale současně vyzývalo ke změně vnímání v některých významných manželských otázkách.

6.2.1 První rozprava nad kapitolou o manželství¹⁰⁷

Již v první rozpravě nad předlohou, která se odehrála v říjnu 1964, se ukázalo, jak jsou postoje zmíněných táborů rozdílné. Na tomto místě nelze shrnout všechny prezentované návrhy, ale pro lepší orientaci uvedme alespoň několik argumentů z jedné i druhé strany. Snad „nejtvrdší“ bitvy se svedly o určení hierarchie cílů manželství a s tím související otázky plození a sexuálního života. Ze strany „konzervativců“¹⁰⁸ byl hájen výklad, že oplodnění nesmí být vyloučeno jakýmkoli vnějším zásahem ze žádného jednotlivého manželského úkonu, zatímco „progresisté“ zastávali tezi, že oplodnění nesmí být vyloučeno z manželské lásky jako z určitého životního stavu.

¹⁰⁶ Srov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965*, s. 149.

¹⁰⁷ Tato podkapitola čerpá z: SKALICKÝ, K. *Radost a naděje: církev v dnešním světě*, s. 102–117.

¹⁰⁸ Rozdělení na „konzervativce“ a „progresisty“ je zde vedeno snahou o jednoslovné označení zastánců hlavních myšlenkových směrů, přičemž nechce jakkoli kvalitativně hodnotit postoje jednotlivých koncilních otců.

Zastánci nového pohledu tak tlumočili nejistotu a obavy věřících a stejně tak zpovědníků při rozhodování v těchto otázkách, přičemž zdůrazňovali, že nejde o pouhé přispůsobení požadavkům lidí, ale vnímali nutnost poctivé diskuse na základě moderních věd, aniž by zpochybňovali svatost manželství. Zdůrazňovali důležitost manželské lásky, která zahrnuje duši i tělo, je dobrá a sama o sobě svatá, a je tak žádoucím cílem manželství, zároveň však neopomíjeli ani cíl plodnosti, kterého však má být dosahováno s rozvahou a velkodušností, a jak již bylo uvedeno, má se vztahovat k manželství jako stavu, nikoli pouze k jednotlivému úkonu. Připouštěli tedy oprávněnost pohlavního styku manželů, i když není zaměřen k plození. Oproti dosavadní praxi hodnotili oba cíle jako stejně dobré i svaté. S jistou opatrností otevřeli také otázky regulace porodnosti, kdy upozornili na problém přelidnění a vzrůstajících rozdílů v životní úrovni. Tento problém viděli i v zorném poli lidské a křesťanské výchovy, a také proto navrhovali ponechat odhodlání přijmout děti v přiměřeném počtu na rozhodnutí rodičů, avšak nebránili se dalšímu bádání v těchto otázkách.

Konzervativci rozhodně nesouhlasili s diskuzí o volbě počtu dětí s odkazem na biblický požadavek: „Plod'te a množte se“ (Gn 1,28). Právě početné rodiny jsou podle nich důkazem Božího požehnání a spolehnutí na Jeho prozřetelnost. Poukazovali na pozitiva pro společenství a schopnost oběti, plynoucí ze sociálních kontaktů uvnitř velkých rodin. Trvali rovněž na tradiční hierarchii cílů manželství a vyzývali k rozvážnosti při zdůrazňování manželské lásky, přičemž upozorňovali, že láska, kterou jsou k sobě manželé přitahováni, nepostrádá ani žádostivou složku, která může být výraznější než obětavá. Spolupráci s lékaři připouštěli při řešení obtíží s určováním agenetických období, která považovali za možná pro uskutečnění manželského pohlavního spojení. Zdůraznili znovu zachování hodnot plození, věrnosti a svátostnosti, které jsou základem pro definování podmínek počestnosti.

Progresisté naopak upozorňovali, že je nutno respektovat nejen zmíněný verš (Gn 1,28), ale také: „(...) a stanou se jedním tělem“ (Gn 2,24). Řešení otázek plodnosti by tedy nemělo být na újmu manželské jednoty v meziosobním společenství posvěceném svátostí manželství. Jakkoli nelze připustit nemorální prostředky k zabránění početí, lze vyjádřit pochybnost o platnosti argumentů ve prospěch zdrženlivosti jako jediného účinného, mravního a křesťanského řešení. Zachování Božího zákona musí vždy zůstat prioritou, ale zároveň není možno přehlížet problémy lidí a dostupné vědecké poznatky.

Oběma stranám této rozpravy rozhodně nelze upřít snahu o poctivý přístup k prozkoumání tématu, zároveň však také cítíme jistou nesmiřitelnost postojů. A tak tradiční pojetí vnímá náročnost manželství spíše ve smyslu oběti, odříkání a zdrženlivosti, zatím-

co druhá strana spatřuje obtížnost více ve směřování k připodobnění s Bohem. Konzervativci obhajují postavení církve jako matky lidstva a záštity božích příkázání, naproti tomu progresisté se odvažují více otevřít světu i poznatkům jiných věd. Přes všechny rozdílnosti se obě strany shodly minimálně v požadavku, že předloha musí být přepracována.

6.2.2 Projednání přepracované verze

Projednávání revidované verze bylo zahájeno bezmála o rok později, v září 1965, a ani toto jednání nebylo zdaleka klidné. Konzervativci považovali předlohu za neuspořádanou a také progresisté namítali její nejasnost, chybějící logické souvislosti a považovali ji spíše za diplomatický kompromis. Prvně jmenovaní vyjadřovali obavy z možného pohoršení, plynoucího ze svobody v určování počtu dětí, z přehnaného zdůrazňování sexuality a v neposlední řadě také z vytvoření představy dokonalosti manželství na úkor panictví. Také znovu zopakovali, že plození je prvotním cílem manželství. Progresisté požadovali zapracovat do textu zejména body, obsahující potvrzení, že manželství je důvěrným společenstvím života v lásce, že plození má hluboký význam pro tuto lásku, jejímž vrcholem je plodnost, a že přijetím dětí se manželé stávají Božími spolupracovníky ve shodě s Jeho vůlí. Zdůraznili také výjimečnost pouta mezi manžely, jako jediného vztahu mezi osobami, který má posvátný charakter a je tedy hodnotný sám o sobě, a nikoli jen ve spojitosti s plozením. Po složité rozpravě a po zapracování některých papežových doporučení byl text nakonec 4. prosince 1965 významnou většinou hlasujících schválen.¹⁰⁹

Předcházející odstavce snad alespoň částečně dokumentují složitost, ale také potřebnost projednání tématu, které sice ve výsledku jistě nesplnilo všechna očekávání, bylo však vzhledem k historickým okolnostem jistým maximem možného. To co zřejmě nejvíce postrádáme, jsou praktická doporučení pro křesťanský manželský život. Nemáme tak k dispozici úplně podrobnou mapu, ale spíše jen naznačené cesty, které nám v praxi umožní realizovat propojení starého s novým v syntéze, která současně zachová nepřerušené propojení s učením církve. Základem pro takové spojení může být právě zdůrazněné společenství lásky manželů, realizované ve vzájemném odevzdání, zahrnujícím sexualitu i odpovědné předávání nového života potomstvu.¹¹⁰

6.3 Lumen gentium a domácí církve

Podobně jako jsme viděli v případě *Gaudium et spes*, byly také původní návrhy koncilového dokumentu, zaměřeného na církve, účastníky koncilu odmítnuty, aby byly následně připraveny v podobě, která lépe odpovídala záměrům skutečné obnovy církve. Jak již

¹⁰⁹ Srov. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje: církve v dnešním světě*, s. 161–167

¹¹⁰ Srov. tamtéž, s. 277

bylo uvedeno, jako jeden z termínů, který se znovuobjevil v průběhu II. vatikánského sněmu, byl pojem „domácí církev“. Ten úzce souvisí se zapojením manželství a rodiny do struktury církve, které bylo do té doby a v této souvislosti, spíše opomíjeno.

Důležitou roli při zařazení tohoto bodu do koncilního schématu měl jeden z italských biskupů, Pietro Fiordelli.¹¹¹ Ve své argumentaci upozornil na přehlížení či nejasné chápání manželství jako stavu, který má také skrze plodnost velký význam pro růst církve, jako mystického Kristova těla. Jeho první vystoupení však bylo přijato rezervovaně, protože celková atmosféra ještě nebyla připravena k uznání rodiny, založené v přirozeném řádu, jako organické součásti církve, která byla ve své podstatě nadpřirozená. Fiordelli však dále argumentoval Augustinovým důrazem na manželství, jako na způsob života, a zdůraznil svátostnou hodnotu manželského stavu, který tak získává rovněž specifickou nadpřirozenou dimenzi.¹¹²

6.3.1 Koncept domácí církve

Založit koncept rodiny, jako domácí církve, na učení církevních otců se jevilo jako vhodný postup pro obhajobu oprávněnosti takové myšlenky v očích sněmu. Fiordelli tak mohl již ve svém dalším vystoupení charakterizovat čtyři oblasti, které měly ozřejmit vztah církve a rodiny. Jako první postavil základ koncepce domácí církve na jejím označení nejmenší jednotkou, či buňkou církve. Z těchto buněk je teprve tvořena farnost. A zatímco farnost může ve svých hranicích doznávat změn na základě rozhodnutí příslušné církevní autority, rodina je svým založením vybudována na Kristově vůli, podléhá tedy božskému právu, a její povaha nemůže být změněna. Ve druhé oblasti rozšiřuje duchovní skutečnost křesťanského manželství na celý rodinný život. Křesťanská rodina tak podle něho přímo vyplývá ze svátosti manželství, a tedy nejen manželství, ale i rodina je tím svatá a svátostná. Třetí ze zmíněných oblastí zahrnuje vztah mezi církví jako Kristovým tělem a darem plodení, který byl svěřen manželům. Fiordelli vyvozuje, že jestliže děti narozené v takovém manželství jsou dále přijaty do církve křtem, pak svátost manželství v nějaké míře již předjímá propojení s plodem, a má tak význam pro růst Kristova mystického těla, a to jak kvalitativní tak i kvantitativní. Rodinu nelze tedy chápat jako volitelnou sociální strukturu, nýbrž jako buňku Bohem povolanou k rozvoji církve. Pro podporu svých tvrzení se ve čtvrté z oblastí odvolal k učení Augustina a Jana Zlatoústého a na základě vybraných citací ukázal, že oba otcové přijímali církevní povahu rodiny a také jimi používaný jazyk dokumentoval, že oba vnímali křesťanskou rodinu uvnitř spásné činnosti církve, a jako její neoddělitelnou součást.¹¹³

¹¹¹ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 304

¹¹² Srov. tamtéž, s. 305–306

¹¹³ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 306–308

Při dalším projednávání pak Fiordelli pokračoval v rozvíjení konceptu na biblickém základu a usiloval o promítnutí církevních struktur do rodiny. Ustavil tak další článek do uspořádání církve, když mezi jednotlivce a farnost vložil rodinu jako další živoucí součást Kristova těla. V tomto ohledu se vlastně pokusil o jistý širší pohled na vícekrát zmiňovaný verš (Ef 5,32). Tím, že zahrnul celou rodinu, a nikoli pouze manželství, do úvah o „velkém tajemství“, otevřel prostor názoru, že křesťanská rodina je tedy skutečným vyjádřením lásky Krista k církvi, a stává se jistým rozšířením svátostného manželství.¹¹⁴

K rozpracování strukturálního připodobnění rodiny a církve, bylo nutno nejprve přesně popsat, jak se uspořádání úkolů a poslání rodiny podobá strukturám v církvi. Pro své poslání měli být rodiče, podle Fiordelliho návrhu, považováni za zasvěcené. Zde je patrná souvislost s Augustinovými myšlenkami, který pracoval s obdobnou strukturou domácí církve.¹¹⁵ Nelze však přehlédnout, že máme-li uvažovat o skutečné eklesiální povaze rodiny, je nutno připustit, že církevní struktura musí být nějak viditelná v životě domácnosti, protože bez této podmínky by se ztrácela skutečná podstata takového označení.¹¹⁶

V závěrečném vystoupení se pak Fiordelli postavil za uznání rodiny, jako životního stavu v církvi. A opět úspěšně aplikoval odkazy z patristických textů a způsob jakým označovaly manželství, a dá se říci, že vybudoval dostatečně stabilní pozici pro posuzování rodiny jako domácí církve. I když v dalším pokračování sněmovních debat sám ustoupil z prosazování některých patristických tezí, a nakonec se spíše přiklonil k pojmu „malá“ církev, který byl bližší terminologii Jana Zlatoústého, bylo by nespravedlivé přehlédnout jeho zásluhy o znovunalezení domácí církve v církevní tradici a její zakomponování do diskuze nad věroučnou konstitucí o církvi. Patřil vždy k rozhodným zastáncům tohoto chápání rodiny a usiloval o její plné začlenění do poslání církve. Snad i proto, že musel vzdorovat jisté opozici při obhajobě svého konceptu, mohl poskytnout dostatečné teologické základy pro jeho možné přijetí, které byly vystavěny na pečlivé biblické a patristické reflexi.¹¹⁷

6.4 Výsledky koncilu ve vztahu k manželství

Ve vztahu k manželství lze shrnout učení koncilu do několika oblastí, které byly projednány, ne vždy ovšem se stejně silnými akcenty. Významné je jistě intenzivní zdůraznění úlohy neodvolatelného osobního souhlasu, který se stává ustavující smlouvou,

¹¹⁴ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 309

¹¹⁵ Viz podkapitola 3.4.3 této práce.

¹¹⁶ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 309

¹¹⁷ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 310–311

kteřá z vůle samotného Boha zakládá: „Důvěrné společenství života a manželské lásky (...)“ (GS 48). Tímto bylo jednak manželství privilegováno jako svazek Bohem chtěný a od počátku plánovaný, ale také vyňato z prostoru pouhé lidské libovůle. Dostává se zde do popředí personalistické vnímání manželství, a smlouva zavazuje manžele vůči sobě, vůči potomstvu i vůči ostatním lidem k šíření lásky, kterou sami přijali. I když se text dotýká davného pojmu manželských dober, preferuje zejména lásku mezi manžely, a plodnost tak zůstává poněkud v pozadí, byť zde není mezi nimi stanoveno žádné pořadí, přičemž třetí z „cílů“, tedy „lék proti žádostivosti“, již chybí úplně.

Neméně důležitým výsledkem se jeví být osvobození sexuality od historické pozice hříšnosti, nebo jakési tolerované nemravnosti v prohlášení, které říká: „(...) skutky, jimiž manželé dosahují důvěrného a čistého sjednocení, jsou čestné a důstojné (...)“ (GS 49), při zdůraznění vzájemného darování a obohacení, upevněného jednak slibem, a zejména působením svátosti. Jen mírného pokroku bylo dosaženo při řešení otázky oddělení plození od jednotlivého manželského pohlavního styku, a interní zaměření na potomstvo má být tedy nově nahlíženo z pozice vzájemného vztahu manželů a jejich lásky. S tímto je pak těsně spojeno potvrzení jejich odpovědnosti za rozhodnutí ve věci plánování rodičovství.¹¹⁸

Na tomto místě je ovšem třeba připomenout také podmínky, které koncil připojuje, a mluví-li o lásce, míní tím vztah, který je třeba pěstovat a současně odhodlaně „(...) spolupracovat s láskou Stvořitele a Vykupitele“ (GS 50). Tento vztah se dále vyznačuje vzájemnou pomocí a službou, směřuje k důvěrnému sjednocení manželů a jako takový „(...) vyžaduje úplnou manželskou věrnost a důrazně požaduje jejich nerozlučnou jednotu“ (GS 48). Jakkoli se právě uvedené může zdát samozřejmé, lze se právem domnívat, že z pohledu mnoha katolických manželů, spíše než o obvyklou každodenní praxi, půjde při uskutečňování těchto požadavků o velké úsilí, spojené s dosažením takového ideálu.

Nejméně konkrétním, zato však velmi hojně diskutovaným tématem vzešlým z koncilu byly, a vlastně stále zůstávají, otázky odpovědného plánování rodičovství, přesněji spíše regulace porodnosti. Vzhledem k tomu, že koncilní otcové neměli ostatně ani možnost tyto otázky hlouběji rozpracovat, protože si jejich rozbor a přezkoumání vyhradil papež, který k tomu zřídil zvláštní komisi (srov. GS 51), nebylo možno očekávat příliš konkrétní řešení. Četnost diskuzí je do jisté míry podmíněna odlišnou polaritou názorů uvnitř církve, ale jistě také skutečností, že se jedná o otázky úzce související i s budoucností celé lidské společnosti. Koncil tedy jen velmi obecně varuje před znesvěcováním manželské lásky „nedovolenými zásahy proti plození“ (GS 47) a dále

¹¹⁸ Srov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965*, s. 323–325

před „nečestným“ řešením těchto problémů, ale výslovně prohlašuje za „hanebné zločiny“ potrat a usmrcení nemluvněte (GS 51). Na druhé straně však ve stejném článku nastavuje jisté parametry pro další odbornou diskuzi, když připomíná, že „mezi Božími zákony, týkajícími se na jedné straně předávání života, a na druhé straně pěstování pravé manželské lásky, nemůže být skutečný rozpor.“ Úkoly spojené s předáváním života, mají však manželé plnit „způsobem hodným člověka“, neboť lidská pohlavnost „podivuhodně vyniká nad to, co se vyskytuje na nižších stupních života.“ Avšak, mají-li se zároveň svěřené úkoly plnit s odpovědností k životu, nepostačuje pro určení mravní povahy jednání pouhý upřímný úmysl, „ale musí se určovat objektivními měřítky, vzatými z přirozenosti lidské osoby a jejích činů“ (srov. GS 51).

