

Křesťanská etika versus manželství a rodina v sekularizované společnosti: konfrontace nebo dialog?

Jindřich Šrajber

V době tekuté modernity,¹ v době postmoderní či hypermoderní,² v sekularizované, na konzum orientované společnosti je krom jiného značně obtížné definovat cokoli. Obecně ustálené pojmy se vyprazdňují. Hodnotově a názorově neukotvený jedinec, potažmo společnost, hledají záchytné body, o které se mohou opřít. Snámahou se dopracovávají vlastní identity. Snahou je neztratit se ve spleti protichůdností, rozličných názorů a vlivů, neztratit se pod tlakem relativizace hodnot. Pro jednotlivce to znamená především neupadnout do pasti sebedestrukce, do skličujícího pocitu samoty a prázdnoty, do tíživé izolace. Manželství a rodina pro něho v tomto ohledu představují „ostrůvek záchrany“. Dokladuje to např. postoj uměleckého fotografa Thomase Strutha, který podstatnou část své umělecké tvorby věnoval tématu „rodinný život“. Zdůvodnil to tím, že chce „analyzovat a pochopit sám sebe, svou vlastní rodinu a místo rodiny v mé západní kultuře“.³ Důraz na manželství a rodinu jako na přirozený prostor pro nalezení vlastní identity je formulován též v církevních dokumentech⁴ a aktuálně vyjadřován v proslovech papežů. Manželství a rodina jsou ze strany církve a křesťanské etiky považovány za první přirozená společenství, která korespondují s antropologickým nastavením člověka. Spatřuje se v nich garance humanizace osoby a společnosti, ochrana před deformacemi individualistického nebo kolektivistického typu. Předně proto, že v manželství a rodině je osoba stále v centru pozornosti jakožto cíl, nikdy jako prostředek.⁵

1 Srov. Z. BAUMAN, *Tekutá modernita*, Praha: Mladá fronta, 2002.

2 Srov. G. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba: Od požitku k úzkosti*, Praha: Prostot, 2013.

3 T. STRUTH, *Fotografien 1978–2010*, Munchen 2010. Citováno podle W. HUBER, *Etika: Základní otázky života*, Praha: Vyšehrad, 2016, s. 25.

4 Srov. např. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve* (dále jen KSNK), Kostelní Vydří: KNA, 2008, čl. 213.

5 Srov. tamtéž.

Cílem předkládaného pojednání je promýšlet základní argumentační přístupy, obsah poselství a způsob prezentace pozic křesťanské etiky, obsažené zvláště v dokumentech magisteria, vzhledem k manželství a rodině ve výše nastíněném kontextu současné doby, resp. zkoumat, nakolik církevní paradigma může přispívat k tomu, aby tato společenství byla chápána jako základní a přirozená, ve kterých člověk nalézá sám sebe, sobě vlastní identitu. Realizace takto vytyčeného cíle není snadná. Na prvním místě to znamená ujasnit si, zda obsahy, které jsou pojmem manželství a rodina připisovány v křesťanské etice, jsou totožné s těmi, které jim jsou přisuzovány v profánní společnosti, zvláště pak ve světě médií. Půjde v zásadě o to ukázat, jak jsou zde manželství a rodina definovány. Od čeho se tyto definice odvozují a jaké to má, resp. může mít důsledky pro životní praxi. Následně se budeme zamýšlet nad manželstvím a rodinou coby garanty humanizace osoby a společnosti a ochrany před deformacemi individualistického nebo kolektivistického typu. Nakonec se pokusíme souvisleji poukázat na změnu přístupu k otázkám manželství a rodiny z pozice magisteria, kterou lze vyzorovat zvláště v postojích papeže Františka, a to v návaznosti na výstupy II. vatikánského koncilu prezentované v pastorální konstituci *Gaudium et spes*.

1. ROZDÍLNÁ POJETÍ MANŽELSTVÍ A RODINY – MOŽNÉ PŘÍČINY A DŮSLEDKY

Dnes máme co do činění s různorodostí pohledů na manželství a rodinu, a tím i s jejich obsahovou nejasností. Z pohledu řady odborníků i značné části veřejnosti, zvláště pak médií, lze dnes jako o manželství a rodině hovořit téměř o jakémkoli typu soužití.⁶ V odborných a politických debatách se pojem rodiny často zužuje na základní rodinu. Zahrnuje jen rodiče, případně jen jednoho z nich, kteří žijí spolu s nezletilými dětmi. Za rodinu se tak považují i nesezdaná společenství, matky samoživitelky apod.⁷ Tím víc jsou křesťanská etika, potažmo církev, vyzývány k novému promýšlení z jejich strany dosud prezentovaných tradičních a obecně samozřejmých obsahů ve vztahu

⁶ Na vzestupu jsou poslepované, tzv. „patchwork“ rodiny. V řadě zemí byla uzákoněna „registrovaná partnerství“ lidí stejného pohlaví. V některých zemích je dokonce homosexuální svazek postaven na roveň manželství.

