

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Spirituální teologie

Stanislav Frýdl

**SPIRITUALITA SVÁTOSTI MANŽELSTVÍ PODLE TEOLOGIE TĚLA
JANA PAVLA II.**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Pavel Vojtěch Kohut, Th.D.

PRAHA 2009

Mé upřímné poděkování patří mému vedoucímu práce ThLic. Pavlovi Vojtěchovi Kohutovi, Th.D. za podnětné připomínky a trpělivost při vedení mé diplomové práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 5.5. 2009

Stanislav Frýdl
Stanislav Frýdl

OBSAH

OBSAH.....	3
ÚVOD	6
I. KAPITOLA – KONTEXT TEOLOGIE TĚLA.....	7
I.1. HISTORICKÝ KONTEXT	8
I.1.1. <i>Kniha Lásky a zodpovědnost</i>	8
I.1.2. <i>Intermezzo – Humanae vitae</i>	10
I.1.3. <i>Generální audience Jana Pavla II. (1979-1984)</i>	12
I.2. FILOSOFICKÝ KONTEXT	14
I.2.1. <i>Personalismus</i>	15
I.2.1.1. Člověk - osoba.....	16
I.2.2. <i>Utilitarismus</i>	18
I.2.2.1. Význam slova „užívat“	19
I.2.2.1.1. Objektivní význam slova „užívat“	19
I.2.2.1.2. Subjektivní význam slova „užívat“	21
I.2.2.1.3. Lásky jako lék.....	22
I.2.2.3. Kritika utilitarismu a personalistická norma	23
I.2.2.3.1. Obecné nedostatky utilitarismu	23
I.2.2.3.2. Nedostatky utilitarismu ve vztahu muže a ženy	25
I.2.2.3.3. Příkázání lásky	26
I.2.3. <i>Dualismus moderního racionalismu</i>	29
I.2.4. <i>Přijetí pravdy o člověku ve svobodě</i>	31
I.2.5. <i>Shmutí – spojení rozumu, víry a srdce v lidské zkušenosti</i>	32
I.3. TEOLOGICKÝ KONTEXT	33
I.3.1. <i>Teologie těla a Písmo svaté</i>	34
I.3.1.1. Ježíšova slova o „počátku“	35
I.3.1.2. <i>Kniha Píseň písní a kniha Tobiáš</i>	36
I.3.1.2.1. <i>Píseň písní</i>	37
I.3.1.2.2. <i>Tobiáš</i>	38
I.3.1.3. <i>List Efesanům</i>	40
I.3.2. <i>Teologie těla a dokumenty Magisteria</i>	41
I.3.2.1. Druhý vatikánský koncil – <i>Gaudium et spes</i>	41
I.3.2.2. Encyklika <i>Redemptor hominis</i>	43
I.3.2.3. Encyklika Pavla VI. <i>Humanae vitae</i> a <i>Teologie těla</i>	45
I.4. EKKURZ – VZTAH SPIRITUÁLNÍ TEOLOGIE A MORÁLNÍ TEOLOGIE (TEOLOGICKÉ ETIKY)	47

II. KAPITOLA – SVÁTOST MANŽELSTVÍ V TEOLOGII TĚLA JANA PAVLA II.	49
II.1. BOŽÍ PLÁN S ČLOVĚKEM OD „POČÁTKU“	51
II.1.1. Perspektivy pohledu na člověka – rozměr stvoření a rozměr vykoupení	53
II.1.1.1 Člověk – Boží obraz a podoba	55
II.1.1.1.1. Člověk je stvořen k Božimu obrazu a podobě jako muž a žena (Gn 1,26-27)	55
II.1.1.1.2. Člověk je stvořen jako společenství osob (Gn 2,18-24)	57
II.1.1.1.2.1. Prvotní zkušenost člověka	58
II.1.1.1.2.1.1. Prvotní zkušenost samoty člověka – objev významu osoby	59
a) Sebezpoznání člověka jako osoby skrze prvotní samotu	60
b) Subjektivita člověka v prvotní samotě	61
c) Člověk je v situaci prvotní samoty povolán do vztahu k Bohu	62
d) Objevení významu těla v prvotní zkušenosti samoty	64
e) Zkušenost prvotní samoty jako místo střetu smrti a nesmrtelnosti	64
II.1.1.1.2.1.2. Prvotní zkušenost jednoty osob – společenství osob (communio personarum)	67
a) Jednota v lidství	68
b) Mužství a ženství	70
c) Společenství osob	71
d) Člověk je obrazem Božím skrze společenství osob	73
e) Tělo je zjevením člověka skrze společenství osob	74
f) Teologie pohlaví	75
II.1.1.1.2.1.3. Prvotní zkušenost nahoty člověka	77
a) Prvotní nahota – hřích – stud	77
b) Stud	79
c) Nahota	80
d) Pokoj vnitřního pohledu	81
II.1.1.2. Člověk v rozměru daru	83
II.1.1.2.1. Dar stvoření	83
II.1.1.2.2. Snubní význam těla	85
II.1.1.2.2.1. Vtělená láska	85
II.1.1.2.2.2. Snubní láska je dar ve svobodě	86
II.2. MANŽELSTVÍ A ZDRŽENLIVOST PRO NEBESKÉ KRÁLOVSTVÍ	87
II.2.1. Zdrženlivost jako znamení budoucího života	89
II.2.2. Duchovní plodnost zdrženlivosti	90
II.2.3. Vzájemné osvětlení manželství a zdrženlivosti	91
II.3. KŘESŤANSKÉ MANŽELSTVÍ V POSELSTVÍ LISTU EFESANŮM (Ef 5,21-33)	92
II.3.1. Svátostná povaha manželství	93
II.3.1.1. Svátost manželství jako součást svátosti stvoření	93
II.3.1.2. Vykoupení jako obnovení svátosti manželství	95
II.3.2. Tajemství Krista jako základ manželství	97

II.3.3. Analogie snubní lásky	98
II.4. „ŘEČ TĚLA“	99
II.4.1. „Řeč těla“ v pravdě lásky	100
II.4.2. Exkurz: Jak mluvit „řečí těla“ a jak jí naslouchat v praxi?.....	102
II.5. INSPIRACE V KNIZE TOBIÁŠ (TOB 8,5-8)	104
II.5.1. Sourozenecký ráz manželské lásky.....	104
II.5.2. „Řeč těla“ se v modlitbě stává jazykem liturgie.....	105
III. KAPITOLA – PRVKY SPIRITUALITY SVÁTOSTI MANŽELSTVÍ V TEOLOGII TĚLA JANA PAVLA II.	106
III.1. SPOLEČENSTVÍ S BOHEM.....	106
III.2. SPOLEČENSTVÍ S DRUHÝM ČLOVĚKEM – OSOBOU.....	107
ZÁVĚR	109
PŘEHLED POUŽITÝCH SYMBOLŮ A ZKRATEK.....	111
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	112

ÚVOD

K sepsání této práce mě vedlo hledání vlastního povolání. Kládl jsem si otázku, jaký má se mnou Bůh plán? Jaký je vůbec plán Boha s člověkem? Věřím, že na tyto otázky se mi dostalo odpovědi skrze knihu Jana Pavla II. *Teologie těla*. K tomuto osobnímu hledání se také připojila otázka po smyslu manželství. V dnešní společnosti hodnota manželství velmi klesá, podle mého názoru, a dává se přednost spíše volným svazkům. Tato tendence se v nemalé míře projevuje i v prostředí věřících lidí. Toto mě vedlo k tomu, že jsem začal hledat nějaký základ, na kterém bych mohl postavit svůj život. *Teologie těla* Jana Pavla II. mi poskytla užitečná vodítka do budoucnosti.

Smysluplnost hledání spirituality manželství spatřuji v tom, že skrze spiritualitu, kterou člověk prožívá ve svém životě, se určitým způsobem, vlastním té spiritualitě, blíže přimyká k Bohu. Mám dojem, že v manželství je toto velmi důležité. A také si myslím, že spiritualita manželství má určité specifikum právě v tom, že je prožívána dvěma, mužem a ženou, ve společenství osob. Domnívám se, že dnešní uspěchaná doba a lidé žijící v ní, potřebují jakési osvěžení. Jako poutník, který se na své cestě zastaví u pramene, aby si do dlaní nabral trochu čisté vody a osvěžil se, aby mohl pokračovat v cestě ke svému cíli. *Teologie těla* je takovým pramenem duchovní zkušenosti. Tato práce si klade za cíl být tím nabráním vody z tohoto pramene a podáním k ústům unaveným poutníkům v manželství, aby načerpali nových sil na své cestě k Cíli.

Tématem této práce je tedy syntéza *Teologie těla* Jana Pavla II., a to ve třech částech. V první části se budeme zabývat okolnostmi, které přispěly svým vlivem, ať už přímo, či nepřímo, k sepsání *Teologie těla*. Ve druhé, stěžejní části se budeme zabývat samotnými tématy *Teologie těla* a pokusíme se v nich nastínit prvky spirituality manželství. Ve třetí části této práce se pak pokusíme o stručné shrnutí a naznačení spirituality manželství obsažené v *Teologii těla* Jana Pavla II.

I. kapitola

KONTEXT TEOLOGIE TĚLA

Každé lidské dílo vzniká v určitém společenském prostředí. V tomto prostředí žije autor díla a toto prostředí přímo i nepřímo ovlivňuje vznik díla i samotnou jeho podobu. Obecně to platí asi o každém lidském díle. Zvlášť to platí o dílech literárních. Můžeme toto společenské prostředí vzniku díla nazvat *kontextem díla*. Kontext díla může být na jednu stranu velmi široký pojem, a na druhou stranu může být velmi specificky určen. Některá díla vznikají proto, že si je společenské prostředí doslova vyžádá. Vznikají jako odpověď na určité otázky, které se ve společnosti objevují nebo v ní jsou již zakořeněny.

Dílo *Teologie těla*¹ Jana Pavla II. je jistě dílem, které vznikalo v určitém kulturním prostředí, kterým je ovlivněno, a také je zároveň dílem, které chce být odpovědí na otázky, jež si kladla a stále ještě klade společnost, která v tomto kulturním prostředí žije. Toto dílo Jana Pavla II. má svůj kontext, který je velmi komplexní a bez kterého bychom jen stěží mohli plněji porozumět tomuto dílu a jeho myšlenkovému bohatství. *Teologie těla* má svůj *historický kontext*. Nevznikla ze dne na den, ale postupně se vyvíjela. Má svůj *kontext filosofický*. Jan Pavel II. byl filosof a *Teologie těla* vznikla v konfrontaci s filosofickými směry a filosofickým myšlením, kterým jsou hluboce, i když ve většině případů ne vědomě, ovlivněni posluchači a čtenáři, kterým je toto dílo adresováno. Zřejmě nejdůležitějším je *kontext teologický*, ve kterém *Teologie těla* vznikla. Je důležité, abychom si při četbě a studiu *Teologie těla* byli vědomi, že to není nějaký chvilkový nápad Jana Pavla II., ale že je to dílo hluboce zakořeněné v celku jeho teologického učení.

Pokusíme se nyní podrobněji seznámit s *kontextem Teologie těla* v těchto třech rovinách, které jsme nastínili výše.

¹ JAN PAVEL II., *Teologie těla – Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, 3. rozšířené vydání, Paulinky, Praha 2006.

I.1. Historický kontext

Historie *Teologie těla* je velmi bohatá. Mohli bychom ji rozdělit do tří období. Prvním je období, kdy Karol Wojtyła působil jako docent filosofické etiky na Katolické univerzitě v Lublinu.² Významným mezníkem v tomto období je rok 1960, kdy Karol Wojtyła vydává svou knihu *Láska a zodpovědnost*³, která se později stala předlohou pro *Teologii těla*. Druhé období vývoje *Teologie těla* bychom mohli nazvat intermezem ve vývoji *Teologie těla*. Karol Wojtyła – nyní již arcibiskup krakovský – se podílel na přípravě encykliky Pavla VI. *Humanae vitae*. Třetím obdobím vývoje *Teologie těla* je doba od roku 1979 do roku 1984. Během těchto pěti let Jan Pavel II. přednesl na generálních audiencích katecheze zastřešené jediným tématem – že lidská sexuální láska je obrazem vnitřního života Boha a Nejsvětější Trojice.⁴

I.1.1. Kniha *Láska a zodpovědnost*

Kniha *Láska a zodpovědnost* poprvé vyšla v roce 1960⁵. Jak sám Karol Wojtyła řekl, vznikla z pastorační nutnosti⁶. Kniha se zabývá otázkami sexuální etiky. Karol Wojtyła si je vědom toho, že jako kněží mu bude vyčítáno, že k této oblasti nemá mnoho co říci, protože nemá osobní zkušenost. Takové bylo obecné povědomí ve společnosti. K otázkám sexuální etiky má co říci ten, kdo má v této oblasti nějakou zkušenost. Proto není možné, aby se k této oblasti vyjadřovali kněží žijící v celibátu, nebo osoby zasvěceného života.

*„Velmi často se vyskytuje názor, že problematika „pohlaví“ je eo ipso především problematikou „těla“. Z toho vyplývá tendence, aby se v této oblasti dalo slovo výhradně fyziologii a medicíně. Jsou i názory, podle kterých tyto vědy samy ze sebe vytvoří etické normy. Kniha *Láska a zodpovědnost* se tohoto problému ujímá od základu jinak. Sexuální etika je doménou osoby. Není možné v ní něco pochopit bez pochopení osoby, jejího bytí, jednání a práv. Řád osoby je jedinou vlastní rovinou pro všechny*

² Srov.: WEIGEL, George, *Svědék naděje – Životops Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 141.

³ WOJTYŁA, Karol, *Láska a zodpovědnost*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003.

⁴ Srov.: WEIGEL, G., *Svědék naděje – Životops Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 332.

⁵ Srov.: WOJTYŁA, Karol, *Láska a zodpovědnost*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 14.

⁶ Srov.: Tamtéž.

*úvahy oblasti sexuální etiky. Fyziologie a medicína mohou tyto úvahy pouze doplňovat. Samy nevytvářejí úplné základy pro chápání lásky a zodpovědnosti a přece právě o to jde ve vzájemném vztahu bytostí rozdílného pohlaví.*⁷

Kniha *Láska a zodpovědnost* prezentuje Wojtyłovo přesvědčení, že k pravdě věci se lze dopracovat mnoha metodami.⁸ Již jsme řekli výše, že kniha vznikla z pastorační nutnosti. Karol Wojtyła, ačkoli vyučoval na Katolické univerzitě v Lublinu, také aktivně pracoval v pastoraci v Krakově, kde působil jako kaplan pro studenty a pracovníky ve zdravotnictví.⁹ Tato jeho pastorační činnost pro něj byla širokou základnou pro sbírání zkušeností mladých lidí, se kterými se setkával, ať už ve zpovědnici, v přípravách na manželství nebo na mnohých setkáních. Tato praxe, zkušenosti a otázky jeho mladých přátel přivedly Karola Wojtyłu k názoru, že sexuální etika církve potřebuje rozvoj a novou interpretaci, protože mladí lidé mají právo nejen na to, aby byli vedeni, ale i na to, aby jejich povolání k manželství, kam patří také povolání k sexuální lásce, bylo potvrzeno a oslavováno.¹⁰ Zároveň mu tato praxe a práce s mladými lidmi dala materiál, který jako kněz neměl z vlastní zkušenosti. V pastorační činnosti se totiž velmi často a v rozličných chvílích a situacích potkával právě s těmito problémy, takže si na jejich základě mohl vytvořit jistou zkušenost, bezpochyby nepřimou a „cizí“, ale současně mnohem širší.¹¹

Rané křesťanství zavrholo učení manichejců, že svět je ze své podstaty nečistý a že sex je vnitřně špatný. Ale teologické působení svatého Augustina, nebo přinejmenším jeho komentátorů, způsobilo, že na katolickou sexuální etiku dopadl stín manicheismu a to i přes to, že katolická církev přijala manželství do korpusu sedmi svátostí a konstatovala, že vysluhovatelem není kněz, ale že jsou jimi ti dva, kteří si svátost manželství udělují. Zároveň ale církev začala hlásat teorii o „cílech“ manželství, na jejichž základech bylo možné sexuální lásku očernit. Primárním cílem manželství se stalo plození dětí (*procreatio*). Sexuální rozměr manželské lásky byl odsunut na druhé místo a často byl označován jako „vzájemná manželská útěcha“ (*mutuum adiutorium*) a „lék proti chlípnosti“ (*remedium concupiscentiae*).

⁷ Srov.: Tamtéž, str. 13.

⁸ Srov.: WIEGEL, George, *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 145.

⁹ Srov.: Tamtéž, str. 141.

¹⁰ Srov.: Tamtéž, str. 145.

¹¹ Srov.: WOJTYŁA, Karol, *Láska a zodpovědnost*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 11.

Tento neosobní pohled měl za následek to, že interpretace lidské sexuality měla sklon soustřeďovat se více na zákazy než na lásku.¹²

Éra komunismu přispěla k této problematice svým dílem. Komunismus kladl své vlastní výzvy sexuální etice a čistotě manželství a snažil se různými způsoby¹³ odejmout církvi vlivné postavení v této otázce. Postup komunismu, brojícího proti tradičnímu pojetí rodinného života, měl i druhotný dopad na sexuální morálku, neboť pokud lidé začali o dětech uvažovat jako o problému, jehož je třeba se zbavit, a ne jako o daru, jež je třeba s láskou opatrovat, mohlo snadno dojít k narušení vazby mezi manželskou láskou a plazením dětí.¹⁴

Karol Wojtyła byl ze své praxe se zkušenostmi mladých přesvědčen o tom, že správně interpretovaná sexuální etika církve obsahuje základní pravdy, jež jsou-li věrně prožívány – prohlubují lidské štěstí.¹⁵

Ve druhé polovině 20. století začíná do světa poznamenaného dvěma světovými válkami proudit sexuální revoluce, která byla spjata s odlidštěním člověka. Z člověka – osoby – se pomalu stával člověk – tělo –, který mohl být druhými používán jako nástroj vlastního uspokojení. Církev byla zcela nepřipravena na takovouto sexuální revoluci. To vedlo k jedné z největších krizí katolického života ve 20. století.¹⁶

1.1.2. Intermezzo – Humanae vitae

Dne 25. července 1968 papež Pavel VI. vydal encykliku *Humanae vitae*¹⁷. Na její přípravě se podílela Papežská komise pro studium problematiky rodiny, populace a porodnosti, kterou založil už papež Jan XIII. a kterou Pavel VI. přiměl k tomu, aby mu s tímto dokumentem pomohla.¹⁸ Jak jsme uvedli výše, Evropou se šířila sexuální revoluce, která, doprovázena všeobecně rozšířeným protestem proti establishmentu, ovládla kulturu

¹² Srov.: WIEGEL, George, *Svědek naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 145.

¹³ Ať už shovívavým zákonem o potrtech z roku 1956, nebo nabádáním mládeže na různých táborech k experimentování se sexem. Srov.: WIEGEL, George, *Svědek naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 145.

¹⁴ Srov.: WIEGEL, George, *Svědek naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 145.

¹⁵ Srov.: Tamtéž, str. 145.

¹⁶ Srov.: Tamtéž, str. 145.

¹⁷ PAVEL VI., *Humanae vitae*, 2. české vydání, Stojanov 1980.

¹⁸ Srov.: WIEGEL, George, *Svědek naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 208.

šedesátých let 20. století.¹⁹ Do této velice napjaté situace, ve které bylo velmi obtížné vést smysluplnou diskusi o mravních zásadách manželského soužití, papež Pavel VI. za pomoci své komise, jež byla hanlivě nazývána „komisí pro kontrolu porodnosti“²⁰, vydává dokument, který se stal tím nejkontroverznějším dokumentem v dějinách církve a který vyvolal bouřlivou diskusi. Podle kardinála Wojtyły byla polemika nevyhnutelná, ale nemusela být tak vyčerpávající, kdyby byl papež důkladněji uvážil jeho rady.²¹

Arcibiskup Wojtyła již roku 1966 sestavil svoji vlastní diecézní komisi pro studium záležitostí diskutovaných v papežské komisi.²² Karol Wojtyła se aktivně účastnil práce této komise, která své úsilí ukončila roku 1968, a její závěry nazvané „Církevní nauka založená na principech manželského života“ sepsal ve francouzštině a zaslal papeži Pavlu VI.²³ Papežská komise byla rozdělena na dva nestejně velké tábory, které pracovaly každý na své podobě dokumentu. Většina byla toho názoru, že by měla manželská morálka být měřena „úhmem manželského života“, a ne umožněním početí při pohlavním styku. Tak by morálka dovoľovala použití chemických nebo mechanických prostředků k zabránění početí, pokud by byl zachován širší morální kontext manželské dvojice plodit děti.²⁴ Menšina pak zastávala tradiční postoj katolické nauky, že použití antikoncepce porušuje přirozený morální zákon. Pavel VI. s těmito tábory vedl diskusi dva roky. Nakonec odmítl shmutví většiny a přiklonil se k názoru, který ohromil některé členy krakovské komise – ti ho nazvali „tupým projevem konzervatismu“.²⁵

Zdá se, že tu existovaly pouze dvě možnosti, buď „tupý konzervatismus“, nebo rozklad morální teologie. Polští teologové byli jiného názoru. Jejich závěry k danému tématu, které obsahovaly myšlenky Karola Wojtyły z knihy *Láska a zodpovědnost*, se snažily vytvořit nový rámec pro tradiční názor církve na manželskou morálku. Výchozím bodem argumentu krakovských teologů byla lidská bytost. Lidé jsou jedinými tvory schopnými „morálky“.

¹⁹ Srov.: Tamtéž, str. 208.

²⁰ Srov.: Tamtéž.

²¹ Srov.: Tamtéž.

²² Srov.: Tamtéž, str. 209.

²³ *Les fondements de la doctrine de l'église concernant les principes de la vie conjugale*, v *Analecta Crakoviensa I* (1969), str. 194-230. Srov.: WIEGEL, George, *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 209.

²⁴ Srov.: WIEGEL, George, *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 209.

²⁵ Srov.: Tamtéž, str. 209.

Lidská bytost, muž nebo žena, není „já“ bez těla, ale je spojením těla a duše. Moje „já“ není zde a moje „tělo“ tam. Člověk jako svobodný morální činitel je *jednotou* těla a ducha. Přemýšlení o morálním životě v sobě musí zahrnovat tuto *jednotu*, oba tyto rozměry lidské bytosti.²⁶ Podle krakovských teologů je třeba hledat a nalézat morální jazyk a gramatiku, které jsou vepsány do lidské sexuality a jsou poznatelné lidskou inteligencí a rozumem a je možné je respektovat lidskou vůlí. Morální chování pak respektuje tuto gramatiku a jazyk v celé jejich složitosti, což znamená zachování sjednocujícího i reprodukčního rozměru lidské sexuality. Jakýkoliv čin, který popírá jeden z těchto rozměrů, snižuje druhého člověka na pouhý předmět uspokojení vlastní rozkoše.²⁷

Krakovská komise rozpracovala svoje shrnutí na základě křesťanského personalismu. Bohužel, encyklika z tohoto bohatého kontextu osobnosti mnoho nepřijala, spíše se zaměřila na ostrou kritiku pohlavního aktu.²⁸ Zdá se, jako by polská církev brojila proti církvi světové. Jako by snad krakovští teologové měli navrch oproti teologům římským. Avšak není tomu tak úplně. Encyklika *Humanae vitae* překročila práh „tupého konzervatismu“, ale nebyl to krok dostatečný. Krakovští teologové pod vlivem Karola Wojtyły si byli více vědomi nových podmínek života, které se dostávaly do popředí a vytvářely tak nový kontext pro život morálních principů. Římsí teologové tento nový kontext nevnímali dostatečně. Proto byly morální principy předkládané encyklikou *Humanae vitae* odmítnuty společností jako iracionální. Bylo proto v této době velmi obtížné vést jakoukoli rozumnou diskusi na téma morálních principů v otázce sexuální etiky.²⁹

1.1.3. Generální audience Jana Pavla II. (1979-1984)

Když Pius IX. jako „vatikánský vězeň“ začal pořádat generální audience pro to, aby neztratil kontakt s věčícími lidmi, se kterými se mohl takto setkávat na vyjížděcích ve svém kočáře, bylo to považováno za strategicky důležitý krok k tomu, aby Svatý Stolec neztratil kontakt s lidmi v době, kdy veřejné mínění získávalo na významu. Jen málokdo asi pomyslel na to, jaký dopad papežské generální audience budou mít za pontifikátu jednoho z jeho nástupců. Pius IX. se tak pokusil oživit starou tradici církve a přiblížit tak biskupský úřad

²⁶ Srov.: Tamtéž, str. 210.

²⁷ Srov.: Tamtéž, str. 210.

²⁸ Srov.: Tamtéž, str. 211.

²⁹ Srov.: Tamtéž, str. 212.

svému původnímu úkolu učit věřící. Jak tomu bylo v prvotní církvi, kdy biskup nebyl ani tak administrátor, ale více učitel a duchovní vůdce.³⁰ Když Pius IX. zahájil generální audience, nebylo to proto, aby při nich rozvíjel nová teologická témata, ale spíše vedl reflexe nad již známými tématy. Tak to bylo i u jeho nástupců.

Jan Pavel II. měl zcela jiný přístup a zcela jiný úmysl. Když v roce 1979 začal své generální audience, mnozí byli překvapeni, ba dokonce zaskočení. Jan Pavel II. své generální audience zastřešil jedním tématem, které rozvíjel po dobu čtyř let. Nápad série „tematických audiencí“ byla inovace, kterou nikdo nečekal. Tématem, které tyto generální audience naplnilo, bylo téma, které Jan Pavel II. prezentoval již ve své knize *Láska a zodpovědnost*, a to sice, že lidská sexuální láska je obrazem vnitřního života Boha a Nejsvětější Trojice.³¹ Jak jsme již řekli výše, Jan Pavel II. byl ve své práci silně ovlivněn také tím, že se k moci po druhé světové válce dostala komunistická strana. A proto někteří rozlišují v jeho pontifikátu dva cíle, kterým se Jan Pavel II. věnoval. Jedním byl boj proti komunismu. Druhým paradoxně boj proti mnoha aspektům svobody, které pomohl na svět, když komunistický systém v letech 1989 a 1991 padl. Je zřejmé, že Jan Pavel II. se v prvních letech svého pontifikátu výrazněji věnoval komunistickému systému, ale ten byl pro něj podružný. Leitmotivem jeho pontifikátu bychom mohli označit boj proti všemu co, rozměňuje lidskou osobnost a její důstojnost. Komunismus byl viditelným a mocným vyjádřením této krize stejně jako předtím fašismus a nacismus. Ale odlišnění světa lidí se může odehrát i jinak a může k němu dojít i ve svobodném světě. Kdykoli se stane, že je člověk snižen na pouhý objekt manipulace, dochází k rozmělnění fundamentální jedinečnosti lidské bytosti.³² Tato hrozba byla možná méně zřejmá, ale určitě nebyla méně nebezpečná. Jan Pavel II. protestoval proti jakémukoli falešnému humanismu, který se snažil degradovat člověka na pouhý předmět užívání a místo toho chtěl představit pravdivý humanismus, který stojí na Kristu, protože skutečnost je taková, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova (Srov. GS 22).