6.5 Závěrečné ohlédnutí

Není jednoduché, a jistým způsobem ani možné, opustit téma II. vatikánského koncilu, protože při hlubším zkoumání, než bylo naznačeno zde, budeme v koncilních dokumentech nacházet další podněty, které s problematikou manželství a rodiny souvisí. A již nad pouhým přehledem literatury, která se během uplynulých padesáti let ve světě věnovala koncilu z nejrůznějších pohledů (pokud by takový přehled existoval), bychom se zřejmě museli již předem vzdát pokusů nevynechat nic podstatného či zajímavého. Vyjádření o nemožnosti opuštění tématu pak chce vyslovit jen tolik, že změny pohledu církve na sebe samu, na laiky, na vztah církve ke světu, změny vedoucí ke svobodě, k misijnímu úsilí a další, iniciované koncilem, se úzce prolínají s životy a způsobem uvažování minimálně těch katolíků, kteří již jinou než pokoncilní církev nepoznali. Tyto změny není možné jednoduše vytěsnit z vědomí, byť stále existuje možnost jejich dezinterpretace, která se však zdá být vždy jen dočasnou.¹¹⁹

I když od konce sněmu uplynulo více než padesát let, lze snadno nahlédnout, že po počátečním nadšení, uskutečnění některých z jeho reforem stále vážne a jejich naplňování je v mnoha případech buď nedostačující, nebo se vztahuje jen k určitým příležitostem. Některé potíže sice pramení z nefunkčnosti církevních struktur, ale mnohé též vznikají z nezájmu samotných věřících, kteří jsou, zvláště v bohatších zemích často tak zaměstnání „věcmi tohoto světa“, že pro ně hlas církve aktuálně nezní nikterak lákavě ani naléhavě. Přesto je snad možno s jistou dávkou naděje podpořit názor, že dvě generace je ještě příliš krátká doba na to, aby se do hloubky proměnilo myšlení a jednání lidí a jejich vzájemný vztah s církví, a že tedy čas plné realizace koncilem zamýšlené obrody teprve přijde.¹²⁰

¹¹⁹ Srov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965*, s. 342

¹²⁰ Srov. ALBERIGO, G. *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2008, s. 160–161. ISBN 978-80-7364-047-7.

7 Vývoj po koncilu

V této kapitole se pouštíme do obtížného pokusu reflektovat učení církve v období od skončení II. vatikánského koncilu až do současnosti. Vzhledem k zájmu, který o manželství projevil právě tento koncil, a tomu odpovídající teologické aktivitě, nemůže jít o reflexi vyčerpávající, nicméně se snahou alespoň postřehnout to podstatné, co se v oblasti tématu naší práce uskutečnilo.

7.1 *Humanae vitae*

Již v roce 1968, krátce po skončení Druhého vatikánského koncilu, rozčeřilo hladinu odborné i laické diskuze vydání encykliky Pavla VI. (1963–1978) „*Humanae vitae*“ s podtitulem „o správném řádu sdělování lidského života“. Jde o dokument, jehož vznik vychází z práce odborné komise, zřízené již v průběhu koncilu na přání papeže, který také svou autoritou významně zasáhl do její výsledné podoby, přičemž ne zcela zohlednil závěry, ke kterým komise došla (srov. HV 6). Zatímco jedni tento dokument uvítali jako jisté zadostiučnění a konkretizaci obecných koncilních prohlášení,¹²¹ druzí se k němu postavili kriticky jako k normě, která vrací učení církve o manželství do předkoncilní doby.¹²²

Zásadní rozpor byl iniciován vymezením tzv. umělých a přirozených metod regulace porodnosti. Encyklika prakticky připustila pouze jediný oprávněný a mravně nezávadný způsob, kterým by mohli křesťanští manželé uskutečnit očekávání koncilu ohledně odpovědného rozhodnutí přijmout potomky. Tato metoda využívající přirozeného rytmu (ne)plodnosti ženy, byla prohlášena za dovolenou, zatímco ostatní prostředky přímo zaměřené proti oplodnění, byly nazvány umělými a považovány za vždy nedovolené, a to bez ohledu na vážnost důvodů, které by k jejich užití vedly (srov. HV 16). Ve stejném článku argumentuje papež ve prospěch přirozené metody, neboť při její aplikaci „manželé využívají přirozené dispozice“, zatímco u metod umělých „brání uplatnění přirozených pochodů.“ Nepopírá, že u obou způsobů je shodná pozitivní vůle manželů, kteří, za dané situace a z vážných důvodů, chtějí vyloučit početí potomků, avšak jako další významný přínos přirozené metody uvádí prvek jisté askeze, při uvědomělém zřeknutí se pohlavního styku v plodných obdobích, který umělé metody zcela postrádají. Právě zmíněná vůle manželů a samotná realizace přirozené metody se stala předmětem kritiky, která namítala, že jestliže je nutné při sledování přirozeného rytmu postupovat přísně racionálně, potom se řídicím prvkem tohoto jinak přirozeného procesu i zde stává lidský rozum, a smazává

¹²¹ PAVEL VI, papež. *Humanae Vitae: Okružní list Svatého otce Pavla VI. o správném řádu sdělování lidského života*. 2. české vydání. Řím: Stojanov, 1980, s. 55. ISBN neuvedeno.

¹²² Srov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965*, s. 347

se tak důvod pro hledání etického rozdílu mezi oběma způsoby.¹²³ Samozřejmě, že v této diskuzi šlo o metody kontrceptivní, nikoli abortivní, o jejichž nepřípustnosti nebylo sporu.

Přes mnohé kritické hlasy, které zaslechneme i v současnosti, by však bylo nesprávné encykliku považovat za pouhý „antikoncepčně“ zaměřený dokument. Neměli bychom přehlédnout slova Pavla VI. věnovaná důstojnosti svátosti manželství i působivé charakteristice manželské lásky (srov. HV 8; 9), stejně tak jako skutečnost, že si byl vědom obtíží, které uskutečňování metody přinese manželům, ale s nadějí na upevnění jejich vzájemné jednoty i sjednocení s Božím plánem (srov. HV 25).

V situaci na konci šedesátých let, kdy byla společenská atmosféra významně ovlivněna myšlenkami tzv. sexuální revoluce a obav z poklesu životní úrovně, nebo alespoň relativního zchudnutí vlivem přelidnění, bylo téma snadného zabránění či regulace porodnosti předmětem četných nadějí. Proto způsobila encyklika, zejména v západním světě skutečně značné rozčarování. Dnes, kdy můžeme hodnotit zmíněné myšlenky i naděje jako utopické, naopak pozorujeme dosti odlišný vývoj. Namísto štěstí, které se očekávalo od svobodně konzumované sexuality, vidíme krizi mnoha lidských vztahů, namísto přelidnění se většina, pokud ne všechny rozvinuté státy potýkají s negativním vývojem demografie, namísto omezování počtů se dnes celá řada žen marně snaží otěhotnět. Netřeba pokračovat. S jistou historickou zkušeností a bez emocí, lze encykliku považovat za dokument, který v předstihu, byť se potýkal s nepochopením, dokázal upozornit na nebezpečí, pramenící ze změn ve společnosti, předvídat jejich rizika a zaostřit pozornost k možným řešením.¹²⁴

7.2 Čtyři teze Josefa Ratzingera

Josef Ratzinger se ve své přednášce z března 1968, která chronologicky předcházela vydání encykliky *Humanae vitae*, zaměřil na manželství jako jediný celek, který ovšem vyrůstá ze spleťtého kořenového systému mnoha rovin lidského bytí. Předkládá postupně čtyři teze, přičemž si neklade za cíl nalézt nezpochybnitelné odpovědi, ale spíše analyzovat a předkládat náměty, které budou čtenáře motivovat k hlubšímu přemýšlení.

7.2.1 Manželství jako svátost

V první tezi se soustřeďuje na svátostnost manželství. Nespokojuje se s pouhou katechismovou definicí svátosti,¹²⁵ naopak právě u manželství připomíná jistou rozpornost této definice, protože ustanovení Kristem lze přijmout spíše jako nepřímé a stejně tak

¹²³ Srov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965*, s. 326

¹²⁴ Srov. SCARAFFIA, L. Encyklika *Humanae vitae* po padesáti letech. *L'Osservatore Romano*, 25. července 2018. Český překlad M. Glaser.[online]. Dostupné z: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=28042> [cit. 2018-12-02].

¹²⁵ Srov. KKC, č. 1131.

pro tento stav Ježíš nespécifikoval žádné vnější znamení. Vymezuje se také proti milosti chápané jen jako síla umožňující plnění povinností spojených se stavem manželství a navrhuje poctivou reflexi novozákonních skutečností, o kterou by bylo možno opřít solidní teologickou odpověď.¹²⁶

Argumentace vychází z vnímání novosti Ježíšova pohledu na vztah mezi mužem a ženou. Ježíš se ve svém pojetí vrací až před Zákon, k počátku, k člověku, který vzešel z Božích rukou. Odkazuje k protikladu, který se v dějinách vytvořil mezi Bohem stvořeným řádem a lidskými předpisy a nařízenými. Ratzinger následně vyvozuje, že jestliže se Ježíš takto vrací k počátku, který je nad zákonem, tak ani jeho vlastní slovo nemůže být bez dalšího považováno za zákon. Tímto zaměřením pozornosti na Boží vůli odkrývá jedinečný teologický smysl, kdy je nejdříve „tvrdość srdce“ transformována vírou a poté nasměrována k obrácení a návratu k počátku (srov. Gn 2,24; Mt 19,4–6). Ježíšovo poselství tedy činí z manželství specifickou kategorií, která čerpá svůj řád a důležitost z víry.¹²⁷

Ve své analýze pokračuje soustředěním na pavlovské myšlenky, obsažené v Ef 5,31–32. Jak bylo již výše zmíněno,¹²⁸ tyto verše měly významný vliv na utváření teologie svátosti manželství, ale Ratzinger nadto zdůrazňuje, že právě manželství je trvalým přítomněním „christologického proroctví“ obsaženého již v Gn 2,24 a tedy je tím „velkým tajemstvím“ z Ef 5,32. Tajemství stvoření člověka jako muže a ženy, v sobě již předjímá tajemství vztahu Krista a církve. Ratzinger jde však ještě dál a tvrdí, že manželství jako těžiště řádu stvoření je současně vyjádřením jednoty stvoření a Smlouvy, zakládá podobu Božího obrazu, a na základě tohoto obrazu je ustaveno vlastně všechno ostatní. Z následného rozboru starozákonních obrazů zásnub či manželství, a naproti tomu nevěrnosti a smilstva, pro vyjádření smluvního vztahu Hospodina s jeho lidem vyvozuje, že manželství lze považovat za nezakreslené fyzické zpodobení věrnosti smlouvě. Tato věrnost, respektující Boží nedosažitelnost, nechce Boha „privatizovat“, nebo jakkoli vlastnit, ale hledá v něm spíše jistotu a budoucnost pro celé společenství. Takový vztah je zároveň osvobozující ode všech forem démonizace sexu, protože posvátnost manželství neplyne z fyzického spojení s božstvem formou kultické prostituce, nýbrž z důstojnosti zobrazení smlouvy Hospodina s Izraelem. Smilstvo tak představuje zmar, zatímco potomstvo, zaručené smlouvou, je obrazem požehnání a nové budoucnosti.¹²⁹ V historické vsuvce dále stručně připomíná učení Augustina a Bonaventury s jejich pohledem na sakramentalitu manželství, o kterých již bylo pojednáno.¹³⁰

¹²⁶ Srov. RATZINGER, J. Zur Theologie der Ehe, s. 54.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 55.

¹²⁸ Viz kapitola 4.2 této práce.

¹²⁹ Srov. RATZINGER, J. Zur Theologie der Ehe, s. 56–57.

¹³⁰ Viz kapitoly 3.4.1 a 4.3.2 této práce.

Když takto připravil dostatečně stabilní základ, může ve shrnutí ke své první tezi konstatovat, že důvěryhodnost manželství jako skutečnosti, přirozeně existující ve shodě s Božím plánem, je potvrzena smlouvou mezi člověkem a Bohem. Víra pak člověku umožňuje naprosto logické přijetí dějinnosti této smlouvy, která ho současně vede k vlastnímu počátku a činí ho svobodnějším od nepatřičných vlivů. Manželství se pak v této logice stává svátostí těm, kteří ho prožívají s vírou, a nároky kladené na křesťanské manželství budou neuskutečnitelné a svým způsobem i nesmyslné, nebudou-li toutéž vírou svobodně přijaty. Smlouva přirozeně zahrnuje i další stvořené složky manželství, sexualitu a eros,¹³¹ ale obsahuje též naplnění v kříži a zmrtvýchvstání. Ve své úplnosti je tedy manželství událostí víry a je životaschopné v odpuštění a ospravedlnění skrze přijatou milost.¹³²

7.2.2 Vztah mezi stvořením a smlouvou

Ve své druhé tezi vychází z tvrzení, že ethos křesťanského manželství má vyrůstat ze vzájemného vztahu mezi stvořením a smlouvou. Příliš radikální důraz na neodvolatelnost věrnosti mezi manžely v následování bezpodmínečné Boží věrnosti, však historicky vytvořil dojem jakési chmurnosti katolického morálního učení s jeho urputnou snahou o uskutečnění manželství jako svátosti. Ačkoli pozitivním cílem bylo povznesení člověka k „eschatologické existenci“, nevycházela použitá argumentace vždy z víry, a je tedy nutno se k tomuto původnímu obsahu vrátit.¹³³

Následně na příkladech Augustinova a scholastického učení prezentuje, jak historické pojetí ovlivnilo porozumění manželské etice. Zatímco v Augustinově konceptu, ve kterém je žádostivost těla ospravedlňována dosažením manželského dobra, nachází Ratzinger určitou teologickou konstrukci vycházející z dějin spásy, tak v dalším vývoji shledává dramatický odklon ke spíše filosofickým pojmům přirozenosti a plození. To mělo postupně za následek povýšení prostého přirozeného úkonu na kritérium morálnosti, a zapříčinilo etablování legalistického přístupu k manželským otázkám.¹³⁴

Vzápětí Ratzinger nabízí jisté směry řešení tohoto nepřítisť šťastného vývoje, když nejprve upozorňuje na nutnost zlidštění sexuality, protože jen jako lidský, a nikoli pouze přirozený úkon, si může činit jakýkoli morální nárok. Hodnotnou ji v tomto ohledu činí právě odpovědné vztahy vůči druhým lidem, a v této podobě ji pak rozhodně nelze považovat za zlo ani jakkoli zlehčovat, i když nemůže tvořit samostatné hodnotící

¹³¹ Pojednání o erótu se J. Ratzinger obsírněji věnuje jako papež ve své první encyklice *Deus caritas est*. Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas est: Bůh je láska: encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI.* 4. vyd. Přeložil C. V. Pospíšil. Praha: Paulínky, 2012, č. 5–7. ISBN 978-80-7450-043-5.

¹³² Srov. RATZINGER, J. *Zur Theologie der Ehe*, s. 60.

¹³³ Srov. tamtéž, s. 61.

¹³⁴ Srov. tamtéž, s. 62–64.

kritérium. Druhým krokem směrem k řešení je propojení stvoření a smlouvy, které transponuje do pojmů erótu a agapé. Nejsou spolu v opozici, ale spíše k sobě vzájemně patří.¹³⁵ Na základě Písně písní rozšiřuje pohled ještě o druhou formu erótu, kterou reprezentuje hluboká touha člověka po Bohu. V této podobě se eros zapojuje i do tajemství kříže tím, že se vzdává vlastního já, a v odpuštění, sebevydání a uznání vlastních vin je integrován do Boží lásky. Ve smyslu tohoto konceptu jsou sexualita a eros transformovány, aby se staly materií svátosti, jejímž plodem je láska odpouštějící, trpělivá a připravená k oběti, která se ovšem rodí z víry prostřednictvím milosti.¹³⁶

7.2.3 Různé sféry uskutečňování manželství

Třetí teze, kterou budoucí papež předkládá, hovoří o manželství jako osobní, sociální a náboženské skutečnosti. Uvádí ji v kontextu změny pojetí manželství, jak jsme ostatně pojednali už v kapitole týkající se II. vatikánského koncilu,¹³⁷ která více zdůraznila manželskou lásku na úkor dosud prioritního cíle – plození potomstva. Zmiňuje však rovněž zarputilost, se kterou byla nadále prosazována právě původní hierarchie cílů a s tím související tvrzení o nemorálnosti jakéhokoli mechanického zásahu do vzájemného spojení manželů. Třebaže konstatuje, že na koncilu nedošlo k rozhodnému vyjasnění těchto otázek, uznává, že zdůraznění vztahu a lásky mezi manžely představuje zřejmý progres. Současně ale v námitce varuje před jednostranností, která se může objevit při striktním personalistickém výkladu vztahu JÁ – TY, pokud by vynechal konstitutivní a formující sociální vazby každé osoby. Takto dochází k poněkud paradoxnímu výsledku, když konstatuje, že i skutečnosti, které považujeme za bytostně intimní, tedy eros a sexualita, jsou zároveň nejvýše veřejné, protože jsou specificky významné pro přežití společnosti. Přirozenost člověka tak není pouhou „naturalitou“, ale má své dějiny i právní řád, které přirozenost garantují a lidská sexualita je právě tehdy morální a vpravdě lidská, je-li konstituována společensky, a z tohoto důvodu také úzce spojená s pravidly příslušné komunity. Pokud však vírou přijmeme zásadní Boží úlohu při genezi lidské společnosti, uvidíme, že skutečná podoba manželství vychází z původní smlouvy Boha s lidstvem, naplněné v Kristu, v níž tento svazek nachází svou vnitřní identitu. V Ratzingerově tezi tak manželství nestojí výlučně na vzájemné lásce, ale jeho podstata zahrnuje také společenskou odpovědnost a je rozšířena o právní dimenzi, nakolik ovšem příslušná právní forma nepostrádá odpovědný vztah k transcendentnímu právnímu ideálu.¹³⁸

¹³⁵ Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*, č. 7.

¹³⁶ Srov. RATZINGER, J. *Zur Theologie der Ehe*, s. 64–67.

¹³⁷ Viz kapitola 6.2.2 této práce.

¹³⁸ Srov. RATZINGER, J. *Zur Theologie der Ehe*, s. 68–70.