⁷ Srov. HUBER, *Etika*, s. 27.

k manželství a rodině. Stojí před úkolem, jak připomíná i Franz X. Kaufmann, sobě vlastní a utvářející smysl člověka ve všech dobách nově formulovat a zdůvodnit.⁸ Tento požadavek je o to naléhavější, že se ho církvi, zdá se, ne vždy dařilo v dějinách adekvátně naplňovat.⁹

Při pohledu do dějin se mohou manželství a rodina jevit jen jako výplod určitých historických, kulturních a ekonomických souvislostí, jako nahodilá sociologická konstrukce. K této domněnce může vést mimo jiné zjištění, že v dějinách se setkáváme s rozličnými formami uzavírání manželství včetně rozličného pojetí manželství, a to i v rámci křesťanství, a také s mimořádnou proměnlivostí rodiny. V antickém Řecku byla původně rodina pojmána především jako rozhodující hospodářská základna *polis*, obce.¹⁰ Ekonomické důvody jsou rovněž v západní kultuře po dlouhé období určující pro stabilitu domu (velkorodin) vyznačující se soudržností generací, manželů a rodičů s dětmi.¹¹ V českých podmínkách to platilo „až do specificky pojaté modernizace reálného socialismu“,¹² tj. do druhé poloviny 20. stol. K tomu je třeba připočíst též charakteristické rysy patriarchálně uspořádané společnosti vyznačující se nerovnoprávným postavením muže a ženy v rodině i ve společnosti. Vedle ekonomického významu manželství, resp. rodiny v důsledku proměn v životě církve (nástup reformace)¹³ a změn společenských poměrů, zvláště v období po Francouzské revoluci a po nástupu průmyslové revoluce, dochází k posilování významu intimního života v manželství, manželského vztahu, a také ke změnám funkcí rodiny. Pro porozumění tomuto procesu, který v současnosti vyúsťuje do prezentace obrazu člověka jako izolované osoby s dominancí jeho vlastních, subjektivních

⁸ Srov. F.-X. KAUFMANN, „Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit,“ in A. RAUSCHER, *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker Humblot, 2008, s. 257.

⁹ Srov. k tomu např. FRANTIŠEK, *Amoris laetitia: Posynodální apoštolská exhortace o radosti z lásky* (dále jen *AL*), Praha: Paulínky, 2016, čl. 36.

¹⁰ Vzpomeňme zde na Aristotelovo rozvinutí ekonomie „domu“ (*oikos, oikia*).

¹¹ Srov. M. PRUKA, *Péče o OIKOS: Dům v dějinách myšlení*, Pontes Pragenses 55, Brno: L. Marek, 2009, s. 81. Wolfgang Huber v této souvislosti připomíná, že ve středověku patřili k selské rodině pacholci a děvečky. Samozřejmě byla rovněž příslušnost učedníků a tovaryšů k rodině řemeslníka. Srov. HUBER, *Etika*, s. 28.

¹² L. MLČOCH, *Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot*, Praha: Karolinum, 2013, s. 7.

¹³ Podle Wolfganga Hubera to byla především evangelická fara, která podpořila nové hodnocení významu intimního milostného vztahu v rámci manželství, a také hodnocení rodiny. Srov. HUBER, *Etika*, s. 28.

práv nadřazovaných nad práva rodiny,¹⁴ tj. v rozevírání nůžek mezi individuálním a společenským, je opodstatněné připomenout si počátky tohoto procesu. Vrátit se k Aristotelovu pojetí člověka. Člověk je podle něho „živočich, který má rozum“ (*zoon logon echón*) a „živočich ve společenství obce“ (*zoon politikon*), obě dimenze se přitom navzájem doplňují. V západním vývoji evropského obrazu člověka se však stále více rozcházejí. Upřednostňované pojetí člověka jako rozumové bytosti, zdá se, překrylo jeho společenskou dimenzi.¹⁵

Konflikt mezi antropologií zaměřenou na osobu jednotlivce a antropologií relační, resp. konflikt mezi individualitou člověka a jeho socialitou v současnosti vygradoval, zdá se, do nebyvalé podoby. Odhalil se tím mimo jiné naléhavý antropologický problém. Na jedné straně je to zakoušená tíže samoty, na straně druhé „prazvláštní křehkost lidských pout“,¹⁶ doprovázená „rozporuplnou touhou navazovat vztahy a zároveň se příliš nevázat.“¹⁷ Podle anglického sociologa Anthony Giddense se za dané situace manželství a rodina stávají „skořápkovými institucemi“. Upřednostňován je pár, na emocionální komunikaci založený oboustranně výhodný vztah, který je sám o sobě legitimizován svou prospěšností pro oba partnery a jejich uspokojením. Manželství, jako rituální závazek, tak může sehrát roli pouze jakéhosi stabilizátoru svou podstatou křehkého vztahu.¹⁸ Giddens přitom s odkazem na faktické oddělení sexuality od reprodukce prohlašuje, že manželství může z tohoto důvodu splňovat roli stabilizátoru i u homosexuálního vztahu. Jestliže podle něho sexualita ztratila obsah, nemůže být prý principiální rozdíl mezi heterosexuálním a homosexuálním vztahem. Heterosexualita si za této situace nemůže nárokovat dominantní postavení.¹⁹ Podobně argumentuje i evangelický etik Wolfgang Huber. Na rozdíl od Giddense však nesdílí názor, že došlo – v důsledku rozšíření antikoncepčních prostředků – k oddělení sexuality od plození. Podle něho se tím jen posílila zkušenost, že sexuální spojení naplňuje svůj smysl a prohlubuje lásku a potěšení života i bez zacílení na plození. Z tohoto důvodu nelze pro-

¹⁴ G. LIPOVETSKY, *Soumrak povinnosti*, Praha: Prostor, 2011², s. 219.