Jan Pavel II. také věděl, že poslední pokus oslovit společnost, která se zmitá v sexuální revoluci, encyklikou *Humanae vitae* nebyl příliš velkým pastoračním ani katechetickým

³⁰ Srov.: Tamtéž, str. 332.

³¹ Srov.: Tamtéž, str. 332.

³² Srov.: Tamtéž, str. 333.

úspěchem. *Humanae vitae* byla odmítnuta většinou katolíků a Jan Pavel II. si byl vědom toho, že je třeba diskusi o sexualitě člověka postavit na zcela nový základ. Protože od *Humanae vitae* jen málokdo chtěl poslouchat církev, když chtěla říct něco k otázce sexualitě člověka a mravnímu životu. Vše bylo nazíráno s podezřením a někdy až nepřátelsky. Jak jsme již řekli, Jan Pavel II. ještě jako krakovský arcibiskup pracoval se svou diecézní komisí na otázkách týkajících se manželství a rodiny. Práce této komise ve velké míře vycházela z Wojtyłovy knihy *Láska a zodpovědnost*. Teď nastal čas výsledky této práce prohloubit biblicky a představit je světu. Výsledkem bylo 130 katechezí na generálních audiencích uspořádaných během čtyř let, z nichž vznikla *Teologie těla* papeže Jana Pavla II.³³

První skupina promluv se jmenovala „Původní jednota muže a ženy“, začala 5. září 1979 a skončila 2. dubna 1980. Druhá skupina katechezí s názvem „Blahoslavení jsou čistého srdce“ začala 16. dubna 1980 a skončila 6. května 1981. Třetí okruh katechezí nesl název „Teologie manželství a celibátu“ a začala 11. listopadu 1981 a skončila 4. července 1984. Poslední, čtvrtá část katechezí nesla název „Reflexe na *Humanae vitae*“ a začala 11. července 1984 a skončila 28. listopadu 1984.

Texty, které Jan Pavel II. přednášel na generálních audiencích, se posluchačům neposlouchaly snadno. Jan Pavel II. se snažil během krátkého okamžiku představit látku velmi hutnou a komplexní. Neměl mnoho času zabývat se přílišným vysvětlováním. Když pracoval se svými studenty na univerzitě v Lublinu, používal v práci s nimi a při vysvětlování metodu postupných kruhů, které na sebe byly naskládány v jakési spirále. Pokaždé spolu se svými studenty zkoumal daný problém z mnoha úhlů, a když takto obešli pomyslný kruh, sestoupili o úroveň níž, blíž k jádru věci a takto se neustále přibližovali pochopení daného problému. Je zřejmé, že tuto metodu nemohl Jan Pavel II. použít při svých generálních audiencích. Katecheze jsou velmi hutné teologické meditace, do kterých se Jan Pavel II. snažil vložit co nejvíce materiálu.³⁴

I.2. Filosofický kontext

Nastílnili jsme tři období, která svým způsobem ovlivnila činnost Karola Wojtyły a která se – každé svým způsobem – podílela na vzniku *Teologie těla*. Tento historický kontext

³³ Srov.: WIEGEL, George, *Svědek naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 334.

³⁴ Srov.: Tamtéž, str. 334.

je jistě mnohem širší, než jak jsme se ho pokusili nastínit. V posledku do tohoto kontextu *Teologie těla* patří historie zkušeností lásky všech Wojtylových přátel, kteří mu poskytli onu potřebnou zkušenost, kterou on sám jako kněz neměl, ať už svým vyprávěním, kladením otázek při studiu na univerzitě v Lublinu, při duchovních rozhovorech nebo při svátosti smiření. Kdybychom chtěli najít nějaké přirovnání k vývoji *Teologie těla*, snad bychom mohli použít přirovnání ke stromu. Historický kontext, kterým jsme se zabývali výše, je živnou půdou, ze které vyrůstá nový strom. Nyní potřebujeme objevit kořeny a kmen stromu, abychom pak mohli sbírat ovoce z koruny. Těmito kořeny a pevným kmenem je jistě filosofický náhled Karola Wojtyły. Tímto filosofickým kontextem bychom se chtěli zabývat nyní. Opět se vrátíme ke knize *Láska a zodpovědnost*, kterou Karol Wojtyła sepsal v šedesátých letech minulého století, jak jsme již řekli. V této knize podává etické hodnocení lásky mezi mužem a ženou na základě filosofického rozboru a na základě filosofické argumentace. To proto, aby tato kniha mohla být přijatelná i pro lidi, kteří nebyli ochotni přijmout náboženské argumenty sexuální morálky. Filosofický postoj k sexuální morálce bychom také našli v dalších dílech Karola Wojtyły, a to především v knize *Osoba a čin* a v divadelní hře *Před zlatnickým krámem*. Pro potřeby této práce se budeme zabývat jen několika stěžejními tématy především z knihy *Láska a zodpovědnost*.

1.2.1. Personalismus

Když Karol Wojtyła učil na Katolické univerzitě v Lublinu, častokrát žertoval, že vlastně studenti učí jeho.³⁵ Na univerzitě v Lublinu byl ovlivněn především Stefanem Swieżawským, díky kterému se setkal poprvé s Etienne Gilsonem a jeho historickou interpretací Tomáše Akvinského a s Jacquesem Maritainem, který stavěl na hodnotě lidské důstojnosti, a jeho moderní tomistickou interpretací katolické sociální etiky, který stavěl na hodnotě lidské důstojnosti. Byl to Swieżawski, který Wojtyłovi představil Maritainův text *Integrálního humanismu* z roku 1936, který měl později nemalý vliv na Druhý vatikánský koncil.³⁶ Karol Wojtyła byl velmi ovlivněn současným tomismem. Velký vliv na něj měly takové osobnosti, jako již zmiňovaní Etienne Gilson a Jacques Maritain, dále pak Garrigou-

³⁵ Srov.: Tamtéž, str. 144.

³⁶ Srov.: Tamtéž, str. 144.

Langrange, Josef de Finance, Cornelio Fabro a Joseph Maréchal.³⁷ Karol Wojtyła byl, vedle univerzity v Lublinu, jedním z prvních tomistů zabývajících se personalismem v Polsku po Druhé světové válce.³⁸ A jeho důraz na osobu byl v souladu s mnohými křesťanskými personalisty.³⁹

1.2.1.1. Člověk - osoba

Karol Wojtyła pokračoval v učení svatého Tomáše Akvinského, který použil Boethiovu definici osoby, *persona est rationalis naturae individua substantia* (osoba je individuální substance rozumové přirozenosti). Osoba je subjektem bytí a jednání. Svatý Tomáš Akvinský popsal hylémorfickou⁴⁰ analýzou kompozitum lidského těla a duše. Ve filozofii látky a formy odvozené od Aristotela je duše substanciální forma těla a složenina konání mohutností. Rozum a vůle jsou ty mohutnosti, ve kterých se projevuje duchovní stránka člověka a skrze které člověk realizuje sám sebe. Osoba však vlastní i jiné mohutnosti, které jsou závislé na látce, tzv. citové mohutnosti známé jako touhy a cit vědomí. Tyto mohutnosti jsou také základní pro lidské kompozitum a pomáhají formovat psychologickou a morální osobnost. Všechny tyto mohutnosti jsou nezbytné pro plnou realizaci člověka a musí být integrovány.⁴¹

Když se Karol Wojtyła zabývá pojmem „osoba“, vychází ze skutečnosti, že náš svět je plný předmětů. Výraz „předmět“ v tomto smyslu znamená tolik co věc nebo prostě to, co „je“. Vlastní význam tohoto slova „předmět“ je ale to, co se nachází ve vztahu k nějakému

³⁷ Stručný přehled o různých formách současného tomismu podává McCOOL, Gerald A., *From Unity to Pluralism*, New York, Fordham University Press, 1989. Citováno podle SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005, poznámka 25, str. 46.

³⁸ Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str., 46.

³⁹ Jako byli např.: Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Maurice Blondel ve Francii, ale také Židovský filosof Martin Buber a protestantský filosof Paul Ricoeur. Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str., 46.

⁴⁰ Hylémorfismus (fil.) z řečtiny: hylé – látka a morfé – forma; Aristotelova nauka o jsounech, každé jsoucno je složeno z látky a formy.

⁴¹ Srov.: *Le personalisme thomiste (1961)* in WOJTYLA, Karol, *En esprit et en vérité: Recueil de textes, 1949-78*, trans. Gwendolyn Jarezyk, Le Centurion, Paris 1978. str. 88-101., citováno podle SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str., 47.

„podmětu“. A podmět je v tomto smyslu také bytí, bytí, které existuje a koná.⁴² Ale také každý „podmět“ je i „předmětem“, je předmětovým bytím, je „někým“ nebo „něčím“. Toto je důležité zdůraznit. Člověk se v tomto odlišuje od ostatních věcí tím, že on je vždycky jako předmět „někým“, kdežto ostatní věci jsou vždy „něčím“.⁴³ Toto je hlubokým oddělením světa lidí od světa věcí. Věci nazýváme neživý předmět. Máme ale trochu potíží při označení rostlin a živočichů. Nejsou to věci, tedy „něco“, ale také to není „někdo“ jako člověk. Proto při jejich označování používáme výraz „jedinec druhu“. Ovšem u člověka nestačí vyjadřovat se o něm jako o jedinci druhu *homo sapiens*. Proto používáme výraz *osoba*, který vznikl proto, aby se vyjádřil fakt, že člověka není možné označit výrazem „jedinec druhu“, protože člověk má v sobě víc, jakousi osobitou plnost a dokonalost bytí, pro jejíž zdůraznění je třeba použít slovo „osoba“.⁴⁴ Nejpatrnějším důkazem toho je fakt, že člověk má rozum. Zde se opět dostáváme k Boethiově definici, o které jsme se již zmiňovali výše. Člověk je podmětem svého druhu. Díky rozumu je odlišný od živočichů, kteří mají tělesné struktury velmi podobné člověku. Člověk se ale také odlišuje jako předmět od všech ostatních živočichů, a to sice svým *vnitřním životem*⁴⁵. Tento vnitřní život člověka vytvářejí jeho tužby a poznání, které získávají duchovní charakter. Vnitřní život člověka je jeho duchovní život a ten se soustřeďuje kolem pravdy a dobra.⁴⁶ Skrze svůj vnitřní život má také člověk kontakt s vnějším světem a nachází se tak, způsobem sobě vlastním, i ve světě předmětů. Člověk se kontaktuje nejen se světem viditelných věcí, ale i se světem neviditelným, především s Bohem. To je další znak osoby.

Druhou vlastností člověka – osoby – je to, co filosofové latinsky vyjadřují slovy *sui iuris*. Člověk, tím, že je osobou, je pánem sebe sama. V úzkém spojení s tímto faktem se nachází významná vlastnost osoby, kterou se Karol Wojtyła bude zabývat, a to, že osoba je *alteri incommunicabilis* (druhé nesdílitelná, nepředatelná, nezaměnitelná). To neznamená pouze to, že člověk je neopakovatelným jediným bytím, protože to lze říci i o jiném živočichovi, rostlině či kameni. Tato nesdílitelnost je úzce spjatá s vnitřním životem osoby, se samotným rozhodováním, se samotnou vůlí. Nikdo jiný nemůže chtít místo mě. Nikdo

⁴² Srov.: WOJTYŁA, Karol, *Láska a zodpovědnost*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 19.

⁴³ Srov.: Tamtéž, str. 19.

⁴⁴ Srov.: Tamtéž, str. 20.

⁴⁵ Srov.: Tamtéž, str. 20.

⁴⁶ Srov.: Tamtéž, str. 20.

nemůže vydávat skutek své vůle za můj. Občas se stává, že někdo po nás chce, abychom udělali to, co chce on, ale právě v ten moment se potvrzuje tento fakt hranice nesdělitelnosti mezi ním a mnou. Člověk je a musí být ve svém konání samostatný.⁴⁷

Člověk je nejen podmětem svého chování, ale také se často stává předmětem chování druhých. A právě v této souvislosti má toto velký význam. Ve vztahu muže a ženy, ve vztahu mezi lidmi vůbec. Je proto důležité mít na paměti, že i ten, který koná, i ten, který je předmětem konání, je osoba.

1.2.2. Utilitarismus

Utilitarismus je filosofický směr, který prošel od doby svého vzniku širokým vývojem. Tento směr je jak teoretický, tak zároveň velmi praktický a zasahující do běžného života lidí. Bylo by velmi obtížné postihnout celou problematiku utilitarismu. V této práci se omezíme jen na stručnou charakteristiku v souvislosti s knihou *Láska a zodpovědnost*, ve které se tímto tématem Karol Wojtyła zabývá.

Za tvůrce utilitarismu jsou považováni Jeremy Bentham a John Stuart Mill. Oni propagovali zhodnocení dobra jako jedinou správnou metodu rozhodování o morální hodnotě činů. Otázkou ovšem je, jaké je to nejvyšší *dobro*, které má být použito a čím je to *dobro*? Na tyto otázky mnozí utilitaristé odpovídají různě. Asi nejvíce kritizovanou formou utilitarismu je hédonismus, který připouští zacházení s lidskou osobou instrumentalisticky a redukcionisticky. Jde o redukování hodnoty osoby na hodnotu funkce.⁴⁸

Slovo utilitarismus je složenina dvou latinských slov. Slova *uti* – užívat, využívat a slova *utilis* – užitečný. Utilitarismus tedy v celém jednání člověka zdůrazňuje užitečnost. Karol Wojtyła si je vědom toho, že utilitarismus je významnou vlastností myšlení současného člověka. Není však možné takto přepisovat utilitarismus pouze modernímu člověku, protože utilitarismus je jakýmsi korytem, kterým má tendenci téct život jednotlivců i společností.⁴⁹

⁴⁷ Srov.: Tamtéž, str. 20.

⁴⁸ Srov.: Tamtéž, poznámka 18, str. 31.

⁴⁹ Srov.: Tamtéž, str. 31.

1.2.2.1. Význam slova „užívat“

U slova „užívat“ můžeme podle Karola Wojtyły rozlišit dva významy. První význam nazývá Karol Wojtyła objektivní. Míjí tím především význam slovesa užívat ve smyslu užívání věcí. Druhý význam nazývá subjektivní. Ten je specifickým vyjádřením prvního – objektivního významu.

1.2.2.1.1. Objektivní význam slova „užívat“

Sloveso „užívat“ znamená jakýsi objektivní způsob jednání. Znamená to použití nějakého předmětu jako prostředku pro dosažení cíle, ke kterému směřuje podmět, který jedná. Je zde tedy nějaký podmět, který jedná směrem ke svému cíli. Tento cíl způsobuje, že existují i prostředky, pomocí kterých se podmět snaží svého cíle dosáhnout. Tyto prostředky, zdá se z přirozenosti věci, jsou podřízeny jak cíli, ke kterému směřují tak i podmětu, který jich užívá, aby dosáhl sobě vytyčeného cíle. Prostředek tedy slouží cíli i podmětu.⁵⁰

Člověk při svém konání jistě používá mnohé věci stvořeného světa jako prostředky pro dosažení svých cílů. Ať už jsou to věci neživé přírody nebo jedinci různých druhů, rostlinných i živočišných, člověk je užívá, aby tak dosáhl cílů, které mu přinášejí dobro. Toto jednání člověka nevyvolává zásadní pochybnosti, pokud jeho jednání není čí tyto přírodní zdroje a nezachází s nimi marnivě. Problém nastává tehdy, když jde o vztah člověka k člověku. Nemusíme hned myslet na vztah muže a ženy. Jde o vztah mezi lidmi vůbec. Karol Wojtyła se ptá, zda je možné, aby člověk používal druhého člověka jen jako prostředek na dosažení cílů, které si klade?⁵¹ A uvádí rozličné příklady ze života člověka, aby ukázal rozličnost a obsáhlost této otázky, protože se jedná o vztahy mezi zaměstnavateli a zaměstnanci nebo mezi nadřízenými a podřízenými v armádě, ale i mezi rodiči a dětmi. Když člověk vstupuje do vztahu s druhým člověkem, vystavuje se nebezpečí snahy použít toho druhého jako prostředek k dosažení svého cíle. Tak zná zaměstnavatel cíle své firmy a používá zaměstnance k jejich dosažení. Podobně i velitel v armádě zná cíle a používá vojáky,

⁵⁰ Srov.: Tamtéž, str. 22.

⁵¹ Srov.: Tamtéž, str. 23.

aby jich dosáhl. A i rodiče znají cíle, ke kterým vedou své děti, které zrovna neusilují o to, aby těchto cílů dosáhly. Ale přece zaměstnanec, voják i děti jsou osobami.⁵²

Tato otázka pak konkrétnějším a možná i naléhavějším způsobem zaznívá, pokud se začneme zabývat vztahem mezi mužem a ženou v jejich sexuálním spojení. Karol Wojtyła si klade naléhavou otázku, zda tomu není právě tak, že v tomto vztahu sexuálního soužití muže a ženy jeden užívá druhého jako prostředek pro dosažení svých cílů? Odpovědí je jasně ne, které už před ním formuloval Immanuel Kant (1724 – 1804) ve svém kategorickém imperativu: „*Jednej vždy tak, aby osoba nebyla nikdy jen prostředkem, ale vždy účelem sám o sobě.*“⁵³ Osoba nikdy nesmí být použita jen jako prostředek právě s ohledem na její přirozenost, protože ona je myslícím podmětem, který je schopný se samostatně rozhodovat. Právě tyto dvě vlastnosti najdeme ve vnitřním životě člověka – osoby. Osoba je tedy schopná určovat si svoje vlastní cíle. Pokud je používána jiným člověkem výhradně jako prostředek k dosažení jeho cílů, je znehodnocena právě v tom, co patří k její přirozenosti.⁵⁴ Tento „zákon osoby“ má velmi obecný dosah. Není možné, aby druhý člověk byl někým používán jako prostředek, dokonce ani Bohem – Stvořitelem. Právě Bůh, který dal člověku svobodnou vůli a rozum, tím rozhodl o tom, že on sám si bude určovat cíle svého jednání. Tak když Bůh chce usměrnit člověka v jeho jednání, dá mu poznat cíle, které pro něj připravil, aby je mohl člověk poznat a sám si je tak zvolit. V tom je i hluboká logika Zjevení. Bůh dává člověku poznat nadpřirozený cíl, ale rozhodnutí, zda ho člověk bude následovat, ponechává Bůh na něm. Proto Bůh člověka ani nespasí proti jeho vůli.⁵⁵

Můžeme tedy říci, že Karol Wojtyła zde proklamuje „zákon osoby“, který vychází z Kantova kategorického imperativu. Karol Wojtyła formuloval tento zákon takto: „*Kolikrát je v tvé činnosti osoba předmětem jednání, tolikrát pamatuj, že ji nemůžeš používat pouze jako prostředek na dosažení cíle, jako nástroj, ale počítej s tím, že ona sama má, anebo přímo musí mít, svůj vlastní cíl.*“⁵⁶

⁵² Karol Wojtyła zdůrazňuje, že i nenarozené děti jsou osobami a to v tom neobjektivnějším smyslu a není možné jim tento status osoby odeprít. Srov.: tamtéž, str. 23.

⁵³ KANT, Immanuel, *Zásady metafyzik y mraví*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1990, str. 91.

⁵⁴ Srov.: WOJTYLA, Karol, *Láska a zodpovednosť*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 24.

⁵⁵ Srov.: Tamtéž, str. 25.

⁵⁶ Srov.: Tamtéž, str. 25.

1.2.2.1.2. Subjektivní význam slova „užívat“

Při rozboru slova „užívat“ Karol Wojtyła naráží na fakt, že myšlení člověka a skutky vůle, které určují objektivní strukturu lidského jednání, jsou doprovázeny různými emocionálně-afektivními momenty, stavy.⁵⁷ Tyto emocionálně-afektivní stavy dávají objektivním skutkům člověka zvýraznění, aby samotný objektivní skutek nebyl nevýznamný pro vědomí člověka. Tím tyto momenty zasahují do vnitřního života člověka. Jejich projevy nazýváme *přijemnost* nebo *nepřijemnost*.

Tyto emocionálně-afektivní stavy mají své specifické místo a bohatství právě ve vztahu mezi mužem a ženou, ve vztahu, kde může být předmětem jednání osoba druhého pohlaví.⁵⁸ V rámci vztahu muže a ženy se objevuje druhý význam slova „užívat“. „Užívat“ znamená prožívat příjemnost. Právě osoba je zdrojem rozličné příjemnosti a dokonce rozkoše. V tom tkví nebezpečí toho, že člověk bude užívat druhého člověka jako prostředek získání této příjemnosti, této rozkoše. Ale právě toto jednání člověka ve vztahu k člověku druhého pohlaví by mělo být podřízováno onomu „zákonu osoby“. Člověk by si měl být vědom toho, že „ten druhý“ je jeho partnerem ve vztahu, že je to osoba, že jsou si rovnocenní.⁵⁹ V tom se liší člověk od ostatních živočichů, právě vědomím, že je osobou. S tímto vědomím je spjat i morální problém užívání jako protikladu lásky.⁶⁰ Protože člověk tím, že má rozum, může svým poznáním nejen odlišit příjemnost od nepřijemnosti, ale také může zaměřit své jednání k příjemnosti jako k jedinému cíli. Jak vidíme, osobnost a rozumnost spolu plodí morálku.⁶¹ Fakt, že člověk je osobou, s sebou nese požadavek, aby se užívání podřídilo lásce.⁶² Pouze láska vylučuje užívání jak ve významu objektivním, i ve významu subjektivním. Je tedy třeba odlišovat, co je láskou k osobě a co jí není, a je jen užíváním.⁶³

⁵⁷ Srov.: Tamtéž, str. 28.

⁵⁸ Srov.: Tamtéž, str. 29.

⁵⁹ Srov.: Tamtéž, str. 29.

⁶⁰ Srov.: Tamtéž, str. 30.

⁶¹ Srov.: Tamtéž, str. 30.

⁶² Srov.: Tamtéž, str. 30.

⁶³ Srov.: Tamtéž, str. 30.

1.2.2.1.3. Láska jako lék

Došli jsme pod vedením Karola Wojtyły k definici jeho „zákona osoby“, že totiž člověk – osoba nesmí být nikdy užíván jako prostředek pro dosažení cíle. Obzvláště v případě vztahu muže a ženy, kdy by se člověk mohl stát prostředkem dosažení cíle v podobě prožitku příjemnosti nebo rozkoše. Úloha slepého nástroje nebo prostředku na dosažení cíle jiným podmětem se protivi přirozenosti osoby.

Jak se postavit k otázce užívání v pozitivním smyslu? Předcházející úvahy vycházely z negativního hodnocení slova „užívat“. Karol Wojtyła dochází k závěru, že možné pozitivní řešení je „láska“, jako jediný výrazný protiklad „užívání osoby“ jako prostředku na dosažení cíle nebo jako nástroje vlastního jednání.⁶⁴ Vychází ze zřejmé skutečnosti, že je možné toužit po tom, aby druhá osoba chtěla to samé dobro, které chci já. Toto dobro musí ona druhá osoba poznat a musí ho uznat za dobro a také za svůj cíl.⁶⁵ Tim, že se osoby sjednocují v poznání společného dobra a tím, že se pro toto společné dobro svobodně rozhodují, vytvářejí mezi sebou zvláštní pouto – pouto *společného dobra*⁶⁶. Bez tohoto společného dobra není myslitelná žádná láska mezi osobami. Díky tomu, že toto dobro je v posledku i společným cílem osob, je vyloučeno to, aby si některá osoba podřídila druhou. Osoby jsou si vzhledem ke společnému cíli sobě rovnými. Jsou rovnocenně a rovnoměrně podřízené společnému dobru, které je i jejich společným cílem.⁶⁷ Skutečnost, že člověk v sobě má základní touhu po dobru a snahu ho získat, ještě nemusí znamenat, že člověk je schopen milovat. Schopnost milovat je spojena se svobodnou vůlí člověka. Karol Wojtyła říká, že láska je výlučným údělem osob, protože to, zda je člověk schopen milovat, určuje to, jestli je ochotný vědomě hledat dobro s jinými lidmi a podřizovat se druhým kvůli tomu dobru nebo se podřizovat jiným s ohledem na společné dobro.⁶⁸ Podobně to neznamená, že by láska mezi lidmi byla něčím hotovým.⁶⁹ Láska je jakousi silou, která řídí jejich jednání, je silou, která osvobozuje od konzumního zaměření se na jiné osoby. Tak láska může i v obecnější rovině „vyléčit“ od

⁶⁴ Srov.: Tamtéž, str. 26.

⁶⁵ Srov.: Tamtéž, str. 26.

⁶⁶ Společné dobro Karol Wojtyła chápe od základu personalisticky. Je to základ společné existence, lidského bytí ve společnosti, do které člověk patří. Společné dobro vytváří podmínky pro společnou existenci. Srov.: poznámka 14, *Láska a zodpovědnost*, str. 26.

⁶⁷ Srov.: WOJTYŁA, Karol, *Láska a zodpovědnost*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 26.

⁶⁸ Srov.: Tamtéž, str. 26.

⁶⁹ Srov.: Tamtéž, str. 26.

užitkovosti vztahy mezi lidmi na pracovišti, v armádě atd., jak jsme o nich mluvili výše, ale především je potřeba, aby byla zdrojem vztahu mezi mužem a ženou.