7.2.4 Nová reflexe manželské etiky

Konečně čtvrtá Ratzingerova teze požaduje nové promyšlení učení o účelech, dobrech a fundamentálních vlastnostech manželství. Nejprve se zaměřuje na manželskou lásku a plození potomstva, ale ani jeden z těchto cílů, jak už bylo uvedeno výše, samostatně nepovažuje za dostačující morální kritérium. Teprve v křesťanském pohledu, skrze vztah Krista a církve, se může vzájemné láskyplné darování stát oním kritériem zahrnujícím společnou vydanost manželů sobě navzájem a současně jistý odstup od sebe ve prospěch celku. JÁ se v lásce odevzdává TY, aby se v lásce sjednocení nabídli novému životu. Ratzinger na tomto místě vidí eros jako „plodné odevzdání lidstvu“, vždy znovu otevírající budoucnost, poskytující prostor nové generaci a přitom samo ustupující do pozadí. Naproti tomu egoistické zahledění partnerů pouze do sebe, bez uvedeného rozměru, implikuje svět bez budoucnosti.¹³⁹ Je tedy možno přijmout i názor, že postupné stárnutí populace, které dnes vidíme ještě zřetelněji, než v době uvedení Ratzingerovy přednášky, je jedním z nevyhnutelných důsledků právě takových „jednorozměrných“ manželství.

I když je jisté, že aplikace pouze fyziologicky konstruovaných norem zde není dostačující, je také zjevné, že pro potvrzení správného jednání nebude možno nikdy jednoduše aplikovat empirické metody, nýbrž jistou morální citlivost, která, vydána nejistotě vlastní spravedlnosti, nachází potřebnou míru jistoty v odpuštění.¹⁴⁰

Jednota a nerozlučitelnost křesťanského manželství, kterým je dále věnována pozornost, nachází svůj základ v definitivnosti a trvalosti Božího příslibu stvrzeného ve smlouvě. Tedy nejen schopnost rozhodovat se, ale též rozhodovat se odpovědně a neodvolatelně, rozšiřuje pohled na lidství, který umožňuje víra. Je však nutné mít na paměti, že ani jednota, ani nerozlučitelnost neplynou automaticky z přirozeného zákona a třebaže je manželství Bohem chtěno od počátku, uskutečňuje se v dějinách, prostřednictvím lidských ustanovení. Na tomto místě se vrací k již zmiňovanému textu Mt 19,4–9, o kterém bylo pojednáno výše.¹⁴¹ Ratzinger zde po opětovné reflexi této perikopy potvrzuje propojení Ježíšova slova a jeho přijetí v církvi, a dále „s absolutní samozřejmostí“ prohlašuje, že jakkoli toto slovo tvoří fundament křesťanského manželství, není v pravém smyslu slova novým zákonem. Takové pochopení ospravedlňuje přístup pravoslavné církve k rozvodům u nevinné strany a odpovídá skutečnosti, že ohled na „tvrdost lidského srdce“ má své místo i v Novém zákoně. Ratzinger nevolá po změně „rozvodové praxe“ v katolické církvi, ale vyzývá k jisté

¹³⁹ Srov. RATZINGER, J. Zur Theologie der Ehe, s. 70–71.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 71.

¹⁴¹ Viz kapitola 2.2 této práce.

pastorační moudrosti, která si musí být vědoma limitů lidské spravedlnosti, stejně jako hodnoty odpuštění a ospravedlnění z víry. I ten, kdo se tímto způsobem provinil, tak musí mít otevřenu cestu do společenství věřících, které si má s pokorou připomínat, že i spravedlivý je pouze ospravedlněný hříšník.¹⁴²

7.2.5 Poznámka k celibátu

V samotném závěru přednášky se jen krátce dotýká vzájemného vztahu manželství a celibátu. Ukazuje na důležitost a radikální novost pojetí manželství v Kristově učení, ale zároveň zdůrazňuje jeho jistou relativizaci, jestliže Kristus sám v manželství nežil a svým pozemským životem tedy směřuje náš pohled spíše k celibátu. Oproti starozákonnímu vnímání potomstva jako výrazu naděje na uskutečnění Božích příslibů, odkazuje Kristův celibát k jejich naplnění v jeho osobě. Protože je sám cílem, nemusí již hledat cesty k jeho dosažení, je zpřítomněním budoucnosti i skutečným životem. Touto argumentací poskytuje Ratzinger plnou legitimitu křesťanskému celibátu jakožto bezprostřednějšímu projevu víry v přítomnost věčného života, ale současně uznává také závazek manželství k naprostému vydání se do spravedlivých Božích rukou. Neboť ani manželství, ani celibát nejsou samy o sobě zárukou spravedlnosti, nýbrž vždy čerpají ospravedlnění skrze Boží spásné jednání (srov. 2 K 5,21).¹⁴³

Je možné zaznamenat názory, že v uvedené přednášce autor podrobuje kritice běžné přístupy ke svátosti manželství.¹⁴⁴ Spíše než kritika, se ale zdá být na místě použít slovo reflexe, či nové promyšlení, protože Ratzinger zůstává bezpochyby v mezích učení církve, a jisté ozvěny zde uvedených názorů jsme v následném vývoji mohli zaznamenat v učení Jana Pavla II., pochopitelně také v jeho vlastním pontifikátu, coby Benedikta XVI. a stejně tak v názorech současného papeže Františka.¹⁴⁵

7.3 Dokument MTK o manželství

V roce 1977 vydala Mezinárodní teologická komise (MTK) dokument o křesťanském manželství „*Foedus matrimoniale*“,¹⁴⁶ ve kterém v pěti kapitolách pojednala o některých manželských otázkách. S jistým časovým odstupem od ukončení II. vatikánského koncilu zde považovali zúčastnění odborníci za důležité reagovat na aktuální podněty v této oblasti, a přestože uvedený dokument nemá magisteriální povahu, vznikl a byl schválen na základě určité odborné shody, a lze ho tak jistě přijmout jako významný teologický počín.

¹⁴² Srov. RATZINGER, J. Zur Theologie der Ehe, s. 72–73.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 73–74.

¹⁴⁴ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství, s. 119–120.

¹⁴⁵ Kromě jiných dokumentů máme na mysli, v pořadí zmíněných jmen, zejména: *Familiaris consortio* (1981), *Deus caritas est* (2005), *Amoris laetitia* (2016).

¹⁴⁶ Český text tohoto dokumentu je obsažen v publikaci: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Uspořádal a přeložil C. V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-272-5.

7.3.1 Institucionalita svazku

Úvodní odstavce obsahují historický přehled a vývoj tématu až do Tridentského sněmu. Následně v souladu s učením II. vatikánského koncilu upozorňuje na potřebu úpravy kanonického práva, tak aby bylo možno normy vhodně aplikovat ve prospěch lidských hodnot manželství s ohledem na legitimní různosti kultur a tradic konkrétních národů.¹⁴⁷ Autoři však realisticky připomínají, že ani sebelépe formulované normy nemohou obsáhnout celou šíři manželského soužití. Dále ve světle personalistického pojetí II. vatikánského koncilu (srov. např. GS 25), představují manželství jako vhodnou formu k uskutečnění dobra zúčastněných osob, avšak varují před manželským obětováním se indiferentnímu společnému, ale vnějšímu dobru, které by bránilo úplnějšímu uskutečnění individuální dokonalosti (srov. GS 26). Již samotná struktura manželství vyplývající ze stvořené přirozenosti napomáhá osobnímu růstu manželů, a není tedy možno podřizovat vzájemný vztah výlučně vhodným ekonomickým podmínkám.¹⁴⁸

7.3.2 Manželství a křest

Ve druhé kapitole se nejprve dokument vrací k obrazu Kristova spojení s církví. Právě Ježíšova absolutní vydanost v lásce, a jeho nerozlučné spojení s církví se stávají vzorem pro křesťanské manželství, které, jako reálný symbol, prezentuje Kristovu církev ve světě. Skrze toto připodobnění získává manželství pevné místo v ekonomii spásy, a lze ho tedy platně nazývat svátostí s plným nárokem na zachování nerozlučitelnosti. Milost, zprostředkovaná touto svátostí přichází primárně od Krista, nicméně víru samotných příjemců lze považovat za dispoziční příčinu působení svátosti, a je jaksí a priori předpokládána. Skutečnost, že se v praxi stále častěji setkáváme s „pokřtěnými nevěřícími“ ovšem nelze teologicky ani pastoračně pominout. Odkaz na dodržení úmyslu konat to, co koná Kristus a církev, neposkytne uspokojivou odpověď, protože nelze bezpečně předpokládat, že bez víry bude takový úmysl skutečně vyjadřovat touhu po milosti, a bude tedy svátostný. Absence tohoto úmyslu by pak vedla k neplatnosti manželství. Ačkoli víra samotných příjemců není pro svátost konstitutivní, způsobí zřejmě její vyloučení narušení platnosti této svátosti. „Pokřtěný nevěřící“ pak pochopitelně znamená problém i v přímém vztahu ke křtu jako k základní svátosti víry. Komise spatřuje řešení v důsledném návratu ke křestní spiritualitě, tak aby znovu vynikly všechny podstatné segmenty křtu a odhalily jeho těsné propojení s vírou a církví, a teprve tímto propojením se manželství „pokřtěných věřících“ mohlo stát skutečnou svátostí.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Současný kodex kanonického práva byl vydán až v roce 1983, a tedy v době sepsání probíraného dokumentu ještě neznámý, přičemž konkrétně formám uzavření manželství jsou v CIC věnovány kánony 1108–1123.

¹⁴⁸ Srov. *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995*, s. 55–59.

¹⁴⁹ Srov. *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995*, s. 59–61.

7.3.3 Přirozené a svátostné pouto

Od počátku je manželství Bohem ustanoveno v přirozeném řádu stvoření jako předobraz spojení Krista a církve a svátostné manželství, které, je-li uzavřeno mezi pokřtěnými, pak představuje nejen předobraz, ale uskutečňuje se jako svátostné znamení, vyjadřující láskyplný vztah Krista k církvi. Ukazuje se tedy těsné, až nerozlučné, spojení samotné podstaty manželství s jeho sakramentalitou, kterou tudíž nelze považovat za pouhý, volitelný akcidentální element. Pro pokřtěné katolíky tedy nepřichází v úvahu jiné než svátostné manželství.¹⁵⁰

V této souvislosti upozorňuje Pospíšil na možný trinitární výklad svátostnosti, když jako základ předkládá dokonalý soulad mezi nutností a svobodou v imanentní Trojici. Analogicky pro manželství odvozuje ideál shody mezi tím, co chci a co musím, i když uznává, že prakticky spíše než o shodu, půjde v lidském podání zpravidla o usilovný každodenní kompromis.¹⁵¹

Dokument připomíná skutečné a pravé hodnoty přirozeného manželství nepokřtěných, které má právě tak svůj základ ve stvoření a je stejně zahrnuto do všeobecné spásné Boží vůle, skrze bezvýhradnost Kristovy milosti. Takovému svazku lze tedy platně přiznat legitimitu i trvalost, byť si je konkrétní manželé v těchto dimenzích neuvědomují.¹⁵²

Odlišná situace nastává u „pokřtěných nevěřících“, prakticky neschopných uzavřít svátostné manželství kvůli nedostatku víry, a z toho plynoucí absence úmyslu ztotožnit se s konáním církve. Ačkoli jim nelze upřít právo uzavřít přirozené manželství, ani zpochybňovat jejich upřímnou snahu o výlučnost či trvalost svazku, není možno očekávat, že církev takového spojení dvou pokřtěných uzná za manželství, a to z důvodů již výše uvedených. Z týchž důvodů upozorňuje komise na nebezpečí plynoucí z pokusů o odstupňování a postupné uzavírání manželství.¹⁵³ Závěr kapitoly je věnován tzv. civilním manželstvím, která mohou být vyžadována veřejnou světskou autoritou k uznání manželství před státem, nicméně je nelze, až na určené výjimky, považovat pro katolické křesťany za autentická.¹⁵⁴

7.3.4 Trvalé pouto

V samém úvodu čtvrté kapitoly se dokument přiklání k názoru prvotní církve, jejíž praxe hájila nerozlučitelnost, tuto podstatnou vlastnost manželství, i v případě cizoložství. Dále

¹⁵⁰ Srov. *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995*, s. 62–63.

¹⁵¹ Srov. tamtéž, s. 51.

¹⁵² Srov. tamtéž, s. 63.

¹⁵³ Tento názor komise se zdá být vhodné doplnit pozdějšími vyjádřeními papežů, např. v adhortaci Jana Pavla II. *Familiaris consortio* (FC 9; 34), kterou cituje a doplňuje papež František v exhortaci *Amoris laetitia* (AL 295). Rovněž je možno objevit i návrhy vyplývající z pastorační praxe, které se od názoru komise výrazně liší, např.: KEHL, M. *Kam kráčí církev?: diagnóza doby*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 105. ISBN 80-85959-65-8.

¹⁵⁴ Srov. *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995*, s. 63–64.

zmiňuje Tridentský koncil i encykliku *Casti connubii*, ve které Pius XI. v článku 89, mimo jiné, poukázal na malichernost mnoha důvodů (oproti cizoložství), kterými se neúčinně argumentuje pro obhajobu rozvodů. Komise naopak zdůrazňuje těsnou propojenost vnitřních důvodů nerozlučitelnosti, když zaostřuje pohled na manželskou věrnost, která čerpá z Kristovy milosti, a má být chráněna komunitou, aby naplnila původní záměr Stvořitele. Vnější důvody pak spatřuje v omezené pravomoci církve, zvláště jde-li o platně uzavřené a dokonané manželství, připouští ovšem, že pokračující odborná diskuze nevyklučuje možné zpřesňování nauky v této oblasti.¹⁵⁵

Na uvedenou problematiku komise navazuje závěrečnou kapitolou a pojednává o tématu, které dnes, ani po více než čtyřiceti letech od vydání dokumentu, nepozbylo své aktuálnosti. Komise bez připuštění kompromisu potvrzuje, že po svátostném sňatku, který byl rozveden podle civilních zákonů, nelze nové soužití považovat za církevně právoplatné manželství. Biblicky vychází z evangelií (srov. např. Mk 10,6nn), opírá se též o názor apoštola Pavla (srov. 1 K 7,10n) i novějších spisů, čerpajících z jeho učení (srov. Ef 5,21–32). Podobně nenachází žádnou možnost, jak při současném trvání takového soužití docílit plného společenství těchto pokřtěných s církví, které je nejloubežji vyjádřeno účastí na eucharistii. Citlivě však vnímá nelehkou situaci těchto křesťanů, a proto vyzývá, aby se také jim dostávalo patřičné pastorační pomoci a mohli snáze dostát svým povinnostem, zejména ve vztahu k potomkům, s nadějí na nezměrnost Kristovy milosti a osvobození od hříchů. V závěru ještě dokument připomíná význam včasné a pečlivé přípravy snoubenců, se zaměřením na nejrůznější aspekty vzájemného soužití, s cílem předcházet negativnímu dopadu rozvodů na život celé komunity.¹⁵⁶

7.3.5 Shrnutí

Jde o dokument, který nemá ambici pojednat vyčerpávajícím způsobem o komplexní problematice manželství. Pospíšil například v dokumentu postrádá alespoň zmínku o pneumatologickém rozměru manželství, který by mohl přispět k prohloubení pohledu skrze roli Ducha svatého v imanentní Trojici. Zde je Duch poutem a láskou mezi Otcem a Synem, vyjadřujícím jako osoba ono „MY“ druhých dvou, čímž je osvětlena rovněž jeho úloha při konstituování svátostnosti manželství a vhodně doplňuje již zmíněný trinitární výklad.¹⁵⁷ Dokument nicméně vybírá k analýze pozorně právě problémy, které shledává jako významné pro další studium a rozpracování konkrétního učení. Že byl tento výběr odpovědný, lze usuzovat i z následného vývoje nauky a obsahu budoucích textů teologicky zaměřených na manželství či rodinu.

¹⁵⁵ Srov. *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995*, s. 65–67.

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 63–64.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 35.

7.4 Familiaris consortio¹⁵⁸

Jan Pavel II. (1978–2005) brzy po zahájení svého pontifikátu věnoval manželství a rodině apoštolskou adhortaci „*Familiaris consortio*“ s podtitulem: „O úkolech křesťanské rodiny v současném světě.“ Jak sám v úvodu poznamenává, jeho záměrem je, ve shodě se závěry biskupské synody,¹⁵⁹ „(...)sdělit lidstvu, jak živou starost má církev o rodinu“ a dát „(...)vhodné pokyny pro obnovení pastorače na tomto tak základním úseku lidského a křesťanského života“ (srov. FC 2).

Papež rozdělil text do čtyř nesterjně velkých částí, ve kterých těsně propojuje otázky rodiny s učením o manželství v mnoha aspektech, z nichž se pokusíme alespoň některé přiblížit.

Za nezbytný první krok považuje objektivní pohled a poznání situace současného manželského soužití a současně nabízí schopnost církve, která skrze dary Ducha, svým „smyslem pro víru“ správně rozlišuje celou pravdu evangelia. Papež si je vědom mnohosti rovin, na kterých současné rodiny uskutečňují své úkoly, a nepřehlíží pozitivní ani negativní skutečnosti, které s sebou přináší vědomí osobní svobody, anebo její špatné pochopení. Hovoří o trvajícím zápasu, v němž ne vždy dokážou věřící uhájit své základní hodnoty a smysl života proti nátlaku světa, a zmiňuje některé konkrétní příznaky takových selhání, proti kterým nabízí jako obranu znovunalezení moudrosti stvoření, ukazující na pravé hodnoty, garantující ochranu práv a zachování spravedlnosti (srov. FC 4–8).