¹⁵ Srov. HUBER, *Etika*, s. 26.

¹⁶ Z. BAUMAN, *Tekutá láska: O křehkosti lidských pout*, Praha: Academia, 2013, s. 10.

¹⁷ Tamtéž. Podle papeže Františka je v současné kultuře samota jedním z největších druhů chudoby. Není to jenom důsledek křehkosti vztahů, nýbrž také nepřítomnosti Boha v životě lidí. Srov. AL 43.

¹⁸ Srov. A. GIDDENS, *Unikající svět*, Praha: Slon, 2000, s. 77–78.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 75.

to podle Hubera odsuzovat ani stejnopohlavní sexuální vztahy. Huber však odmítá redukci člověka na pouhý prostředek k pocíťování slastí, což se podle něho děje vždy, když chybí, nebo se uvolnilo sepětí lásky s potěšením v sexuálním životě. V takovém případě se jedná o nepřijatelnou instrumentalizaci člověka, a je jedno, jestli se jedná o heterosexuální, či homosexuální vztah.²⁰

Výše nastíněné skutečnosti jsou pro křesťanskou, resp. katolickou etiku a magisterium ve vztahu k manželství a rodině nepřehlédnutelnou výzvou, kterou nelze ignorovat. Papež Benedikt XVI. se vůči nastoleným trendům a argumentacím přístupům snaží zdůraznit, že manželství a rodina nejsou „vůbec nahodilou sociologickou konstrukcí, plodem určitých historických a ekonomických situací“,²¹ ale přirozenými institucemi, „světovým dědictvím“,²² a to proto, že pravda o nich „je zakotvena v pravdě o člověku.“²³ Dokladuje to mimo jiné poukazem na kulturní dějiny lidstva, které jsou poznamenány hříchem, zatemněním původního významu manželství, přesto však si je, podle něho, člověk stále vědom toho, že všechny jiné formy vztahu mezi mužem a ženou (než manželství) odporují původnímu plánu s člověkem. Zvláště velké kultury se podle Benedikta XVI. opětovně nasměrovávají k monogamii, ke společenství muže a ženy, kteří tvoří jedno tělo.²⁴ Benediktem XVI. zdůrazněný antropologický, potažmo teologický základ manželství („ve stvoření člověka byla vepsána také jistá podobnost s Božím společenstvím“²⁵) tak rovněž demaskuje výše vykreslený naléhavý problém současnosti, kterým je konflikt mezi individualitou a socialitou člověka, resp. dominující individualismus doprovázený experimentováním ve vztazích a mnohdy prožívanou tíží samoty. Benedikt XVI. k tomu dodává:

²⁰ Srov. HUBER, *Etika*, s. 30. Ke ztrátě či uvolnění sepětí lásky s potěšením v sexuálním životě srov. také Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta 2004, s. 255–276.

²¹ BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, ed. Lucio Coco, Praha: Paulínky, 2010, s. 20.

²² Tamtéž, s. 26. I podle Lévi-Strausse je rodina zcela univerzální lidský fenomén, který představuje „více méně trvalé a společensky schválené spojení muže, ženy a jejich dětí.“ Citováno podle J. SOKOL, *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002, s. 40.

²³ Tamtéž, s. 24.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 29.

²⁵ JAN PAVEL II., *Familiaris consortio: O úkolech křesťanské rodiny v současném světě*, Praha: Zvon, 1992, čl. 7.

Když (...) muž a žena (...) předstírají, že jsou nezávislí a sami si zcela postačují, riskují, že se uzavřou kvůli vlastnímu sebeuskutečnění, které považují za své svobodné vítězství, když překonají jakékoli přirozené pouto, ať společenské či náboženské, avšak ve skutečnosti je redukuje k ubíjející osamělosti.²⁶

Z výše řečeného mimo jiné vyplývá, že vyjádření křesťanské etiky, resp. církevního magisteria k reálné praxi dotýkající se oblasti manželství a rodiny včetně jejich rozdílných pojetí nejsou jen pokusem o jejich kritické zhodnocení, nýbrž především formulují pozitivní nabídku. Vyjádření nejsou nesena v konfrontačním duchu, jak to bývalo běžným v církevních dokumentech do doby koncilu.²⁷ Řeč koncilu i pokoncilní církevní vyjádření a texty jsou naopak charakteristické svou otevřeností k problémům a otázkám doby, vedeny snahou o podnětí dialogu se všemi,²⁸ kterým jde o zachycení krásy manželství a rodinného života, odvíjející se od pravdy o člověku. Jinak řečeno, církevní paradigma v oblasti manželství a rodiny je postaveno v současnosti na tom, ukázat, že postoje křesťanské etiky nejsou vzdáleny obecné lidské zkušenosti, realitě tohoto světa a s ní spojených otázek. Jejím cílem není potlačovat lidské hodnoty či projevy,²⁹ nýbrž do obecně lidské zkušenosti vnášet specifický pohled, který tuto zkušenost očišťuje, proměňuje, rozlišuje a ozdravuje, resp. vyzdvihuje a přivádí ve světle Boží lásky k naplnění všechno, co je opravdově lidské.³⁰ Tento dialog se však ukazuje být v mnoha ohledech obtížným. V mediální společnosti totiž, kde je manželství, jak jsme ukázali, nezdídko ztotožňováno s dočasným partnerstvím, a rodina povětšinou prezentována jako účelové společenství, je obhajoba manželství a rodiny jako přirozených společenství, k nimž patří jisté nároky a požadavky, kde však může člověk pochopit sám sebe, nalézt svoji identitu, nezdídko považována za nepatřičné lpění na zastaralém, neživotném obrazu člověka. Nositelé tohoto obrazu člověka nejsou za této situace

²⁶ BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, s. 32.