Jak jsme již řekli, láska spojuje dvě osoby s ohledem na společné dobro. A právě v manželství se takto dvě osoby spojují tím nejtěsnějším způsobem, až se stávají jedním tělem (Gn 2,24). Proto v tomto vztahu pouze láska může vyloučit používání druhé osoby jako prostředku. Manželství je nejvlastnějším prostředím této zásady „zákona osoby“.

1.2.2.3. Kritika utilitarismu a personalistická norma

Karol Wojtyła si byl dobře vědom nebezpečí, které se skrývá v podobě utilitarismu. Věděl, že člověk od přirozenosti hledá štěstí. Touha po štěstí je člověku dána Bohem do srdce a zároveň s tím je povolán, aby své štěstí hledal a nacházel v Bohu, který je původcem všeho štěstí (Srov.: KKC 27). Avšak utilitarismus vede člověka jiným směrem.

1.2.2.3.1. Obecné nedostatky utilitarismu

Pravé štěstí člověka, podle utilitaristů, spočívá v příjemném žití, zbaveném, pokud je to možné, co největšího množství nepříjemností. Utilitarismus chování člověka směřuje hlavně k tomu, co je užitečné a užitečné je to, co člověku přináší pocit příjemnosti a minimalizuje pocit nepříjemnosti. Protože právě v příjemnosti utilitarismus vidí štěstí člověka.⁷⁰ Jak Karol Wojtyła říká, není třeba se soustředit jen na jednu oblast příjemnosti, například duchovno, a na ostatní jako smyslovost, tělesnost a materiální oblast zapomenat. Pro utilitaristu je důležitá a směrodatná příjemnost jako taková, protože utilitaristický náhled na člověka nerozlišuje v člověku tělesnou a duchovní stránku, které společně tvoří jedno osobní bytí.⁷¹ Podle utilitaristického vnímání je člověk podmětem obdařeným schopností myšlení a citlivostí. Citlivost činí člověka žádostivým na příjemnosti a přikazuje mu odstraňovat nepříjemnosti. Myšlení, tedy rozum člověka, má člověk proto, aby si svým jednáním zajistil co největší množství příjemnosti při co nejmenším množství nepříjemnosti.⁷² Karol Wojtyła formuluje hlavní normu utilitaristické morálky jako „zásadu maximalizace příjemnosti“. Tato zásada maximalizace se nepoužívá jen jednotlivě, egoisticky, ale i hromadně. Z uvedeného Karol Wojtyła formuluje základní princip užitečnosti (*principium utilitatis*). Tento princip

⁷⁰ Srov.: WOJTYŁA, K., *Láska a zodpovednosť*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 31.

⁷¹ Srov.: Tamtéž, str. 31-32.

⁷² Srov.: Tamtéž, str. 32.

hlásá maximum příjemnosti pro co možná největší počet lidí, při současném minimu nepříjemnosti.⁷³

Podle Karola Wojtyły se takto formulovaná zásada utilitarismu zdá být na první pohled správná a lákavá. Ale právě v tom spatřuje její nebezpečí. Protože tento kabátek, který na první pohled ukazuje utilitarismus jako velmi atraktivní filosofický systém, ale nejen to, i jako velmi atraktivní způsob života člověka, ve skutečnosti ukrývá slabost a povrchnost tohoto způsobu myšlení a principu formování lidských skutků. Podstatný omyl utilitarismu, jak říká Karol Wojtyła, spočívá v tom, že příjemnost považuje za nejvyšší dobro, kterému se podřizuje všechno jako prostředek k dosažení tohoto dobra. Wojtyła ale říká, že sama příjemnost přece není cílem každého lidského jednání. Mnohdy je to právě tak, že je pouze něčím případkovým, vedlejším, co se může, ale také nemusí, při jednání člověka vyskytovat. Tedy příjemnost není jediným dobrem, ani není skutečným cílem jednání člověka. A pokud se lidské jednání organizuje podle tohoto cíle příjemnosti jako výlučného a nejvyššího cíle, tak jak to činí utilitarismus, pak se toto jednání člověka neshoduje se strukturou lidských skutků.⁷⁴ Wojtyła říká, že je pravda, že člověk může jednat, anebo nejednat s ohledem na příjemnost nebo nepříjemnost. Ale člověk nesmí s příjemností zacházet tak, aby byla jedinou normou pro jeho jednání nebo ještě víc, principem, na základě kterého se rozhoduje o tom, co je morálně dobré a co je zlé.⁷⁵ Protože z lidské zkušenosti víme, že to, co je dobré, není vždy příjemné. Naopak, to, co je dobré a co nám přikazuje morálka, se mnohdy spojuje právě s nepříjemností.

V posledku se utilitarismus snaží příjemnost a nepříjemnost dopředu vypočítat. Ale jestliže se příjemnost stejně jako nepříjemnost spojuje s konkrétními skutky člověka, je nemožné ji vypočítat dopředu, tak aby s ní mohl člověk počítat, aby si ji mohl naplánovat. Příjemnost je čímsi v jistém slova smyslu nepostižitelným.⁷⁶

Již výše jsme naznačili, že Wojtylův „zákon osoby“ vychází, nebo je určitou modifikací, Kantova kategorického imperativu. Právě Kantův kategorický imperativ – tedy tvrzení, že osoba nesmí být použita jako prostředek, ale vždy jako účel sám o sobě – odhaluje

⁷³ Srov.: Tamtéž, str. 32.

⁷⁴ Srov.: Tamtéž, str. 32.

⁷⁵ Srov.: Tamtéž, str. 32.

⁷⁶ Srov.: Tamtéž, str. 32.

nejslabší místo utilitarismu. Jestliže je to tak, jak říká utilitarismus, tedy že jediným dobrem i cílem člověka je příjemnost, která určuje základní normu lidského jednání, pak se vším v tomto jednání je zacházeno jako s prostředkem k dosažení tohoto cíle. Tedy i s každou osobou musí být zacházeno v tomto smyslu. Pokud přijmeme utilitarismus, říká Wojtyła, každá osoba se stane prostředkem k dosažení maximální příjemnosti.

Mohli bychom snad vznést námitku, že utilitarismus chce přece maximum příjemnosti pro co největší počet lidí. Ale už toto tvrzení, které hlásají utilitaristé, v sobě skrývá hluboký vnitřní rozpor. Příjemnost je vždy jen aktuálním dobrem pro daný podmět, není dobrem transsubjektivním. To znamená, že to, co je příjemné pro mě, nemusí být příjemné pro všechny. A pokud chci maximum příjemnosti pro někoho jiného, pak hodnotím tuto příjemnost jiné osoby jen podle vlastní příjemnosti. Přináší mi pocit příjemnosti skutečnost, že i druhý zažívá pocit příjemnosti. Ale tento pocit nemusí trvat dlouho. A pokud tato moje příjemnost pomine, pak pro mě přestane být závazná i příjemnost druhého. Přestane být pro mě něčím dobrým. Dokonce se může stát něčím zlým. A pokud se opravdu stane, že se příjemnost druhého nebude spojovat s mojí vlastní příjemností, bude pro mě nepříjemná, budu se jí snažit odstranit, abych minimalizoval tuto svou nepříjemnost.⁷⁷ Utilitarismus se zdá být programem důsledného egoismu.⁷⁸

1.2.2.3.2. Nedostatky utilitarismu ve vztahu muže a ženy

Utilitarismus se stává přítěží lidského soužití vůbec, ale jeho nebezpečí se nejvíce projevuje ve vztahu mezi mužem a ženou, v sexuální oblasti jejich spolužití. Wojtyła říká, že toto nebezpečí utilitarismu ve vztahu muže a ženy, soužití dvou osob rozdílného pohlaví, se nejvíce projevuje ve skutečnosti, že v postojích utilitarismu není vidět, že spolužití dvou osob rozdílného pohlaví může být kladeno na rovinu skutečné lásky, že dokonce toto soužití může být skrze lásku osvobozováno od užívání osoby i od zacházení s ní jako s prostředkem k dosažení cíle.⁷⁹

Vztah muže a ženy prožívaný způsobem, který předkládá utilitarismus, vede k tomu, že se harmonizují dva egoismy podle zásady „maximum příjemnosti pro každou z osob“. Ale takto prožívaný vztah nikdy nemůže vyjít z egoismu. Egoismus, i když třeba v harmonii, stále

⁷⁷ Srov.: Tamtéž, str. 33-34.

⁷⁸ Srov.: Tamtéž, str. 33.

⁷⁹ Srov.: Tamtéž, str. 34.

zůstane egoismem, přestože si mužský a ženský egoismus bude navzájem prospěšný. Utilitarismus do vztahu muže a ženy vsouvá paradox, který vede k tomu, že se každá z osob principiálně nasměřuje na uspokojení vlastního egoismu a současně souhlasí s tím, aby byla prostředkem k uspokojení egoismu druhé osoby. Je to odvrácená strana lásky.⁸⁰

Láska je sjednocením osob.⁸¹ Láska vyvádí muže a ženu, kteří spolu žijí ve vztahu, z postojů utilitarismu tím, že je směřuje od subjektivního dobra k dobru objektivnímu. Toto objektivní dobro, *společné dobro*, jak jsme o něm mluvili výše, dvě osoby odlišného pohlaví spojuje a sjednocuje, vytváří mezi nimi pouto *společného dobra*. Pokud se dvě osoby podřizují tomuto společnému dobru, vytváří se mezi nimi pouto lásky, které je spojuje a osvobozuje od subjektivismu a egoismu.

1.2.2.3.3. Příkázání lásky

Ve Wojtylově argumentaci proti utilitarismu má *příkázání lásky* důležitou roli. Příkázání lásky, které nacházíme ve Starém zákoně (Srov.: Dt 6,4-5; Lv 19,18) i v evangeliích (Srov.: Mt 22,37-39; Mk 12,29-31; Lk 10,27), v plném znění, jak říká Wojtyła, vyžaduje lásku k osobám, protože Bůh sám je nejdokonalejším osobním bytím. Tak toto příkázání stojí nepřímě v kontrastu k základnímu principu utilitarismu, protože utilitarismus není schopen zajistit lásku člověka k člověku, osoby k osobě.⁸² Na základě utilitarismu nikdy nemůžeme dosáhnout lásky. Na základě tohoto principu utilitarismu příkázání lásky ztrácí význam. Samo příkázání lásky ovšem neformuluje princip, na jehož základě by bylo možné toto příkázání uskutečňovat. Pokud má mít láska a příkázání lásky, které se této lásky týká, smysl, tak potřebujeme jiný princip než princip utilitarismu, o který bychom se mohli opřít. Podle Karola Wojtyły je to *personalistický princip*, protože tento princip potvrzuje hodnotu osoby, klade důraz na to, že je osoba takovým dobrem, se kterým se neshoduje používání a zacházení jako s prostředkem k dosažení cíle. Osoba je takové dobro, kterému vlastní vztah je láska.⁸³

Wojtyła si klade otázku, zda je tedy příkázání lásky onou personalistickou normou, oním personalistickým principem? Je to důležité pro uvědomění si rozdílu oproti principu utilitarismu. Příkázání lásky není personalistickou normou, pouze z ní vyrůstá, opírá se o ni,

⁸⁰ Srov.: Tamtéž, str. 34-35.

⁸¹ Srov.: Tamtéž, str. 34.

⁸² Srov.: Tamtéž, str. 35.

⁸³ Srov.: Tamtéž, str. 36.

jako o pevný základ s pozitivním i negativním obsahem.⁸⁴ Právě personalistická norma je tím základem, protože v jejím rámci je osoba vždy větší hodnota než příjemnost. Proto osoba nemůže být podřizena příjemnosti. To je naprosto opačný přístup, než jak jsme ho popsali u principu utilitarismu. Prikázání lásky není tedy v užším slova smyslu personalistickou normou. Personalistická norma je základem, o který se opírá. A nakolik je tento základ nosný, natolik můžeme říci, že je prikázání lásky personalistickou normou. Prikázání lásky jinými slovy říká: „Miluj osoby“, ať už jde o Boha, který je nejdokonalejším osobním bytím, nebo o druhého člověka, který má na tomto osobním bytí podíl, v posledku proto, že je nositelem Božího obrazu (Srov.: Gn 2,27). Personalistická norma jako princip říká: „Osoba je takovým bytím, pro které je plnohodnotným a vlastním vztahem láska.“ Karol Wojtyła říká, že personalistická norma je odůvodněním prikázání lásky, a pokud vezmeme prikázání s tímto jeho odůvodněním, pak můžeme říci, že prikázání lásky je personalistickou normou.⁸⁵ Normy, ať už morální nebo i zákonné, řídí nějakým způsobem jednání člověka. Prikázání lásky nahližené jako personalistická norma nám doporučuje určitý způsob, jakým můžeme a máme vést vztah k Bohu a k druhým lidem, aby tento vztah odpovídal důstojnosti osoby, aby byl správný. Tato správnost, jak říká Wojtyła, pak převyšuje samotnou užitečnost. Všechno, co je správné ve vztahu k osobě, se nachází v dosahu prikázání lásky.⁸⁶

Karol Wojtyła mluví o správnosti vztahu, který je založen na personalistické normě. Druhým aspektem, o kterém se Wojtyła zmiňuje v souvislosti s personalistickou normou, je spravedlnost. Spravedlnost, jak říká Wojtyła, je to, co někomu právem patří. Osobě tedy právem patří, aby s ní bylo zacházeno jako s předmětem lásky, ne jako s předmětem užívání.⁸⁷ V jakém vztahu je ale spravedlnost a láska? Láska si žádá spravedlnost a jistě je spravedlivé milovat Boha a milovat člověka. Současně ale, říká Wojtyła, láska je něčím mimo spravedlnost, je nad spravedlností. Podstata lásky je jiná než podstata spravedlnosti. Spravedlnost se dotýká věcí s ohledem na osoby. Láska se dotýká osob přímo. Tedy ten, kdo miluje osobu, je vůči ní spravedlivý, to je pravdivé tvrzení. Ale už nebude pravdivé tvrzení, že

⁸⁴ Srov.: Tamtéž, str. 36.

⁸⁵ Srov.: Tamtéž, str. 36.

⁸⁶ Srov.: Tamtéž, str. 36.

⁸⁷ Srov.: Tamtéž, str. 36.

láska k osobě spočívá ve spravedlnosti. Láska k osobě spočívá ve skutečnosti přijetí její nad-
věcné a nad-konzumní (nad-užitkové) hodnoty.⁸⁸

Karol Wojtyła, na základě těchto svých úvah mluví o spravedlivé lásce, která je vždy
připravena odevzdat každému člověku to, co mu právem patří, protože je osobou.⁸⁹ Tato
spravedlivá láska se má nejvíce projevovat v soužití muže a ženy. Ale právě tam je i nejvíce
zranitelná. V kontextu tělesné lásky totiž může to, co bývá označováno jako „láska“, být pro
osobu dokonce nespravedlivé. To se stává tehdy, když je láska špatně interpretována na
základě utilitaristického principu, tedy že partner v sexuálním vztahu je jen druhé tělo a nikoli
druhá osoba.⁹⁰ Mnozí považovali původ této nespravedlnosti ve faktu, že se na vzniku lásky
mezi mužem a ženou podílí citová a smyslová stránka člověka. To však není ve skutečnosti
pravda. Mnoho špatných postojů vzniká právě v interpretaci lásky na základě utilitaristického
principu. Vážnost tohoto nebezpečí nespravedlnosti je o to větší, že špatné interpretace jakoby
samy vnikají do této tělesné lásky. Od prožívání příjemnosti se může postupně přejít k jejímu
vyhledávání pro ni samu a nakonec k uznání její nadřazené hodnoty. Z toho vyplývá, podle
Karola Wojtyły, množství deformací v lásce mezi mužem a ženou.⁹¹

Láska je střetem dvou svobod a tento střet je jádrem lásky. Mnozí lidé se tomuto střetu
vyhýbají a chtějí dostat svému osudu sami, a tak na druhé pohlížejí jen jako na prostředky
uspokojení svého chutiče. Avšak chceme-li dostat svému osudu, nemůžeme se tímto způsobem
oddalovat od ostatních. Musíme se chtít setkat se svobodou druhé osoby.⁹² Toto setkání
s druhou osobou v lásce je v díce svatého Tomáše Akvinského „lidské konání“⁹³ par
excellence. Jestliže se totiž jedna osoba svobodně dává v sexuálním spojení druhé ve výrazu
lásky, je sama sebou tím nejradikálnějším způsobem, neboť se daruje druhému způsobem,
který je nejhlubším vyjádřením toho, čím je.⁹⁴ A toto vzájemné sebedarování se má

⁸⁸ Srov.: Tamtéž, str. 37.

⁸⁹ Srov.: Tamtéž, str. 37.

⁹⁰ Srov.: WIEGEL, G., *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 146.

⁹¹ Srov.: WOJTYŁA, K., *Láska a zodpovednosť*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003, str. 36.

⁹² WIEGEL, George, *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 146.

⁹³ Sv. Tomáš Akvinský rozlišuje mezi „konáním člověka“ a „lidským konáním!“. „Konání člověka“ je pouhým
instinktem. Sexualita na této rovině nestojí výš než zvířecí pud. „Lidské konání“ naopak obsahuje úsudek, který
tomuto konání dává příznačný morální rozměr. Srov.: WIEGEL, *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*,
Nakladatelství Práh, Praha 2000, str. 146.

⁹⁴ Srov.: Tamtéž, str. 146.

uskutečňovat v *communio personarum*.⁹⁵ *Communio personarum* je sjednocení osob ve vzájemném sebedarování v lásce.

1.2.3. Dualismus moderního racionalismu

Jak jsme již řekli výše, Wojtyła klade velký důraz na důstojnost osoby. Obrací se k člověku jako k jedinečnému tvoru, který má nezměrnou hodnotu, právě proto, že je osobou. Toto je konstitutivní prvek Wojtyłovy argumentace.

Můžeme se ptát, proč se moderní svět téměř programově odvrací od nabídky, kterou předkládá církev? Již jsme mluvili o sexuální revoluci, která probíhala v Evropě v šedesátých letech 20. století. Moderní civilizaci podobných revolucí otrásá více, například v ekonomice, v politice, ve vědě a v technologii. Souhrnně tento jev můžeme nazvat „modernizací“, která přináší i obrat v myšlení, v poznávání, nový racionální způsob uvažování, ve kterém ale už není místo pro „velké tajemství“ Krista a církve⁹⁶, o kterém mluví apoštol Pavel v listu Efesanům (Srov.: Ef 5,32). Karol Wojtyła už jako papež Jan Pavel II. píše o moderním racionalismu v listu rodinám z roku 1994, který byl rokem rodiny, toto: „Západní myšlení se rozvojem moderního racionalismu od učení o Bohu a člověku bohužel stále více vzdaluje.“⁹⁷ Mottem moderního racionalismu je výrok Reného Descartesa: „*Cogito, ergo sum*“. Moderní filosofie tedy vychází od člověka, od jeho poznání a subjektivní zkušenosti bytí – „myslím, tedy jsem“. Jan Pavel II. ale podotýká, jak je to odlišné od přístupu svatého Tomáše Akvinského, protože není myšlení, které determinuje bytí, ale bytí je to, co determinuje myšlení.⁹⁸ Filosofie bytí uznává, že „já myslím“ protože je zde objektivní realita mimo mě – Nestvořené Bytí – které mě stvořilo, a „já jsem a myslím“. Moje myšlení je tak odpovědí na tuto objektivní realitu.⁹⁹ Jan Pavel II. pokračuje ve svém listu rodinám: „Filosof, který formuloval zásadu „*Cogito, ergo sum*“, také vtiskl modernímu chápání člověka dualistický

⁹⁵ *Communio personarum*, latinský termín, jemuž Wojtyła dává přednost před jakýmkoli polským výrazem či jeho ekvivalentem, nejlépe vystihuje Wojtyłovu fascinaci láskou a zákonem daru, tj. že člověk se nemůže vyvíjet jako lidská bytost jinak než dáváním sebe sama, v němž paradoxně sebe sama nalézá. Srov.: WEIGEL, George, *Svědék naděje – Životopis Jana Pavla II.*, Nakladatelství práh, Praha 2000, str. 147.

⁹⁶ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 51.

⁹⁷ Srov.: JAN PAVEL II., *List rodinám*, rok 1994, čl. 19.

⁹⁸ Srov.: JAN PAVEL II., *Překročit práh naděje*, Nakladatelství Tok, Praha 1995, str. 50-53.

⁹⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 51.

charakter, jímž se vyznačuje. Racionalismu je vlastní stavět v člověku do radikálního protikladu ducha proti tělu a tělo proti duchu. Člověk je ale osoba v jednotě těla i ducha¹⁰⁰ („Corpore et anima unus“; srov.: GS 24). Tělo nemůže nikdy být omezováno na pouhou hmotu, je to „*oduchovnělé*“ tělo, stejně jako je duch tak hluboce spjat s tělem. Nejvyšším zdrojem poznání o těle je Slovo, které se stalo tělem.¹⁰¹ Kristus zjevuje člověka člověku (Srov.: GS 22).

Je zřejmé, že nebezpečí utilitarismu, o kterém jsme mluvili výše, není jediné, které ohrožuje vztah muže a ženy. Moderní racionalismus, podobně jako utilitarismus, ohrožuje hodnotu člověka jako osoby. A toto nebezpečí není jen teoretické, zakoušíme ho v každodenním životě. Vlivem moderního racionalismu dnešní člověk z velké části zůstává sám pro sebe neznámou bytostí¹⁰², jak píše Jan Pavel II. Vidíme, že moderní racionalismus se svým způsobem nachází v zárodku utilitarismu. Protože „následkem rozdělení člověka na ducha a tělo se v člověku usídlil sklon zacházet s tělem nikoli podle zásad specifické podobnosti Bohu, ale podle zásad jeho podobnosti všem ostatním tělům v přírodě, tělům, která člověk užívá jako materiál pro svou činnost.“¹⁰³ Když se člověk – osoba – nepojímá ve své celistvosti jako tělesně-duchová jednota, vidíme, že je tím vystavován nebezpečí, že bude užíván jako prostředek k dosažení cílů. A tento přístup, jak jsme již viděli výše, není slučitelný s tím, kdo osoba je.

V moderním racionalismu zažíváme zkušenost nového manicheismu. Tělo je stavěno do protikladu k duchu. Tělo nežije z ducha a duch neoživuje tělo. Člověk přestává žít jako osoba a subjekt, ale stává se výlučně objektem.¹⁰⁴ Neomanichejská krize, utilitarismus, moderní racionalismus, tyto tři aspekty spolu velice úzce souvisí. Všechny tři mají jedno společné. Odosobňují člověka, dělají z osoby prostředek na dosažení cíle jednání, zraňují člověka v jeho tělesnosti, zbavují člověka úžasu z jeho vlastní sexuality. Úžasu, který zažil Adam v Edeně, když poprvé spatřil Evu (Srov.: Gn 2,23). Také vidíme, jak daleko jsou tyto moderní koncepce od skutečného chápání toho, co je to mužství a ženství. Staví se zády, ba dokonce programově odmítají, jak jsme řekli na začátku této kapitoly, přijmout nabídku

¹⁰⁰ Srov.: JAN PAVEL II., *List rodinám*, rok 1994, čl. 19.

¹⁰¹ Srov.: JAN PAVEL II., *List rodinám*, rok 1994, čl. 19.

¹⁰² Srov.: Tamtéž.

¹⁰³ Srov.: Tamtéž.

¹⁰⁴ Srov.: Tamtéž.

církve s hlubokým poselstvím o mužství a ženství vycházejícím ze Zjevení, které nám umožňuje odhalit bohatství osoby.¹⁰⁵ Toto „veliké tajemství“ vztahu muže a ženy, které apoštol Pavel vykresluje v listu Efesanům. Moderní racionalismus nesnáší tajemství. Nepřijímá tajemství člověka, muže a ženy a nechce ani uznat, že plná pravda o člověku byla zjevena v Kristu. Bojuje proti „velikému tajemství“. „Veliké tajemství“, svátost lásky a života, která má svůj počátek ve stvoření a ve vykoupení a jejímž ručitelem je Kristus, ztratilo v moderní mentalitě své nehlubší kořeny.¹⁰⁶

I.2.4. Přijetí pravdy o člověku ve svobodě

Karol Wojtyła věděl, že osoba je nositelem nezměrné hodnoty. Hodnota osoby je tajemstvím, které je skryté v Bohu a na kterém člověk, stvořený k Božímu obrazu, má podíl. Wojtyła si byl také vědom toho, že moderní společnost není příliš ochotná slyšet něco o tajemství. Nemá příliš zájem hledat pravdu o člověku. S pravdou je spojena svoboda člověka. Svoboda musí být vyzývána, aby podrobila sama sebe pravdě, ale nikdo nesmí být nucen k přijetí pravdy o důstojnosti osoby násilím. Jestliže je pravda prezentována v její plné vznešenosti, nepotřebuje být ukládána za povinnost.¹⁰⁷ Obsáhnout pravdu v jejím plném významu neznamená ji pouze rozumově přijmout. Obsáhnout pravdu znamená *zvnitřnit* ji, učinit ji částí sebe. Aby mohl člověk žít v pokoji se sebou samým a se světem, potřebuje znát pravdu a potřebuje ji *zvnitřňovat*, přijímat ji jako část sebe, musí ji zakoušet, mít s ní zkušenost a upřímně ji přijmout jako svoji vlastní. Aby to mohl člověk udělat, musí pravdě z celého srdce věřit, musí mít vášnivou lásku k objektivnímu dobru a beze strachu se jí oddat. Ale toto může člověk udělat pouze tehdy, pokud pravda je *dokonalou láskou*. To je možné, pokud pravda sama je *dokonalou osobou*. Taková pravda je – Ježíš Kristus.¹⁰⁸ Tuto skutečnost připomínají i otcové na Druhém vatikánském koncilu, když v pastorální konstituci o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*¹⁰⁹ učí, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen

¹⁰⁵ Srov.: Tamtéž.

¹⁰⁶ Srov.: Tamtéž.

¹⁰⁷ WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 57.

¹⁰⁸ Srov.: Tamtéž, str. 58.

¹⁰⁹ Dokumenty II. vatikánského koncilu, *Gaudium et spes*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, str. 173-265.

v tajemství vtěleného Slova. Kristus plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání (Srov.: GS 22).