Vyzývá proto naléhavě každého k následování Kristova příkladu a odmítnutí vlastního sobectví, protože jedine tak lze dosáhnout obrácení uskutečňujícího se jako postupný proces „přijímání Božích darů a požadavků jeho nejvyšší a absolutní lásky do celého osobního a společenského života člověka.“ (FC 9)

7.4.1 Společenství lásky

Vychází z učení II. vatikánského koncilu (srov. GS 12), když vidí lásku jako úkol, který je člověku specificky vlastní již samotnou stvořitelkou Boží vůlí, a skrze ni jsou muž a žena nejen povoláni k životu a získávají schopnost milovat, ale také přebírají odpovědnost za její sdílení ve společenství. Toto sdílení nabývá pak uvnitř vztahu svou nejintenzivnější podobu v bezvýhradném tělesném odevzdání, které ovšem získává oporu ve výlučné, svobodně uzavřené smlouvě, s cílem naplnit Boží záměr. Svátostnost manželství pro Jana Pavla II. vychází již z účasti manželů na křtu, kterým individuálně

¹⁵⁸ JAN PAVEL II. *Familiaris consortio: O úkolech křesťanské rodiny v současném světě: apoštolská adhortace Jana Pavla II. z 22. listopadu 1981.* 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-161-x. Odkazy v textu vztahující se k adhortaci vychází z tohoto českého překladu.

¹⁵⁹ Jde o VI. biskupskou synodu konanou od 26. září do 28. října 1980 v Římě.

získávají nezrušitelný podíl na Kristově lásce k církvi, svým vzájemným odevzdáním se s touto láskou těsněji sjednocují, a stávají se znamením tohoto vztahu (srov. FC 11–13).

Papež pokračuje odkazem na jedinečnost svátosti manželství, když její prioritní účinek vidí především ve vzájemném společenství manželů, a jeho participaci na Kristově životě následně vnímá jako milost, která manželům umožňuje stávat se jedním tělem. V tomto světle se jeví požadavek nerozlučitelnosti svazku a věrnosti mezi manželi naprosto nezbytný (srov. FC 13).

Není současně možné přehlédnout také jeho teologicko-antropologický záměr vyjádřený již zmíněným základním Božím voláním člověka k bytí v lásce, a vědomou lidskou snahou tímto způsobem reflektovat Boží podobu. Navázal tak na své dřívější vyjádření, podle kterého lidský život postrádá smysl „(...) nepozná-li lásku, nesetká-li se s ní, nezakusí-li ji, nepřivlastní-li si ji nějak a neprokazuje-li ji sám aktivně druhým.“¹⁶⁰ V manželství je pak specifickým způsobem zdůrazněna tato existenciální nezbytnost lásky, a to nejen v jednotě partnerů, ale také ve vztahu k potomstvu, rodině i širšímu společenství (srov. FC 18).

Papež věnuje významnou pozornost také nezaměnitelné úloze a rovnoprávnému postavení ženy, založenému na její důstojnosti, získané již při stvoření, a jejím zvýraznění a povznesení v osobě a poslání Matky Boží. Neopomíjí současně ani nutnou změnu pohledu na úkoly ženy ve společnosti v úzké vazbě na uznání a podporu jejího vlastního poslání v rodině, které ovšem nebude možno uskutečnit bez potřebných změn společenského klimatu, ale stejně tak bez odpovědného přijetí manželství a otcovství ze strany muže. Již na tomto místě upozorňuje na možná nebezpečí plynoucí z ignorování důstojnosti žen (či obecně jakéhokoli člověka) a naopak z jejich přehnané snahy napodobit muže (srov. FC 22–25). V každém případě je z textu uvedených kapitol zřejmý dosud nejvýraznější odklon od tradičního, a často kritizovaného,¹⁶¹ pojetí podřízenosti žen vůči mužům.

7.4.2 Zodpovědná plodnost

V uvažování Jana Pavla II. je rovněž nepřehlédnutelný důraz na odpovědné předávání života, a články, pojednávající o těchto otázkách, nepostrádají logickou návaznost na předchozí text. Plodností zde nerozumí pouhý fyzický akt spolupůsobení manželů při vzniku nového života, ale rozšiřuje pojem o další plody, které vzájemný vztah upevňují, rozvíjejí a také jsou předávány potomkům. Jde o komplexní proces, směřující

¹⁶⁰ Srov. JAN PAVEL II. *Redemptor hominis: Encyklika Jana Pavla II. Vykupitel světa ze 4. března 1979.* Přeložila M. Kyralová. Praha: Zvon, 1996, č. 10. ISBN 80-7113-178-4.

¹⁶¹ Srov. např. SCHÜSSLER FIORENZA, F. *Manželství*, s. 139–140.

k naplnění Bohem chtěného a požehnaného poslání (srov. Gn 1,27–28), jehož hybnou silou je láska manželů. Nicméně dále se věnuje především právě otázkám fyzického předávání života, ve kterých zůstává pevně na pozicích nastavených II. vatikánským koncilem a encyklikou *Humanae vitae*. Potvrzuje vytrvalou a neústupnou obranu života v kterékoli jeho fázi, a jmenuje některé konkrétní postoje současného světa, které vedou k relativizaci jeho hodnoty s kritickými důsledky v přítomnosti i v budoucnosti. Proto s nepřehlédnutelnou naléhavostí vyzývá teology ke sjednocení s učením magisteria, aby mohl být předložen výklad ozřejmující „(...) biblické základy, mravní pohnutky a personalistické zdůvodnění této nauky, (...) aby byla stále jasněji a hlouběji chápána“ (FC 31). Jako určitou výchozí tezi předkládá pohled na přirozenou metodu regulace početí, která, podle něho, jako jediná respektuje současně fyzickou i spirituální dimenzi manželského aktu a nepřekáží autentickému vyjádření skutečně lidského charakteru sexuality, zahrnujícímu také úctu, odpovědnost i sebekontrolu. Oproti tomu nepřijatelnost antikoncepce spatřuje v neúplnosti vzájemného sebedarování, degradujícího sexualitu na pouhý předmět, a deformujícího tak Bohem stvořenou jednotu přirozenosti a osoby (srov. FC 28–32). Papež nezastírá náročnost manželského poslání a připouští, že řada manželských párů právě v těchto morálních otázkách selhává, potvrzuje však opakovaně neměnnost učení církve. Zdůrazňuje nezbytnost vhodného pastoračního působení, které by, ve spolupráci s odborníky, umožnilo odpovídající a včasné informování všech manželů, aby mravní požadavky, a s nimi spojená askeze, mohly být racionálně přijímány a realizovány. Velký význam zde přikládá intenzitě osobního duchovního života, postaveného na svátostných základech, přičemž právě toto lze považovat za rozhodující pro míru ochoty k plnění Božích přikázání a současně i k přinášení nutných obětí (srov. FC 33–35).

Dále v textu adhortace přibližuje uvedené „svátostné základy“, když výslovně zmiňuje bezpodmínečné znovuobjevení eucharistie pro posvěcování manželů i rodin, a upřesňuje: „Jako zpřítomnění Kristovy oběti lásky k církvi je eucharistie zdrojem lásky. Tato láska, darovaná v eucharistii, je živou duší společenství a poslání křesťanské rodiny. Eucharistický chléb tvoří totiž z různých údů rodinného společenství jediné tělo, v kterém se viditelně zpřítomňuje univerzální jednota církve“ (FC 57). Podobně vyzdvihuje, jako nepostradatelnou součást manželského a rodinného života, také svátost smíření (srov. FC 58).

7.4.3 Neregulérní situace

V samotném závěru adhortace ještě analyzuje některé neregulérní situace, se kterými jsme, dnes snad ještě zřetelněji, denně konfrontováni. Pět „typů“ soužití, které uvádí, však nestaví na stejnou úroveň. Zcela jednoznačně odmítá „manželství na zkoušku“ i „volné

soužití“ pro jejich destruktivní působení v náboženské, mravní i společenské rovině, ačkoli i v těchto případech vyzývá k objevování a odstraňování příčin vzniku takových svazků, a to nejen z úrovně společenství církve, ale též z pozice světských autorit (srov. FC 79–81).

V dalším rozboru si všímá situací, vznikajících specificky mezi katolíky, ať už se jedná o ty, kteří uzavřeli pouze civilní sňatek, nebo takové, jejichž manželství ztroskotalo. Spojení dvou pokřtěných občanským sňatkem staví sice na kvalitativně vyšší stupeň oproti „volnému soužití“, nicméně i přes doporučení citlivého pastoračního přístupu a otevřenosti křesťanského společenství, nelze takové spojení uznat za regulérní, a dotčené manžele tato skutečnost vylučuje z účasti na svátostech. Naopak plné svátostné společenství mohou zažívat ti, kteří po rozvodu neuzavřeli nový sňatek. Papež vnímá obtížnost jejich postavení, velmi oceňuje jejich rozhodnutí nevstupovat do jiného svazku, a zdůrazňuje hodnotu takového svědectví ve prospěch fundamentálních atributů manželství (srov. FC 82–83).

Případy těch pokřtěných, kteří po rozvodu svého řádně uzavřeného katolického manželství vstoupili do nového svazku, jsou z více důvodů problematičtější a do jisté míry bolestnější, neboť se někdy dotýkají těch, kteří subjektivně nepocítí žádnou vinu, případně se cítí být podvedeni jednáním druhého partnera, nebo je k takovému soužití vede starost o výchovu a zabezpečení potomků. Tito věřící nepřestávají být členy církve a zaslouží si láskyplnou pozornost společenství, musí však být vyloučeni z účasti na eucharistii pro zřejmý nesoulad jejich aktuálního stavu se skutečností, kterou eucharistie ve společenství zpřítomňuje. Řešení, které zde Jan Pavel II. nabízí, není nové, a ač se zdá být jediné možné, rozhodně není snadné. Radikální vyloučení všech tělesných úkonů vyhrazených manželům vyžaduje naprosto svobodný souhlas a odhodlání obou partnerů, a i když vzejde takový konsenzus z nejlepšího úmyslu, bude pokračování soužití, udržovaného například pro dobro dětí, vystaveno velmi těžké zkoušce odolnosti (srov. GS 51). Je-li však podmínka zdrženlivosti plněna, lze skrze svátost smíření obnovit také plné společenství s církví v eucharistii. Přes komplikovanost každého jednotlivého případu, papež vyzývá jménem církve k „mateřskému chování k těmto svým dětem“ a vyjadřuje pevnou důvěru v trvalé působení Boží milosti, nakolik je člověk ochoten s ní spolupracovat (srov. FC 84).

7.4.4 Pojetí domácí církve u Jana Pavla II.

Dosud jsme, s ohledem na zaměření této práce, vybírali spíše témata vztahující se v adhortaci těsněji k manželství, ačkoli je převážně věnována učení o rodině. Protože

jsme se již dříve zmínili o myšlence domácí církve,¹⁶² zdá se být na tomto místě vhodné alespoň krátce zmínit její uchopení Janem Pavlem II., který právě ve *Familiaris consortio* nabídl vhodný rámec k pochopení rodiny v intencích tohoto konceptu, a upevnil tak jeho místo v církevní nauce.¹⁶³ Základem teologického pochopení rodiny je pro něho její bytostné propojení s církví, a tedy i s Kristem, když odkazuje k učení II. vatikánského koncilu: „Rodina (...) má přispívat k poznání živé Spasitelovy přítomnosti ve světě a pravé povahy církve (...)“ (srov. GS 48). Papež ve svém pojetí sleduje tedy jak eklesiální, tak christologickou rovinu, což zřetelně zahrnuje do vyjádření jejího základního poslání „(...) sřežit lásku, zjevovat ji a sdělovat jako živý projev a skutečnou účast na Boží lásce k lidem a na lásce Krista, našeho Pána, k jeho Snoubence církvi“ (srov. FC 17). Když dále uvádí čtyři všeobecné úkoly křesťanské rodiny: „vytváření osobního společenství, služba životu, účast na rozvoji společnosti a sdílení života a poslání univerzální církve“ (FC 17), lze usuzovat, že plní-li rodina tyto úkoly, nejen ji nelze od církve oddělit, ale je nutno ji plně integrovat do její autentické skutečnosti.¹⁶⁴

Na christologické rovině nám Jan Pavel II. předkládá obraz Krista jako proroka, kněze a krále a nachází prostor pro rozpoznání každého z těchto poslání i uvnitř rodinného života. Pokaždé, když rodina otevřeně deklaruje svou víru nebo prezentuje svým příkladem evangelní hodnoty, ujímá se prorockého úkolu, který nezřídka zůstává nepochopen, ale přesto nablízku těm, kdo se rozhodnou pro následování. Svě kněžské poslání uskutečňuje rodinné společenství ochotou k dialogu s Bohem. Rodina potom plní tam, kde žije, úlohu prosebníka a přímluvce, zahrnujíc široký okruh bližních, nakolik ovšem sama dokáže setrvat v božském dialogu. Královský úkol rodiny nalézá papež v následování Krista a odhodlané službě druhým, „(...) ba dokonce aby, sloužíce Kristu v druhých, trpělivostí a pokorou přivedli své bratry ke Králi, jemuž sloužit znamená kralovat“ (FC 63). Je možno tedy usoudit, že toto trojí Kristovo poslání, vyjadřující jeho přirozenost, v sobě obsahuje též pravou podstatu rodiny.¹⁶⁵ Jak dále připomíná Atkinson, je snadnější přijmout podobnost rodiny a církve, než aplikovat na život rodiny uvedený christologický model, a toto tajemství, které Jan Pavel II. odhalil, teprve čeká na své další teologické rozpracování.¹⁶⁶

7.4.5 Novost, nikoli převratnost

Adhortace se stala na dlouhou dobu, či vlastně ani nepřestala být, jedním ze stěžejních dokumentů vyjadřujících katolické učení o rodině. Papež, jak jsme viděli, neopomíjí ani

¹⁶² Viz kapitoly 3.4.2 a 6.3 této práce.

¹⁶³ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 315.

¹⁶⁴ Srov. ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family*, s. 317.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 318.

¹⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 319.

otázky manželství, avšak zřetelně následuje učení II. vatikánského koncilu a encykliku *Humanae vitae*. Je zřejmé, a nebylo snad ani možno očekávat, že by zvláště v bodech, které jitrily tolik kontroverzí, předložil nějaké převratné závěry, jeho formulace se spíše soustředí na obranu základních hodnot manželství a jeho důstojnosti, kterou spatřuje již v prvotním Božím záměru s člověkem. Nepřehlíží však ani lidskou slabost, když vyzývá k hledání vhodných postupů v pastoraci těch pokřtěných, jejichž život není možno snadno, či vůbec, uvést do souladu s církevní naukou. Dnes, bezmála čtyřicet let od vydání tohoto dokumentu se přesvědčujeme, že odpovědět na sporné otázky související specificky s rozpadem manželství, nebo odpovědným plánováním rodičovství, není o mnoho snadnější.

7.5 Možná teologická východiska

Francis Schüssler Fiorenza ve svém pojednání, vydaném na začátku devadesátých let 20. století, přibližuje tři z možných směrů přístupu k teologii svátostného manželství.

Na prvním místě zmiňuje christocentrický pohled, zdůrazňující význam křtu každého z manželů, kteří jsou následně, skrze svátost manželství, ještě hlouběji integrováni do Kristova mystického těla, což jejich svazek povznáší ke zcela jedinečné důstojnosti.

Spásně-dějinné pojetí stojí na skutečnosti odlišného vnímání sakramentality manželství v dějinách. Tento pohled nepřehlíží hodnotu manželství jako stvořené skutečnosti, ale jeho význam zvýrazňuje skrze zkušenost Boží věrnosti v dějinách spásy, směřující a vrcholící v Kristově příchodu a naplnění jeho poslání. Obsažené eschatologické očekávání sice do jisté míry manželství v jeho stvořenosti relativizuje, nicméně jako svazek vyjadřující Boží přísliby získává svou nespornou spásnou hodnotu.

Třetí, antropologicko-eklesiální pohled, vychází z teologie Karla Rahnera. Základ a zdroj naší existence i naší schopnosti milovat spatřuje v lásce milosrdného Boha, která se nejintenzivněji projevila v Kristově vtělení, skrze něž zároveň lidství poskytlo nejdokonalejší odpověď na Boží lásku. Církev je pro něho základní svátostí znázorňující vzájemný vztah lásky Boha a člověka, a manželství chápe v této souvislosti jako znamení, všem nabízené Boží milosti a lásky, a jako svátost, která vlastním způsobem formuje církev skrze láskyplnou jednotu manželů.¹⁶⁷

Tři uvedené pohledy považuje autor za přínosné pro rozvoj teologie svátostného manželství, nicméně sám doporučuje ještě jinou změnu pojetí vztahu mezi manželi. Odkazuje se přitom k teologickému názoru Waltera Kaspera, podporujícímu chápání církve jako svátosti Ducha svatého. Tento obraz, do jisté míry, ještě lépe vystihuje rozdíl mezi Kristem a církví, aniž by hrozilo možné nebezpečí zbožštění církve, pokud by byl tento rozdíl smazán. Zdá se také, že vhodně koresponduje se skutečností letničního vzniku církve, postavené na společenství učedníků, z moci Ducha svatého. Křesťanské manželství tak již nesymbolizuje pouze obraz stvoření nebo smlouvy, ale stává se obrazem

¹⁶⁷ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství, s. 137–139.

společenství, založeného na těch, kdo „byli naplněni Duchem svatým“ (Sk 2,4) a ve víře „byli pospolu a měli všechno společné“ (Sk 2,44). V neposlední řadě, s přijetím tohoto symbolického pochopení manželství, přijímáme také nezpochybnitelnou rovnoprávnost muže a ženy při vytváření jejich společenství.¹⁶⁸

V dalších úvahách nad katolickým manželstvím a jeho svátostným vymezením je dobré uvědomit si jeho komplexní obsah. Přemýšlíme o něm nejen v dimenzích jeho užitečnosti, jako o prostředku pro dosažení konkrétního cíle, ale rovněž je pro nás předmětem, majícím vlastní smysl, který zkoumáme a pátráme po významu ideálu, který symbolizuje. Zjednodušeně by se dalo říci, že nás v rámci těchto úvah nebude zajímat pouze to, jak by mělo manželství vypadat, ale také proč svátostné manželství přijmout? Ve vytvoření a zachování společenství můžeme tedy spatřovat přednostní význam manželství, protože takto napomáhá hlubší reflexi typických vlastností lásky, která je potom schopna zahrnout nejen partnera, ale i vztahy uvnitř rodiny. Naproti tomu je třeba varovat před tendencemi lásku romantizovat nebo stavět na jakýchsi vysněných ideálech, jež v případě nezdaru či selhání obvykle nenalézají pro vztah potřebnou kontinuitu. Odpovědnost manželů vzhledem ke společenství navíc nezahrnuje pouze je samotné, jejich děti či blízké příbuzné, ale i některé vztahy, které obvykle nepovažujeme za osobní.¹⁶⁹

Od uvedeného základního společenství lásky manželů nelze oddělit jejich tělesnost, zahrnující také sexualitu, jako skutečnost, „(...) kterou je člověk hluboce a navždy poznamenan i v těch nejduchovnějších rozměrech bytí a konání.“¹⁷⁰ Tělesná přitažlivost, jako důsledek sexuality ovšem není totožná s manželskou láskou, nýbrž je pouze jedním z jejích prvků. Je sice zdrojem jejich stále hlubší vzájemné touhy, ale otevírá současně prostor pro toleranci, respekt ke svobodě partnera, připravenost k případným obětem i otevřenost vůči ostatním, přičemž jedno neruší druhé a společně tvoří pevnější základ manželství. V této souvislosti je vhodné připomenout, v jisté analogii, lásku dětí k rodičům, která se musí od počáteční naprosté závislosti postupně osvobodit k autonomii, pokud jí ovšem rodičovská láska poskytne dostatek prostoru. Když se následně vrátíme ke zmíněnému pojetí církve vedené Duchem svatým, vidíme ji také jako společenství víry, zažívající sice v dějinách zklamání, bolest i smrt, avšak upínající přesto svou naději skrze Krista k Otci. Tak i společenství manželů, symbolizující toto vnímání církve, je ve svém slibu znamením víry a naděje, jakkoli se, mnohdy opakovaně, potýká s vlastní nedokonalostí.¹⁷¹

¹⁶⁸ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství, s. 140–141.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 143.