²⁷ Srov. zde např. encykliku papeže PIA XI. *Casti connubii*, AAS 22 (1930). Český překlad *Encyklika o křesťanském manželství*, Velehrad: Nakladatelství dobré knihy v Olomouci, 1948.

²⁸ Srov. k tomu J. ŠRAJER – L. KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et spes padesát let poté*, Brno: CDK, 2015, zde zvl. 168–205.

²⁹ Viz Nietzscheho kritika křesťanství, které prý dalo *erótu* (tělesné lásce) vypít jed, degradovalo ho na pouhou neřest. Srov. k tomu BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Praha: Paulínky, 2006, s. 8.

³⁰ Srov. J. RATZINGER, „Obnova morální teologie: Perspektivy 2. vatikánského koncilu a encykliky *Veritatis splendor*,“ *Communio* 3 (2006): 307.

považování za vhodného partnera dialogu, kterému by bylo dobré naslouchat. Do značné míry je to zapříčiněno též obecnou předsudečností vůči církevnímu paradigmatu jako takovému.

Představitelé křesťanské etiky, resp. představitelé církve jsou si tohoto handicapu, zdá se, vědomi. Otevřeně připouštějí i jistou neschopnost jimi zastávané hodnoty dobře sdělovat, a to zvláště mladým lidem, kteří mají strach před definitivním rozhodnutím pro manželství, kde jediné může, podle přesvědčení křesťanské etiky, jejich láska vyzrát v celé své nádheře a mohou zde tak nalézt pravou hloubku a krásu vlastního bytí. Důvodem této nerozhodnosti mladých lidí je podle Benedikta XVI. mylná představa o tom, že tím přijdou o jimi vysoce ceněnou svobodu, resp. že přijímaný závazek nezvládnou.³¹ Křesťanská výchova je přitom podle Benedikta XVI. právě výchovou ke svobodě a pro svobodu,³² a to proto, že pravá svoboda člověka pramení z toho, že byl stvořen k obrazu a podobě Boha. K tomu se váže i požadavek odbourávat v mladých lidech, a nejen u nich, hluboce zakořeněný předsudek, „že křesťanství klade se svými příkázáními a zákazy příliš překážek radosti z lásky, a zvláště, že nedovoluje zakoušet plně ono štěstí, které muž a žena nacházejí ve své vzájemné lásce. Víra a křesťanská etika naopak nechtějí lásku potlačit, ale chtějí, aby byla zdravá, silná a opravdu svobodná.“³³

2. MANŽELSTVÍ A RODINA JAKO GARANTI HUMANIZACE OSOBY A SPOLEČNOSTI

Před konkrétnější reflexí argumentačních figur koncilní a pokoncilní křesťanské katolické etiky, resp. magisteria k výše nastíněným problematikám souvisejícím s manželstvím a rodinou a bližší podobou jimi předkládaného paradigmatu, poukážeme na tomto místě v kontextu zachytitelných společenských jevů ještě na význam manželství a rodiny coby garantů humanizace osoby a společnosti, formulovaný ze strany církve a katolické etiky.

Jedním z podstatných společenských jevů, jak může do jisté míry vyplývat také z již výše řečeného, je tzv. *modus zespolečenštění*. Podle německého sociologa Ulricha Becka je tím míněna současná dominan-

³¹ Srov. BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, s. 34.

³² Srov. tamtéž, s. 117.

³³ Tamtéž, s. 116.

ce životních zájmů individua na úkor rodinných vztahů, což má za následek na jedné straně jeho vymanění se „z tradičních vazeb a způsobů existenčního zabezpečení“³⁴ a na straně druhé jeho podřízení se „tlakům trhu práce a konzumní existence i v nich obsaženým standardizacím a kontrolním mechanismům“.³⁵ Výsledkem je stav iluzorní osamostatněné individuální existence, neboť člověk se za dané situace stává obětí „externích“ závislostí, které ho činí hračkou mód, okolností, konjunktur a trhů.³⁶ Ulrich Beck tak poukazuje na fenomén, který opětovně aktualizuje otázku po významu manželství a rodiny ve smyslu garance důstojnosti osoby a dnes tolik vyzdvihované svobody a potažmo po dobrou společnost. Křesťanská etika, resp. magisterium opakovaně poukazuje na skutečnost, že pravá svoboda nespočívá v libovůli, ve vyvázání se z tradičních vazeb manželství a rodiny, nýbrž v objevení jim vlastních hodnot. Svoboda chápána jako možnost dělat to, co se člověku zlíbí, je označována za svévoli, a to proto, že se odděluje od dobra, v našem případě od dobra pro manžela či manželku a pro děti. Jedná se o rádobu svobodu, která nepřináší, jak na to poukazuje právě i Ulrich Beck, osvobození, nýbrž těžkou formu závislosti a otroctví. Takto pojatá svoboda se míjí s lidskou důstojností.³⁷ Podle Benedikta XVI. autentická svoboda neznamená užívat si života nebo prohlásit se za zcela autonomní subjekt, nýbrž znamená „orientovat se podle míry pravdy a dobra“.³⁸ Znamená to v jeho podání respekt k přirozenému zákonu, který představuje „zákon vepsaný do (lidské) přirozenosti, (který) je skutečnou zárukou nabídnutou každému, aby mohl svobodně žít a aby jeho vlastní důstojnost byla respektována“.³⁹ Tento zákon vylučuje nejen libovůli s ohledem na dobro manželů, potomstva i společnosti, ale vylučuje i přípustnost takového lidského zákona, který by mohl „zvrátit normu zapsanou Stvořitelem, aniž by tím společnost v tom, co utváří její samotný základ, dramaticky nepřišla k úhoně. Zapomenout na tento zákon by znamenalo oslabit rodinu, uškodit dětem a destabilizovat budoucnost společnosti.“⁴⁰ Dobro, které rodina pro společnost představuje,