1.2.5. Shrnutí – spojení rozumu, víry a srdce v lidské zkušenosti

V tomto bodě se nám sama Wojtyłova filosofie otevírá k teologii, k Božské Lásce. Jeho personalismus¹¹⁰ nás volá k uvědomění si objektivní pravdy skrze zkušenost božské lásky jako reality dobra, štěstí, nezaslouženého zdarma daného daru, kterým božská láska je.¹¹¹ Když jsme na začátku kapitoly o filosofickém kontextu *Teologie těla* pojednávali o knize *Láska a zodpovědnost*, zmínili jsme se o tom, že tato kniha vznikla z pastorační nutnosti a že jejím základem byly zkušenosti mladých lidí, se kterými se Karol Wojtyła setkával. V poznání, v lidské zkušenosti, Karol Wojtyła vychází z klasického filosofického pojetí, že není v rozumu, co dříve nebylo ve smyslech. Avšak přesto zdůrazňuje, že meze smyslů nejsou výlučně smyslové, čidlové. Člověk může smyslově poznávat i transcendentní skutečnost, má totiž *náboženský smysl*. Vnitřní zkušenost Boha nemůže být dána pouhým rozumovým a vědomostním poznáním. Když se filosofie bytí snaží položit a zodpovědět „Boží otázku“, otázku Boží existence, pomocí rozumových důkazů, Wojtyła tu samou otázku klade na základě pozvání každé osoby k „zakoušení a vidění“, k nasazení vlastní svobody v sebedarování a zkušenosti Boží lásky. Tímto způsobem je pak důkaz Boží existence potvrzen ne pouze rozumem, ale vírou a žitou zkušeností srdce.¹¹² Jak Jan Pavel II. sám říkal, vždycky se snažil dosáhnout harmonie mezi rozumem, vírou a srdcem. Rozum, víra a srdce se hluboce spojují v každém životě darovaném druhému. Toto *přicházení k sobě* rozumu, víry a srdce je hluboce ovlivněno naším smyslem pro úžas nad zázrakem lidské osoby – že člověk je

¹¹⁰ V pojednáních mnohých komentátorů je Wojtyłův personalismus nazýván tomisticko-karmelský. Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 51-63. SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str. 16-21 a str. 44-48. WALDSTEIN, Michael, *Introduction – Wojtyła's Carmelite Personalism in JOHN PAUL II., Man and Woman He Created Them – A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006, str. 23-29.

¹¹¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 58.

¹¹² Srov.: Tamtéž, str. 58-59.

obrazem Trojjediného Boha v nezměrně hlubokém poutu mezi láskou a pravdou v tajemství vzájemného sebedarování.¹¹³

Teologie těla, vyrůstající z filosofického základu, který jsme se pokusili stručně nastínit, je velkou syntézou postavenou na úžasu lidské osoby, ve které můžeme vidět trojiční obraz zjevený ve snubní jednotě a plození života.¹¹⁴

I.3. Teologický kontext

Na začátku pojednání o filosofickém kontextu, jsme se pokusili přirovnat kontext *Teologie těla* ke stromu, kde pūdou, ze které tento pomyslný strom vyrůstá, jsou dějiny, kořeny a kmen tvoří filosofický náhled Karola Wojtyły, o kterém jsme pojednali v předcházející kapitole. Nyní bychom chtěli pojednat o třetí části celkového kontextu *Teologie těla*. Touto částí, která je jakýmsi vrcholem, je teologický kontext. Podobně jako koruna tvoří vrchol celého stromu. Koruna zároveň přijímá sluneční paprsky a to způsobuje, že celý strom pak může plodit a přinášet užitek. Strom *Teologie těla* tedy za pomoci filosofického přístupu přijímá informace jako živiny z půdy dějin, aby pod paprsky Světla (Srov.: Jan 1,9; 8,12; 9,5) tyto informace proměnil v životodárný kyslík, podobně jako ho slunce v listech koruny stromu vytváří procesem fotosyntézy. Mohli bychom snad říci, že pod vlivem tohoto Světla se snaží rozeznávat v událostech, potřebách a přáních lidí naší doby pravé známky Boží přítomnosti nebo Božího záměru (Srov.: GS 11). *Teologie těla* tuto Boží přítomnost a Boží záměr hledá především ve vztahu mezi mužem a ženou. Tímto způsobem, pod světlem víry, která osvětluje všechno novým světlem a zjevuje Boží úmysl týkající se člověka a jeho celkového povolání (Srov.: GS 11), vede Jan Pavel II. posluchače a čtenáře svých katechezí *Teologie těla*, aby své lidské vztahy, které mají velkou hodnotu, napojili na jejich božský zdroj (Srov.: GS 11).

Pokud bylo u předcházejících částí kontextu *Teologie těla* obtížné stanovit nějaké hranice, mantinely, ve kterých bychom se pohybovali, není tomu jinak ani v teologickém kontextu. Je to velmi široké pole myšlenek a zabývat se všemi je v této práci pro její rozsah

¹¹³ Srov.: JOHN PAUL II., *Rise, Let Us Be on Our Way*, Warner Books, New York 2004, str. 97, citováno podle WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 59.

¹¹⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 59.

nemožné. Pokusíme se tedy nastínit několik základních prvků, které jsou pro *Teologii těla* Jana Pavla II. důležité.

Stěžejním je jistě Písmo svaté. *Teologie těla* je postavena na meditacích nad Písmem svatým¹¹⁵, nad několika vybranými texty, především starozákonními texty knih Píseň písní a Tobiaš a novozákonními texty evangelií a listu Efesanům. Dalším momentem, o kterém bychom se chtěli zmínit a který jistě měl vliv na *Teologii těla* Jana Pavla II., je II. vatikánský koncil a jeho dokumenty, především pastorální konstituce *Gaudium et spes*.¹¹⁶ Třetím momentem, o kterém bychom se chtěli zmínit, je první encyklika Jana Pavla II. *Redemptor hominis*¹¹⁷, kterou můžeme právem považovat ze shrnutí programu jeho pontifikátu. Za čtvrtý bod teologického kontextu bychom snad mohli považovat encykliku Pavla VI. *Humanae vitae*¹¹⁸, o které jsme se již v krátkosti zmínili v první části této kapitoly, když jsme se zamýšleli nad historickým kontextem *Teologie těla*. *Humanae vitae* svým způsobem hluboce ovlivnila *Teologii těla*, to můžeme vidět také v tom, že je jí věnována jedna celá kapitola. Avšak polemika s ní je vedena spíše na poli morální teologie, proto se o ní zmíníme jen okrajově.

1.3.1. Teologie těla a Písmo svaté

Jan Pavel II. své katecheze *Teologie těla* staví na Písmu svatém.¹¹⁹ Vztah *Teologie těla* k Písmu svatému bychom mohli nazvat jedním neustálým odvoláváním se na slova Písma, především na slova Krista.¹²⁰ V proslovu¹²¹ k dokumentu Papežské biblické komise o výkladu bible v církvi¹²² Jan Pavel II. řekl, že výklad Písma svatého má stěžejní význam pro

¹¹⁵ Srov.: WALDSTEIN, Michael, *Reading of Scripture in JOHN PAUL II., Man and Woman He Created Them – A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006, str. 18-23.

¹¹⁶ *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.

¹¹⁷ JAN PAVEL II., *Redemptor hominis*, české vydání, Zvon, Praha 1996.

¹¹⁸ PAVEL VI., *Humanae vitae*, české vydání, Stojanov 1980.

¹¹⁹ Srov.: WALDSTEIN, Michael, *Reading of Scripture in JOHN PAUL II., Man and Woman He Created Them – A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006, str. 18.

¹²⁰ Srov.: TT 86, 4. (Pro citace z *Teologie těla* budeme používat tento způsob, který používají i komentátoři. Je to označení katecheze a odstavce, které jsou číslovány i v českém vydání JAN PAVEL II., *Teologie těla – Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Paulinky, Praha 2006.).

¹²¹ Srov.: JAN PAVEL II., *Proslov Jeho Svatosti papeže Jana Pavla II. k dokumentu Papežské biblické komise o výkladu bible v církvi ze dne 23. dubna 1993 k výročí 100 let encykliky Providentissimus Deus a 50 let encykliky Divino atlante Spiritu* in PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi*, Zvon, Praha 1996, str. 9-21.

¹²² Srov.: PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi*, Zvon, Praha 1996.

křesťanskou víru a pro život církve.¹²³ Vychází z konstituce Druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*¹²⁴, ve které koncilní otcové připomínají – „Otec, jenž je na nebesích, s láskou vychází vstříc svým dětem a rozmlouvá s nimi. Slovo Boží má takovou moc a sílu, že je posilou víry a trvalým pramenem duchovního života“ (Srov.: DV 21) – a v *Teologii těla* naplňuje tato jejich slova, když se v katechezích opírá především o Písmo svaté, aby člověku ukázal pravý pramen jeho života, aby člověku ukázal pravý pramen jeho vztahů, aby v posledku ukázal člověku pravý pramen vztahů mezi mužem a ženou. Již zmíněný dokument Papežské biblické komise ve svém textu uvádí rozličné metody výkladu textu Písma svatého. Určité privilegované místo má metoda historicko-kritická. Můžeme se ptát, jaký postoj měl Jan Pavel II. k této metodě a jakým způsobem jí použil v *Teologii těla*, pokud ji použil? Jistě měl k historicko-kritické metodě postoj kladný. To vyplývá například z jeho proslovu, o kterém jsme se již zmiňovali.¹²⁵ I přes kladný postoj Jana Pavla II. k historicko-kritické metodě, jeho povaha myslitele netihla ke skládání mnoha maličkých detailů, ze kterých mnozí učení skládají své argumenty. Jan Pavel II. byl veden spíše otázkou: Jaká je pravda věcí? Historicko-kritická metoda zaměřuje svůj pohled na otázku historické pravdy – „Co bylo zamýšleno těmito slovy v tom či onom historickém kontextu?“ – ale tímto výlučným způsobem se dostala tak daleko, že ztratila ze zorného úhlu otázku pravdy věci – „Co tato slova říkají, zjevují, o Bohu, o člověku, o lidském životě atd.“ – historicko-kritická metoda tihne spíše k poměřování výpovědí o pravdě věci historickou pravdou významu textu.¹²⁶

1.3.1.1. Ježíšova slova o „počátku“

Texty Písma svatého, které zaujímají v *Teologii těla* přední místa, jsou vybraná místa z evangelií, slova Ježíšova¹²⁷, která Jan Pavel II. sleduje a nechá se jimi vést, aby objevil jejich vztah k dalším textům v Písmu svatém. Tato slova Ježíšova jsou pro Jana Pavla

¹²³ Srov.: Tamtéž, str. 9.

¹²⁴ Dokumenty II. vatikánského koncilu, *Dei verbum*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, str. 101-123.

¹²⁵ Srov.: JAN PAVEL II., *Proslov Jeho Svatosti papeže Jana Pavla II. k dokumentu Papežské biblické komise o výkladu bible v církvi ze dne 23. dubna 1993 k výročí 100 let encykliky Providentissimus Deus a 50 let encykliky Divino atlante Spiritu* in PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi*, Zvon, Praha 1996, str. 14-15.

¹²⁶ Srov.: WALDSTEIN, Michael, *Reading of Scripture in JOHN PAUL II., Man and Woman He Created Them – A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006, str. 19-20.

¹²⁷ Srov.: TT 86,4.

konstitutivní prvky teologie těla.¹²⁸ Je to především text rozmluvy Ježíše s farizeji o rozluce (Srov.: Mt 19,3-9; paralelní text Mk 10,1-12), ve kterém se Ježíš odvolává na „počátek“ (Srov.: Mt 19,8; Gn 1,1a.26-27; 2,7.18-25) a učí o nerozlučitelnosti manželství. Druhým textem je Horské kázání¹²⁹, ve kterém Ježíš mluví o žádostivosti a odvolává se přitom na lidské srdce. Třetím textem je Ježíšova rozmluva se saduceji o vzkříšení (Srov.: Mt 22,23-33). Jan Pavel II. naslouchá Ježíšovým slovům a ta ho vedou k tomu, aby zkoumal jejich bohatý obsah. Jak říká Jan Pavel II.: „Kristus mluví k člověku a mluví o člověku: o člověku, který je „tělem“ a který byl stvořen jako muž a žena k obrazu a podobě Boha.“¹³⁰

Tyto texty vedou Jana Pavla II. k tomu, aby se zamýšlel nad Genesis, první knihou Písma svatého, a v ní zachyceným příběhem o stvoření člověka na „počátku“. Metodou, kterou jsme se pokusili nastínit výše, Jan Pavel II. odhaluje malými kroky tajemství lidského bytí v těle. Víme, že v prvních dvou kapitolách Genese, které pojednávají o stvoření světa a člověka, nacházíme dvě zprávy, které nazýváme kněžskou, nebo také elohistickou (Gn 1) a jahvistickou (Gn 2). Kněžská, nebo elohistická, zpráva nám ukazuje, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu, jako muž a žena. Představuje tedy stvoření a bytí člověka jako obrazu Božího v jeho lidství. Jahvistická zpráva (Gn 2), která je chronologicky starší, nám neukazuje člověka ani tak skrze jeho vlastní lidství, ale vede nás k poznání, že stvoření člověka je úplné až tehdy, když vzniká společenství osob (*communio personarum*), které muž a žena tvoří od počátku. V tomto bodě se nám obě zprávy spojují a můžeme říci, že člověk se stal obrazem Božím nejen skrze své lidství, ale také skrze společenství osob.¹³¹ Tímto jsme se pokusili naznačit jádro argumentace Jana Pavla II. a jeho práce s Písmem svatým. Nepokračuje tedy v historicko-kritických podkladech, ale na jejich základě hledá pravdu věci.¹³²

I.3.1.2. Kniha Píseň písní a kniha Tobíáš

Dalšími texty, se kterými se v *Teologii těla* setkáme, jsou kniha Tobíáš a kniha Píseň písní.

¹²⁸ Srov.: Tamtéž.

¹²⁹ Srov.: Mt 5,1-6,29; paralelní text Lk 6,20-49 – kázání na rovině.

¹³⁰ Srov.: TT 86,4.

¹³¹ Srov.: TT 9,3.

¹³² Srov.: WALDSTEIN, Michael, *Reading of Scripture in JOHN PAUL II., Man and Woman He Created Them – A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006, str. 20.

1.3.1.2.1. *Píseň písní*

Kniha Starého zákona *Píseň písní* je velmi krásná a zajímavá. Ale snad kolem žádné jiné knihy nebyl tak rozsáhlý spor o její zařazení do kánonu. Množství nedorozumění a kontroverzních okolností kolem této knihy nás přivádějí k otázce, jak máme *Písní písní* rozumět? Apoštol Pavel v Druhém listu Timoteovi píše: „Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu.“ (Srov.: 2 Tim 3,16-17). Od tohoto výroku se můžeme odrazit.

První nesnáze, na kterou narazíme a na kterou naráželi všichni, kteří se s *Písní* setkali, je fakt, že *Píseň písní* je literárním vyprávěním o erotické lásce. Tato oblast erotické lásky, lásky mezi mužem a ženou a s ní spojené „vzájemné obdarování“, byla, je a bude námětem literárních vyprávění. Takové vyprávění našlo své místo i v Bibli, především v textu *Písně písní*.¹³³ Naneštěstí mnozí církevní otcové byli toho názoru, že taková kniha nemůže být inspirována Duchem Božím, a na výrok apoštola Pavla zapomínali.¹³⁴ Obsah *Písně písní* zdá se být zdánlivě „profánní“ a proto i postoje k ní byly a jsou rozličné. Na jedné straně byla tato kniha zařazena na seznam zakázaných knih a na straně druhé byla pramenem pro největší mystické spisovatele a její verše byly zařazeny do liturgie církve.¹³⁵

Mezi výrazné způsoby přístupu k *Písní* jistě patří alegorická metoda. Touto metodou se již židovští rabini snažili vysvětlit její zařazení do kánonu. Viděli v ní alegorii lásky Hospodina k Izraeli. Tento přístup přejali i křesťané¹³⁶, když v Milém viděli Krista a v Milé jeho lid, Církev. Můžeme však za tímto textem také spatřovat určitou polemiku s okolními pohanskými národy a s jejich kulty plodnosti. Židovský národ přejal mnohé, aby pak pod vlivem Ducha svatého objevil skutečný význam věcí. Tak život nezáleží na manželském svazku božstev Tammúze a Išтары, ale na věrné lásce Hospodina k jeho vyvolenému lidu a na

¹³³ Srov.: TT 63,3.

¹³⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 475.

¹³⁵ Srov.: TT 108,2.

¹³⁶ Srov.: Již první Otcové vztahovali tuto ideu na Krista a církev (Hippolyt, Origenes), na duši křesťana (sv. Řehoř z Nyssy) nebo na Pannu Marii (sv. Ambrož) a také na její Neposkvřněné početí (Richard od sv. Viktora). Sv. Bernard viděl v *Písní písní* rozhovor Božího slova s duší a to vedlo k pojetí sv. Jana od Kříže o mystickém sňatku. Cit. podle: JAN PAVEL II., *Teologie těla – Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Paulinky, Praha 2006, poznámka 3, str. 489.

bezvýhradněm přiznání lidu k Hospodinu.¹³⁷ Jak čteme v Písni: „Já jsem svého milého a můj milý je můj.“ (Srov.: Pis 6,3).

Někteří komentátoři a čtenáři Písň se příliš drželi této alegorie, ze které vycházelo pojetí netělesné lásky a zapomínali na milence, hlavní protagonisty této knihy. Nechali je jakoby zkamenět pod vlivem alegorických narážek, které se týkaly každého slova. Jak ale říká Alonso-Schöckel: „To není správná cesta. Kdo nevěří v lásku manželů, kdo musí prosit o odpuštění těla, nemá právo vyvyšovat se. S potvrzením lidské lásky je možno v ní objevit zjevení Boha.“¹³⁸ Ve 20. století se dále používala ona alegorická metoda při výkladu Písň písní. Ale současně se začala kniha číst i ve svém nejzřejmějším významu jako báseň opěvující přirozenou lásku. Objevují se i předpoklady, že věrná a šťastná lidská láska odhaluje člověku vlastnosti božské lásky. A nakonec, že lidská láska, stvořená a pozeňnaná Bohem, může být námětem inspirované knihy.¹³⁹ Jedinečnost této biblické knihy tkví, podle Jana Pavla II., v jejím tématu lásky ženicha a nevěsty, které je v Písni písní tématem samo o sobě.¹⁴⁰ Píseň písní nám ukazuje krásu toho, že tajemství Božího života a společenství lásky, je sdělováno skrze naši vlastní lidskost, ne navzdory ní. Obsah Písň písní je lidská láska tělesná i posvátná. Když budeme popírat posvátnost, uvidíme Píseň pouze jako světskou erotickou báseň. Ale když budeme popírat lidskou tělesnou lásku, upadneme do alegorismu. Pouze pokud budeme držet tyto dva aspekty společně, můžeme Píseň písní číst správným způsobem.¹⁴¹

I.3.1.2.2. Tobiáš

Knihy Tobiáš patří mezi deuterokanonické knihy. Je vzorovou ukázkou literatury, která měla za cíl na příkladech věrných vyznavačů Hospodina povzbuzovat mnohé, kteří žili

¹³⁷ Srov.: Starozákonní překladatelská komise, *Výklady ke Starému zákonu III. – Knihy naučné*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998, str. 750.

¹³⁸ ALONSO-SCHÖCKEL, L., *Cantico dei Cantici – Introduzione in La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, Turin 1980, str. 425-427, citováno podle: JAN PAVEL II., *Teologie těla – Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Paulinky, Praha 2006, poznámka 2, str. 489.

¹³⁹ Karl Barth byl první z těch, kteří ukázali, že význam Písň písní jako básně opěvující lidskou lásku, lze spojit s biblickým kontextem druhé kapitoly knihy Genesis. Srov.: JAN PAVEL II., *Teologie těla – Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Paulinky, Praha 2006, poznámka 3, str. 489.

¹⁴⁰ Srov.: TT 108,1.

¹⁴¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 476. a TT 108, poz.3., str. 490.

ve vyhnanství mimo zaslíbenou zemi, v nepochopení a v nepřátelství.¹⁴² Kniha Tobíáš patří v biblické literatuře do kategorie didaktická novela druhu *midrašim*. Nevykazuje rysy podobné Písní písní.¹⁴³ Jisté nemůže být sporu o tom, že kniha Tobíáš, v řeckém prostředí nazývaná Tóbit, vyrostla na biblických základech. Zrcadli se v ní jasny Hospodinův postoj, že se stará o všechny své věrné. Důraz je kladen na prostřednické poslání anděla Refaela, jehož jméno znamená: „Hospodin uzdravuje“. V tom můžeme spatřovat určitý vliv perského dualismu s jeho důrazem na odstup dobrého Boha od porušeného stvoření. Kniha Tobíáš stojí pevně na půdě Starého zákona, když popisuje cestu mladého Tobíáše za nevěstou a plnění povinnosti uzavírat manželství ve svazku „potomstva svých otců“ (Srov.: Tob 4,12). Nelze přehlédnout, že se kniha Tobíáš nedrží přesně historických faktů. Důležité však je to, co je v posledku záměrem knihy a to je především posílit víru v Hospodinovo svrchované vedení každého, kdo se s vírou k němu upne, a ukazovat mu na příkladu věrného Tóbita, že Hospodin své věrné neopouští, i když na ně dopustí bolest a zkoušky.¹⁴⁴

Význam knihy Tobíáš pro *Teologii těla* Jana Pavla II. tkví v několika momentech, které spatřujeme ve chvílích hlubokých modliteb¹⁴⁵, které kniha Tobíáš obsahuje. V těchto modlitbách Jan Pavel II. odhaluje prvky tajemství lásky mezi mužem a ženou. Především je to sourozenecký ráz (Srov.: Tob 7,12b; 8,7) snubní lásky mezi Tobíášem a Sárrou, kdy se praví, že Tobíáš přijal Sárrou jako svou sestru a zamiloval si ji tak, že k ní přilnul celým srdcem (Srov.: Tob 6,19). Druhým prvkem, který Jan Pavel II. vyzdvihuje, je skutečnost, která se projevuje při svatební noci Tobíáše a Sárrou, že totiž láska je silnější než smrt. Jak říká Jan Pavel II.: „Tobíášova láska tak musela od první chvíle čelit zkoušce života a smrti. Slova o lásce, která je „silná jako smrt“ (Srov.: Pís 8,6), vyslovená snoubenci v Písní písní, která si vyznávají v pohnutí srdce, zde získávají charakter reálné zkoušky. Láska se ukazuje silná jako smrt, především v tom smyslu, že Tobíáš společně se Sárrou jdou bez váhání vstříc této zkoušce.¹⁴⁶ Třetím prvkem, který Jan Pavel II. sleduje, je liturgický ráz. Jan Pavel II. ho odhaluje v modlitbě Tobíáše a Sárrou před jejich svatební nocí (Srov.: Tob 7,4b-9). Právě v této

¹⁴² Srov.: BIČ, Miloš, *Výklady ke Starému zákonu V. – Knihy deuterokanonické*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996, str. 20.

¹⁴³ Srov.: TT 114,2.

¹⁴⁴ Srov.: BIČ, Miloš, *Výklady ke Starému zákonu V. – Knihy deuterokanonické*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996, str. 21.

¹⁴⁵ Srov.: např.: Tob 3,1-15; 9,15-17; 13,1-18.

¹⁴⁶ Srov.: TT 114,6.

modlitbě se rýsuje dimenze liturgie vlastní svátosti, protože se odehrává během svatební noci novomanželů.¹⁴⁷

Tak je kniha Tobiaš vynikajícím potvrzením pravdy slov o lásce.

1.3.1.3. List Efesanům

Pro *Teologii těla* je důležitá především pátá kapitola listu Efesanům (Srov.: Ef 5,21-33), ve kterých apoštol Pavel předkládá znaky nového života. Text páté kapitoly Efesanům od verše 22. do 33., je klasickým textem, jenž pojednává o „znamení“, kterým je vztah mezi mužem a ženou. Je to důležitý text, pro porozumění vztahu muže a ženy, manželství, jako svátosti v božském rozměru smlouvy a milosti.¹⁴⁸ Proto se Jan Pavel II. k tomu klasickému textu obrací.

Prvek, na který Jan Pavel II. v tomto textu klade velký důraz, je skutečnost, že, pokud svátostně znamení manželství je založeno na „řeči těla“¹⁴⁹ znovu-čtené v pravdě lásky, pak pátá kapitola listu Efesanům nám nabízí definitivní vyjádření tohoto znovu-čtení znamení v pravdě lásky. V listu Efesanům čteme, že ona jednota v „jednom těle“ (Srov.: Gn 2,24) je „veliké tajemství“ (Srov.: Ef 5,32), které je povoláno a vyjádřeno láskou Krista a Cirkve.¹⁵⁰ Tomuto bytí v „jednom těle“ je možné, podle Jana Pavla II., rozumět pouze v plném personalistickém přístupu.¹⁵¹ Svátost začleňuje svatost do sféry lidskosti. To je vyjádřeno řečí liturgie. Liturgický jazyk, liturgie, povznáší manželskou smlouvu do oblasti „tajemství“. Řeč liturgie světuje oběma, muži i ženě, lásku, věrnost a manželskou počestnost. Světuje jim jednotu a nerozlučnost manželství. Světuje jim jako úkol veškeré „sacrum“ osoby a společenství osob a stejně tak jejich mužství a ženství. A to vše v „řeči těla“. V tomto smyslu se „řeč liturgie“, tedy liturgický obřad, stává „řečí těla“ a „řeč těla“ je nepřetržitá kontinuita

¹⁴⁷ Srov.: TT 144,8.

¹⁴⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 509.

¹⁴⁹ „Řeč těla“ – znamená schopnost těla „mluvit“ o Boží lásce a „hlásat“ ji. Činí tak – nebo by mělo činit – nejhlubším způsobem při sjednocení manželů v „jedno tělo“. Zde mají manželé obnovovat svůj manželský slib svým tělem. Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 135.

¹⁵⁰ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 510.