¹⁷⁰ Viz KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 17.

¹⁷¹ Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství, s. 144–145.

8 *Amoris laetitia*¹⁷²

Skutečnost, že se nyní budeme věnovat exhortaci papeže Františka, *Amoris laetitia* (2016) neznamená, že by se od vydání *Familiaris consortio* (1981) nevěnovala manželství, v teologii nebo v dokumentech katolické církve, potřebná pozornost.¹⁷³ Tento chronologický posun je motivován snahou alespoň nastínit v závěru celé práce aktuální diskuzi o manželských otázkách, kterou současný papež svým dokumentem podnítl.

Mezi uvedenými dvěma papežskými texty můžeme pozorovat jisté nepřehlédnutelné podobnosti, z nichž vynikají zejména zřejmá inspirace a propojení s výsledky II. vatikánského koncilu a upřímná snaha uvést do života společné mínění širšího společenství biskupů, představovaného výsledky souvisejících biskupských synod.¹⁷⁴

Exhortace *Amoris laetitia* je ovšem výrazně obsáhlejší dokumentem, což sám papež zdůvodňuje právě množstvím témat, které vyplynuly ze synodálních reflexí, a doporučuje tomu odpovídající rozvážný přístup i jistou tematickou selekci ve vazbě na situaci konkrétního čtenáře (srov. AL 7). Jestliže se tedy dále budeme řídit uvedeným doporučením a zaměříme se pouze na některé články, pak ne proto, že bychom jiné považovali za nevýznamné, ale spíše proto, že podrobnější pojednání o celé exhortaci přesahuje svým rozsahem možnosti této práce.

8.1 Biblické souvislosti

Již v první kapitole představuje František muže a ženu, stvořené právě takto k Božímu obrazu. Jako pár, schopný plození, odkazují ještě účinněji ke stvořitelskému Božímu činu, a nejen to, stávají se obrazem celé Trojice. Proto papež neváhá označit takový pár za živé umělecké dílo a jejich plodnou lásku za „symbol hlubokých Božích skutečností“ (srov. AL 10;11). V této souvislosti ovšem varuje před mylným zjednodušujícím pohledem, který by tento obraz vázal pouze ke stvořeným skutečnostem bez nezbytného transcendentního rozměru. Nepochybně z tohoto obrazu vyplývá důstojnost lidské osoby, povolání k jedinečnému úkolu, kterou ovšem můžeme skutečně poznat a přijmout jen skrze nadpřirozené zjevení obsažené v Písmu.¹⁷⁵

¹⁷² FRANTIŠEK. *Amoris laetitia: Radost z lásky: posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině*. Přeložil Jaroslav BROŽ. Praha: Paulínky, 2016. ISBN 978-80-7450-225-5. Odkazy v textu vztahující se k exhortaci vychází z tohoto českého překladu.

¹⁷³ Mimo jiné je třeba zmínit vydání nového Kodexu kanonického práva (1983), Katechismu katolické církve (1992) a dále samozřejmě pozornost, kterou věnovali manželství a rodině Jan Pavel II. i Benedikt XVI.

¹⁷⁴ V případě *Familiaris consortio* se jedná již zmíněnou VI.(V. řádnou) biskupskou synodu (26. 9. – 28. 10. 1980), zatímco *Amoris laetitia* je výsledkem III. mimořádné synody (5. – 19. 10. 2014) a XIV. řádné synody (4. – 25. 10. 2015).

¹⁷⁵ Srov. MOHELNÍK, B. Svátost manželství v exhortaci *Amoris Laetitia*. In *Salve revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 44. ISSN 1213–6301.

Právě toto poznání nám pomáhá rozlišit i další detaily obsažené v biblických textech, na něž nás papež upozorňuje. Jednota manželů, zdůrazněná „přilnutím“ (srov. Gn 2,24), tak jak ji podpořil i Ježíš (srov. Mt 19,5), znamená skutečné svobodné vydání se druhému v lásce, a tedy nejen fyzické, ale i duševní a duchovní sjednocení, tvořící základ pro rodinu i potenciální potomstvo (srov. AL 13).

Jak je zřejmé z celého jeho pontifikátu, ani v této „biblické“ kapitole nezapomíná František na ty, jejichž osobní, manželský nebo rodinný život je poznamenán hříchem, bolestí nebo násilím. Odkazuje hojně na texty, které nebývají obvykle v souvislosti s manželstvím citovány, přesto za nimi vidí osudy konkrétních rodin, nebo jejich jednotlivých členů a předkládá všem, kdo dnes prožívají takové situace, pozitivní eschatologickou naději (srov. AL 19–22).

8.2 Těžkosti i výzvy

Ve druhé kapitole prezentuje současný stav, kdy mnoho rodin zažívá nebývalou míru vnitřní i vnější svobody, a naproti tomu jsou ohrožovány extrémním individualismem, který vnáší nepokoj i do jejich nejintimnějších vztahů. Upozorňuje, že dnes tolik ceněná snaha, být nejlepší a organizovat si vlastní život, vede k různým podobám egoismu, pokud není motivována hodnotným cílem a podpořena odpovědnou sebekázní (srov. AL 32–33).

Podstatným úkolem a povinností křesťanů je podle papežova názoru nabízení hodnot odolávajících jakémusi všeobecnému indiferentismu, který mnohé svádí k představě, že všechno je stejné a všechno lze tudíž akceptovat, bez nutnosti alespoň uvažovat o nějakých transcendentních usměrňujících principech (srov. AL 34–35). Na toto podobně upozorňoval již řadu let předtím Kasper, když mluvil o nebezpečí tzv. arbitrární formy svobody v souvislosti s manželskou věrností.¹⁷⁶

V pokorné „sebekritice“ se na tomto místě František dotýká, katolicky dlouhodobě preferovaného, úzkého soustředění na plození potomstva, které zcela odstínilo, další žádoucí cíle manželství. Tento stav, spojený s obtížně uchopitelnou teologickou terminologií, která se mnohdy mýjela s životní realitou mnoha křesťanů, nemohl být příliš inspirující pro ty, kteří o vzájemném svazku uvažovali, ani vždy otevřený těm, kteří ve svých manželstvích neuspěli. Spíše než nářky nad zkažeností světa a budování obranných pozic, doporučuje papež následování Ježíšova ideálu, v jeho nesporné náročnosti, při souběžném úsilí o realizaci jeho láskyplného vztahu k hříšníkům. Rozhodně však odmítá zavírat oči před jakoukoli citovou a vztahovou vypočítavostí, která vede k častému střídání partnerů a vylučování trvalého svazku, prosazujíc, že je třeba udržovat

¹⁷⁶ Srov. KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*, s. 22.

jen to a jen potud, pokud je to pro mě prospěšné (srov. AL 36–39). Následující relativně dlouhý a podrobný výčet problémů, se kterými se můžeme setkat v manželských či rodinných vztazích, dává pocítit, jak velmi Františkovi záleží na přesném pojmenování konkrétních situací, přičemž ani v tomto „tísňovém“ seznamu nezapomíná vyzdvihnout ženy a muže, kteří dokáží mnohým negativním trendům vzdorovat. V závěru pak i zmíněné bolestné skutečnosti prohlašuje za výzvy, probouzející „misionářskou kreativitu“ při hlásání slova „pravdy a naděje“ (srov. AL 40–57).

8.3 Význam hlásání

Třetí kapitolu, jak sám uvádí, chce věnovat souhrnu církevního učení o manželství a rodině, jehož inspirace musí vycházet z evangelní zvěsti o Boží lásce a věrnosti, v níž také může být jediné plně pochopeno (srov. AL 59). Základ tedy stojí na Kristu a jeho milosti, která je manželům předávána skrze církev. V tomto světle vnímá i nerozlučitelnost manželství jako dar, umožňující manželům naplňovat společenství a dosvědčovat Boží lásku, tak jak bylo Stvořitelem zamýšleno od počátku (srov. AL 62–63). Aby ještě hlouběji dokumentoval Ježíšovo vykupitelské působení a jeho úzkou souvislost s rodinou, připomíná papež, prostřednictvím konkrétních evangelijních pasáží, Ježíšovu účast na běžném životě rodin, se kterými se setkával, a stejně tak i jeho, z velké části skrytý, život uprostřed rodiny z Nazaretu (srov. AL 64–66). V navazujících odstavcích se vrací k několika posledním dokumentům magisteria,¹⁷⁷ ve kterých se soustředí na odkazy zdůrazňující společenství lásky a plodnosti v manželství, a nepostrádající ani jistý společenský rozměr (srov. AL 67–70). Tento výběr vhodně zapadá do papežova pojetí působení milosti, kterou manželé přijetím svátosti získávají.

8.3.1 Trinitární i Christocentrický pohled

Také u Františka najdeme v biblických východiscích odkaz k pavlovskému textu (Ef 5,21–33). Na onom velkém tajemství vztahu Krista a církve buduje základ svátosti manželství a vede nás ke stále hlubšímu náhledu do tohoto vztahu, jehož nezrušitelná jednota je následně pramenem jednoty a svátostné hodnoty manželského svazku.¹⁷⁸ Papež ovšem stále sleduje také trinitární linii, když obrací naši pozornost k okamžiku Ježíšova křtu (srov. AL 71) a předkládá tajemství vnitrobožské meziosobní lásky jako zdroj a vzor lásky v rodině, reprezentovaný Ježíšovým dobrovolným přijetím lidského údělu, místa mezi hříšníky, aby za ně mohl obětovat život. Svým vzkříšením v síle Ducha svatého pak dává nový život těm, kdo uvěřili. Takto získaná křestní milost, jako „základní

¹⁷⁷ Výslovně jsou zmíněny (s čísly příslušných odstavců): *Gaudium et spes* (48;49), *Lumen gentium* (11), *Humanae vitae* (10), *Evangelii nuntiandi*, *Gratissimam sane*, *Familiaris consortio* (13), *Deus caritas est* (2;11) a *Caritas in veritate* (44).

¹⁷⁸ Srov. MOHELNÍK, B. Svátost manželství v exhortaci *Amoris Laetitia*, s. 48.

smlouva každého jednotlivce s Kristem v církvi“ (AL 73), potom u konkrétního muže a ženy posvěcuje „(...) jejich schopnost uzavřít manželství jakožto Pánovi služebníci odpovídající na Boží povolání“ (AL 75). Tedy schopnost vytvořit přirozený svazek, kterou člověk od počátku disponuje, je skrze křest transformována ve svátostné pouto, přičemž tato souvislost je pro papeže jednou z důležitých skutečností, kterou ve svých úvahách o manželství připomíná.¹⁷⁹

Právě odkaz k nadpřirozené skutečnosti, kterou je láska uvnitř Trojice, činí z manželství svátostné znamení. Není ovšem jen jakousi napodobeninou nebo symbolem. *Caritas* – dokonalá láska, je v manželství plodem Ducha svatého a hlouběji reflektuje nezrušitelnou smlouvu, v níž se Kristus na kříži beze zbytku vydává člověku. *Amor*, coby přirozená manželská láska, zde dochází svého nadpřirozeného naplnění. Tento obraz František dále umocňuje, když představuje manželství jako ikonu Trojice, žijící věčně v lásce a dokonalé jednotě, a je to sám Bůh, který ve svátosti manželství tvoří ze dvou jedinců jedinou existenci (srov. AL 120–121). Toto spojení dále není jen znamením Kristovy lásky k církvi, ale stává se i zpřítomněním sjednocení Božího Syna s lidskou přirozeností (srov. AL 73). Mohli bychom proto nazvat určitou symbiózou, když pokřtění skrze církev přijímají svátostnou milost a následně s pomocí této milosti přispívají k růstu téže církve, když se stávají viditelným zjevením sjednocující Kristovy lásky.¹⁸⁰ Papež, vědom si lidské nedokonalosti, však připouští, že k dokonalému „zrcadlení“ těchto vlastností manželé dospívají prostřednictvím Boží milosti postupně, jinak by odpovědnost, plynoucí z takového poslání byla až příliš tíživá (srov. AL 122).

Jedině Kristus, zjevující mysterium Otcovy lásky, umožňuje člověku skutečně „poznat vznešenost jeho povolání“ (srov. GS 22). Toto christocentrické pojetí nově osvětluje i náš pohled na přirozená manželská dobra – jednotu, otevřenost k životu, věrnost, nerozlučitelnost, a pro křesťanská manželství vzájemnou pomoc na cestě k plnějšímu společenství s Kristem – která papež pedagogicky připomíná a poznamenává, že některá z těchto dober lze nalézt i v manželských formách jiných náboženství, a i tam jsou hodna úcty, nakolik jsou v souladu s původním Stvořitelovým záměrem (srov. AL 77).

8.3.2 Posvěcená sexualita

Jednota vyrůstající z důvěrného „společenství života a manželské lásky“ (srov. GS 48), vyjadřující láskyplné pouto mezi manžely, zahrnuje také sexualitu, která je právě tak určena k posvěcení přijetím svátosti, a ve slibu odevzdání a přijetí nabývá pravého smyslu (srov. AL 74). Z hlediska přirozenosti je primárním posláním sexuality plodnost, ale svátostné manželství nesené láskou, toto poslání kultivuje, aby rodiče přijímali plod této

¹⁷⁹ Srov. MOHELNÍK, B. Svátost manželství v exhortaci *Amoris Laetitia*, s. 49.

¹⁸⁰ Srov. tamtéž. s. 50.

lásky jako dar, a nikoli jako svůj nárok, jako projev zralé odpovědnosti za budoucnost lidstva, a nikoli jako volitelnou proměnnou. František zde dává jasně najevo nesmlouvavost v otázce nesmírné hodnoty lidského života a vyjadřuje svou podporu těm, kdo dokáží vzdorovat mentalitě vedoucí k její relativizaci (srov. AL 80–83). Dítě, tento nový život, totiž není ve vztahu ke svým rodičům pouhým produktem „(...) nějakého procesu, ale je přítomno od začátku jejich lásky jako podstatný prvek, který nelze popřít, aniž by se mrzčila láska sama“ (AL 80). Předávání života je lidem uložený úkol, v němž jsou žena a muž povoláni být nástroji Boží lásky, s odpovědností za budoucnost lidstva (srov. AL 81). Papež později ještě tento obraz doplňuje, když říká, že „(...) je třeba přijmout manželství jako cestu zrání, na níž je každý z manželů Božím nástrojem k růstu druhého“ (AL 221). Být Božím nástrojem není pasivní, ale aktivní poslání člověka vyjadřující jeho konstitutivní spoluúčast na utváření svátostného znamení.¹⁸¹

8.4 Milost a láska

Milost, tak významná ve Františkově pojetí svátostného manželství, „je určena ke zdokonalování manželské lásky“,¹⁸² a právě mnoha aspektům manželské lásky věnuje čtvrtou kapitolu. Základní inspiraci nachází v Pavlově velepisni lásky (1 K 13,4–7) a předkládá, s využitím dalších biblických odkazů, praktický rozbor, který bychom mohli nazvat jakýmsi specifickým a také náročným „zpytováním svědomí“, jež je k dispozici nejen manželům, ale všem kdo usilují o proměnu svého života (srov. AL 90–119).

V dalších odstavcích se zaměřuje na výlučnost, nerozlučitelnost a věrnost, které proměňují prosté přátelství v trvalý svazek, jež potom ve vzájemné úctě disponuje manžele také k přijetí nového života. František se zde obrací přímo k titulu celé exhortace, když zdůrazňuje radost lásky, která neplyne z rozkoše, ale z pevné jistoty blízkosti toho druhého, navzdory nepřízni okolností. Podobně krása není totožná s tělesným půvabem, ale představuje „vznešenou hodnotu“ partnera, která nezaniká ani v nemoci nebo ve stáří, a k jejímu vyjádření není často zapotřebí nic víc než objetí, úsměv či láskyplný pohled (srov. AL 123–130).

Uvedené hodnoty se neztrácí institucionalizací svazku, což papež připomíná zvláště mladým lidem, a ukazuje jak na přirozenou podstatu manželství, tak na jeho význam ve společnosti. Proto vidí rozhodnutí pro manželství jako zásadní životní krok, který nelze uspěchat, ale zároveň ani zbytečně odkládat. Stvrzení tohoto rozhodnutí ve společenství je vyjádřením odpovědnosti, skutečné důvěry v druhého a naděje na společné překonání kritických okamžiků. Láska však nesmí ustrnout, nýbrž je vedena stálou snahou o růst, který je iniciován přijatou milostí a udržován i drobnými láskyplnými pozornostmi. Velký

¹⁸¹ Srov. MOHELNÍK, B. Svátost manželství v exhortaci *Amoris Laetitia*, s. 52.