³⁴ U. BECK, *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2004, s. 211.

³⁵ Tamtéž.

³⁶ Srov. tamtéž.

³⁷ Srov. BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, s. 10–11.

³⁸ Tamtéž, s. 11.

³⁹ Tamtéž, s. 23.

⁴⁰ Tamtéž, s. 24.

vyžaduje naopak ochranu.⁴¹ Neboť je mylné se domnívat, jak připomíná papež František, že „oslabování rodiny jakožto přirozeného společenství založeného na manželství je něčím, co společnosti prospívá. Dochází k opaku: překáží lidem v dozrávání, v péči o společenské hodnoty i v mravním rozvoji měst a obcí“.⁴²

Zmíněné úvahy nás vrací zpět k antropologickým kořenům manželství a rodiny, v nichž je nutné hledat požadované odpovědi v konfrontaci s nastolenou realitou na tomto poli. Je nutné poukázat na její jednostrannosti, které posilují nežádoucí konfrontaci mezi individualitou člověka a jeho socialitou. Představuje ji na jedné straně, jak již bylo opakovaně řečeno, jednostranná orientace na individuum, na vlastní individuální zájmy, na možnosti individuálního rozvoje. Na straně druhé je to pak možné upřednostňování zájmů společnosti. V prvním případě lze namítat, že zaobírání se výhradně sebou samým nemůže být jediným konstitutivním prvkem v životě člověka, což ozřejmuje i odkaz na zprávu o stvoření. Hovoří se zde o tom, že „není dobré, aby člověk byl sám“ (Gn 2,18). Upřednostňování zájmů společnosti může zase navozovat tendenci chtít neoprávněně zasahovat do svobody jednotlivce a jeho práv a tuto neoprávněnost legitimizovat. Chceme-li se podle W. Hubera vyhnout obojí této jednostrannosti, musíme na jedné straně chápat poměr lidského života ke společnosti tak, aby nezpochybňoval nedotknutelnou důstojnost jedince a práv, která jsou jejím důsledkem. Na straně druhé se nesmí uznání lidské individuality zužovat jenom na izolované individuum se vztahem výlučně k sobě samému.⁴³ Jinými slovy řečeno, z pozic křesťanské etiky, resp. magisteria vyplývá, že rodina založená na manželském svazku, na vzájemném darování se muže a ženy je přirozeným prostředím, kde může člověk konkrétně zakoušet, co to znamená být lidskou osobou, může zde nalézat sobě vlastní důstojnost. V rodině jako v „kolébce života a lásky“⁴⁴ se člověk rodí a roste. Podcenění její společenské role zase znamená „působit těžkou škodu opravdovému rozvoji celého organismu společnosti“.⁴⁵ Či ještě jinak řečeno, „rodina jakožto přirozené společenství, v němž se zakouší společenská povaha

41 Srov. AL 44.

42 AL 52.

43 Srov. HUBER, *Etika*, s. 27.

44 KSNC 209.

45 KSNC 211.

člověka, přispívá jedinečným a nenahraditelným způsobem k dobru společnosti."⁴⁶

3. ZMĚNY PŘÍSTUPU K OTÁZKÁM MANŽELSTVÍ A RODINY NA KONCILU A V POKONCILNÍ DOBĚ

Ptáme-li se nakonec v tomto pojednání po přístupu křesťanské etiky, primárně katolické etiky a magisteria, k problematice manželství a rodiny v soudobé sekularizované společnosti, zvláště však po tom, zda lze v jejich přístupu spatřovat především konfrontaci s nastolenou realitou, anebo zda lze daný přístup chápat spíše jako projev upřímné snahy vést otevřený dialog se všemi, kterým jde o objevování krásy manželství a rodiny, nemůžeme v tomto směru opomenout zásadní dokument, který v katolické tradici přináší zcela nové pojetí těchto institucí. Jde o pastoraální konstituci II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* (1965), která se otázce manželství a rodiny věnuje v čl. 47–52. Podstatné jsou v tomto dokumentu z našeho úhlu pohledu především dvě skutečnosti: 1) Opouští se zde dosavadní, po dlouhou dobu v církvi proklamovaný exkluzivní důraz na manželství jako instituci s primárním úkolem plodit nový život, což s sebou neslo upozadování sjednocujícího účelu manželství, kterým je růst v lásce a vzájemné pomoci partnerského společenství mezi mužem a ženou. 2) Opouští se zde dosavadní konfrontační styl řeči, který byl pro předkoncilní církevní paradigma i paradigma křesťanské katolické etiky signifikantní. Pastoraální konstituce *Gaudium et spes* exkluzivně ztělesňuje a zároveň prosazuje dialog se světem a solidaritu se současným člověkem. Manželství, v Ježíši Kristu povýšené na svátost, a rodina jsou zde potvrzeny jako instituce chtěné a dané Bohem, vybavené sobě vlastními zákonitostmi.⁴⁷ Nadto jsou však též vnímány jako životní formy, které jsou součástí sociálního systému a jako takové jsou odvislé od společenských a hospodářských proměn a životních poměrů, se kterými se mění. Pro srozumitelnost obrazu křesťanského manželství

⁴⁶ KSNC 213. Srov. také AL 131.