¹⁵¹ Srov.: Tamtéž.

liturgického jazyka. To znamená řadu skutečností a úkolů, které utvářejí „spiritualitu manželství“. V každodenním životě se tyto skutečnosti stávají úkoly a tyto úkoly skutečnostmi.¹⁵²

Toto „veliké tajemství“, o kterém mluví list Efesanům, zapouští kořeny právě v „počátku“, tedy v tajemství stvoření člověka: muže a ženy k Božímu obrazu, muže a ženy, kteří jsou „od počátku“ povoláni být viditelným znamením Boží tvůrčí lásky.¹⁵³

1.3.2. Teologie těla a dokumenty Magisteria

Nyní bychom se ještě jen velice stručně zmínili o inspiracích, které pro *Teologii těla* nalézá Jan Pavel II. ve třech církevních dokumentech, kterými jsou *Gaudium et spes*, *Redemptor hominis* a *Humanae vitae*.

1.3.2.1. Druhý vatikánský koncil – *Gaudium et spes*

Odezva učení Jana Pavla II. je právě taková, v jakou doufal Jan XXIII., že se jí dostane učení, které předložil Druhý vatikánský koncil. Cílem shromáždění koncilních otců bylo předložit, prezentovat evangelijní poselství moderní době a to také udělati. Jan Pavel II. je v tomto smyslu věrný syn koncilu, protože vše co dělal, co psal nebo mluvil, přýštilo z tohoto nového koncilního přístupu, který byl obohacován vírou.

Jan Pavel II. byl první papež, který se jako biskup účastnil koncilních jednání (s výjimkou Jana Pavla I., který pro svůj krátký pontifikát neměl možnost příliš rozšířit učení koncilu). Účast Pavla VI. je také odlišná, protože Pavel VI. se nejprve účastnil koncilu jako biskup, ale záhy mu předsedal jako nový papež po smrti Jana XXIII.¹⁵⁴

Jan Pavel II., ještě jako biskup, později pak arcibiskup Karol Wojtyła se koncilu účastnil „od prvního do posledního zasedání“¹⁵⁵, jak sám vzpomíná. Už při třetím zasedání

¹⁵² Srov.: TT 117,2-3.

¹⁵³ Srov.: TT 117,3.

¹⁵⁴ Srov.: HOGAN, Richard M., LeVOIR, John M., *Covenant of Love – Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Ignatius Press, San Francisco 1992, str. 29-32.

¹⁵⁵ Srov.: JAN PAVEL II., *Překročit práh naděje*, Nakladatelství Tok, Praha 1995, str. 143.

byl členem komise, která připravovala takzvané *Schéma XIII*, dokument, ze kterého se později zrodila pastorální konstituce *Gaudium et spes*.¹⁵⁶

Svatosti jsou dávány muži a ženě ke spasení¹⁵⁷. Církev pevně věří, že Kristus založil každou ze sedmi svátostí. Pro ustanovení svátosti manželství Ježíšem se tradičně uvádí Ježíšova přítomnost a první zázrak na svatbě v Káně (Srov.: Jan 2,1-11). Jan Pavel II. ještě přidává Kristovu rozmluvu s farizeji (Srov.: Mt 19,1-9; a paralelní text: Mk 10,1-12). Na základě těchto slov Jan Pavel II. vyvozuje, že manželství není svátostí pouze od „počátku“, ale že je také svátostí vyzařující z tajemství „vykoupení těla“.¹⁵⁸ Jan Pavel II. také ukazuje, že Kristova slova k farizeům (Srov.: Mt 19,1-9) se odvolávají na manželství jako svátost, neboli na prvotní zjevení Boží spásné vůle a konání „na počátku“, v samém tajemství stvoření. Podle této vůle a konání Boha byli muž a žena, když k sobě přilnuli tak, že se stali „jedním tělem“ (Srov.: Gn 2,24), zároveň určení k tomu, aby byli spojeni „v pravdě a lásce“ jako Boží děti (Srov.: GS 24). Tomuto spojení a společenství osob podle spojení božských Osob (Srov.: GS 24) jsou věnována Kristova slova, jež se vztahují na manželství jako na prvotní svátost a zároveň potvrzují tuto svátost na základě tajemství vykoupení.¹⁵⁹

Tak „sám Pán Ježíš svou modlitbou k Otcí: „ať všichni jsou jedno (...) jako my jsme jedno“ (Srov.: Jan 17,21-22), otvírá výhledy pro lidský rozum nedostupné, když naznačuje, že je jakási podobnost mezi jednotou božských Osob a jednotou Božích dětí v pravdě a lásce. Tato podobnost ukazuje, že člověk, jediný tvor na zemi, kterého Bůh chtěl pro něho samého, může sám sebe plně nalézt jen v opravdovém darování sebe samého.“ (Srov.: GS 24).

Jaký je tedy Boží plán pro člověka? Kristus to shmuje ve větě: „Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás“ (Srov.: Jan 15,12). Toto je význam toho, že je člověk stvořen jako

¹⁵⁶ Srov.: Tamtéž, str. 144.

¹⁵⁷ Řecké slovo „mysterion“ [tajemství] bylo přeloženo do latiny dvěma výrazy: „mysterium“ a „sacramentum“. Výraz „sacramentum“ vyjadřuje přilehavěji viditelné znamení skryté skutečnosti spásy, označené výrazem „mysterium“. V tomto smyslu je sám Kristus tajemstvím spásy. Spasitelné dílo jeho svatého a posvěcujícího lidství je svátostí spásy, která se projevuje a působí ve svátostech církve. Sedm svátostí jsou znamení a nástroje, jimiž Duch svatý šíří milost Krista, který je hlavou církve, a ta je jeho tělem. A v tomto analogickém smyslu je nazývána „svátostí“. Jako svátost je církev Kristovým nástrojem. V jeho ruce je „všeobecnou svátostí spásy“ (LG 48), skrze kterou Kristus „zjevuje a zároveň uskutečňuje tajemství Boží lásky vůči lidem.“ (GS 45). Srov.: KKC 774-776. Také podrobnější vysvětlení pojmu svátostí, viz.: TT 93, pozn. 1, str. 424.

¹⁵⁸ Srov.: TT 100,7.

¹⁵⁹ Srov.: TT 100,1.

muž a žena a je povolán k tomu, aby se stal „jedním tělem“. Je to povolání k lásce, jakou Bůh miluje od „počátku“.¹⁶⁰

Vidíme, že *Teologie těla* Jana Pavla II. stojí na základech, které byly předloženy Druhým vatikánským koncilem v pastorální konstituci *Gaudium et spes*. Snad právě proto měla takový vliv, že se Jan Pavel II., ještě jako biskup Wojtyła, podílel na jejím vzniku.

1.3.2.2. Encyklika *Redemptor hominis*

Když na počátku svého pontifikátu Jan Pavel II. napsal svou první encykliku *Redemptor hominis*¹⁶¹, začal ji slovy: „Vykupitel člověka, Ježíš Kristus, je středem vesmíru a dějin.“ (RH 1). V tomto duchu můžeme říci, že Vykupitel člověka, Ježíš Kristus je středem i *Teologie těla*. Jedině s pohledem upřeným na Krista Vykupitele¹⁶² můžeme *Teologii těla* správně pochopit.

Encyklikou *Redemptor hominis* chtěl Jan Pavel II. připomenout (Srov.: RH 1) onu pravdu víry, kterou vyjádřil sv. Jan na začátku svého evangelia: „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“ (Srov.: Jan 1,14). Právě tato pravda je základem i pro *Teologii těla*. Skutečnost, že Slovo se stalo tělem, je základním východiskem k porozumění *Teologie těla*. Jak to řekl Klement Alexandrijský: „Slovo Boží se stalo člověkem, aby ses naučil, že se člověk může stát Bohem.“¹⁶³ To je tedy první společný moment, který můžeme najít rozvinutý v *Teologii těla*.

Druhý prvek, který je spojen s prvním velmi těsně, vidíme v tom, co píše sv. Jan na jiném místě svého evangelia: „Neboť tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozrozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Srov.: Jan 3,16). V Ježíši Kristu Vykupiteli se zjevuje Boží láska k člověku, která se již od počátku projevovala ve stvoření světa, v tom, že darovala člověku všechno stvořené bohatství, že ho učinila „jen o málo menším než anděl“ (Srov.: Žl 8,6), poněvadž stvořila člověka „k Božimu obrazu a podobě“

¹⁶⁰ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 440.

¹⁶¹ Srov.: JAN PAVEL II., *Redemptor hominis*, české vydání Zvon, Praha 1996.

¹⁶² Srov.: TT 77,1.

¹⁶³ *Protrepticus* 1,8, Sch 2bis, 1949, str. 63; cit. podle: KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, „...Aby se tělo stalo slovem – Pokus o symbolicko-teologickou četbu lidského těla“ in *Communio – Mezinárodní katolická revue* 4, Ročník X. (2006), str. 367-382.

(Srov.: Gn 1,26). Stejně tak tuto Otcovu lásku usmířil, když ji člověk zavrhl tím, že porušil první smlouvu (Srov.: Gn 3,6-13) a smlouvy další, které Bůh „častokrát uzavřel s lidmi“¹⁶⁴. Vykoupení světa – toto úchvatné tajemství lásky, v němž se obnovuje stvoření (Srov.: GS 37, LG 48) – je ve své nejhlubší podstatě plností spravedlnosti v jednom lidském srdci: v srdci jednorozrozeného Syna, aby se tak mohla stát spravedlností v srdcích mnoha lidí (Srov.: RH 9).

Kristovým vykupitelským činem se zjevuje Bůh Stvořitel jako Bůh Vykupitel. Zjevuje skutečnost, že On zůstává věrný své lásce k člověku, ke světu. Že jeho láska necouvá před ničím. Zjevuje svou lásku, která je vždy větší než vše stvořené, lásku, kterou je On sám, protože „Bůh je láska“ (Srov.: 1 Jan 4,8.16). Láska je především větší než hřích, než slabost, je dokonce silnější než smrt (Srov.: RH 9).

Tato Boží nabídka vyžaduje odpověď člověka. Člověk nemůže žít bez lásky. Je sám sobě nepochopitelnou bytostí a jeho životu chybí smysl, nepozná-li lásku, nesetká-li se s ní, nezakusí-li ji, nepřivlastní si ji tak, aby ji mohl prokazovat aktivně druhým. Proto právě Kristus Vykupitel zjevuje plně člověka člověku samému (Srov.: RH 10).

Kristus se daroval Otcí skrze poslušnost až k smrti kříže (Srov.: Flp 2,8). Tato skutečnost získává ekleziologický charakter: Kristus miloval církev a vydal sám sebe za ni. Tím, že se zcela vydal z lásky, utvořil církev jako své tělo a stále ji buduje tím, že se stal její hlavou. Jako hlava a spasitel církve je také ženichem své nevěsty. Dostáváme se zde k onomu „velkému tajemství“ (Srov.: Ef 5,32) v listu Efesanům, který toto sebedarování Krista Otcí nahlíží také jako „sebevzdání se za církev“ (Srov.: Ef 5,25b). V tomto výrazu se „vykupitelská láska“ přeměňuje v „lásku snubní“ tím, že Kristus vydal sám sebe za církev. Tímto úkonem se s církví jednou provždy spojil jako ženich s nevěstou, jako manžel s manželkou. Takto v sobě tajemství vykoupení těla v jistém smyslu skrývá tajemství „svatby Beránkovy“ (Srov.: Zj 19,7).¹⁶⁵

Tento vzájemný vztah Krista a církve, který je plný lásky, má být vzorem pro to, jak mají křesťanští manželé chápat svůj vzájemný vztah. Jejich vztah má být, a je, zjevením tajemství spásy. V samé podstatě manželství je skryta částka tohoto tajemství, jinak by

¹⁶⁴ Srov.: IV. eucharistická modlitba.

¹⁶⁵ Srov.: TT 90,5-6.

výzva listu Efesanům, aby manželé utvářeli svůj vztah podle vztahu Krista a církve, neměla reálný základ.¹⁶⁶

Jak jsme řekli výše, člověk nemůže žít bez lásky (Srov.: RH 10). Odpověď na Kristovo vydání se za církve se uskutečňuje v odpovědném rozhodnutí člověka vydat se sama. Toto vydání se člověka se uskutečňuje dvěma způsoby, zdrženlivostí pro nebeské království, nebo v manželství. Podle toho, jaký má kdo svůj vlastní dar (Srov.: 1 Kor 7,7). Odpověď na Boží lásku, ať už tím či oním způsobem, vyžaduje zodpovědné rozhodnutí, které je náročné. Avšak touto náročností a odpovědností prosvítá a prozařuje láska: láska je připravenost k bezvýhradnému darování sebe sama Bohu v zdrženlivosti pro Boží království, ale i člověku v manželství.

Stručně jsme se pokusili nastínit několik aspektů encykliky *Redemptor hominis*, které se odrážejí a prohlubují v *Teologii těla*. Těchto společných aspektů bychom našli jistě mnohem víc. Například důstojnost člověka jako osoby, svoboda člověka, věmost v povolání atd. Encyklika je však v celkovém pojetí zaměřena jiným směrem než *Teologie těla*. Proto se pro potřebu této práce omezíme jen na tyto momenty, kterými jsme se zabývali.

1.3.2.3. Encyklika Pavla VI. *Humanae vitae* a *Teologie těla*

O encyklice *Humanae vitae* jsme již mluvili v souvislosti s historickým kontextem. Vliv této encykliky Pavla VI. na *Teologii těla* byl nemalý. Jan Pavel II. ji věnoval šestou část svých katechezí, které se uskutečnily ode dne 11. července do 28. listopadu 1984. Nepodává podrobný komentář celé encykliky, ale zabývá se jen vybranými úryvky.¹⁶⁷

Encyklika *Humanae vitae* způsobila značné pobouření. Mnozí ji přezdívali „antikoncepční encyklika“. Avšak při podrobnějším pohledu na tuto encykliku zjistíme, že problematika antikoncepce je druhořadým tématem, odvozeným od hlavního problému a tím je odpovědnost člověka ve vztahu muže a ženy. *Humanae vitae* má spíše charakter mravní normy, než hlubokého teologického traktátu o manželské lásce. Avšak i Pavel VI. si velmi cenil manželské lásky a přisuzuje jí ony atributy, či klasické charakteristické známky. Manželská láska je láska především plně lidská, tzn. tělesná i duchovní. Manželská láska je

¹⁶⁶ Srov.: TT 90,1-3.

¹⁶⁷ Srov.: TT 118,3.

také láska bezvýhradná, věrná a výlučná až do smrti. A v neposlední řadě je to láska plodná. Manželská láska se nevyčerpává společným vztahem muže a ženy, ale je otevřena k plození nového života (Srov.: HV 9).

Encyklika klade důraz na skutečnost, že manželé, křesťanští manželé, jsou povoláni Bohem, Stvořitelem všeho, aby s ním spolupracovali na novém stvoření. Již na počátku Bůh požehnal člověku, muži a ženě, slovy: „Plod'te a množte se a podmaňte si zemi“ (Srov.: Gn 1,28). A manželé, plněním tohoto úkolu předávání života a výchovy, se stávají spolupracovníky lásky Boha Stvořitele a jakoby jejimi tlumočníky. Proto budou sobě svěřený úkol plnit s křesťanskou a lidskou odpovědností (Srov.: GS 50).

Kdyby *Teologie těla* pojednávala o lásce mezi manžely, mezi mužem a ženou, která je znamením lásky Krista a církve, a zůstala by jen u ní, bylo by to možná krásné, ale ne úplné. Manželská láska musí být otevřená novému životu. Láska Krista k církvi je plodná, neustále přivádí skrze křesťní obmytí nové a nové členy do rodiny Božích dětí. Stejně tak, pokud je manželská láska znamením této lásky Krista a církve, má být plodná a přivádět nové členy do lidské rodiny.

V posledku, kdybychom použili analogii o trinitárním společenství božských Osob, kde Otec se v lásce zcela dává Synovi, kromě svého otcovství, kde Syn přijímá vše, co mu jeho Otec dává, a s láskou mu vrací vše, kromě svého synovství, toto dávání se v lásce a na druhé straně přijetí druhého se zosobňuje v osobě Ducha pak analogicky můžeme říct, že vzájemné darování se muže a ženy, dvou osob v *communio personarum*, a vzájemné přijetí druhého, nakolik to nesdělitelnost osoby umožňuje, se zosobňuje ve spolupráci s Božím stvořitelským aktem v osobě dítěte.

Toto vše se má odehrávat na poli odpovědnosti. Ve vědomí důstojnosti osoby a v celostním pohledu na člověka a jeho povolání nejen přirozeného a pozemského, ale i nadpřirozeného a věčného (Srov.: HV 7).

I.4. Exkurz – vztah spirituální teologie a morální teologie (teologické etiky)

Teologie těla Jana Pavla II. má výrazné rysy morálně-teologického (teologick-etického) pojednání. Protože tato práce se zaměřuje na spiritualitu manželství podle *Teologie těla*, zdá se vhodné, abychom alespoň velmi stručně nastínilí vztah mezi spirituální teologií a morální teologií (teologickou etikou). Vycházíme zde ze studie Pavla Vojtěcha Kohuta, *Co je spirituální teologie?*¹⁶⁸.

Vztah mezi spirituální teologií a morální teologií byl velmi často nazírán takovým způsobem, který byl výhodnější pro spirituální teologii na úkor morální teologie. Spirituální teologie byla spojována s radami dokonalosti. Teologie morální byla na druhou stranu spojována s příkázáními (povinnostmi). Dnes tomu již tak není. Je patrné, že mezi těmito dvěma disciplínami jde o vzájemné prolínání a ovlivňování. Obě dvě disciplíny mají v zásadě stejný obsah, kterým je sjednocení člověka s Bohem v Kristu, a stejný teologický základ, kterým je rozvinutí teologálních ctností.¹⁶⁹

Spirituální teologii, spiritualitu vůbec, je spíše vertikální směr, vztah člověka k Bohu charakteristický niterností. Morální teologie je pak směrem horizontálním, vztahem k druhým lidem a projevuje se více navenek. Toto však není vylučné. Spíše jsou to prvky, které převládají. Spirituální teologie má i prvek vnějškovosti a morální teologie má prvek niternosti. Teologická etika klade důraz na řád lásky (*ordo caritatis*), tedy na správnost vztahu člověka k Bohu, spirituální teologie klade důraz na výměnu lásky (*commercium caritatis*), tedy na ohlas tohoto vztahu v člověku, na jeho prožívání a rozvoj.¹⁷⁰ Platí zde vztah komplementárnosti, tedy ve spirituální teologii bude přítomen prvek řádu lásky a v teologii

¹⁶⁸ KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, *Co je spirituální teologie?*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, str. 69-72.

¹⁶⁹ Srov.: Tamtéž, str. 71.

¹⁷⁰ *Teologia spirituale*, str. 65; *Teologia espiritual*, str. 16; Srov.: autorský kolektiv, *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000*, Morena, Ed. OCD, 2001 (zkráceně: *La Teologia Spirituale – Atti*); GARCÍA, C., *Teologia espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002 (zkráceně: *Teologia espiritual contemporánea*); cit. podle: KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, *Co je spirituální teologie?*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, str. 72.

morální bude přítomný prvek výměny lásky. Neexistuje totiž autentická morálka bez hluboké spirituality ani autentická spiritualita bez důsledné morálky.¹⁷¹

Z tohoto úhlu pohledu chceme přistupovat k *Teologii těla* Jana Pavla II. a zabývat se spiritualitou manželství.

¹⁷¹ Srov.: KOHUT, *Co je spirituální teologie?*, str. 72.

II. kapitola

—

SVÁTOST MANŽELSTVÍ V TEOLOGII TĚLA JANA PAVLA II.

V první kapitole jsme se pokusili nastínit kontext, jenž stojí na pozadí katechezí Jana Pavla II., které on sám pracovně nazval *Teologie těla*. Tato první kapitola je jakýmsi uvedením, potřebným základem, na kterém můžeme stavět. Musíme avšak se vši pokorou přiznat, že toto pojetí okolností vzniku *Teologie těla* není vyčerpávající. Je to pouze stručný náskok, který by bylo jistě zapotřebí ještě rozšířit.

Když vycházíme z přirovnání, které jsme si v první kapitole načrtli a podle kterého jsme přirovnali okolnosti *Teologie těla* ke stromu, který potřebuje půdu s živinami (historický kontext), kořenový systém a pevný kmen, aby tyto živiny mohl přijímat a zpracovat (filosofický kontext), a v neposlední řadě košatou korunu, aby pod vlivem slunečního světla (světla s „S“) tyto živiny přijaté a zpracované proměnil v životodárný kyslík (teologický kontext) a aby také mohly dozrát plody, jakoby nám před očima vyvstával obraz Ráje, jak o něm vypráví kniha Genesis, se stromem Života. Do tohoto obrazu jakoby nás ještě více uváděl Jan Pavel II., když svou *Teologii těla* začíná Kristovými slovy (Srov.: Mt 19,4), kterými nás odkazuje na „počátek“¹⁷²

Když začínáme druhou kapitolu, ve které se chceme již blíže zabývat *Teologií těla* samotnou a hledat v ní prvky spirituality svátosti manželství, nabízí se nám jiné přirovnání. Přirovnání „syndromu prázdných pneumatik“. Toto přirovnání je opět velmi nedostatečné. Ale mohli bychom si to představit asi takto. Když Ježíš odpovídá farizeům na jejich otázku po rozluce: „Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžíš dovolil propustit manželku. Od počátku to tak nebylo“ (Srov.: Mt 19,8) je to, jako by Ježíš říkal: „Myslete si, že to napětí, všechny konflikty a zraněná srdce ve vztahu mezi mužem a ženou jsou normální? Není to normální, není to tak, jak to Bůh stvořil.“ Pro přiblížení této situace použijme již zmíněné přirovnání. Je to, jako

¹⁷² Počátek – označuje v prostém a bezprostředním smyslu obsah veršů Gn 1,1-4. V plném a hlubokém smyslu je třeba říci, že „počátek“ je prvotní stav chápáný jako *teologická prehistorie* každého historického člověka. Pro Jana Pavla II. má „počátek“ rozhodující dopad na prohlubování patřičně ucelené antropologie a zvláště *Teologie těla*. Srov.: pozn 1, TT 1. str. 25.

bychom všichni jezdili po městě v autech s prázdnými pneumatikami. Guma je rozsekaná o ráfky, ráfky jsou celé zubaté, a my si myslíme, že je to normální. Pneumatiky všech okolo vypadají stejně. Když použijeme toto přirovnání, Ježíš říká farizeům a všem lidem: „Od počátku měli v pneumatikách vzduch.“¹⁷³ Když se tedy chceme zamýšlet nad situací manželů, a to i křesťanských manželů, kteří i když třeba ne vlastní vinou, mnohdy opravdu žijí takovým způsobem, že se jejich život podobá „jízdě automobilem s prázdnými pneumatikami“ a proto často bourají a ztroskotávají, je toto přirovnání trefné. Kristus nepřišel, aby nás odsoudil (Srov.: Jan 3,17; 12,47). Slovy toho přirovnání, Ježíš přišel, aby nám naplnil naše pneumatiky vzduchem. Nemůžeme se vrátit do stavu prvotní nevinnosti, když ale budeme následovat Krista, můžeme prvotní Boží plán pro muže a ženu přijmout¹⁷⁴ a s Kristovou pomocí ho žít.¹⁷⁵

Jan Pavel II. nás ve své *Teologii těla* přivádí ke Kristu, abychom mu naslouchali a nechali se naplnit jeho Duchem. Přivádí nás ke společenství božských Osob, k Trojici, jako k prameni milosti, pro náš život.

V této kapitole bychom se chtěli zabývat čtyřmi okruhy, které nám přiblíží a snad odkryjí něco z onoho „velkého tajemství“ (Srov.: Ef 5,32), které se dotýká vztahu mezi mužem a ženou. První okruh úvah nazveme: Boží plán s člověkem od „počátku“. Nemůžeme ani začít naše úvahy jinak. Onen „počátek“, jak jsme již řekli, je pro Jana Pavla II. stěžejní bod, od kterého se všechno vyvíjí. Jako zřídlo, ze kterého se rozlévá voda. V druhém okruhu našich úvah, nazvaném: Dar učiněný z lásky, bychom se chtěli zamyslet nad vztahem manželství a zdrženlivosti pro nebeské království. Tyto dva stavy byly v minulosti nešťastně stavěny proti sobě, ba dokonce jeden byl předkládán jako stav dokonalosti a druhý byl tak považován za méně cenný. Bohu díky, tyto tendence již minuly. A dnes se jasněji poznává, že mezi manželstvím a stavem zdrženlivosti je vztah komplementarity. „Panenství a celibát pro království Boží nijak nejsou v rozporu s vysokou cenou manželství, nýbrž předpokládají ji a potvrzují. Obojí, manželství i panenství, jsou dva způsoby, jak vyjadřovat a prožívat jediné

¹⁷³ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 26, 33 a 46.

¹⁷⁴ „Kristus, protože přišel obnovit původní řád stvoření, rozvrácený hříchem, sám dává sílu a milost žít manželství v novém duchu Božího království. Jestliže manželé následují Krista, přemáhají sami sebe, berou na sebe svůj kříž (Mk 8,34), budou moci pochopit (Mt 19,11) původní smysl manželství a žít je s Kristovou pomocí. Tato milost křesťanského manželství je ovocem Kristova kříže, pramene každého křesťanského života.“ Srov.: KKC 1615.