¹⁸² KKC, č. 1641

význam přikládá František otevřenému dialogu mezi manžely i uvnitř rodiny, který je postaven na vzájemné úctě, ale stejně tak i na ochotě naslouchat a dávat prostor druhému, přičemž uznává, že bez určitého stupně askeze a dlouhého zaučení, nebude dialog snadný, nebo vůbec možný (srov. AL 131–141).

8.4.1 Odpovědná sexualita

V pojednání o erotickém rozměru lásky vychází z učení Jana Pavla II. a opakuje nutnost trvalé snahy o důslednou sebevýchovu, zahrnující rozpoznání motivů vlastního svobodného jednání a přijímající také určitá omezení. Sexualita tak v manželství není zdrojem zábavy, ale specifickým způsobem komunikace, přijímajícím druhého v jeho úplnosti a současně vyjadřující své osobní sebedarování (srov. AL 147–152).

Papež si ovšem velmi reálně uvědomuje množství patologických projevů pohlavnosti, a striktně odmítá jakékoli projevy násilí a manipulace, ke kterým nedochází jen mimo, ale také uvnitř manželství. I když je třeba tyto znetvořené podoby odmítnout, sexualita a erotika jako takové nesmějí být ignorovány, ale spíše je nutno vytrvale usilovat o jejich skutečně lidskou formu (srov. AL 153–157). Vzhledem k uvedeným důrazům je jen pochopitelné, jakou pozornost věnuje papež v exhortaci také přípravě snoubenců (srov. AL 205–211) a odpovědné sexuální výchově (srov. AL 280–285).

8.4.2 Další projevy lásky

Krátce se zmiňuje také o hodnotě panenství, které by nemělo být jednostranně preferováno na úkor manželství, ovšem nemělo by docházet ani k opačnému extrému. Daleko zřetelněji můžeme číst papežovu výzvu ke vnímání specifických úkolů každého z těchto stavů. Panenství, jako lásky osvobozené od potřeby kohokoli vlastnit, symbolizující eschatologickou svobodu Božího království, a manželské lásky jako odrazu jednoty Trojice a současně dějinného znamení Krista, spojeného s námi v lidství a vydávajícího se za nás až do krajnosti. Projevy pohodlnosti a egoismu jsou nebezpečím pro každý z těchto stavů, nicméně současná mentalita svádí právě k nezdravému pojmání panenství jako života „bez závazků“, a možným řešením je snaha o větší dostupnost a velkodušnost těch, kteří se rozhodli pro život bez manželství (srov. AL 158–162). Dva závěrečné odstavce čtvrté kapitoly věnuje František vztahu starších manželů. V rámci encykliky by mohly být snadno přehlédnuty, ale obecně známý demografický vývoj, zejména západní společnosti, vybízí k širší reflexi, vedoucí k hledání cest, jak nacházet nové podoby a odhodlání neustále obnovovat manželský svazek a posilovat ho v růstu (srov. AL 163–164).

8.5 Orientační přehled 5. – 9. kapitoly

Pátá kapitola je věnována plodné lásce, ale jak už bylo zmíněno, papežovo pojetí plodnosti nezahrnuje pouze akt tělesného početí nového života a přijetí dítěte. Proto kromě pozornosti věnované plodným párům, neopomíjí ani ty, které děti mít nemohou, a rozšiřuje svůj zájem také na další vztahy, které v rodině nebo ve vazbě na ni vznikají

(srov. AL 165–198). Pastorační působení, probírané v šesté kapitole, musí být zaměřeno k přípravě na manželství a stejně tak k doprovázení mladých manželství (srov. AL 205–230). Ovšem ani zde František nezapomíná na provázení těch, které postihly krize či rozpady vztahů, žijí ve smíšených manželstvích, řeší problematiku homosexuality některých svých členů, nebo se jich bolestně dotkla smrt (srov. AL 231–258). Následuje kapitola, která rodiče upozorňuje na složitou odpovědnost při výchově dětí a nabízí řadu témat, která nemají a nemohou být vynechána, aby byla rodina jejich bezpečným zázemím, ale také prostorem jejich lidského i křesťanského rozvoje (srov. AL 259–290). Nejkratší, devátá, kapitola se dotýká spirituality pěstované v manželství a rodině, jež musí vyrůstat z každodenního prožívání lásky, a sestávající z „tisíců reálných a konkrétních úkonů“ směřujících ke zralosti jejich vzájemného pouta (srov. AL 313–324).

8.6 Problém s 8. kapitolou

V předchozím letmém výčtu chybějící osmá kapitola, je v kontextu celé exhortace logickou součástí, která odpovídá Františkovu záměru nevyložit z dosahu milosrdenství nikoho, kdo je ochoten, byť si je vědom vlastní slabosti, přijmout pozvání na cestu „(...) k něčemu co překračuje nás i naše meze“ (AL 325). Od začátku dokumentu totiž připomíná ty věřící, kteří praktikují soužití v nedokonalých či neregulérních situacích, obdobně specifikovaných již Janem Pavlem II. (srov. FC 80–84), a tam, „kde je to možné“, neztrácí naději na jejich budoucí svátostné spojení. V této souvislosti připomíná povinnost duchovních správců „dobře rozlišovat různé situace“ a jasně formulovat učení církve, ale současně varuje před odsudky, které mnohdy nejsou schopny snadno postihnout obvykle bolestnou komplexnost takových situací (srov. AL 78–79). Na jiném místě pak František toto rozlišování doplňuje pastoračním doprovázením, které by mělo starostlivě, citlivě a s respektem pomáhat těm, jejichž manželství se rozpadlo, nebo žijí v novém neplatném svazku, aby mohli, často i přes velkou osobní bolest, zažívat lásku a přijetí ve společenství (srov. AL 241–243).

8.6.1 Dopis čtyř kardinálů

Přes tematickou návaznost a nezpochybnitelný papežův milosrdný vztah k těm jednotlivcům a rodinám, jejichž život se „(...) neuskutečňuje dokonale anebo neprobíhá v pokoji a radosti“ (AL 5), vzbudila právě osmá kapitola, nebo lépe, některé její části, výrazný odpor. Mezi nesouhlasnými vyjádřeními dominují zejména tzv. „*Dubia*“¹⁸³ (pochybnosti), což je pět široce formulovaných otázek, přiložených k dopisu, který papeži

¹⁸³ Přiložený text pěti dubií je převzat z: Dopis čtyř kardinálů papeži. Žádáme jasnost: prosba o rozvázání uzlů v Amoris laetitia. [online]. In *Res Claritatis Monitor*, ročník XIII., č. 24, 18. prosince 2016, příloha I–IV. [cit. 2019-01-18]. Dostupné z: <https://rcmonitor.cz/periodika-rc/&p=5>

adresovali kardinálové Brandmüller, Burke, Caffarra a Meisner. Tento list datovaný 19. září 2016, tedy půl roku po vydání exhortace, vyzývá papeže, aby „vyřešil nejistotu a přinesl jasnost“, a odpovědí na „*Dubia*“ vyslyšel „četné žádosti o správnou interpretaci 8. kapitoly exhortace“. ¹⁸⁴ Jakkoli lze nabýt dojmu, že otázky jsou kladeny tendenčně, s jistým negativním předporozuměním a s cílem zpochybnit papežovy výroky, k uklidnění situace jistě nepřispělo, že ani papež, ani kdokoli z jeho blízkosti přímo na vyslovené pochybnosti neodpověděl. Na čistě spekulativní rovině se však nabízí otázka, jak by musela být odpověď formulována, aby pochybující tazatele uspokojila. Zcela pochopitelně se v dalším období, za zvýšeného zájmu médií, objevili jak obránci papežova dokumentu, tak i jeho další kritici.

8.6.2 *Correctio filialis*...

Obsáhlým dopisem, zveřejněným 24. září 2017, nazvaným *Correctio filialis de haeresibus propagatis* ¹⁸⁵ (Synovské napomenutí z důvodu šíření bludů – dále jen „*Correctio*“), se s ještě tvrdší kritikou obrátilo na papeže několik desítek katolických signatářů pocházejících jak z duchovní, tak akademické sféry. Odesílatelé na adresu papeže uvádějí, že by „(...) rádi ukázali, jak některé úryvky z exhortace *Amoris laetitia*, ve spojení s činy, slovy a opomenutími Vaší Svatosti napomáhají k šíření sedmi heretických tvrzení“. ¹⁸⁶ Uvedené úryvky vybírají autoři dopisu z dvanácti odstavců 8. kapitoly

1. Na základě tvrzení exhortace *Amoris laetitia* (č. 300–305) se ptáme, zda je nyní možné dát při svátosti pokání rozhršení člověku, který, ač vázán platným manželským svazkem, žije *more uxorio* (manželsky) s někým jiným, aniž by splňoval podmínku danou v apoštolské exhortaci *Familiaris consortio* (č. 84) a poté potvrzenou exhortacemi *Reconciliatio et poenitentia* (č. 34) a *Sacramentum caritatis* (č. 29), a tedy připustit takového člověka ke svátému přijímání. Lze výraz „v některých případech“ v poznámce pod čarou č. 351 (AL č. 305) aplikovat na rozvedené osoby, které uzavřely nový svazek a nadále žijí *more uxorio*?
2. Je po vydání posynodální exhortace *Amoris laetitia* (srov. č. 304) nadále třeba pokládat za platnou nauku encykliky svatého Jana Pavla II. *Veritatis splendor* (č. 79), založenou na Písmu svatém a na Tradici Církve, o existenci absolutních mravních norem, jež zakazují vnitřně špatné skutky a jsou závazné bez výjimky?
3. Je po vydání *Amoris laetitia* (č. 301) stále možné tvrdit, že osoba, která trvale žije v rozporu s příkázáním Božího zákona, například příkázáním zakazujícím cizoložství (srov. Mt 19,3–9), se nachází v objektivní situaci trvalého těžkého hříchu (srov. Papežská rada pro výklad textů zákonů, Prohlášení z 24. 6. 2000)?
4. Je po výroci *Amoris laetitia* (č. 302) o „okolnostech, které tlumí mravní odpovědnost“ stále třeba považovat za platnou nauku encykliky svatého Jana Pavla II. *Veritatis splendor* (č. 81), založenou na Písmu svatém a na Tradici Církve, podle níž „okolnosti či úmysly nebudou nikdy moci přeměnit skutek, který je svým předmětem vnitřně hanebný, ve skutek »subjektivně« čestný a obhajitelný pro svou volbu“?
5. Je po vydání *Amoris laetitia* (č. 303) stále třeba považovat za platnou nauku encykliky svatého Jana Pavla II. *Veritatis splendor* (č. 56), založenou na Písmu svatém a na Tradici Církve, která vylučuje „tvůrčí“ výklad úlohy svědomí a zdůrazňuje, že svědomí nikdy nemůže legitimizovat výjimky z absolutních mravních norem, které vnitřně špatné skutky zakazují samy o sobě?

¹⁸⁴ Dopis čtyř kardinálů papeži, příloha II.

¹⁸⁵ Český překlad listu *Correctio filialis de haeresibus propagatis*, datovaného 16. července 2017. [online]. [cit. 2019-01-18]. Dostupné z: <http://www.correctiofilialis.org/cs/>

¹⁸⁶ *Correctio filialis de haeresibus propagatis*, s. 2.

exhortace, a pokračují výčtem citátů a událostí, které podle nich dokumentují šíření herezí v církvi. Následně předkládají přehled zmíněných sedmi herezí, které jsou podle nich naprosto zjevné,¹⁸⁷ a je proto nutné, aby je papež jasně odsoudil. V obou zmíněných dopisech se jejich autoři zaštiťují věrností a snahou o zachování kontinuity učení a jednoty Římskokatolické církve, ale současně, zvláště v případě „*Correctio*“, přímo obviňují papeže z hereze nebo z úmyslu, aby byly sporné pasáže exhortace vykládány heretickým způsobem, a nadto přidávají obvinění z modernismu a příklonu k myšlenkám Martina Luthera.¹⁸⁸ Na podrobnější rozbor uvedených kritických hlasů nemáme v rámci této práce dostatek prostoru, ale alespoň na některé upozorníme dále v souvislosti s dotčenými odstavci.

8.7 Co (ne)říká 8. kapitola

V titulu osmé kapitoly rozšiřuje papež potřeby doprovázení a rozlišování ještě o integraci lidské slabosti. Nemělo by nám uniknout, že přes svůj milosrdný pohled na „nejslabší děti, které trpí zraněním a ztrátou lásky“, volá také spolu s církví ke stále dokonalejšímu dialogu s Bohem (srov. AL 291) a neztrácí ze zřetele pravé hodnoty svátostného manželství (srov. AL 292).

Pastoračním úkolem zůstává pozorné vnímání situace lidí a odhalování různých příčin, pro které dnes lidé nevstupují do manželství nebo jeho uzavření oddalují. Trpělivé a citlivé doprovázení může otevřít cestu k naplnění manželství v duchu evangelia „neboť také zákon je Boží dar, který ukazuje cestu, dar pro všechny bez výjimky, ze kterého je

¹⁸⁷ Příložený český překlad převzat z: NOSEK, L. Status quaestionis – pochyby kolem 8. kapitoly Amoris Laetitia. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 81–82. ISSN 1213–6301.

1. Ospravedlněná osoba nemá sílu s Boží milostí dostát objektivním požadavkům Božího zákona, jako by některé z Božích přikázání bylo pro ospravedlněné nemožné dodržovat; nebo ve smyslu, že Boží milost, když v někom způsobí ospravedlnění, nepůsobí vždy nebo ze své povahy obrácení ze všech závažných hříchů, nebo nedostačuje k obrácení ze všech závažných hříchů.
2. Křesťané, kteří se občansky rozvedli s manželem či manželkou, s nímž jsou platně oddáni, a za života manžela či manželky uzavřeli občanský sňatek s někým jiným, žijí s občanským partnerem *more uxorio* a kteří s plným vědomím povahy svého jednání a s plným souhlasem vůle s tímto jednáním z vlastního rozhodnutí zůstávají v tomto stavu, nemusejí být ve stavu smrtelného hříchu a mohou získat milost posvěcující a růst v lásce k bližnímu.
3. Věřící křesťan si může být plně vědom Božího zákona a dobrovolně se rozhodnout ho v závažné věci porušit, aniž by ho toto jednání uvedlo do stavu smrtelného hříchu.
4. Když někdo dodržuje nějaký Bohem stanovený zákaz, může tímto jednáním hřešit proti Bohu.
5. Svědomí může pravdivě a právem usoudit, že sexuální styky mezi osobami, které spolu uzavřely občanský sňatek, ačkoli jeden z nich (případně oba) je svátostně oddán s jinou osobou, mohou v některých případech být mravně správné nebo vyžadované, či dokonce přikázané Bohem.
6. Mravní principy a mravní pravdy obsažené v Božím zjevení a v přirozeném zákoně nezahnují negativní zákazy, které absolutně zakazují určité druhy jednání kvůli tomu, že tyto druhy jednání jsou vždy závažně špatné na základě svého předmětu.
7. Náš Pán Ježíš Kristus žádá, aby Církev opustila svou trvalou disciplínu odmítání Eucharistie rozvedeným a znovu sezdaným a odmítání rozhřešení rozvedeným a znovu sezdaným, kteří nad svým životním stavem nevyjadřují lítost a pevný úmysl ho napravit.

¹⁸⁸ *Correctio filialis de haeresibus propagatis*, shrnutí - úvodní stránka.

možno žít jen silou milosti, i když u každého člověka se konkrétně uskutečňuje často po jakýchsi stupních, vedoucích stále dál“ (srov. AL 293–295).

8.7.1 Milosrdenství při rozlišování

V následujících odstavcích papež opakuje, na pozadí svých dřívějších výroků, milosrdný přístup nejen k rozvedeným, žijícím v novém svazku, ale ke všem „ať se nacházejí v jakékoli situaci“ (AL 297). Připouští, že tito lidé, ačkoli něčím od společenství oddělení, mohou zároveň jistým způsobem na životě církve participovat, a s vhodnou pastorační pomocí mohou také oni naplnit Boží plán. Dále konkretizuje několik situací, aby na jejich odlišnosti dokumentoval obtížnost rozlišování, pro které musí zůstat v osobní i pastorační rovině patřičný prostor. František se přimlouvá za širší zapojení těchto pokřtěných, rozvedených a znovu občansky sezdaných do života církve, a tuto integraci zdůvodňuje také starostí o křesťanskou výchovu dětí, narozených nebo žijících uvnitř těchto nelegitimních svazků, abychom, jak připomíná již dříve, „(...) nepřidávali další břemena k těm, která už děti v těchto situacích musejí nést“ (AL 246). Nenabízí řešení v podobě univerzálního pravidla, které by se dalo jednoduše aplikovat na všechny případy, ale vyzývá stále znovu k moudrému rozlišování, zohledňujícímu rozdílnou míru zodpovědnosti, a tedy ani důsledky nebudou pro konkrétního člověka vždy stejné. Vidí ovšem stále přítomné nebezpečí možného pohoršení, kterému je třeba se uvnitř společenství důsledně vyhýbat, proto nelze „(...) nikdy odhlížet od evangelních požadavků pravdy a lásky, jak je předkládá církev“ (AL 300). Je zřejmé, že k cíli, kterým je nalezení Boží vůle, nelze dospět bez jisté zkušenosti a moudrosti doprovázejícího kněze, ale také bez čestného a odpovědného přístupu dotčeného člověka či páru (srov. AL 296–300).