⁴⁷ Srov. II. Vatikánský koncil, *Gaudium et spes: Pastoraální konstituce o církvi v dnešním světě*, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, 48.

považuje proto koncil za důležité reflektovat i aktuální poznatky exaktních věd.⁴⁸

Za výše uvedenými změnami v pojetí manželství a rodiny obsaženými v *Gaudium et spes* stojí nový typ teologie, který se formoval již před koncilem. Tento typ teologie se vyznačuje novým zohledněním dějin, historicky a biblicky orientovaným způsobem teologie, který posiluje význam antropologie a empirických výzkumů. Jde o model teologie dějin spásy. Představuje rozchod s dosavadním bezčasovým statickým modelem novoscholastické teologie, který je charakteristický ‚právníckou‘ a téměř ‚zákonickou‘ podobou fundamentální teologie a dogmatiky, která předurčovala obraz novoscholastické morální teologie. Ta kladla důraz na objektivní a absolutní charakter božského zákona, vyjádřený formou přirozeného zákona (*lex naturalis*) a Božího zjevení (*revelatio Dei*). Autonomii svědomí odmítala jako „pseudo-conscientia“.⁴⁹ Koncil v duchu nové teologie naopak vyzdvihuje vedle dosavadních klasických zdrojů teologického poznání, kterými jsou Písmo, Tradice a Magisterium, také působení Božího ducha ve světě. Hovoří o potřebě umět číst znamení času, umět dešifrovat obsah Božího slova v konfrontaci s nastalou realitou, umět přemýšlet nad tím, co si o světě a jeho skutečnostech myslí Bůh.⁵⁰

Koncilem akceptovaný nový teologický přístup otevírá, jak již bylo připomenuto, prostor pro nové církevní paradigma v otázce manželství a rodiny. Znamená to mimo jiné akcentování a rozvinutí dříve upozaděovaných hodnot, jakými jsou v manželství vzájemný partnerský vztah mezi mužem a ženou, manželská láska, manželský intimní život apod. Koncil v tomto směru projevuje dosud nebývalou otevřenost, která je však ve výstupních textech „poznámenána“ obavami z nepatřičného přizpůsobování se duchu doby.⁵¹ Ve výsledku to znamená, že texty

⁴⁸ Srov. J. ŠRAJER, „O důstojnosti manželství a rodiny,“ in J. ŠRAJER – L. KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 205.

⁴⁹ Srov. P. HÜNERMANN, „Gaudium et spes včera a dnes: Kontrastní aktualizace znamení času neboli situace člověka v dnešním světě,“ in J. ŠRAJER – L. KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 102.103.106.

⁵⁰ Srov. J. ŠRAJER – L. KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 376.

⁵¹ Je známou skutečností, že se při přípravě a koncepci textu o manželství a rodině na concilu střetávaly zvláště dva názorové proudy, tzv. tradiční či klasický s tzv. moderním či progresivním. Srov. k tomu K. SKALICKÝ, *Radost a naděje* (1968), zde zvl. s. 74–90; 137–154; 257–263. Zastánci tzv. tradičního proudu mohli nalézat oporu v postojích papeže Pia XII. (1939–1958), který zastával názor, že upřednostňování personálních hodnot v manželství představuje nebezpečné přizpůsobování se duchu doby, resp.

o manželství a rodině obsažené v *Gaudium et spes* vykazují jistou myšlenkovou a argumentační neorganičnost. Jde především o napětí mezi pojetím manželství na straně jedné a výkladem mravního zákona na straně druhé. Koncil klade nově důraz na personální pojetí manželství a osobní odpovědnost manželů s ohledem na jejich službu životu (odpovědné rodičovství), otevřenost pro nový život však neváže, jako tomu bylo dosud, na jednotlivý manželský akt, nýbrž na celkové zaměření instituce manželství a manželskou lásku. Paradoxně však přitom nezpochybňuje platnost dosavadní předkoncilní argumentace ve věci nedotknutelné celistvosti jednotlivého manželského aktu. Tato myšlenková a argumentační neorganičnost či diverzita v koncilních výpovědích je následně v církevních dokumentech, prvotně ve slovnité encyklice papeže Pavla VI. *Humane vitae* (1968), „odstraněná“ návratem k původní předkoncilní argumentaci. Opakovaný důraz ze strany magisteria na tuto argumentaci včetně přednostních výzev, aby manželé dobře zvládali jim svěřené úkoly, především právě odpovědnou službu životu a usilovali o křesťanský způsob života, do značné míry, zdá se, omezil v otázkách manželství a rodiny koncilem iniciovaný dialog církve se světem. Především mediální svět se zaměřil na z jeho pohledu „neuralgický“ bod křesťanské sexuální, manželské etiky. Média téměř výhradně redukovala postoje magisteria ve vztahu k manželství a rodině na otázku po dovolenosti, či nedovolenosti užití antikoncepce. Do značné míry se zde opětovně oživil, byť snad neplánovaně, duch konfrontace. Církevní paradigma se pro mnohé jevílo, protože bylo takto i mediálně prezentováno, jak jsme již zmínili, jako nezajímavé, vzdálené od reality. Získalo nálepku neosobní, studené morálky formulované pod rouškou představ o ideálním světě někde u zeleného stolu. Prostor pro dialog se světem, pro pochopení reálné situace, ve které se mnozí lidé v oblasti manželství a rodiny nacházejí, se zdál být nenaplněn. Za jistý, či dokonce zásadní zlom lze v tomto ohledu považovat nástup papeže Františka na Petrův stolec. Jím