¹⁷⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 26.

tajemství smlouvy mezi Bohem a jeho lidem.¹⁷⁶ Třetí okruh úvah, nazvaný: Manželé jsou povoláni následovat Boha, budeme věnovat pojetí svátosti manželství v listu Efesanům. Ve čtvrtém okruhu našich úvah, který můžeme nazvat: Řeč těla, se budeme věnovat úkolu, který pro křesťanské manželé vyplývá z jejich povolání následovat Boha, a to sice úkolu mluvit a o Boží lásce a hlásat ji.¹⁷⁷

II.1. Boží plán s člověkem od „počátku“

Základním textem úvah Jana Pavla II. je úryvek z Matoušova evangelia (Srov.: Mt 19, 1-9; paralelní text Mk 10,1-12). V tomto úryvku přicházejí za Ježíšem farizeové s otázkou, která se hluboce dotýká vztahu muže a ženy, manželství. „Je dovoleno propustit manželku z jakékoli příčiny?“ (Srov.: Mt 19, 3; Mk 10,2). Ženy a muži všech dob a kultur vznášeli otázku o přirozenosti a významu manželství.¹⁷⁸ Farizeové se odvolávali na Mojžišův zákon, který rozlukový list připouštěl. Lidé dnešní doby se na Mojžišův zákon neodvolávají, nýbrž se odvolávají na jiné okolnosti a na jiné zákony. S touto otázkou se obracejí lidé svobodní, manželé, snoubenci, mladí, ale i spisovatelé, publicisté, politici, ekonomové, demografové, prostě současná kultura a civilizace.¹⁷⁹ Farizeům Ježíš odpověděl velice jasně: „Nečetli jste, že Stvořitel od počátku ‘muže a ženu učinil je’? A řekl, proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce, a budou ti dva jedno tělo, takže už nejsou dva, ale jeden. A proto, co Bůh spojil, člověk nerozlučí!“ (Srov.: Mt 19, 4-6). Tato Kristova odpověď farizeům zůstává stále zásadní. A pokud jde o otázky současných lidí, snad by jim Kristus odpověděl ještě rozhodněji a podstatnějším způsobem, domnívá se Jan Pavel II.¹⁸⁰

Již v této Kristově odpovědi se setkáváme s dvěma rovinami, které se dotýkají manželství, vztahu muže a ženy. První je rovina stvoření, kterou nalézáme v prvních kapitolách knihy Genesis. Člověk je stvořen jako muž a žena k Božím obrazu, ve společenství osob (Srov.: Gn 1,26-27; 2,18-25). Druhou rovinou je perspektiva tajemství vykoupení, veliké tajemství, které apoštol Pavel v listě Efesanům vztahuje na Krista a církev

¹⁷⁶ Srov.: Srov.: JAN PAVEL II., *Familiaris consortio*, čl. 16.

¹⁷⁷ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 135.

¹⁷⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 440.

¹⁷⁹ Srov.: TT 23,2.

¹⁸⁰ Srov.: TT 23,2.

(Srov.: Ef 5,32). Tento vztah je novým vzorem pro vztah muže a ženy. Tento integrální pohled je důležitý pro autentickou teologii těla, z níž bere svůj původ také plně křesťanský názor na manželství a na rodinu.¹⁸¹ Je zapotřebí tohoto „integrálního pohledu na člověka“, o kterém mluví Pavel VI. ve své encyklice *Humanae vitae*.¹⁸² Jan Pavel II. zdůrazňuje, že v dnešní době je tento integrální pojem člověka čím dál tím častěji nahrazován částečnými pohledy. Ale Kristus ve své odpovědi farizeům, stejně tak jako v odpovědi na otázky dnešních lidí chce, aby člověk, muž a žena, byl subjektem vlastní činnosti, nikoli objektem nějakých technik. Takový subjekt rozhoduje o svých skutcích ve světle integrální pravdy.¹⁸³

Kristus ve své odpovědi, když říká, že na počátku stvořil Bůh člověka jako muže a ženu, a zve tím člověka k tomu, aby se jistým způsobem vrátil na práh svých teologických dějin. Tedy na práh mezi prvotní nevinností a prvním hříchem člověka. Cesta, na kterou Kristus zve člověka, muže a ženu, je v posledku cesta „vykoupení těla“. On sám je ten, kdo člověka, muže a ženu, ve svátosti manželství, po této cestě vede a doprovází ho. Tato cesta vede k jistému cíli, aby člověk získal onu prvotní důstojnost, ve které se uskutečňuje prvotní význam lidského těla, jeho personální význam a význam společenství.¹⁸⁴

Teologie těla je skutečnou teologií. Kdo by pochyboval o faktu, že tělo patří do teologie, toho Jan Pavel II. obrací ke skutečnosti tajemství Vtělení. Protože se Boží Slovo stalo tělem, tělo vstoupilo do teologie hlavní branou, říká Jan Pavel II., vstoupilo do vědy, jejímž předmětem je božství. Z toho ale vyplývá důležitá skutečnost. Vtělení a vykoupení, které z vtělení vyvěrá, se také stalo definitivním pramenem svátostné povahy manželství. Otázky, na které dává Kristus odpověď, v níž vybízí a zve ty, kdo se ho ptají, aby se vydali na cestu k „počátku“, tyto otázky, které klade současný člověk, si snad ještě naléhavě kladou sami křesťané. Především snad ti, kteří se připravují na manželství, nebo ti, kteří už žijí v manželství, které je svátostí církve. Tyto otázky nejsou otázkami vědy, pouze vědy, teologie, nýbrž otázkami lidského života. Tolik lidí a tolik křesťanů se snaží naplnit své povolání v manželství. Tolik jich v něm chce najít cestu ke spásě a ke svatosti. Tito lidé, kteří

¹⁸¹ Srov.: TT 23,3.

¹⁸² Srov.: PAVEL VI., *Humanae vitae*, čl. 7.

¹⁸³ Srov.: TT 23,3.

¹⁸⁴ Srov.: TT 23,5.

se snaží naplnit své lidské a křesťanské povolání v manželství, jsou především povolání učinit z „teologie těla“, jejíž „počátek“ nacházíme v knize Genesis, obsah svého života.¹⁸⁵

II.1.1. Perspektivy pohledu na člověka – rozměr stvoření a rozměr vykoupění

Již jsme se zmínili o dvou perspektívách, nebo rovinách, pohledu na člověka, na které nás přivádí Kristus svou odpovědí na otázku farizeů, tedy na rovinu stvoření a rovinu vykoupění. Podrobněji bychom se nyní zabývali těmito rovinami vztahu člověka k Bohu.

V Kristově odpovědi farizeům na otázku, zda je možné propustit manželku, jak jim to dovolil Mojžiš, se setkáváme s oběma perspektivami, s perspektivou stvoření i s perspektivou vykoupění.

Křesťan odpovídá farizeům: „Nečetli jste, že Stvořitel od počátku „muže a ženu učinil je“? A řekl: Proto opustí muž otce i matku a připojí se ke své manželce, a budou ti dva jedno tělo, takže už nejsou dva, ale jeden. A proto co Bůh spojil, člověk nerozlučuje! Namítanou mu: Proč tedy Mojžiš ustanovil, že muž smí propustit svou manželku tím, že jí dá rozlukový lístek? Odpoví jim: Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžiš dovolil propustit manželku. Od počátku to však nebylo“ (Srov.: Mt 19,4-8; paralelní text Mk 10,3-9). Když se Kristus ve své odpovědi odvolává na „počátek“, žádá posluchače, aby v jistém smyslu překonali hranici, která v knize Genesis probíhá mezi stavem prvotní nevinности a stavem hříšnosti, která začala prvním pádem.¹⁸⁶ Tuto hranici mezi původní nevinností a stavem hříchu tvoří strom poznání dobrého a zlého (Srov.: Gn 2,17; 3,3n). Bez jakékoli přímé zkušenosti historičtí muži a ženy hledají to, co je těžké si představit, jaký byl život na druhé straně hranice?¹⁸⁷ Strom poznání dobrého a zlého je symbolem nejstarší Smlouvy Stvořitele se svým tvorem, Smlouvy mezi Bohem a člověkem, která byla porušena v srdci člověka. Kristova slova o „počátku“ nám však ukazují, že je možné v člověku nalézt podstatnou kontinuitu a spojení mezi prvotním stavem nevinности a stavem hříchu. Stav hříchu je stav historického člověka, tehdejších posluchačů Krista, stejně jako aktuálního posluchače, přirozeně i dnešního člověka. Ale tento stav

¹⁸⁵ Srov.: TT 23,4-5.

¹⁸⁶ Srov.: TT 4,1.

¹⁸⁷ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 92.

historický svými kořeny dosahuje až k vlastní „teologické prehistorii“¹⁸⁸, tedy ke stavu prvotní nevinnosti.¹⁸⁹

Ježíšova slova, která směřuje farizeům a v posledku každému člověku, který má podíl na lidské hříšnosti, mají celou výmluvnost tajemství vykoupění. Člověk již v knize Genesi začíná žít onou teologickou perspektivou vykoupění (Srov.: Gn 3,15) a historický člověk má podíl na této perspektivě vykoupění. Člověk se podílí nejen na dějinách lidské hříšnosti, jako dědičný subjekt a zároveň jako osobní a neopakovatelný subjekt této historie, ale také se podílí na historii spásy, také zde jako subjekt a spolutvůrce. Historický člověk tedy je nejen uzavřený prvotnímu stavu nevinnosti, ale zároveň je otevřený tajemství vykoupění, které se naplnilo v Kristu a skrze Krista.¹⁹⁰ Nesmíme, podle slov Jana Pavla II., tuto perspektivu ztratit z očí. Toto je důležité, protože kdyby odkaz na „počátek“ odkazoval na stvoření muže a ženy, jestliže by pouze přivedl posluchače skrze hranici hříchu ke stavu prvotní nevinnosti a neotevřel by perspektivu vykoupění těla, Kristova odpověď by nebyla pochopena přiměřeným způsobem. Právě perspektiva „vykoupění těla“¹⁹¹ zaručuje kontinuitu a jednotu mezi dědičným stavem hříchu člověka a jeho prvotní nevinností, i když historicky člověk tuto nevinnost nenapravitelně ztratil.¹⁹²

Z této perspektivy stvoření a vykoupění plyne velká naděje manželům, kteří se ptají po niternosti, kterou by naplnili svůj vztah a hledají ji ve vztahu k Bohu. Kristus nás nenechává v naší hříšnosti. Vykoupěním nás opět přibližuje k onomu původnímu Božimu plánu s člověkem, který měl od „počátku“. „V něm (rozuměj: v Kristu) nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tvář. Ve své veliké lásce nás předem určil, abychom rozhodnutím jeho dobroty byli skrze Ježíše Krista přijati za syny a chválili slávu jeho milosti, kterou nám udělil ve svém Nejmilejším. V něm jsme vykoupěni jeho krví a

¹⁸⁸ „Teologická prehistorie“ je zjevná, tj. absolutně se nedá odvodit z historické zkušenosti člověka. Nicméně zvláštní a neodůvodněná je konkordance mezi zjevením a zkušeností v řádu konstitutivního základu lidské existence. Ta spočívá v bytí člověka k Božimu obrazu. Obraz, který vytváří kontinuitu mezi stavem integrální přirozenosti (prvotním stavem) a stavem historickým, v němž žije každý člověk (stav padlé a vykoupěné přirozenosti). Srov.: TT 4, poznámka 1, str. 39.

¹⁸⁹ Srov.: TT 4,1.

¹⁹⁰ Srov.: TT 4,2.

¹⁹¹ Apoštol Pavel o vykoupění těla a perspektivě, ve které žije historický člověk, píše v listu Řimanům: „I my, ačkoliv máme první dary Ducha, i my sami uvnitř nařikáme a očekáváme... vykoupění našeho těla.“ (Srov.: Řim 8, 23.)

¹⁹² Srov.: TT 4,2.

naše hříchy jsou nám odpuštěny pro přebohatou milost, kterou nás zahrnul ve vši moudrosti a prozíravosti, když nám dal poznat tajemství svého záměru, svého milostivého rozhodnutí, jímž si předsevzal, že podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu.“ (Srov.: Ef 1,4-10). To je ta perspektiva vykoupení, kterou nesmíme ztratit ze zřetele, když slyšíme Kristova slova odvolávající se na „počátek“.

Jan Pavel II. vychází z biblické exegeze, která nás učí o tom, že v prvních kapitolách knihy Genese nacházíme dvě zprávy, které pojednávají o stvoření světa a člověka. O těchto dvou zprávách jsme se zmínili výše.¹⁹³ Nyní bychom se zabývali trochu podrobnějším rozbořením toho, jak Jan Pavel II. tyto dvě zprávy o stvoření člověka vykládá. Na tomto výkladu můžeme také vidět fakt, že Jan Pavel II. postupuje plně v souladu se současnými metodami biblické interpretace.¹⁹⁴

II.1.1.1 Člověk – Boží obraz a podoba

První zpráva o stvoření obsahuje pouze objektivní fakta a popisuje objektivní skutečnost, pokud jde o stvoření člověka (Srov.: Gn 1, 26-27). Avšak o člověku nám zjevuje jednu ze dvou zásadních pravd. Člověk je stvořen jako muž a žena k Božimu obrazu a k jeho podobě (Srov.: Gn 1, 26-27). Tento Boží obraz je člověku vepsán do jeho těla. Člověk, kterého Bůh stvořil jako muže a ženu, od „počátku“ nese božskou podobu vtisněnou do těla. Muž a žena tvoří jakoby dva různé způsoby lidského „bytí tělem“ v jednotě onoho obrazu.¹⁹⁵

II.1.1.1.1. Člověk je stvořen k Božimu obrazu a podobě jako muž a žena (Gn 1,26-27)

Zpráva první kapitoly knihy Genesis, také nazývaná kněžská, nebo elohistická, podle výrazu „Elohîm“, kterým je označován Bůh, je mladší, než zpráva druhá (Srov.: Gn 2,4-25). Proto je také vytříbenější a mnohem zralější ve formulování podstatných pravd o člověku.¹⁹⁶ První zpráva definuje člověka v rozměru jeho bytí a existence (*esse*).¹⁹⁷ Ve skutečnosti je člověk jediným stvořením, které je ve vztahu k Bytí samotnému. Je jediným stvořením, které

¹⁹³ Srov.: kapitola I.3.1.1. Ježíšova slova o „počátku“, str. 29.

¹⁹⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 90.

¹⁹⁵ Srov.: TT 23,2.

¹⁹⁶ Srov.: TT 2,2.

¹⁹⁷ Srov.: TT 2,5.

je určeno *teologicky*, tedy ne podobou s jiným stvořením, ale podobou s Bohem.¹⁹⁸ Jan Pavel II. konstatuje, že v cyklu sedmi dnů stvoření je zřejmá stupňovitost. To je zřejmý kosmologický charakter první zprávy o stvoření. Stvoření člověka je součástí sedmidenního cyklu a je vrcholem tohoto Božího působení. Člověk je stvořen na zemi společně s viditelným světem, ale zároveň je Stvořitelem ustanoven nad svět, protože si ho má „podmanit“ (Srov.: Gn 1,28). Když však Bůh tvoří člověka, je patrné, že člověk není tvořen podle přirozené posloupnosti, ale zdá se, jako by se Stvořitel, než povolá člověka k existenci, na chvíli zastavil a ponořil se do sebe, do tajemství hlubiny vlastního bytí, aby udělal rozhodnutí: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“ (Srov.: Gn 1,26). Tento teologický ráz první zprávy o stvoření člověka, nám také o člověku zjevuje tu skutečnost, že člověk nemůže být omezen na svět a to ani navzdory tomu, že je člověk skrze své tělo součástí tohoto světa.¹⁹⁹ Takto nám první věty Pisma svatého staví před oči člověka, který je tělesný, je fyzické stvoření, ale je také více než to, člověk je duchovní. Člověk je definován tímto tvůrčím napětím jednoty těla a ducha.²⁰⁰ Tato pravda se vztahuje na muže i na ženu, protože člověk byl stvořen k obrazu Božimu a k jeho podobě jako muž a žena (Srov.: Gn 1,26-27).

Jiným aspektem Božího obrazu v člověku, který nalézáme v první zprávě o stvoření člověka, je skutečnost, že člověk je povolán k plození (Srov.: Gn 1,28). Toto Boží požehnání odpovídá stvoření člověka k Božimu obrazu. Tato schopnost pro-kreace, která vyplývá z Božího požehnání, uschopňuje člověka k tomu, že má podíl na Božím stvořitelském díle.²⁰¹ Když Bůh stvořil člověka, „viděl, že je to velmi dobré“ (Srov.: Gn 1,31). Analogicky, každý nový tvor, kterého přivedou ve spolupráci s Bohem muž a žena k existenci, je velmi dobrý.

Z této první zprávy o stvoření člověka získáváme další díl naší skládky, pokud to tak můžeme nazvat. Otázka, kterou položili farizeové Ježíšovi, má jakousi zastupující funkci, protože vyjadřuje to, co je neustálou otázkou člověka, muže a ženy. Je to, dost možná více u křesťanských manželů, otázka po hlubším smyslu, po větší niternosti jejich manželství. Je

¹⁹⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 90.

¹⁹⁹ Srov.: TT 2,3-4.

²⁰⁰ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 91.

²⁰¹ Srov.: Tamtéž, str. 91.

opravdu manželství něco posvátného, svatého, nebo snad svátostného? Nebo je to jen instituce, kterou je možné „obejít“?

Kristus nám svým důrazem na „počátek“ dává poznat, že manželství, tedy vztah muže a ženy, je úžasné tajemství, které začíná na samém počátku lidských dějin. Dává nám poznat, že člověk je úzce spjat s Bohem, protože nese jeho obraz, který je mu vepsán do těla v jeho mužství a ženství. Tento obraz člověk ve svém těle nese od „počátku“. Kristova odpověď nás také vtahuje do onoho dramatu, kdy člověk ztrácí prvotní nevinnost a dále žije ve stavu hříchu. Avšak už zde nám svítá světlýlko naděje, že historický člověk, který ačkoli žije ve stavu dědičného hříchu, je spojen se svými teologickými pradějinami, je zakořeněn ve stavu prvotní nevinnosti.

II.1.1.1.2. Člověk je stvořen jako společenství osob (Gn 2,18-24)

V Ježíšově odpovědi nalézáme odkazy také na druhou zprávu o stvoření člověka (Srov. Gn 2,18-25). V této druhé zprávě se setkáváme s líčením stvoření člověka, které je svou povahou jiné. Celý text formulující pravdy o člověku, uvádí v úžas svou typickou hloubkou, odlišnou od první kapitoly Genese.²⁰²

První zpráva o stvoření (Srov.: Gn 1,1-31; stvoření člověka Gn 1,26-27), jak jsme již zmínili výše, pojednává o člověku spíše v objektivním a kosmologickém smyslu. Tedy, že o člověku nám říká, že skrze své tělo plně patří do stvořeného světa, ale proto, že ve svém těle, jako muž a žena, má vepsán Boží obraz a podobu a je Bohem povolán k tomu, aby si svět podmanil a aby nad ním vládl (Srov.: Gn1,28), tento svět přesahuje.

Druhá zpráva o stvoření (Srov.: Gn 2,4-25) má charakter spíše subjektivní a psychologický. Zpráva o stvoření člověka ve druhé kapitole Genese je zřejmě nejstarším líčením o sebezpochopení člověka a spolu s třetí kapitolou je prvním svědectvím o svědomí člověka.²⁰³ Subjektivní charakter, který je v této zprávě o stvoření silně líčen, není v rozporu s oním objektivním prvkem, se kterým se setkáváme v první zprávě. Tato subjektivita odpovídá objektivní skutečnosti člověka, stvořeného, „aby byl obrazem Božím“ (Srov.: Gn 1,27).²⁰⁴

²⁰² Srov.: TT 3,1.

²⁰³ Srov.: Tamtéž.

²⁰⁴ Srov.: Tamtéž.

Farizeové, kteří přišli za Ježíšem s onou otázkou, zda je dovoleno propustit manželku z jakéhokoli důvodu (Srov.: Mt 19,3; Mk 10,2), se odvolávali na Mojžišův zákon, který dovoľoval, aby muž vystavil ženě rozlukový list (Srov.: Mt 19,7; Mk 10,4), pokud u něj žena nenalezne přízeň (Srov.: Dt 24, 1-3). Jak jsme řekli výše, Kristus svou odpovědí, ve které se odvolává na „počátek“ zve své posluchače, aby překročili onu hranici, která odděluje situaci člověka před hříchem a po hříchu. Stav prvotní nevinnosti (*status naturae integrae*) a stav padlé přirozenosti (*status naturae lapsae*), tedy situaci člověka po hříchu, situaci historického člověka.²⁰⁵ Kristus svou odpovědí neschvaluje to, co „pro tvrdost ... srdce“ (Srov.: Mt 19,8; Mk 10,5) Mojžiš dovolil, a odvolává se na první Boží řád, který je v tomto textu výslovně spojen se stavem prvotní nevinnosti člověka. Tento Boží řád, první Boží řád stvoření, neztratil svou platnost, i když člověk ztratil svou prvotní nevinnost.²⁰⁶

Člověk nemá s tímto stavem prvotní nevinnosti přímou zkušenost. Kristus volá člověka, aby se odvážil přistoupit k oné hranici a pokusil se nahlédnout tento stav prvotní nevinnosti, svoji teologickou prehistorii, ve které má historický člověk své teologické kořeny. O této hranici mezi těmito dvěma situacemi pojednává právě druhá zpráva o stvoření, ba dokonce tato zpráva popisuje stvoření člověka v kontextu popisu této hranice, když nejprve popisuje stvoření člověka (Gn 2,7-8), stvoření ženy, jako věmě pomocnice muže (Srov.: Gn 2,22-23), když vyjadřuje skutečnost, že muž a žena se stanou jedním tělem (Srov.: Gn 2,24) a že toto se bude dít v naprostém bezpečí a jistotě, v duchu úplného darování se, kde není místo pro stud (Srov.: Gn 2,25). A v zápětí následuje dramatické vyprávění prvního pádu muže a ženy, který je spojen se stromem poznání dobrého a zlého (Srov.: Gn 2,17).

II.1.1.1.2.1. Prvotní zkušenost člověka

Již jsme se v krátkosti zmínili o významu dvou zpráv o stvoření člověka.²⁰⁷ První zpráva nám staví před oči člověka, který je stvořen jako muž a žena k Božímu obrazu. Tedy je obrazem Božím ve svém lidství. Druhá zpráva nám říká, že stvoření člověka nebylo úplné, dokud nebyla stvořena žena a nebylo tak vytvořeno společenství osob (*communio personarum*), mezi mužem a ženou.²⁰⁸ Jan Pavel II. si všímá a pečlivě rozebírá několik

²⁰⁵ Srov.: TT 4,3.

²⁰⁶ Srov.: TT 4,4.

²⁰⁷ Srov.: kapitola I.3.1.1. Ježíšova slova o „počátku“, str. 31.

²⁰⁸ Srov.: TT 9,3.

momentů, které předcházeli a provázeli vznik onoho společenství osob (*communio personarum*). Tyto momenty Jan Pavel II. nazývá prvotní²⁰⁹ zkušenosti člověka. Je to především hluboká zkušenost prvotní samoty člověka. Se zkušeností prvotní samoty člověka je spjata vědomí osoby, ke kterému člověka přivádí právě ona zkušenost prvotní samoty. Druhou zkušeností člověka je společenství osob v prvotní jednotě. A třetí zkušeností člověka je prvotní nahota, která se stává klíčem k pochopení prvotního Božího plánu s člověkem. Tyto tři zkušenosti jsou zahrnuty do vyprávění druhé zprávy o stvoření. Tyto tři momenty jedné prvotní zkušenosti, podle Jana Pavla II, člověka vymezovaly v situaci prvotní nevinnosti. K těmto prvkům zkušenosti člověka se přibližujeme skrze „symbolismus“²¹⁰ biblické řeči“ (Srov.: KKC 375). Úvahy Jana Pavla II. nad zkušeností člověka, která se uskutečňuje v těchto třech momentech, v situaci prvotní nevinnosti, jsou úvahami nad tím, jakým způsobem muž a žena zakoušeli tělo a sexualitu.²¹¹ Význam této prvotní zkušenosti člověka v jejich třech rozměrech je pro Jana Pavla II. velmi důležitý ani ne proto, že tato prvotní zkušenost člověka patří do jeho teologických pradějin, nýbrž důležitost prvotní zkušenosti spočívá v tom, že je u kořene každé lidské zkušenosti.²¹² Tyto tři roviny prvotní zkušenosti, podle Jana Pavla II., jsou natolik propojeny s obyčejnými věcmi života, že si ani neuvědomujeme jejich mimořádnost.

II.1.1.1.2.1.1. Prvotní zkušenost samoty člověka – objev významu osoby

„I řekl Hospodin Bůh: Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou“ (Srov.: Gn 2,18). Tato slova knihy Genesis nám nabízejí východisko k prvotní zkušenosti samoty člověka. Tato samota člověka má dva významy. Prvním význam, ten zřejmější, je odvozen od vztahu muže a ženy. Člověk (muž) je sám bez ženy. Ale Jan Pavel II.

²⁰⁹ Když mluvíme o prvotní zkušenosti, nemáme ani tak na mysli časovou stránku, tedy její vzdálenost v čase, ale spíše její zakládající význam. Srov.: TT 11,1.

²¹⁰ Symbolismus je nejvhodnější způsob vyjádření hlubokých duchovních pravd, o což kniha Genesis usiluje. Nemusíme být zakomplexováni z moderního tvrzení, že věda příběhy o stvoření v knize Genesis „vyvrátila“. Vědecké poznání je bezpochyby v mnoha ohledech hodnotné, ale nemůže nám sdělit duchovní smysl naší existence. Dovolíme si jedno přirovnání. Uvažte, jaký je to rozdíl pro ženu, když se jí do očí dívá její optik, nebo když totéž dělá její manžel. Optik se dívá na její rohovku a zaznamenává vědecká fakta. Milý se dívá na její duši a říká přitom něco poetičtějšího a krásnějšího. „Vyvrací“ optik pohled milého? Ne. Jsou to jednoduše dvě perspektivy té samé skutečnosti. Autor knihy Genesis nebyl vědec, ale milý, Bohem inspirovaný, aby hlásal duchovní tajemství o původu světa a lidstva. Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 27.

²¹¹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 26.