8.7.2 Polehčující okolnosti a výchova svědomí

Zdá se, že papež vyvolává nejprudší reakce kritiků tam, kde hovoří o polehčujících okolnostech při rozlišování, a snad proto najdeme odkazy na problematiku znění odstavců 301 – 305 v obou výše zmíněných kritických listech. Problém se také nevztahuje pouze k manželství, ale zasahuje významně do oblasti morálky. František opět jasně deklaruje nepopíratelnou prioritu evangelních nároků, zároveň však upozorňuje, že stav smrtelného hříchu není možno automaticky přisuzovat všem, kdo žijí v neregulárním svazku. Mezi důvody snižující schopnost rozhodování zahrnuje nejen neznalost, ale také obtíže s pochopením hodnot, které příslušná mravní norma zaštiťuje, a nepřehlídí ani jiné podmínky, které člověku, bez nebezpečí pádu do nového hříchu, nedovolují jednat jinak (srov. AL 301). Argumentace proti kritice tohoto odstavce vychází z odlišení těžkého a smrtelného hříchu. Zatímco těžký hřích se dotýká zjevnosti a nepopíratelnosti skutku, tak smrtelný hřích vyjadřuje plnou míru osobní přičitatelnosti konkrétnímu člověku.

V tomto případě musí jít současně o závažnou věc, spáchanou s plným vědomím a osobním souhlasem.¹⁸⁹ *Amoris laetitia* tedy řeší problém odpovědnosti člověka a míru viny, kterou mu (ne)lze připsat, přičemž se v ničem neodchyluje od dosavadního učení církve. V exhortaci se nikterak nezpochybnuje, že cizoložství¹⁹⁰ zůstává těžkým hříchem, důsledně je však rozlišena jeho subjektivní přičitatelnost jednotlivému hříšníkovvi.¹⁹¹ Do procesu vedení a rozlišování je nezbytné začlenit také výchovu svědomí, aby lépe rozeznávalo nepřijatelnost situace, ve které se nachází, a bylo s jistou velkodušností schopno nabídnout Bohu odpovídající odpověď. František zde zaměřuje naši pozornost také na nutnou dynamiku celého procesu a otevřenost rozlišování „(...) novým fázím růstu a novým rozhodnutím, která umožní uskutečnit ideál plnějším způsobem“ (srov. AL 303). Pokračuje pak ve své úvaze, když při rozlišování mravního jednání osoby, nepovažuje za dostatečné jeho prosté porovnání s příslušnou obecnou normou. Spolu s Tomášem Akvinským uznává nepostradatelnost a prospěšnost takových norem, upozorňuje ovšem, že nikdy nemohou komplexně postihnout množství konkrétních situací, stejně jako nelze normu konstituovat na základě rozlišení jednotlivé situace (srov. AL 304). Na podporu této výpovědi proti reakci kritiků, můžeme argumentovat zkušeností, že mnohdy nelze obecnou normu, např. přikázání Desatera, ačkoli ji dobře známe, využít přímo k odvození správného jednání v nastalé situaci. Může dojít k tomu, že naše snaha o dodržení jednoho přikázání bude kolidovat s přikázáním jiným, a obtížnost morálního rozhodnutí bude potom přímo úměrná míře naší zainteresovanosti v konkrétním případě. Neznamená to však, že by příslušná norma pro tento případ neplatila, ale že pro mnohé je správné jednání v těchto případech jen obtížně pochopitelné a tedy i uskutečnitelné. Přestože je tedy norma neměnná, dopustí-li se např. dva lidé objektivně shodného přestupku, jejich provinění nemusí být stejné.¹⁹²

8.7.3 Svátosti opravdu pro všechny?

Odstavec 305 je, podle zacílení kritiky, tím nejproblematictější v celém dokumentu. Snad již díky úvodu, v němž se papež až nezvykle ostře obrací proti těm, kteří, „bezpečně ukryti“ za učením církve, jsou připraveni „kamenovat“ striktní aplikací morálních předpisů ty, kteří žijí v neregulérních situacích. V této souvislosti se ztotožňuje se závěry

¹⁸⁹ Srov. KKC, č. 1857.

¹⁹⁰ Papež se ovšem použití slova cizoložství, na rozdíl od kritiků, důsledně vyhýbá, v textu exhortace ho proto najdeme pouze v příslušných biblických odkazech.

¹⁹¹ Srov. NOSEK, L. Status quaestionis – pochyby kolem 8. kapitoly *Amoris Laetitia*. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*, s. 91–92.

¹⁹² Srov. BUTTIGLIONE, R. Průvodce pro nejisté křesťany. Z italského originálu *Risposte (amichevoli) ai critici di Amoris laetitia*. Milano: Ares, 2017. s. 171–200, přeložil Josef Mikulášek. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 115–116. ISSN 1213–6301.

Mezinárodní teologické komise, když uvádí: „Přirozený zákon tudíž nemůže být prezentován jako již předem ustavený souhrn norem, jež se mravnímu subjektu ukládají apriorně. Přirozený zákon totiž představuje pramen objektivní inspirace v procesu, v němž mravní subjekt dospívá ke svému rozhodnutí“ (AL 305). František znovu připomíná význam polehčujících okolností, a přiznává možnost života v milosti a pomoc církve také těm, kteří žijí v objektivní situaci hříchu, který však subjektivně nelze takovému člověku ať už plně, nebo částečně přičíst. V poznámce pod čarou pak upřesňuje, jakou pomoc církve má na mysli: „V určitých případech by to mohla být také svátostná pomoc. Proto »kněžím připomínám, že zpovědnice nemá být mučírnou, nýbrž místem Pánova milosrdenství« (EG 44). Rovněž zdůrazňuji, že Eucharistie »není odměnou pro dokonalé, nýbrž velkorysým lékem a pokrmem slabých« (EG 47).“¹⁹³ Morální problém, naznačený již výše, je zde rozšířen ještě do sakramentální dimenze, ale v podání kritiků vysvětlován odlišně od papežova záměru.¹⁹⁴ Rozhodně je třeba stále mít před očima titul celé osmé kapitoly, a nahlížet na uvedené situace z pozice doprovázení, rozlišování a integrace. Potom nelze jednoduše vnímat nabídnutou svátostnou pomoc církve jako apriorní neomezené povolení k přijímání svátostí, ale stále jen coby výjimečnou možnost, aplikovatelnou tehdy, kdy doprovázející v celém procesu shledá, že za daných podmínek může přijetí svátostí konkrétní osobě pomoci k jejímu zrání a růstu. Je tedy zřejmé, že papež zde předpokládá spolupůsobení církve, a nelze považovat za schůdné, aby dotčený člověk v této věci rozhodl sám, na základě subjektivního pocitu vlastní nevinny. Lze proto konstatovat, že pokřtěný, který usiluje o přijetí eucharistie má s vysokou pravděpodobností povědomí o tom, že žije v závažně nedovoleném stavu, a není proto zbaven povinnosti před jejím přijetím absolvovat rozhovor s knězem nebo přistoupit ke svátosti smíření, i s rizikem, že mu v dané chvíli nebude moci být rozhřešení uděleno.¹⁹⁵ Ani tato situace však nesmí znamenat odmítnutí, ale pozvání k dalšímu, již společnému, hledání nových možných cest, jak odpovídat Bohu i přes konkrétní velká omezení (srov. AL 305–306).

¹⁹³ Právě uvedená poznámka pod čarou č. 351 vzbudila největší kontroverze, což se zdá být, vzhledem k tomu, že v ní papež cituje převážně to, co napsal již dříve, poněkud neočekávané.

¹⁹⁴ Přestože papež neodpověděl přímo na zasláná „*Dubia*“, potvrdil platnost interpretace v odpovědi na pastorační list biskupů regionu Buenos Aires ze dne 5. září 2016. Viz ZÁKLADNÍ KRITÉRIA PRO VYUŽITÍ 8. KAPITOLY AMORIS LAETITIA. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 129–132. ISSN 1213–6301. Zmíněný Františkův postoj tedy mohl být kardinálům, předkládajícím „*Dubia*“, v čase jejich zveřejnění již znám, nezdá se však, že by jimi byl akceptován.

¹⁹⁵ Srov. BUTTIGLIONE, R. Průvodce pro nejisté křesťany. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*, s. 111.

8.7.4 Milosrdenství – znamení identity

V závěru osmé kapitoly se papež vrací opět k ústřednímu tématu celé exhortace a předkládá milosrdenství jako nezbytnou součást pastorace. Na prvním místě, bez jakékoli pochyby, zdůrazňuje naprostou nepostradatelnost hlásání ideálu manželství, ve kterém by se zrcadlila velikost Božího záměru, a spatřuje to jako zvláště nutné ve směru k mladým lidem. V pastoraci má být věnováno úsilí zejména stabilitě manželství s cílem vzdorovat jejich rozpadu, a to co papež nazývá „pastorací nezdarů“ proto nikdy nesmí zakrývat „plné světlo ideálu“, byť je doprovázeno pochopením, milosrdenstvím a trpělivostí. Hlásání a přijetí evangelního ideálu s sebou jistě nese i následování Ježíšova soucitu vůči těm, kdo jsou slabí, stejně jako účast na jejich každodenních starostech, což se nemůže obejít bez komplikací. Ježíš totiž, jako pastýř, „má sto ovcí, a ne jen devětadevadesát“ (srov. AL 307–309).

František dále ukazuje milosrdenství jako viditelné znamení naší křesťanské identity, které musí doprovázet každé hlásání i svědectví, a připomínat, že církev „(...) je otcovským domem, kde je místo pro každého i s jeho úmorným životem“ (AL 310). Naše jednání je ovšem často velmi odlišné. Oddělujeme totiž milosrdenství od jeho skutečného smyslu tím, že ho všemožně podmiňujeme, a tak hrubě deformujeme zvěst evangelia. Boží láska je bezpodmínečná a milosrdenství ji následuje. Závěrečné povzbuzení adresuje papež věřícím, kteří žijí ve složitých situacích, aby prostřednictvím rozhovorů s duchovními či odpovědnými laiky hledali světlo k vyjasnění svého postavení a možné způsoby řešení. Takový dialog mnohdy nebude snadný ani příjemný, a proto jsou také pastýři povzbuzeni k citlivému porozumění a trpělivému vedení směřujícímu k integraci těchto lidí do církve, nakolik je to s ohledem na jejich aktuální stav možné (srov. AL 310–312).

8.8 Stručné shrnutí Amoris laetitia

Papež vydáním tohoto dokumentu zřetelně ukázal, jak velmi mu záleží na hodnotách, které manželství a rodina (specificky pak křesťanské) představují pro církev, ale stejně tak pro budoucnost celé lidské společnosti. Jeho pozornosti proto nemohly uniknout současné negativní trendy v partnerských vztazích, ani destruktivní následky, které mnohdy neshody dospělých způsobují dětem, ale ani globální ekonomické problémy, vhánějící mnoho rodin do neřešitelných situací. S velkou otevřeností neváhá, tam kde je to nutné, kriticky upozornit také na interní nedostatky církve i chybné postoje jejich jednotlivých členů, a nabízí určité vodící linie, které považuje za vhodné následovat. Rozlišování a doprovázení nejsou jistě tou nejsnadnější cestou, ale snad i proto mají ve Františkově záměru důležité místo. Právě tak láska a milosrdenství, které často zmiňuje, odkazují k jeho snaze nahlížet člověka Boží pohledem a pomáhají obnovit vnímání lidské důstojnosti, přítomné už při stvoření, která se navíc v přirozeném

manželství ještě zvýrazňuje odkazem na tajemství Trojice, jejímž je obrazem. Kritika, které byl dokument, i sám papež dosti nemilosrdně vystaven, svědčí o tom, že dotčená témata jsou stále živá, a dosavadní polemika i pokračující reflexe může současné, a jak se zdá zatím nepřekonatelné, rozpory postupně vysvětlit. Rozhodně lze prohlásit, že papež pevně vychází z církevní tradice a navazuje na předchozí učení magisteria, včetně svých předchůdců v úřadu. Nepředkládá nové učení, pouze otevírá nové pohledy a hledá cesty jak obhájit hodnoty manželství a rodiny proti tlakům dynamicky se vyvíjejícího světa.

Závěr

V předložené práci jsme se pokusili v jednotlivých kapitolách osvětlit vývoj a současný stav katolické teologické nauky o manželství. Vycházíme z předpokladu, že si stále ještě většina našich současníků, někdy více, někdy méně přesně pod tímto pojmem vybaví manželství, jak bylo v našem evropském kulturním prostoru zformováno, coby jistý obraz celého souhrnu hodnot, na kterých byla tato civilizace po staletí budována. Zdá se však, že některé z těchto hodnot jsou postupně relativizovány, a tak zatímco byly v minulosti vnímány spíše jako konstanty, stávají se nyní častokrát proměnnými. S počtem proměnných však narůstá komplikovanost řešení, a jakkoli je toto matematické přirovnání nedokonalé, lze významné změny pozorovat v mnoha oblastech každodenního života.

Uvedená „transformace“ hodnot se nevyhýbá ani manželství, a proto pojmy jako vzájemná úcta, láska, věrnost, výlučnost, oběť, po dlouhou dobu vnímané kladně, jsou dnes hodnoceny v lepším případě neutrálně, ale někdy dokonce i s jistým negativním nádechem. Nedopustíme se tedy přehnaného zjednodušení, pokud jako možné důsledky takového hodnocení v oblasti partnerských vztahů označíme domácí násilí, vysokou rozvodovost, množství uměle ukončovaných těhotenství, homosexuální svazky, mimomanželská soužití, zpochybnění úlohy rodiny či samotného pojmu manželství atd. Měli jsme také možnost vidět, že si církev byla a je dobře vědoma této situace, a počínaje zejména II. vatikánským koncilem se intenzivně zabývá úkolem, teologicky i prakticky odpovídat na otázky, které řeší mnoho jejích členů. Odpovědi nejsou snadné. Při jejich formulaci je nezbytné vycházet z Písma, tradice i dokumentů magisteria, ale zároveň se snažit zahrnout odlišnou situaci konkrétní rodiny či jednotlivce. Cílem není vytvoření jakési univerzálně použitelné definice, ale znovuobjevení poslední a konečné dimenze naší existence, která při zachování potřebné míry plurality, umožní manželům „(...) poznat smysl cesty po které kráčeji“ (AL 325). V závěrečném shrnutí se ještě jednou obrátíme k tématům, která v současných otázkách rezonují silněji, a to nejen v České republice.

Jedním z nich je rostoucí tolerance veřejnosti k životu partnerů mimo institucionální svazek, projevující se například v množství i v hodnocení rozvodů. Jak vyplývá z dostupných statistických výsledků, porovnáme-li poměr uzavřených a rozvedených manželství, tak v roce 1920 jich skončilo rozvodem jen asi 6%. V 50. letech tento poměr osciloval již kolem 20% a v roce 2004 zatím kulminoval na více než 44%.¹⁹⁶ Rozvody,

¹⁹⁶ Srov. *Demografická příručka – 2017* [online]. Praha. Český statistický úřad. Tabulka 4–5: Sňatky a bilance manželství v letech 1920–2017 [cit. 2019-01-31] Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/-czso/demo-graficka-prirucka-2017>

kteře tedy byly historicky považovány za spíše krajní řešení, jsou dnes významnou částí respondentů v prováděných průzkumech považovány za přijatelné, jestliže manželství nefunguje. V mírné většině respondenti také připouští, že děti rozvedených rodičů se častěji rozvádějí, polovina z dotazovaných ovšem nepovažuje manželství rodičů pro výchovu dětí za zvlášt' důležité. S ohledem na uvedené je téměř překvapující, že stále ještě nadpoloviční většina účastníků průzkumu nepovažuje manželství za zbytečnou instituci,¹⁹⁷

Nerozlučitelnost manželství, jak bylo vícekrát zmíněno, má své pevné základy již ve stvoření, a toto pojetí, které staví nerozlučitelnost a jednotu svazku na definitivnosti a trvalosti Božího příslibu, je nám blízké zdůrazněním lidské schopnosti odpovědného rozhodování. To se zdá být schůdnou cestou, vzhledem k tomu, že rozhodovat se o něčem, k něčemu, pro něco apod., je běžnou součástí lidského života. Ovšem k naplnění Božího obrazu patří také odhodlání přijmout vlastní svobodné rozhodnutí jako trvalé. V tomto okamžiku nastává problém. Žijeme v době, kdy se lze pojistit proti kdečemu, a hojně toho využíváme. Pokud pak narazíme na skutečnost, kterou, nebo proti které se pojistit nelze, začneme být nejistí a hledáme způsob jak tuto nepříjemnost zmírnit, případně eliminovat, zvlášt' pokud pro nás uvedená skutečnost představuje určitou hodnotu. Dost možná se tedy váhání nebo odmítání vstupu do manželství nemusí přikládat nedostatečné lidské zralosti, ale může být považováno dokonce za projev předvídavosti, nebo jisté „zkušenosti“ při včasném posouzení možných rizik. Případný rozpad již uzavřeného manželství, lze pak snadněji omluvit jako důsledek nezkušenosti, jako chybu, „kterou přece může udělat každý“.

Jakkoli jsme si vědomi vlastní nedokonalosti, je taková argumentace zavádějící i v případě „civilního“ sňatku, předpokládá-li, a priori, že se lze relativně snadno rozejít. V případě svátostného manželství by pak předchozí prokazatelné popření nerozlučitelnosti zakládalo dokonce jeho neplatnost.¹⁹⁸ Naše argumentace ve prospěch manželství nemůže být ovšem postavena na pouhém právním vymezení. Jak jsme si mohli všimnout, skrze Ježíšovu zvěst přestává být jednota a trvalost manželského pouta svazujícím zákonem a nepříjemným omezením, ale poskytuje potřebnou jistotu svobodnému pohybu směrem k obětavé lásce, zachování pokoje a velkorysému odpuštění. Nejde tedy o statický, nýbrž v trvajícím dynamice běžící proces zdokonalování lásky. To platí nejen uvnitř vztahu, ale i navenek, a lépe umožňuje například pochopení a přijetí těch, jejichž

¹⁹⁷ Srov. *Postoje českých občanů k manželství a rodině - únor 2017* [online]. Praha. Centrum pro výzkum veřejného mínění. 2017 [cit. 2019-01-31] Dostupné z: <https://cvvm.soc.cas.cz/cz/tiskove-zpravy/ostatni/vztahy-a-zivotni-postoje/2164-postoje-ceskych-obcanu-k-manzelstvi-a-rodine-unor-2017>

¹⁹⁸ Srov. CIC. Kán. 1101. §2.

manželství se rozpadla. Otázka plné integrace rozvedených a znovusezdaných do společenství církve, jak bylo také naznačeno, se zdá být zatížena tolika faktickými i emocionálními omezeními, že všeobecně přijatelnou odpověď zřejmě nelze očekávat příliš brzo. Způsoby řešení odkazující například k praxi pravoslavné církve, nebo milosrdné pastorační rozlišování, prezentované současným papežem, ale ukazují možné cesty.