vážné překroucení stvořitelského řádu, protože se tím otvírá prostor pro upřednostňování egoistických tužeb citového a tělesného uspokojování manželů před jejich službou životu. Srov. J. ŠRAJFER, *O důstojnosti manželství a rodiny*, s. 170. Podobně se dá dát koncilní pojetí manželství a rodiny do souvislosti s kritikou papeže Benedikta XVI. Ten považuje přisuzování velké důležitosti manželské lásce a důraz na subjektivní aspekty svobody v rozhodování a názoru do značné míry za reakci na minulost. Pro lidi v současnosti je podle něho těžší si uvědomit a pochopit hodnotu povolání ke službě životu. Srov. BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, s. 46.

nově uchopené paradigma ohledně manželství a rodiny, tento prostor, zdá se, opětovně aktivuje.

Papež František se ve svých vyjádřeních v otázce manželství a rodiny neodklání od dosavadního učení církve. Vybízí však na bázi evangelia ke zdravé sebekritice, k pokoře a realističnosti, k obnově koncilního paradigmatu, když připomíná, „že způsob prezentace křesťanského přesvědčení a zacházení s lidmi (ze strany církve) někdy přispěly ke vzniku toho, na co si dnes stěžujeme“.⁵² Papež se rovněž domnívá, že „jsme prezentovali příliš abstraktní a téměř uměle zbudovaný teologický ideál vzdálený konkrétní situaci a skutečným možnostem rodin, takových, jaké jsou. Tato vypjatá idealizace, zejména pokud jsme nevzbudili důvěru v milost, nevedla k tomu, že se manželství stalo více přitažlivým a touženým, nýbrž zcela naopak“.⁵³ Papež jde ve své kritice ještě dál, když připisuje na vrub církvi, že „jsme častokrát zaujíмали obranný postoj, plýtvali pastorační energií, množili výpady proti úpadku světa a prokazovali malou konstruktivní schopnost indikovat cesty ke štěstí. Mnozí nevnímají, že by poselství církve o manželství a rodině bylo zřetelným odleskem kázání a postojů Ježíše, který nabízel zároveň náročný ideál a nikdy nepostrádal blízkost a soucit s křehkými lidmi jako Samaritánka či cizoložná žena“.⁵⁴ Nakonec papež František říká:

Naše učení o manželství a rodině se nesmí přestat inspirovat a proměňovat světlem (Kristovy) zvěsti lásky a něhy, aby se nestalo pouhou obhajobou chladné a ne-
životné doktríny.⁵⁵

Papež František považuje v souladu s duchem koncilu za zdravé „věnovat pozornost konkrétní realitě, protože ‚požadavky a výzvy Ducha svatého jsou patrné také z událostí dějin‘, jimiž ‚může být církev přivedena k hlubšímu poznání nevyčerpatelného tajemství manželství a rodiny““.⁵⁶ Vůči v poslední době zvláště v mediálním světě obnovenému duchu konfrontace mezi církví a světem, papež nezpochybňuje jednu z jejích hlavních příčin, kterou je církevní argumentace v otázce nedotknutelné celistvosti jednotlivého manželského aktu, resp.

⁵² AL 36.

⁵³ AL 36.

⁵⁴ AL 38.

⁵⁵ AL 59.

⁵⁶ AL 31.

nedotknutelné spojitosti manželské lásky a plodnosti⁵⁷ – tato argumentace mimo jiné rozporuje výše prezentované argumentační pozice ohledně významu sexuality v podání A. Giddense a W. Hubera –, dovolává se však toho, aby se z otázky po možné dovolenosti užití umělých forem zabránění početí nedělalo hlavní téma křesťanství. Nevěnovala se mu neúměrná pozornost. Jeho záměrem je spíše představit manželský a rodinný život v dynamice růstu, který nevylučuje těžkosti. Církev se má spíše, což se snad daří právě papeži Františkovi, „obracet k lidem ve všech situacích bez klasifikování a kategorizování, s vlídností, za níž je možné spatřovat Ježíšovy oči, které nikoho nevylučují, ale každého přijímají a všem přinášejí radost Evangelia“.⁵⁸ Jinými slovy řečeno, církev má být i podle častých vyjádření a osobního příkladu papeže Františka vnímavá vůči situacím konkrétních lidí. Pomocí pastoračního nasazení a vřelé blízkosti, formou osobního doprovázení má manželům s trpělivostí a něhou pomáhat při vyzrávání ve skutečné lásce a v odpovědné službě životu. K tomuto doprovázení patří podle papeže Františka respekt před druhým člověkem, správné rozlišování a posuzování jednotlivých situací, formování svědomí, nikoliv jeho nahrazování.⁵⁹