²¹² Srov.: TT 11,1.

více než na tento význam prvotní samoty klade důraz na druhý význam, který má fundamentálnější charakter. Člověk je sám ve viditelném světě jako osoba.²¹³

a) Sebepoznání člověka jako osoby skrze prvotní samotu

Otázka samoty se nastiňuje pouze v druhém vyprávění o stvoření člověka. První vyprávění tuto skutečnost nezná, to popisuje stvoření člověka jako muže a ženy jako jediný akt. Tento problém samoty člověka se jeví v jistém smyslu slova jako dřívější než ten, který je dán faktem, že člověk je muž a žena. Do okamžiku, než je z Adamova žebra stvořena žena, se mluví pouze o člověku, ne o muži. Až ve vztahu k ženě, se začíná rozlišovat muž a žena.²¹⁴ Problém samoty není dřívější ve smyslu chronologického pořadí, ale více ve smyslu existenciálním.²¹⁵ V prvotní zkušenosti samoty člověk objevuje skutečnost jeho vlastní osobitosti²¹⁶. Člověk odhaluje své bytí v těle a poznává, že je jedinou tělesnou bytostí stvořenou k podobě a obrazu Boha. Mluví text Gn 2,18 o samotě člověka muže-muž, protože je bez ženy, nebo mluví o samotě člověka (muže a ženy)? Jan Pavel II. říká, že úplný kontext Gn 2,18, nás přesvědčuje o tom, že se jedná o samotu člověka (muže i ženy).²¹⁷ Tato zkušenost samoty člověka přivádí ke zkušenosti bytí v těle a to tím způsobem, že člověk nemá tělo, ale je tělem. Zkušenost pohlavnosti člověka, bytí jako muž a žena, je v určitém smyslu až druhotná ve vztahu ke zkušenosti bytí v těle.²¹⁸ Každý člověk je sám se svou důstojností jako subjekt, dříve než je povolán do života společenství s druhými osobami skrze dar pohlavní odlišnosti. Jestliže chce někdo dát sám sebe ve ztělesněném společenství s druhým, on sám jako první musí být, abychom tak řekli stvoření schopné toto učinit, první musí být osobou.²¹⁹

²¹³ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 96.

²¹⁴ Hebrejské slovo *'adam* znamená člověk. Takto biblický text označuje prvního člověka. O muži se mluví pouze v konfrontaci se ženou a biblický text používá slova *'iš* (muž) a *'iššá* (žena).

²¹⁵ Srov.: TT 5,3.

²¹⁶ V anglickém textu se objevuje slovo *personhood*, které v teologickém významu znamená interpretaci toho, co znamená být osobou. V tomto smyslu je pak *personhood*, osobitost, představována jako schopnost mít vztah s ostatními lidmi. V posledku vztah člověka s Bohem. Zdroj: internetové stránky <http://www.ascensionhealth.org/ethics/public/issues/personhood.asp>. (22.4.2009).

²¹⁷ Srov.: TT 5,2.

²¹⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 97.

²¹⁹ Srov.: Tamtéž, str. 97.

b) Subjektivita člověka v prvotní samotě

Hospodinova slova, že „není dobré, aby člověk byl sám“ (Srov.: Gn 2,18) se objevují ve dvojitým kontextu. Bližší kontextem je Hospodinovo rozhodnutí stvořit ženu (Srov.: Gn 2,18b). Širším kontextem jsou okolnosti, které hlouběji vysvětlují smysl prvotní samoty člověka. Člověk je stvořen proto, aby „obdělával půdu“ (Srov.: Gn 2,15b; odpovídá to textu první zprávy, srov.: Gn 1,28). Je postaven do „zahrady v Edenu“ (Srov.: Gn 2,15a). Až do této chvíle je člověk stále předmětem Boží tvůrčí činnosti. Bůh Hospodin, který jako Zákodárce, zároveň také stanoví podmínky prvotní smlouvy s člověkem (Srov.: Gn 2,16-17). Je zde patrné zdůraznění lidské subjektivity.²²⁰

Lidská subjektivita, to že je člověk osobou, je následně také potvrzeno a zdůrazněno tím, že Hospodin přivede před člověka všechny živočichy, aby viděl, jak je nazve (Srov.: Gn 2,19). Je to jakýsi „test“ člověka, kterou člověk podstupuje před Bohem, a na jejímž základě je upevněna jeho subjektivita. Tím, že člověk pojmenovává živočichy, které k němu Hospodin přivedl, uskutečňuje svoje základní odlišení od nich.²²¹ Mezi nimi se „nenašla pomoc jemu rovná“ (Srov.: Gn 2,20). Tato zkušenost pouze potvrdila jeho samotu. A také se zde potvrdilo povolání člověka, aby si podmanil zemi a obdělával ji.²²² Člověk ono pojmenování a vládnutí uskutečňuje skrze svoje tělo, skrze onen jedinečný vztah mezi tělem a duchem. V této zkušenosti, kterou člověk zakouší, když je vyzván, aby pojmenoval všechny živočichy, zakouší tedy onu samotu, ale také si uvědomuje sám sebe, dochází k sebepoznání, je si vědomí sám sebe a to živočichové nedokážou. Můžeme tedy říci, že pojmenováním živočichů, člověk pojmenovává sám sebe, objevuje, kdo on sám je, svoji vlastní identitu, svoji vlastní svobodu.²²³

Je zřejmé, že tato „zkouška“, před kterou Hospodin člověka postavil, je přípravou na stvoření ženy. Avšak toto vyprávění o zkušenosti samoty člověka má svůj význam i nezávisle na tomto úmyslu Hospodina stvořit ženu. Když je člověk stvořen, ocitá se od první chvíle tvář tvář Hospodinu a v tomto svém postavení, jako by hledal odpověď na otázku kdo je. Hledá, jak by sám sebe definoval. Když tedy biblický text konstatuje, že mezi živočichy, které

²²⁰ Srov.: TT 5,4.

²²¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 97.

²²² Srov.: Tamtéž.

²²³ Srov.: Tamtéž, str. 97.

člověk pojmenoval, se nenašla pomoc jemu rovná, potvrzuje, že člověk je jako osoba sám uprostřed viditelného světa. To je negativní vymezení, popisuje, co člověk není.²²⁴ Samota člověka značí jeho subjektivitu.²²⁵

Zkušenost člověka, jeho prvotní samoty, ve vyprávění druhé zprávy o stvoření je jeho subjektivní realizací toho, že byl stvořen k Božimu obrazu, jak je to objektivně popsáno v první zprávě o stvoření. Zde je zřejmá objektivně-subjektivní komplementarita dvou zpráv o stvoření. Jinými slovy, co první zpráva o stvoření nahlíží jakoby zvenku, druhá zpráva o stvoření potvrzuje nastíněním vnitřního života člověka – jeho vědomí, jeho zkušenosti.²²⁶ Text Gn 2,18-20 o zkušenosti samoty člověka, je důležitá pro porozumění jeho bytí, jako obrazu Božího. Jestliže tento biblický text druhé zprávy o stvoření stojí na hranici společenství., pak společenství (*communio*) vrhne světlo na obraz Boží v člověku, jak ho popisuje první zpráva o stvoření.²²⁷

c) Člověk je v situaci prvotní samoty povolán do vztahu k Bohu

Skrze prvotní zkušenost samoty člověka, jsme poznali, že právě skrze ni si člověk uvědomuje sám sebe. Dochází k uvědomění si vlastní subjektivity, faktu, že je osoba. Když je člověk stvořen k Božimu obrazu, je postaven do situace prvotní Smlouvy mezi ním a Bohem (Srov.: Gn 2,16-17). Tedy stává se subjektem Smlouvy. S tímto faktem je spojeno také to, že člověk si ve své zkušenosti samoty uvědomuje, že disponuje svobodnou vůlí. Takto se tedy jako subjekt Smlouvy stává partnerem Absolutna a musí vědomě rozlišovat mezi dobrem a zlem, mezi životem a smrtí.²²⁸ Člověk se tedy ve zkušenosti samoty stává partnerem Boha. To znamená, že ve své samotě není opuštěný. Zkušenost prvotní samoty, neznamená úplnou opuštěnost, i když by se nám to tak zdálo, vždyť je jasně řečeno, že člověk nenašel mezi tvory pomoc sobě rovnou. Ale zde je právě ten paradox. Člověk ve své samotě není opuštěný, byť se skrze své tělo odlišuje od všeho stvořeného světa. Člověk je v základním vztahu Smlouvy se svým Stvořitelem. Právě v této své samotě, když člověk zakouší, že je sám, to znamená, že skrze své vlastní lidství, skrze to, čím je, je současně konstituován v jedinečném výlučném

²²⁴ Srov.: TT 5,5.

²²⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 98.

²²⁶ Srov.: Tamtéž, str. 99.

²²⁷ Srov.: Tamtéž, str. 99.

²²⁸ Srov.: TT 6,2.

vztahu k samotnému Bohu. Tuto skutečnost vyjadřuje i první vyprávění slovy: „Učíníme člověka, aby byl naším obrazem.“ (Srov.: Gn 1,26).²²⁹ Nemůžeme rozumět tomu, kdo člověk je, odděleně od jeho svrchovaného povolání vstoupit do Smlouvy lásky s jeho Stvořitelem.²³⁰ V tomto povolání člověka ke společenství s Bohem je totiž významně založena jeho důstojnost. K rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně uznává a dává se svému Stvořiteli (Srov.: GS 19). Toto povolání ke společenství s Bohem není zásluhou člověka, je to ryzí, zdarma daný dar, ale dar, který odhaluje velikost člověka. Avšak člověk může tento dar přijmout jedině ve svobodě. Může se k němu přimknout svobodnou vůlí. Tato svoboda je nevšedním znamením Božího obrazu v člověku. Bůh totiž chtěl člověka ponechat v jeho rozhodování, jak čteme v knize Sirachovcově: „On sám na počátku stvořil člověka a ponechal mu možnost vlastního rozhodování“ (Srov.: Sir 15,14). Tuto svobodu má člověk použít k tomu, aby sám hledal svého Stvořitele a přimknutím se k němu dospěl k plné a oblažující dokonalosti. Důstojnost člověka tedy vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby (Srov.: GS 17). Člověk je tedy schopen Boha, je schopen přijmout jeho dar, jeho lásku. Touha po Bohu je vepsaná do lidského srdce, protože člověk je stvořen Bohem a pro Boha.²³¹

Člověk tedy nenachází ve stvořeném světě pomoc sobě rovnou. Místo toho získává zkušenost prvotní samoty a skrze ni uvědomění si sebe sama. Tato zkušenost samoty je ale nesena oním privilegovaným vztahem člověka k Stvořiteli. Jestliže v první zprávě o stvoření byl člověk stvořen k Božímu obrazu, ve druhé zprávě o stvoření je představen jako subjekt Smlouvy, to znamená, jako subjekt konstituovaný jako osoba, konstituovaný jako partner ve vztahu k Absolutnu, což člověka zavazuje k tomu, aby rozlišoval mezi dobrem a zlem, mezi životem a smrtí. Toto se stane povinností pro člověka, aby rozeznával Boží plán s ním a se stvořením.²³²

²²⁹ Srov.: TT 6,2.

²³⁰ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 99.

²³¹ Srov.: KKC 27, 30, 1024, 1718.

²³² Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str. 98.

d) Objevení významu těla v prvotní zkušenosti samoty

Člověk stvořený „k obrazu Božimu“ (Srov.: Gn 1,26) patří skrze své tělo²³³ do viditelného světa, je tělem mezi těly. Toto tělo, skrze které je člověk součástí tohoto viditelného světa, mu také umožňuje si uvědomit, že je „sám“. Kdyby tomu tak nebylo, kdyby mu tělo nepomohlo to pochopit tím, že celou skutečnost učinilo zřejmou, nebyl by schopen dojít k poznání, ke kterému došel (Srov.: Gn 2,20). Domnívali bychom se, že skrze své tělo by člověk mohl nabýt vědomí, že je podstatně podobný jiným živým tvorům (*animalia*), avšak k tomu nedospěl, naopak si uvědomil, že je „sám“. Zkušenost prvotní samoty a zkušenost těla nestojí proti sobě, naopak. Člověk se skrze své tělo odlišuje od ostatní živých tvorů (*animalia*), dokonce se od nich skrze tělo odděluje. Ale také skrze tělo je osobou.²³⁴ Takto utvořený člověk na základě zkušenosti prvotní samoty má možnost si uvědomit hluboký smysl svého těla.²³⁵

Významu těla, který člověk poznává skrze zkušenost samoty, má ještě jeden význam. Tímto významem je skutečnost, že skrze své tělo člověk vykonává vládu nad stvořeným světem, která mu byla Bohem svěřena (Srov.: Gn 1,28; 2,15.19). Tělesnost člověka mu umožňuje, aby tento Boží příkaz vůbec mohl naplnit.²³⁶

e) Zkušenost prvotní samoty jako místo střetu smrti a nesmrtnosti

S touto zkušeností, poznáním a vědomím těla, vyplývající z prvotní zkušenosti samoty, je člověk jako subjekt Smlouvy s Bohem postaven před tajemství stromu poznání dobrého a zlého.²³⁷ Tímto byl základní aspekt lidské transcendence, jeho vztah k Bohu a jeho vlastní sebeurčení vystaveno zkoušce v zahradě Edenu. V původní zkušenosti samoty člověk znal pouze zkušenost bytí a života.²³⁸ Ale Hospodin mu řekl, „ze stromu poznání dobrého a

²³³ Jahvistický text nikdy nemluví přímo o těle. Dokonce ani tehdy, když říká, že „Hospodin Bůh stvořil člověka z prachu země“ (Gn 2,7) nemluví o těle, ale o člověku. Vyprávění vzaté ve svém celku, přesto dovoluje, abychom člověka stvořeného ve viditelném světě vnímali jako tělo mezi těly. Srov.: TT 6,3.

²³⁴ Je zřejmé, že tělo není osoba, nýbrž člověk si skrze tělo uvědomuje svou prvotní samotu. Je to paradox, že tělo, které člověka viditelně a vnějškově spojuje s jinými *animalia*, se stává faktorem, jimž se v člověku realizuje jeho osobní subjektivita. Srov.: TT 6, poznámka 1, str. 47.

²³⁵ Srov.: TT 6,3-4.

²³⁶ Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str. 98.

²³⁷ Srov.: TT 7,3.

²³⁸ Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str. 101.

zlého nejz. V den, kdybys z něho pojedl, propadneš smrti.“ (Srov.: Gn 2,17). Jan Pavel II. klade zajímavou otázku. Mohl Adam, člověk, rozumět slovu „zemřeš“, jestliže neměl zkušenost se smrtí, ale pouze s životem?²³⁹ Jak toto souvisí s prvotní zkušeností samoty člověka? Jan Pavel II. připouští, že toto nové slovo se objevilo na horizontu člověka, aniž by jej někdy zakusil ve skutečnosti. Toto slovo se před ním objevilo jako radikální protiklad všeho, čím byl člověk vybaven.²⁴⁰ Ačkoliv člověk slovo „zemřeš“ slyšel poprvé, jeho význam měl člověk odhalit ze své prvotní zkušenosti samoty. Z této zkušenosti si člověk měl uvědomit, že jeho bytí je zcela závislé na Bohu. Tato závislost na Bohu je existenciální. Ze své podstaty činí člověka přístupného neexistenci. Toto poznání je spojeno se svobodnou volbou člověka. Byl postaven před rozhodnutí, zda vstoupí do kruhu antiteze (protikladu) vůči Hospodinu, takže na vlastní zkušenost zakusí umírání a smrt. Jan Pavel II. říká, že tím chtěl dát Hospodinu člověku pochopit, že strom poznání dobrého a zlého zapustil kořeny do jeho lidství, nejen do zahrady v Edenu.²⁴¹ To znamená, že způsob, jak člověk vyjde ze své samoty, závisí na jeho svobodné volbě. Může se rozhodnout pro společenství s Bohem, anebo může zakusit rozměr samoty dosud nepoznaný.²⁴² Toto rozhodnutí nemůže za člověka nikdo udělat. A člověk se musí rozhodnout. Svoboda je způsobilost člověka pro věčnost. Pro věčný život ve společenství s Bohem, nebo pro věčnou smrt v opozici k Bohu.²⁴³ Kořeny stromu poznání dobrého a zlého, přítomné také v lidství člověka, jsou překrásným obrazem, který vyjadřuje nynější svobodu již od jejího prvotního stavu, tajemně schopnou jít také proti Bohu.²⁴⁴

Díky zkušenosti prvotní samoty rozumíme tomu, že člověk je ustaven ve svém bytí jako závislý na bohu, ale také jako jeho partner. Závislý proto, že je stvořením. Partnerem proto, že je osobou stvořenou osobním Bohem, který ho neustále vtahuje do společenství lásky. Satanovo pokušení, aby člověk jedl ze zakázaného stromu (Srov.: Gn 3,1-7) je útokem na tento vztah partnerství a závislosti. Jestliže Bůh není Bohem lásky, který neustále vtahuje člověka do společenství lásky, závislost na takovém Bohu se stává hrozbou pro subjektivitu

²³⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 100.

²⁴⁰ Srov.: TT 7,3.

²⁴¹ Srov.: Tamtéž.

²⁴² Srov.: TT 7,3-4.

²⁴³ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 101.

²⁴⁴ Srov.: TT 7, poznámka 1, str. 51.

člověka. A jako subjekt člověk zůstává v otroctví. A právě v této chvíli člověk vnímá Boha jako tyрана.²⁴⁵

Jan Pavel II. říká, že původní význam samoty člověka je permanentní napětí mez smrtí a nesmrtností.²⁴⁶ Tato alternativa mezi smrtí a nesmrtností od počátku vstupuje do definice člověka a od „počátku“ patří k významu jeho samoty tváří v tvář samému Bohu.²⁴⁷ Takto zkušenost prvotní samoty ukazuje člověku jeho eschatologický cíl, kterým je věčné společenství s Bohem.²⁴⁸

Z rozboru prvotní zkušenosti samoty člověka vidíme velký význam, který tato zkušenost pro člověka má. Tento význam se projevuje ve vztahu člověka k Bohu, ve vztahu člověka k druhým a v neposlední řadě ve vztahu člověka k sobě samému. Prvotní samota člověka nám ukazuje, kdo je člověk a jaké jsou jeho vztahy. Ve své prvotní samotě je člověk povolán Bohem k lásce, ke společenství lásky. Především s Ním samotným. Když člověk zakouší tuto lásku, celou svoji bytostí ji touží sdílet s jinou osobou, jemu podobnou. Proto „není dobré, aby člověk byl sám“ (Srov.: Gn 2,18). Zkušenost samoty je dána člověku proto, aby sám sebe našel, aby poznal, kdo opravdu je, aby ve své samotě objevil svoje dvojí povolání milovat Boha a svého bližního. (Srov.: Mk 12,29-31; srov. také Dt 6,4-5). Ve své samotě ale také může objevit, že je schopen toto povolání popřít. To závisí na jeho svobodné volbě, kterou musí udělat pouze on a nikdo jiný ji za něj neudělá. Člověk je k lásce pozván, nikdy není nucen, protože vynucená láska, není láska. Člověk může odpovědět ano i ne. Je svobodný. A tato svoboda je vyjadřována skrze tělo. Svobodu jsme dostali pro lásku. Tato svoboda může vést ke zkáze a rozdělení, a to dokonce i v perspektivě věčnosti, ale je nám dána, aby dávala život a budovala jednotu.²⁴⁹

²⁴⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 101.

²⁴⁶ Srov.: Tamtéž.

²⁴⁷ Srov.: TT 7,4.

²⁴⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 101.

²⁴⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 28-29.

11.1.1.2.1.2. Prvotní zkušenost jednoty osob – společenství osob (*communio personarum*)

V předcházející kapitole jsme se věnovali tématu prvotní zkušenosti samoty, kterou člověk prožíval. A sledovali jsme několik aspektů, které tuto prvotní zkušenost člověka doprovázejí. Viděli jsme, že zkušenost člověka se samotou je jakousi předmlouvou před tím, než Hospodin Bůh stvoří ženu. Snad právě proto Bůh postavil člověka do této zkoušky zkušenosti samoty, aby si uvědomil, kdo vlastně je, aby poznal svoji identitu, aby našel svůj konstitutivní vztah závislosti na Bohu svém stvořiteli, který je vztahem partnerským, aby člověk poznal své zaměření k Bohu, které spočívá ve skutečnosti, že je obrazem Božím (Srov.: GS 12, SpS 22). A také aby člověk poznal onu dimenzi věčnosti, která je v samotě přítomna, kterou však na vlastní zkušenost nezažil. A aby si uvědomil svoji svobodu, kterou má proto, aby mohl volit. Nyní bychom se chtěli věnovat druhému momentu prvotní zkušenosti člověka a to sice jeho prvotní zkušenosti jednoty a společenství osob .

Kniha Genesis ve své druhé zprávě o stvoření nám o této zkušenosti svědčí těmito slovy: „I řekl Hospodin Bůh: Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské plectvo i všechnu polní zvěř. Ale pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná. I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest. Proto opustí muž otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ (Srov.: Gn 2,18.20-25).

Význam prvotní samoty člověka je předeheur a zároveň přesahuje do prvotní jednoty, je součástí významu prvotní jednoty člověka, muže a ženy.²⁵⁰ Můžeme říci, že všechny pravdy o lidské osobě zjevené ve zkušenosti prvotní samoty se přenášejí do zkušenosti prvotní jednoty. V posledku prvotní jednotu bude definitivním objevením toho, co znamená být osobou.²⁵¹ Klíčem k prvotní jednotě je text Genese, na který se odvolává i Ježíš ve své rozmluvě s farizeji, že „proto opustí muž otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ (Srov.: Gn 2,24). V kapitole o prvotní samotě člověka jsme uvažovali o významu jeho

²⁵⁰ Srov.: TT 8,1.

²⁵¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 103.

tělesnosti. V úvahách o jednotě člověka se budeme zabývat významem jeho pohlavnosti. Tělesnost a pohlavnost nejsou zcela totožné²⁵², jak zdůrazňuje Jan Pavel II.²⁵³

a) Jednota v lidství

Původní jednota odkazuje především na skutečnost, že muž a žena mají podíl na jednom lidství. Až v druhé řadě na skutečnost, že se muž a žena stávají jedním tělem. Muž a žena jsou „bratr a sestra“ ve stejném lidství před tím, než jsou manžel a manželka.²⁵⁴ Prvotní jednota má základ v mužství a v ženství, jako by ve dvou „vtěleních“, tj. ve dvou podobách „bytí tělem“ téže lidské bytosti stvořené k Božímu obrazu (Srov.: Gn 1,27).²⁵⁵ Tato dvojí jednota mluví o jednotě v odlišnosti. Dokonce odlišnost muže a ženy jim dává zakusit onu prvotní jednotu.²⁵⁶

Když Hospodin říká, že „není dobré, aby byl člověk sám“ (Srov.: Gn 2,18), je to vyjádření zkušenosti, kterou jistě zažíváme všichni. Tato zkušenost nás vede ke společenství s druhými osobami. Ne pouze proto, že bychom chtěli být s druhými osobami, ale proto, že chceme znát druhé osoby a chceme, aby naše osoba byla známa druhými.²⁵⁷

Stvoření ženy, tak jak nám ho popisuje kniha Genesis (Srov.: Gn 2,18.21-22), je popsáno mytologickým²⁵⁸ jazykem. Popis stvoření ženy je vyjádřen jen několika slovy, ale každé toto slovo nese velikou váhu. Taktéž nás tato slova uvádějí s lehkostí do hlubokého a tajemného obsahu stvoření ženy. Jan Pavel II. se zabývá významem především dvou slov a to slova „mrákota“, kterou Hospodin uvalil na člověka a slovem „žebro“, které vzal člověku, aby z něj stvořil ženu.

²⁵² Lidské tělo ve své normální konstituci v sobě nese znaky pohlaví a je od přirozenosti mužské nebo ženské, nicméně fakt, že člověk je „tělo“, patří ke struktuře osobního subjektu mnohem hlouběji než fakt, že je ve své somatické struktuře také mužem nebo ženou. Srov.: TT 8,1.

²⁵³ Srov.: TT 8,1.

²⁵⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 103.

²⁵⁵ Srov.: TT 8,1.

²⁵⁶ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 104.

²⁵⁷ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 104.

²⁵⁸ Výraz „mytus“ v tomto případě neoznačuje vyběžený obsah, nýbrž prostě archaický způsob vyjadřování hlubšího obsahu. Srov.: TT 8,2.

„I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul.“ (Srov.: Gn 2,21). Co to byla ta mrákota? Hebrejský výraz *tardemáh* znamená hluboký spánek, do kterého člověk upadne bez vědomí bez snů.²⁵⁹ Často tato mrákota bývá vysvětlována s pomocí Freudovy psychoanalýzy snů.²⁶⁰ V teologii jahvistického autora podtrhuje mrákota, onen hluboký spánek, do níž dá Bůh prvnímu člověku upadnout, výlučnost Boží činnosti při díle stvoření ženy, muž se na tomto díle nepodílel vědomou účastí. Bůh používá pouze žebro člověka, aby zdůraznil společnou přirozenost muže a ženy.²⁶¹ Pro člověka je tento hluboký spánek specifickým návratem do „ne-bytí“²⁶², tedy do okamžiku, který předchází stvoření, aby se z něho tvůrčí iniciativy Boha mohl osamocení člověk znovu vynořit ve své dvojnásobné jednotě muže a ženy.²⁶³ Jako by zde ona zkušenost prvotní samoty člověka, o které jsme se zmiňovali, nabývala nového rozměru. Člověk je ponořen do hlubokého spánku, který podtrhuje tuto jeho samotu, a ze kterého je probuzen do společenství osob. Jako by prvotní samota byla vstupní branou ke společenství osob. Ať už ke společenství s Bohem, anebo nyní ke společenství s tou, která je mu v lidství rovna, která je „tělo z jeho těla a kost z jeho kostí“. V jistém slova smyslu, když používáme tuto analogii se spánkem, můžeme říci, podle Jana Pavla II., že člověk upadá do oné mrákoty s touhou najít bytost sobě podobnou.²⁶⁴ Kruh samoty člověka je prolomen tím, když se první člověk ze svého snu probouzí jako „muž a žena“.²⁶⁵

Dále v knize Genesis čteme: „Hospodin vzal jedno z jeho žebra a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu.“ (Srov.: Gn 2,21b-22). Jan Pavel II. je fascinován tím, jak biblický autor popisuje tuto situaci, kterou chce biblický autor vyjádřit homogenitu celého bytí obou a tato homogenita se týká především těla.²⁶⁶ Homogenita znamená, že oba sdílejí stejnou přirozenost a jsou stejného rodu. Oba, muž i žena jsou ze stejného „materiálu“, oba sdílejí společné lidství.²⁶⁷ Později ve

²⁵⁹ Srov.: TT 8,3.

²⁶⁰ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 104.

²⁶¹ Srov.: TT 8, poznámka 2, str. 54.

²⁶² Spánek má v sobě prvek zániku vědomé existence člověka. Srov.: TT 8,3.

²⁶³ Srov.: TT 8,3.

²⁶⁴ Srov.: Tamtéž.

²⁶⁵ Srov.: Tamtéž.

²⁶⁶ Srov.: TT 8,4.