Druhou oblast, již nelze v současné katolické diskuzi přehlédnout, tvoří problematika odpovědného rodičovství a s ním spojená regulace porodnosti. Nelze ji úplně oddělit od předchozího tématu, protože teprve stabilní a trvalý vztah, nesený věností, poskytne nezbytnou oporu pro odpovědné naplnění vlastního poslání manželů jako rodičů, ve prospěch budoucnosti lidského společenství. Mohli jsme zaregistrovat, jak byla celá problematika ovlivněna diskuzí o určení cílů manželství. Dlouhou dobu hájené prvenství „plodivého“ účelu před „spojivým“, jejichž pořadí se nejpozději s II. vatikánským koncilem začalo proměňovat, umožnilo svobodněji pojednat o manželské sexualitě a překonat tak mnohde přetrvávající názor, že „o takových věcech se přece nemluví.“ Se stále rostoucím vědomím, až adorováním, svobody jednotlivce, ovšem došlo k hrubému zkreslení významu sexuality, která byla degradována na úroveň jistého druhu odreagování a zábavy, čímž utrpělo nejen její přirozené poslání, ale zejména její lidský rozměr. Pro mnoho lidí se stalo vlastně nepochopitelné, proč by měli své společensky přijímané či tolerované sexuální chování posuzovat morálně, a hranice této přijatelnosti se stále rozšiřuje.

Děti, které byly a jsou, i v některých méně rozvinutých společnostech, považovány za dar a požehnání, se v západním světě, ale nejen tam, staly přítěží, překážkou, komplikací nebo prostě problémem, který je třeba vyřešit. Následky jsou stěží uvěřitelné. V případě umělých přerušování těhotenství bylo statisticky nejkritičtější období na přelomu 80. a 90. let minulého století, kdy počet takto usmrcených dětí jen v naší republice překročil 100 tisíc za rok. Současný výrazný pokles počtu umělých potratů lze snad s jistým optimismem považovat za zlepšení, spíše však za důsledek „pokroku“ ve vývoji medicínských prostředků zabraňujících početí, jejichž používání a účinky nebude možno spolehlivě statisticky sledovat.¹⁹⁹ Jen občas zachytíme zprávu o velkém množství antikoncepčních látek v odpadních vodách, a jejich neblahém vlivu, zatím jen na vodní organismy.

¹⁹⁹ Srov. *Demografická příručka – 2017* [online]. Praha. Český statistický úřad. Tabulka 7-1: Základní údaje o potratech a ukazatele potratovosti v letech 1953–2017 [cit. 2019-01-31] Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/-czso/demograficka-prirucka-2017>

Této mentalitě současného světa jsou vystaveni i křesťané, a musí být připraveni jí vzdorovat. Na prvním místě svědectvím, že dítě není „něco“, ale „někdo“, a to od početí. To nevylučuje budoucí zkoumání a upřesňování, ovšem v současnosti nelze přesněji jiný konkrétní okamžik stanovit. Dále je dítě darem dobrého Boha a vyjádřením nejtěsnější spolupráce rodičů na jeho stvořitelském záměru. Od samého počátku je hodno úcty a jeho život je příliš vzácný na to, aby byl předmětem pouhé libovůle nebo bezbřehého experimentování. Rodiče nejsou majiteli, ale ochránci a průvodci, a snad proto jsou dva, protože svěřený úkol je nesnadný.

Odpovědné užití plodnosti v sobě zahrnuje vědomé a uvážené svobodné rozhodnutí manželů, zahrnující řadu aspektů, nevyjímaje ani sociální či ekonomické, s ohledem na budoucí dobro dětí i rodiny. Přirozená metoda plánování rodičovství je aktuálně jediným, církví dovoleným, způsobem, jak početí vyloučit, pomineme-li úplnou sexuální abstinenci, která je ovšem jistým úskalím pro existenci vztahu. Kritici však oponují, že sofistikovanost této metody a její aplikace, ji příliš neodlišuje od jiných „umělých“ neabortivních prostředků, což se zdá být platný argument ve smyslu cíle užití. Nicméně přirozená metoda v sobě obsahuje prvek časovosti, vyjádřený vyloučením pohlavního styku v plodných dnech a pro tento přítomný asketický prvek, který vyžaduje odpovědnou lidskou participaci, stojí vždy výše, než umělé metody s možností užití „podle potřeby“. Ani tato diskuze však není u konce a její řešení bude nutno hledat v konsenzu teologických názorů s učením církve, při využití dostupných poznatků jiných věd.

Učení církve o manželství, jak je zřejmé, neprodělalo od skončení II. vatikánského koncilu žádné „revoluční“ změny. Tuto skutečnost lze do jisté míry pochopit, již s ohledem na nelehké dosažení konsenzu při formulaci závěrů samotného koncilu, a jistě také s vědomím odpovědnosti, a z toho plynoucí opatrnosti magisteria ve snaze zachovat autentickou katolickou nauku. Pro rozvoj teologické diskuze k otázkám manželství a rodiny zde však i přesto bylo naznačeno mnoho podnětů, které byly a jsou reflektovány z nejrůznějších směrů, a co je bezesporu pro toto období oproti předchozím epochám odlišné, je prostor, který je v dialogu poskytován i kritickým názorům.

Romano Guardini v roce 1950 publikoval (téměř prorocká) slova, která by mohla být dobře využitelná i v našem pojednání o současném manželství. Hovoří o budoucí nutnosti jistých základních ctností k zachování autentické kultury lidského života proti všeobecnému chaosu. Stěžejní musí být opravdovost, jako výraz lidského úsilí o pravdu. To obsahuje nejen snahu proniknout k jádru problému, ale také přijmout odpovědnost za jeho existenci i řešení. Druhou ctností bude statečnost, schopná čelit chaosu, bujícímu v lidském konání. Statečný člověk bude proto muset často odolávat většině, lživým, avšak

jednoduchým heslům i zmanipulovanému veřejnému mínění. Do třetice zmiňuje ještě askezi. Slovo, kterého se obvykle lekáme, avšak bez sebezapření a odříkání, nedokážeme odolat pokušení vlastní moci a dosáhnout tak vnitřní svobody, umožňující nám odpovědně činit i vážná rozhodnutí, a rozpoznávat nedůležité maličkosti, jimž je dnes častokrát přikládána až „metafyzická“ vážnost.²⁰⁰ Zdá se, že nic z toho by nemělo chybět ani křesťanským manželům, a lze to doplnit jinou praktickou trojicí, kterou uvádí papež František: „V rodině je nezbytné používat tři slova. To chci zopakovat. Tři slova: dovol, děkuji, odpusť. Tři klíčová slova!“ Tam, kde se namísto neomalenosti žádá o dovolení, místo sobeckého jednání se děkuje, a tam, kde provinilec umí požádat o odpuštění, tam rodina žije v pokoji a radosti (srov. AL 133).

²⁰⁰ Srov. GUARDINI, R. *Konec novověku: pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad, 1992. Váhy (Mladá fronta), s. 73. ISBN 80-7021-055-9.

Seznam použitých zdrojů

Tištěné biblické prameny a církevní dokumenty:

BIBLE: *Písmo svaté Starého a Nového zákona: ekumenický překlad*. 3., podstatně doplněné a přepracované vydání. Praha: Zvon, 1987.

BENEDIKT XVI. *Deus caritas est: Bůh je láska: encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI.* 4. vyd. Přeložil C. V. Pospíšil. Praha: Paulínky, 2012. ISBN 978-80-7450-043-5.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.

Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi. Uspořádal a přeložil C. V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-272-5.

FRANTIŠEK. *Amoris laetitia: Radost z lásky: posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině*. Přeložil J. Brož. Praha: Paulínky, 2016. ISBN 978-80-7450-225-5.

FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium: Radost evangelia: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky, 2014. ISBN 978-80-7450-118-0.

JAN PAVEL II. *Familiaris consortio: O úkolech křesťanské rodiny v současném světě: apoštolská exhortace Jana Pavla II. z 22. listopadu 1981*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-161-x.

JAN PAVEL II. *Redemptor hominis: Encyklika Jana Pavla II. Vykupitel světa ze 4. března 1979*. Přeložila M. Kyralová. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-178-4.

Katechismus katolické církve. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6.

Kodex kanonického práva. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-082-6.

PAVEL VI. *Humanae Vitae: Okružní list Svatého otce Pavla VI. o správném řádu sdělování lidského života*. 2. české vydání. Řím: Stojanov, 1980. ISBN neuvedeno.

Další tištěné zdroje:

ATKINSON, J. C. *Biblical and theological foundations of the family: the domestic church*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014. ISBN 978-0-8132-2170-0.

BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-490-3.

- BUTTIGLIONE, R. Průvodce pro nejisté křesťany. Z italského originálu Risposte (amichevoli) ai critici di Amoris laetitia. Milano: Ares, 2017. s. 171–200, přeložil Josef Mikulášek. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 107–126. ISSN 1213–6301.
- DOLISTA, J. *Naděje vložená do manželství*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994. ISBN neuvedeno.
- FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. 2. rozšířené vydání doplnili M. Kyralová a B. Smékal. Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-7113-008-7.
- GUARDINI, R. *Konec novověku: pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad, 1992. (Mladá fronta). ISBN 80-7021-055-9.
- CHALUPA, P. *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin: historické pozadí, projevy a další působení*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008. ISBN 978-80-244-2143-8.
- KASPER, W. *Teologie křesťanského manželství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN 80-85959-28-3.
- KAŠNÝ, J. *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006. ISBN 80-7040-921-5.
- KEHL, M. *Kam kráčí církev?: diagnóza doby*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-65-8.
- KORONTHÁLY, P. *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-72-4.
- LOHSE, E. *Teologická etika Nového zákona*. Přeložil Bernard MIŠOVIČ. Bratislava: Serafín, 2008. ISBN 978-80-8081-072-6.
- MACKERLE, A. *Než budete číst Bibli podruhé: vybraná témata o Bibli*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2014. ISBN 978-80-7394-450-6.
- MIRAS, J.; BAÑARES, J. I. *Manželství a rodina: uvedení do teologie*. Pardubice: Axis, 2014. ISBN 978-80-903864-9-5.
- MOHELNÍK, B. Svátost manželství v exhortaci Amoris Laetitia. In *Salve revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 43–63. ISSN 1213–6301.
- MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.
- NEUNER, P. *Ekumenická teologie: hledání jednoty křesťanských církví*. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-408-2.

NOSEK, L. Status quaestionis – pochyby kolem 8. kapitoly Amoris Laetitia. In *Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, číslo 1–2, ročník 28 (2018), s. 75–104. ISSN 1213–6301.

PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965 : příprava, průběh, odkaz*. Vydání druhé. Přeložili: K. Floss, V. Frei, V. Konzal, J. Vokoun, V. Žilinský. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-429-398-6.

RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Přeložila D. Blahutková. Brno: Barrister & Principal, 2011. ISBN 978-80-87474-30-3.

RAUSCHER, A. *Znovuobjevení rodiny*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-8595-912-7.

SCHÜSSLER FIORENZA, F. Manželství. In *Systematická teologie III: římskokatolická perspektiva*. F. Schüssler Fiorenza, J. P. Galvin (eds.). Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 119–161. ISBN 80-85959-56-9.

SKALICKÝ, K. *Radost a naděje: církev v dnešním světě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-430-x.

SULLEROT, E. *Krize rodiny*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-647-3.

Internetové zdroje:

Correctio filialis de haeresibus propagatis [online]. List, podepsaný čtyřiceti katolickými duchovními a laickými akademiky, datovaný 16. července 2017. [cit. 2019-01-18]. Dostupné z: <http://www.correctiofilialis.org/cs/>

Demografická příručka – 2017 [online]. Praha. Český statistický úřad. Tabulka 4–5: Sňatky a bilance manželství v letech 1920–2017 [cit. 2019-01-31] Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/demograficka-prirucka-2017>

Demografická příručka – 2017 [online]. Praha. Český statistický úřad. Tabulka 7-1: Základní údaje o potratech a ukazatele potratovosti v letech 1953–2017 [cit. 2019-01-31] Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/demograficka-prirucka-2017>

DENZINGER, H. J. D. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. [online]. [cit. 2019-01-31]. Dostupné z: <http://catho.org/9.php?d=g1>

Dopis čtyř kardinálů papeži. Žádáme jasnost: prosba o rozvázání uzlů v Amoris laetitia. [online]. In *Res Claritatis Monitor*, ročník XIII., č. 24, 18. prosince 2016, příloha I–IV. [cit. 2019-01-18]. Dostupné z: <https://rcmonitor.cz/periodika-rc/&p=5>

Evropská úmluva o ochraně lidských práv [online]. Štrasburk. Evropský soud pro lidská práva. 2013. [cit. 2018-08-14]. Dostupné z: https://www.echr.coe.int/Documents/-Convention_CES.pdf

Postoje českých občanů k manželství a rodině – únor 2017 [online]. Praha. Centrum pro výzkum veřejného mínění. 2017 [cit. 2019-01-31] Dostupné z: <https://cv->

vm.soc.cas.cz/cz/tiskove-zpravy/ostatni/vztahy-a-zivotni-postoje/2164-postoje-ceskych-obcanu-k-manzelstvi-a-rodine-unor-2017

Katolický liturgický překlad (1976–1986), Jeruzalémská bible (2009), překlady J. Hejčla (1930), tzv. sekulární překlad V. Šrámka (1947), Slovenský ekumenický překlad (2008), Slovenský katolický překlad (1955). Texty latinské Vulgáty a řeckého Textu receptu 1550/1894. [online]. [cit. 2018-10-07]. Dostupné z: <http://www.obo-hu.cz/bible/#>

RATZINGER, J. Zur Theologie der Ehe. [online]. In *Theologische Quartalschrift 149*. München/Freiburg. Erich Wewel Verlag. 1969. Heft 1. [cit. 2018-09-04]. Dostupné z: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/diglit/thq_1969/0061/image?sid=42bf9f0cda79bd-9b9fef32bb2c5ead30

Všeobecná deklarace lidských práv [online]. UNRIC, Regionální informační centrum OSN. [cit. 2018-08-14] Dostupné z: http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/12/UDHR_2015_11x11_CZ2.pdf

Seznam zkratek

Dokumenty II. vatikánského koncilu:

GS	Gaudium et spes – Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě
LG	Lumen gentium – Věřoučná konstituce o Církvi
AA	Apostolicam actuositatem – Dekret o apoštolátu laiků
AG	Ad gentes – Dekret o misijní činnosti církve
GE	Gravissimum educationis – Deklarace o křesťanské výchově

Dokumenty uvedené v seznamu použitých zdrojů:

HV	Humanae vitae
FC	Familiaris consortio
AL	Amoris laetitia
EG	Evangelii gaudium

Další použité zkratky:

KKC	Katechismus katolické církve
CIC	Kodex kanonického práva
MTK	Mezinárodní teologická komise
PBK	Papežská biblická komise
DH	Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum

Zkratky názvů starozákonních knih:

Gn	První Mojžíšova	Pís	Píseň písní
Ex	Druhá Mojžíšova	Iz	Izaiáš
Lv	Třetí Mojžíšova	Jr	Jeremiáš
Nu	Čtvrtá Mojžíšova	Ez	Ezechiel
Sd	Soudců	Da	Daniel
Rt	Rút	Oz	Ozeáš
2 S	Druhá Samuelova	Tób	Tóbit – Tóbiáš
Př	Příslaví	Júd	Júdit
Kaz	Kazatel	Sír	Sírachovec

Zkratky názvů novozákonních knih:

Mt	Evangelium podle Matouše	Sk	Skutky apoštolů
Mk	Evangelium podle Marka	1 K	První list Korintským
L	Evangelium podle Lukáše	2 K	Druhý list Korintským
J	Evangelium podle Jana	Ef	List Efezským

Abstrakt

HEJDA, J. *Svatost manželství v současné teologii*. České Budějovice 2019. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologických věd. Vedoucí práce K. Břichácinová.

Klíčová slova: manželství, svátost, církve, teologie, láska, nerozlučitelnost, jednota, věrnost, milosrdenství, společenství, křesťanský život, církevní dokumenty, II. vatikánský koncil.

Práce, na pozadí biblických a historických východisek, shromažďuje některé ze současných teologických názorů, formované zejména dokumenty posledních papežů, které se vyjadřují k manželství. Zdůrazňuje podstatné prvky této svátosti, s ohledem na jejich srozumitelnost současným příjemcům. Věnuje se také problematickým situacím, vznikajícím po rozpadu svátostného svazku a zmiňuje možné přístupy k řešení otázky regulace porodnosti. Reflektuje i některé z kritických názorů, a porovnává je s aktuálním učením církve, s cílem naznačit žádoucí pluralitu názorů, obsahující potenciál, k budoucímu řešení dosud existujících rozporů. Specifická pozornost je věnována integraci katolických křesťanů, žijících v nelegitimních svazcích, do plného společenství s církví, a z toho plynoucím úkolům jednotlivých katolických komunit.

Abstract

The sacrament of marriage in contemporary theology.

Key words: marriage, sacrament, Church, theology, love, inseparability, unity, faithfulness, mercy, community, Christian life, church documents, 2nd Vatican Council.

The thesis, on the background of biblical and historical origins, gathers some of the present theological views, formed in particular by the papal documents that commend on marriage. It emphasizes the essential elements of this sacrament, with regards to their comprehensibility to the present recipients. It also deals with the problematic situations arising after the disintegration of the sacramental bond, and mentions possible approaches to addressing the issue of birth control. It also reflects some of the critical views and compares them with the Church's current teaching, in order to indicate the desirable plurality of views containing the potential for future solutions to the conflicts that have arisen. Specific attention is paid to the integration of Catholic Christians living in illegitimate relationships into full communion with the Church and the resulting tasks of particular Catholic communities.