Zdá se, že právě nová papežská exhortace papeže Františka *Amoris laetitia* (2016), která z velké části shrnuje závěry dvou biskupských synod o rodině z podzimu roku 2014 (*Relatio Synodi*) a 2015 (*Relatio finalis*), je tím nejzřetelnějším důkazem současné změny církevního paradigmatu. Podstatu této změny velmi výstižně vyjádřil vídeňský kardinál Schönborn, když dokument *Amoris laetitia* onačil přednostně za „lingvistickou událost“. Tón řeči se podle Schönborna v tomto dokumentu, ale i v dokumentu *Evangelii gaudium* (2013) či během diskusí při zasedání posledních biskupských synod o rodině stává uctivějším. Různé životní situace jsou přijímány bez posuzování a chvatného odsuzování. Papež František navíc, jak se zdá, v duchu velké jezuitské tradice vychovává k osobní odpovědnosti. Klíčovým je pro něho slovo „rozlišování“. Tyto nové, papežem formulované akcenty přitom nepředstavují rozchod s naukou předchozích papežů. Jde pouze o inovaci, která vede k jejímu organic-

⁵⁷ Srov. AL 80.

⁵⁸ Zveřejněná papežská exhortace o rodině *Amoris laetitia*. Dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php?id=23544 [cit. 18. 04. 2016].

⁵⁹ Srov. AL 37. Srov. také FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium. Radost evangelia: Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*, Praha: Paulínky, 2014, 169, 172.

kému rozvoji.⁶⁰ Ukazuje se, že v podání papeže Františka se tato nauka stává srozumitelnější a přitažlivější pro širší okruh zájemců včetně světa médií. Nevylučuje to ovšem, což potvrzuje i sám papež, že některé doktrínální, morální i pastorální otázky ohledně manželství a rodiny bude nezbytné ještě prohloubit.⁶¹

ZÁVĚR

Cílem tohoto pojednání bylo poukázat na základní argumentační přístupy, obsah poselství a způsob prezentace pozic křesťanské etiky, resp. magisteria k manželství a rodině, v kontextu současných společenských trendů, výzev a konfrontací. S odkazem především na II. vatikánský koncil, který nabízí nejen nové aktuální pojetí manželství a rodiny, ale i nový způsob paradigmatu – opouští dosavadní tón konfrontace a nabízí otevřený dialog se světem a solidaritu s potřebami a touhami současného člověka – je dosud otevřenou otázkou, zda se tento koncilní záměr daří ze strany církve naplňovat. Ambicí křesťanské etiky, resp. magisteria musí přitom být, aby se jejich poselství dostávalo pozornosti širokého okruhu zájemců, překračujícího hranice církve. Jak připomíná Wolfgang Huber „pro morální konsenzus v pluralistické společnosti má ústřední význam to, jestli univerzalistické principy, které mají určovat morální chování, jsou zakotveny v přesvědčeních, postojích víry a náboženských praktikách různých skupin ve společnosti“.⁶² Dále má za to, že třebaže rozdíly v přesvědčeních v pluralistické společnosti, vázaných na jednotlivá společenství, sahají až k základním hodnotovým orientacím, nemůže se „teologická etika omezit na rozvíjení křesťanských přesvědčení jako obsahu církevního skupinového étosu. Spíše náleží mezi její úkoly, aby tento étos uváděla do vztahu s jinými etickými postoji. Kromě toho jde v křesťanském étosu vždy také o řád společnosti jako celku. Neomezuje se na lidi, kteří patří ke křesťanskému společenství. Naopak hlásá, že máme ctít důstojnost všech lidí a dbát na to, aby byla zaručena jejich práva. Zastává se těch, kteří jsou slabší, poškozovaní ve svých právech nebo ohrožení na životě, a to nezávisle

⁶⁰ Srov. papežská exhortace o rodině *Amoris laetitia*.

⁶¹ Srov. AL 2.

⁶² HUBER, *Etika*, s. 19.

na jejich příslušnosti ke společenství víry nebo přesvědčení“.⁶³ Zdá se, že si tento úkol především prostřednictvím poselství a svědectví papeže Františka církev nově uvědomuje. Lze si jen přát, aby se jí to dařilo i v co největší míře také realizovat.

**Christian Ethics Versus Marriage and Family in Secularized Society:
Confrontation or Dialogue?**

Keywords: Marriage; Family; Vatican II.; Pope Francis; Dialogue

Abstract: The article reflects the argumentation, content and presentation of the positions of Christian ethics, or more precisely, the Magisterium's positions on marriage and family, in the context of societal trends, challenges and confrontations. The article primarily emphasizes the conciliar paradigm with its openness to dialogue with the world and perceptiveness of the needs of contemporary man. This paradigm introduced a new concept of the marriage and family. The article attempts to demonstrate that Pope Francis has updated the conciliar paradigm. The Pope holds the position that the Church should be close to people in their life situations and that the message of the Church should be comprehensible and attainable.

Doc. Jindřich Šraj, Dr. theol.
Katedra etiky, psychologie
a charitativní práce
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
sraj@tf.jcu.cz

⁶³ HUBER, *Etika*, s. 19.