²⁶⁷ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 105.

svých katechezích Jan Pavel II. přirovnává žebro k srdci.²⁶⁸ Tím chce potvrdit nejen to, že muž a žena sdílejí stejné lidství, ale také že sdílejí stejnou důstojnost.²⁶⁹ Tuto homogenitu potvrzuje sám člověk, který poté, co Hospodin přivede ženu k němu, zvolá: „Toto je kost z mých kostí, tělo z mého těla“ (Srov.: Gn 2,23). Z těchto slov slyšíme radost z jiné lidské bytosti, která dominuje nad vším ostatním, a ke které před tím, člověk neměl žádný důvod.²⁷⁰

b) Mužství a ženství

Mužství a ženství jsou jako by dvě „vtělení“ stejné samoty před Bohem a světem. Jsou to dva způsoby, jinými slovy, bytí osoby učiněné Božím obrazem. Mužství a ženství se navzájem doplňují. Jsou to dva komplementární rozměry sebepoznání a sebeurčení a zároveň dva komplementární způsoby vědomí významu těla.²⁷¹ Ženství tak nachází v jistém slova smyslu samu sebe tváří v tvář mužství, zatímco mužství se potvrzuje skrze ženství. Pohlaví, právě tento konstitutivní prvek osoby,²⁷² ukazuje, jak hluboce je člověk s veškerou svou duchovní samotou, s jedinečností a neopakovatelností své osoby konstituován tělem jako „on“ a „ona“.²⁷³ Ve stvoření dvou bytí, obou, muže i ženy, je člověk stvořený k Božímu obrazu úplný. To neznamená, že by muž a žena ve své samotě nebyli stvořeni k Božímu obrazu, ale jsou jím mnohem plnějším způsobem ve své komplementární jednotě.²⁷⁴ Když Hospodin přivedl k člověku všechny stvořené živočichy a on je pojmenoval, zůstal sám. Nyní našel někoho, kdo je jako on sám, jinou osobu, kterou může jako osobu poznávat a může být jako osoba sám poznáván. Našel jinou osobu, se kterou může žít ve společenství.²⁷⁵ A tento dar ženy člověka naplnil úžasem. Mužství a ženství bez „druhého“ nemají smysl. Mužství a ženství mají svoji zvláštní hodnotu před Bohem a jeden pro druhého. Jestliže „není dobré, aby

²⁶⁸ Srov.: TT 108,4.

²⁶⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 105.

²⁷⁰ Srov.: TT 8,4.

²⁷¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 106.

²⁷² Pohlaví není pouze atributem osoby. Srov.: TT 10,1.

²⁷³ Srov.: TT 10,1.

²⁷⁴ Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str. 103.

²⁷⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 106.

člověk byl sám“ (Srov.: Gn 2,18), pak je velmi dobré, aby byl jako muž a žena, jeden pro druhého a aby byli spojeni v prvotní jednotě „jednoho těla“ (Srov.: Gn 2,24b).²⁷⁶

c) Společenství osob

Jak jsme již mohli vidět, definitivní stvoření člověka se uskutečňuje teprve ve chvíli, kdy je ustavena jednota dvou bytostí, když je stvořena žena. Tato jednota, podle slov Jana Pavla II., ukazuje především na jejich identitu lidské přirozenosti. Dualita ukazuje na to, co je, na základě této identity v lidství, mužství a ženství člověka. Toto má axiologický²⁷⁷ (hodnotový) význam. Jan Pavel II. říká, že člověk byl stvořen Bohem jako hodnota, jak nás o tom zpravuje kniha Genesis: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“ (Srov.: Gn 1,31). Tento význam zvláštní hodnoty člověka před Bohem se jakoby rozlévá do dalšího vztahu. Člověk je zvláštní hodnotou pro sebe samého. Především proto, že je člověkem. Toto vědomí vyplývá z jeho zkušenosti prvotní samoty. A také proto, že žena je pro muže a muž pro ženu.²⁷⁸ Slova, kterými první člověk vyjádřil svůj postoj k ženě (Srov.: Gn 2,23), můžeme považovat za prototyp biblické Velepísně. Jan Pavel II. jde ještě dál, když říká, že pokud je možné se pokusit číst dojmy a emoce skrze tak vzdálená slova, je možné se pokusit o odvážně tvrzení, že hloubka a síla této první a „prvotní“ emoce člověka-muže z lidství ženy a zároveň z ženství jiné lidské bytosti se zdá být něčím jedinečným a neopakovatelným.²⁷⁹ Člověk byl plný úžasu. Práh, který v něm svět překračuje, je prahem úžasu. Kdysi právě tomu úžasu bylo dáno jméno „Adam“. Byl sám se svým úžasem mezi bytostmi, které nežasly – jim stačilo být a pomíjet. Člověk pomíjel spolu s nimi nesen úžasem.²⁸⁰ Těmito slovy Jan Pavel II. popisuje zkušenost, kterou člověk zřejmě prožíval, když se setkal s ženou. S první bytostí, která byla jemu rovná.

A tak můžeme říci, že lidské bytosti, stvořené k Božímu obrazu, jsou povolány k lásce a společenství (Srov.: SpS 32). Zkušenost samoty člověka je vstupní branou a cestou, která

²⁷⁶ Srov.: Tamtéž, str. 107.

²⁷⁷ Axiologie – učení o povaze hodnot, o jejich vzájemných vztazích i poměru ke společenským a kulturním faktorům, teorie hodnot. Srov.: TT 9, poznámka 1, str. 57.

²⁷⁸ Srov.: TT 9,1.

²⁷⁹ Srov.: TT 9,1.

²⁸⁰ Srov.: JAN PAVEL II., *Římský triptych – Duchovní závět' Jana Pavla II.*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003, str. 16-17.

vede k oné jednotě, kterou můžeme nazvat *communio*²⁸¹ *personarum* – společenství osob. (Srov.: GS 12). V této zkušenosti samoty se člověk odděluje od ostatních živočichů (*animalia*), ale ještě více, a to Jan Pavel II. zdůrazňuje, se člověk ve své samotě otvírá příbuzné bytosti, kterou kniha Genesis nazývá „pomoc jemu rovná“ (Srov.: Gn 2,18.20).²⁸² Zkušenost samoty člověka nevede pouze k uvědomění si vlastní identity a přesažnosti – to především ve vztahu k Bohu – ale také ho vede právě k otevření se druhé osobě – tedy otevření se společenství osob a jeho očekávání. Můžeme říci, že člověk ve své zkušenosti samoty poznává svoji neúplnost. Tato neúplnost je doplněna při stvoření ženy, kdy je definitivně završeno i stvoření člověka. Samota člověka je také negativním potvrzením skutečnosti, že člověk je osoba pro osobu, protože tento vztah člověk zažíval i ve své samotě. Pouze tak se mohlo společenství osob utvořit. Na základě dvojnásobné samoty člověka, muže a ženy, které se událo v jejich odlišnosti od ostatních živočichů (*animalia*). Samota člověka mu dává možnost existovat s druhým ve zvláštní vzájemnosti. Tato vzájemnost je v knize Genesis charakterizována slovem „pomoc“. Pro tuto vzájemnost je prvotní zkušenost samoty člověka velmi důležitá, protože pouze v ní člověk dochází k sebezpoznání a uvědomění si vlastní subjektivity a významu těla.²⁸³ Na jednu stranu prvotní samota přesahuje do společenství osob v prvotní jednotě. Na stranu druhou je prvotní jednota potvrzením samoty člověka ve smyslu odlišnosti od ostatních živočichů (*animalia*).²⁸⁴ Mezi prvotní samotou člověka a prvotní jednotou člověka je velmi úzký vztah. V tomto společenství osob je celá hloubka původní samoty člověka plně potvrzena, ale současně je tato samota prostoupena a rozšířena podivuhodným způsobem skrze dar druhého.²⁸⁵ Muž a žena prostřednictvím společenství žijí *společně*, s druhým, a *pro* druhého takovým způsobem, ve kterém znovuobjevují sami sebe, stvrzují vše, co je významem bytí osoby, a potvrzují vše, čím je skrze samotou konstituován člověk.²⁸⁶

²⁸¹ Pro tuto skutečnost by se mohlo používat i označení komunita, kdyby nebyl tak obecný a kdyby neměl tolik významů, jak říká Jan Pavel II. Slovo *communio* (společenství) je mnohem přesnější, neboť poukazuje právě na onu „pomoc“, která pramení v jistém smyslu z prostého faktu existence jako osoby vedle osoby. Srov.: TT, 9,2.

²⁸² Srov.: TT 9,2.

²⁸³ Srov.: Tamtéž.

²⁸⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 107.

²⁸⁵ srov.: TT 18,5.

²⁸⁶ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 108.

d) Člověk je obrazem Božím skrze společenství osob

Zde se nalézáme na prahu dramatického a dlouhého vývoje katolického přístupu, jak pohlížet na to, jakým způsobem jsme obrazem Božím.²⁸⁷ Jan Pavel II. vychází z obou zpráv o stvoření, jak jsme již zmínili výše. První zpráva o stvoření nám říká přímo, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu jako muž a žena (Srov.: Gn 1,26-27). Druhá zpráva o stvoření nemluví přímo o stvoření člověka k Božímu obrazu, ale říká, že stvoření člověka je definitivní tehdy, když je utvořeno společenství osob, které muž a žena vytvářejí.²⁸⁸ V tomto momentu se obě zprávy spojují. Jak říká Jan Pavel II., člověk se nestal obrazem a podobou Boží jen skrze své lidství, ale také skrze společenství osob.²⁸⁹

Funkcí obrazu je, že reprodukuje prototyp. V tomto smyslu se člověk nestává Božím obrazem v momentu samoty, ale více v momentu společenství, vždyť od počátku je obrazem, ve kterém se nejen zrcadlí samota Osoby, která řídí svět, ale také, a podstatně, je obrazem nepozorovatelného božského společenství Osob.²⁹⁰ Prototyp je tedy sama Trojice. Trojjediný Bůh zjevil svůj plán sdílet trojiční život s osobami stvořenými ke svému obrazu, ba co víc, právě kvůli tomuto trojičnímu společenství byly lidské osoby stvořeny k Božímu obrazu. Právě na této radikální podobnosti s trojjediným Bohem se zakládá možnost společenství stvořených bytostí s nestvořenými osobami Nejsvětější Trojice. Muži a ženy, stvoření jedni pro druhé, jsou osobami zaměřenými ke společenství s Bohem i ke společenství mezi sebou navzájem (Srov.: SpS 25). Zmínku, kterou nacházíme v knize Genesis: „Učiňme člověka,...“ (Srov.: Gn 1,26), ve které promlouvá Bůh sám k sobě v množném čísle, můžeme chápat jako určité vyjádření společenství, ale jistě se nedá mluvit o zjevení Trojice, protože to je teprve plně uskutečněno až v Novém zákoně. Ovšem novozákonní perspektiva nám dovoluje tento pohled na text Genese. Tento trinitárním pohled na společenství osob, do kterého je člověk stvořen jako muž a žena, je tím nejhlubším teologickým aspektem všeho, co můžeme říct o

²⁸⁷ Srov.: Tamtéž, str. 108.

²⁸⁸ Srov.: TT 9,3.

²⁸⁹ Srov.: Tamtéž.

²⁹⁰ Srov.: Tamtéž.

člověku.²⁹¹ Jan Pavel II. tak přináší myšlenku, že muž a žena zobrazují Boha *skrze* své společenství a v něm.²⁹²

e) Tělo je zjevením člověka *skrze* společenství osob

Jan Pavel II. říká, že na počátku, když byl člověk stvořen a prožíval zkušenost prvotní samoty, která na něj měla konstitutivní vliv a ve které si uvědomoval sám sebe, byl člověk vybaven hlubokou jednotou mezi tím, co je v něm lidsky a *skrze* tělo mužské, a tím, co je v něm lidsky a *skrze* tělo ženské. Uvědomění si vlastního těla a jeho významu, který člověk odhaluje právě ve zkušenosti samoty, tedy když poznává, že se podstatně odlišuje od ostatních živých stvoření (*animalia*), právě toto vědomí vlastního těla se znovu potvrzuje a dostává nový význam ve společenství osob. Toto znovuobjevení těla nalézáme v knize Genesis vyjádřeno slovy: „Bůh vytvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla!“ (Srov.: Gn 2,22b-23). Těmito slovy, říká Jan Pavel II., se přímo dotýkáme jádra skutečnosti, která se nazývá „tělo“. Člověk-muž pronáší tato slova, jako by pouze při pohledu na ženu mohl identifikovat a nazvat jménem to, co je viditelným způsobem činí podobnými jeden druhému, a zároveň to, v čem se projevuje lidství.²⁹³ Když si vzpomeneme na situaci zkoušky, do které člověka postavil Bůh v zahradě Edenu, aby viděl, jak nazve všechno zvířectvo (Srov.: Gn 2,19), víme, že mezi vším stvořením se nenašel žádný tvor, který by mohl být člověku pomoci, která se v posledku vyjadřuje ve vzájemnosti. Jinými slovy, mezi všemi těly, které k němu Bůh přivedl, nenašel člověk žádné, se kterým by tuto vzájemnost sdílel. Nyní rozumíme onomu radostnému zvolání člověka, když viděl ženu. Výraz „tělo z mého těla“ nabývá právě tohoto významu: tělo zjevuje člověka.²⁹⁴

²⁹¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 109.

²⁹² Srov.: Tamtéž.

²⁹³ Srov.: TT 9,4.

²⁹⁴ Srov.: TT 9,4.

f) *Teologie pohlaví*

Tělo zjevuje tajemství člověka, protože člověk, ve své tělesnosti jako muž a žena, je podobný Bohu. Tělo také zjevuje něco z tajemství Boha.²⁹⁵ Zde se dotýkáme srdce významu těla. A tento význam není pouze antropologický, tedy, že tělo zjevuje tajemství člověka, ale tento význam je také hluboce teologický, protože zjevuje cosi z tajemství Boha. Toto je důvod, proč mluvíme o teologii těla.²⁹⁶ Teologie těla, která je spojena od počátku se stvořením člověka k Božímu obrazu, se stává také teologií pohlaví, lépe řečeno teologií mužství a ženství. Nemůžeme správně teologicky porozumět člověku, pokud neporozumíme jeho odlišnosti v pohlaví a povolání k pohlavnímu společenství. Výše jsme řekli, že prototypem, který zobrazuje společenství muže a ženy, je společenství osob v Nejsvětější Trojici. Z tohoto pohledu pak pohlavní společenství muže a ženy je v určitém smyslu slova ikonou vnitřního života Trojice. Samozřejmě to neznamená, že je Bůh pohlavní bytost. Bůh je čirý duch, ve kterém není místo pro pohlavní odlišnost. Když používáme tuto analogii²⁹⁷, musíme mít neustále na paměti nekonečnou nepodobnost mezi Bohem a jeho stvořením. To ovšem ale neznamená, že analogie je nepatřičná. Pohlavní odlišnost a povolání k jednotě vnitřně zjevuje něco z dokonalé odlišnosti, jednoty a plodnosti uvnitř Trojice. My tedy můžeme poznat, že v jistém smyslu prvotní jednota pohlaví obsahuje „v jádru“ všechno, co chtěl Bůh člověku zjevit o sobě – že je věčným společenstvím Osob – o tom, kdo je člověk – že je muž a žena stvoření k Božímu obrazu – a o tom, jak má člověk žít – tedy v podobném společenství osob. V posledku nám umožňuje nahlédnout do našeho nejdálčenějšího osudu, tedy nahlédnout do společenství svatých ve společenství s Trojicí. Můžeme tedy dokonce říci, že ztělesněné společenství muže a ženy v pravdě od počátku nastiňuje Boží definitivní zjevení

²⁹⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 109.

²⁹⁶ Srov. Tamtéž., str. 110.

²⁹⁷ Analogie vždy současně ukazují jak na podobnost, tak i na podstatnou nepodobnost. Bez neuvědomění si této skutečnosti hrozí nebezpečí, že na základě lidského života budeme o božském životě vyvozovat příliš mnoho. Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 18. Všichni tvorové mají určitou podobnost s Bohem, obzvláště však člověk stvořený k Božímu obrazu a podobě. Všechno možné dokonalosti tvorů (pravda, dobro, krása) zrcadlí tedy nekonečnou dokonalost Boha. Proto můžeme mluvit o Bohu, vycházejíce z dokonalosti jeho tvorů, „neboť z velikosti a krásy tvorstva srovnáním lze poznat jejich Stvořitele“ (Mdr 3,15). Srov.: KKC 41. Bůh ale také přesahuje každého tvora. Je tedy třeba očišťovat naši řeč od všeho, co je v ní omezujícího, obrazného a nedokonalého, abychom nesměšovali Boha s našimi lidskými představami. Naše lidská slova jsou vždy nedostatečná k vyjádření Božího tajemství. Srov.: KKC 42. Mluvíme-li takto o Bohu, naše řeč se vyjadřuje jistě lidským způsobem, ale zároveň se skutečně dotýká samého Boha, aniž by ho však mohla vystihnout v jeho nekonečné jednoduchosti. Srov.: KKC 43.

v Kristu, který se vtělil, a v jeho ztělesněném společenství s Církví. To je důvod, proč nás Bůh stvořil jako pohlavní bytosti, aby nás připravil jako věčnou Nevěstu pro Krista.²⁹⁸ Slovy Jana Pavla II. můžeme říci, že tato jednota v těle, vyjádřená v Genesi slovy: „... a stanou se jedním tělem“ (Srov.: Gn 2,24b), má mnohotvárné rozměry. Rozměr etický, rozměr teologický a také rozměr svátostný. Takto člověk dochází nového uvědomění si významu svého těla, významu, který spočívá ve vzájemném obohacení.²⁹⁹

Tato prvotní zkušenost jednoty, kterou člověk zažívá definitivně tehdy, když je stvořena žena, která „je tělo z jeho těla a kost z jeho kostí“ (Srov.: Gn 2,23), vlastním způsobem prožívají manželé. Analogie křesťanského manželství, vztahovaná na Boží tajemství, je, podle přesvědčení Jana Pavla II, ze všech nedokonalých analogií ta nejméně nedokonalá. „Na tomto světě není dokonalejší a úplnější obraz Boha: Jednoty a Společenství. Neexistuje žádná jiná lidská skutečnost, která by lépe odpovídala, lidsky řečeno, tomuto božskému tajemství“.³⁰⁰ Výkřik člověka plný úžasu v druhé kapitole knihy Genesis by měl být v posledku výkřikem úžasu a radosti každých křesťanských manželů, když jsou, v posledku Bohem, přivedeni jeden před druhého před oltářem. A když se jich kněz před Bohem a před církví ptá, zda je to jejich svobodné a upřímné rozhodnutí, jsou to okamžiky velmi podobné situaci, kterou zažíval první člověk, když k němu Bůh přivedl ženu. Tato zkušenost jednoty překonává samotu člověka ve smyslu opuštěnosti, být sám bez druhého. A tělesné spojení muže a ženy, stávání se jedním tělem, v tomto společenství osob, které vytvářejí, není pouze spojení dvou těl, ale je to svátostný výraz, který tomuto společenství osob odpovídá.³⁰¹ Manželské spojení ve společenství osob má být v určitém smyslu slova ikonou vnitřního života Trojice. Bůh nás povolal ke společenství osob jakožto prvotnímu zjevení jeho vlastního tajemství ve stvořeném světě.³⁰² Takto se manželský život stává „prvotní svátostí“. Touto svátostí je samozřejmě celá realita manželského života, ale toto

²⁹⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 110.

²⁹⁹ Srov.: TT 9,5.

³⁰⁰ Srov.: JAN PAVEL II., *Homilie na svátek Svaté rodiny*, 30. prosince 1988, citováno podle: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 18.

³⁰¹ Srov.: TT 31,2.

³⁰² Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 31.

veliké tajemství nikdy není tolik patrné, jako v okamžiku, kdy se manželé, muž a žena, odevzdávají jeden druhému a stávají se „jedním tělem“.

II.1.1.1.2.1.3. Prvotní zkušenost nahoty člověka

Třetím momentem prvotní zkušenosti člověka je zkušenost nahoty, o které kniha Genesis píše: „Oba dva byli nazi, člověk i jeho žena, ale nestyděli se.“ (Srov.: Gn 2,25).

Tento moment lidské zkušenosti je, podle Jana Pavla II., klíčovým prvkem v porozumění Božímú plánu s člověkem od počátku.³⁰³ Lidská zkušenost těla, jak jsme se s ní setkali již podvkrát, se jistě nachází na prahu veškeré historické zkušenosti. Je tedy zakořeněna tak hluboko, že je konstitutivní součástí lidské přirozenosti. Člověk ji ve svém každodenním životě nevnímá, i když ji zároveň jistým způsobem předpokládá a požaduje jako součást procesu utváření vlastního obrazu.³⁰⁴

a) Prvotní nahota – hřích – stud

Můžeme si položit otázku, jak ale můžeme porozumět prvotní nahotě, když s ní nemáme žádnou přímou zkušenost, protože jsme zdědili stud? Můžeme jí porozumět na základě protikladu, podobně jako jsme se snažili porozumět předchozím dvěma zkušenostem, které jsou spojeny s prvotní neviností člověka. Porozumět prvotní nahotě můžeme tak, že se podíváme na naši zkušenost studu a obrátíme ji na ruby.³⁰⁵ Stud je tou hranicí ve zkušenosti, která odděluje historického člověka od původní nevinosti.³⁰⁶

Úvahy o prvotní zkušenosti nahoty člověka musí být ukotveny v subjektivitě člověka. V tomto prostředí se totiž rozvíjí vědomí významu těla.³⁰⁷ Zkušenost prvotní nahoty člověka v sobě zahrnuje nepřítomnost studu, ne pouze jeho nedostatek nebo zakřmenost. Proto nemůže být prvotní nahota srovnána se zkušeností malých dětí, které ještě neobjevily význam studu. Ještě méně může být ona prvotní nahota bez studu srovnávána s nestoudností. Protože toto jsou protiklady. Prvotní nahota ani není zavrhnutí studu. Stud je vyvolán nahotou, když se

³⁰³ Srov.: Tamtéž, str. 32.

³⁰⁴ Srov.: TT 11,1.

³⁰⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 32.

³⁰⁶ Srov.: SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, str. 122.

³⁰⁷ Srov.: TT 11,3.

vyskytne hrozba narušení důstojnosti osoby. Prvotní nahota je naprosto bez studu, protože být nahý nebylo vystaveno ohrožení důstojnosti první dvojice.³⁰⁸

Když kniha Genesis popisuje tento stav prvních lidí, muže a ženy, kteří se nestyděli, když se viděli nazi, popisuje stav jejich vědomí, vzájemné zakoušení těla, tj. na straně muže zkušenost ženství a na straně ženy zkušenost mužství v nahotě těla. Podle Jana Pavla II. detail, který udává svatopisec, že ti dva se nestyděli, je jeho snahou popsat toto vzájemné zakoušení s co největší přesností.³⁰⁹ Zde jako bychom nejmateratelněji zakoušeli onen práh mezi prvotní nevinností člověka a hříšností člověka historického. K tomuto prahu nás vzal sám Kristus, který se odvolával ve své odpovědi na „počátek“ a tím nám dovolil tento práh překročit a vrátit se před něj, před historickou hříšnost³¹⁰. To je ta kontinuita mezi těmito dvěma stavy, mezi stavem hříšnosti a stavem nevinnosti, jak jsme se o ní již zmiňovali. Právě tato zmínka Geneze o první nahotě člověka nás snad ještě více nutí k tomu, abychom tento práh překročili. Zároveň je zmínka o prvotní nahotě člověka ve velmi blízkém vztahu k porušení prvotní Smlouvy člověka s Bohem. Písmo na to poukazuje slovem „tehdy“, čímž vyjadřuje, že se podstatným způsobem změnila situace člověka (Srov.: Gn 3,7). První Smlouva, která se týkala stromu poznání dobrého a zlého, byla také první zkouškou poslušnosti, totiž, jak říká Jan Pavel II., naslouchání Slovu v celé jeho pravdě a v přijetí Lásky v souladu s plností požadavků stvořitelské vůle. Tato nová situace, ve které se člověk ocitá, vyžaduje také nový obsah a novou kvalitu zkušenosti těla. Již není možné říci: „byli nazi, ale nestyděli se“ (Srov.: Gn 2,25), ale je třeba říci: „poznali, že jsou nazi, spleli tedy fíkové listy a přepásali se jimi.“ (Srov.: Gn 3,7). Stud je zde tedy mezní zkušeností.³¹¹

Nedošlo ke změně ve způsobu poznání. Když se muž a žena před hříchem nestyděli, neznamená to, že by neviděli, že jsou nazi. Nejde tedy o přechod od „nepoznávat“ k „poznávat“. Oni viděli tělo jako zjevení osoby a její důstojnosti. Pouze nahota, jejíž hodnota byla převrácena na pouhý předmět, je zdrojem studu. Skutečnost, že se nestyděli, znamená, že

³⁰⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 121-122.

³⁰⁹ Srov.: TT 11,3.

³¹⁰ Srov.: TT 11,4.

³¹¹ Srov.: TT 11,4.

žena ve své nahotě nebyla objektem pro muže, ani muž nebyl objektem pro ženu.³¹² Změna se týká přímo vnímání zkušenosti významu vlastního těla před Stvořitelem a jeho tvory.³¹³ Člověk má strach, když slyší Hospodinův hlas v zahradě (Srov.: Gn 3,8-10). První hřích radikálně změnil naši zkušenost nahoty. Stud přišel s prvním hřichem a vytvořil tak hranici mezi prvotním stavem člověka a stavem člověka historického.³¹⁴

b) Stud

Stud je interpersonální realita. Nabývá významu uvnitř každé osoby. Stud ve zkušenosti zakoušíme *vzhledem k a s* druhými osobami. Osoba nemá důvod se stydět za svou nahotu, pokud je sama. Podle Jana Pavla II. je to proto, že osoba potřebuje potvrzení a přijetí jako osoba, ale zároveň má strach, že druzí nebudou chtít uznat a potvrdit plnou pravdu o osobě, zjevenou skrze nahotu.³¹⁵ Vzpomeňme, že tělo zjevuje osobu.³¹⁶ Ve zkušenosti studu zakouší lidská osoba strach před druhým „já“, například žena před mužem nebo obráceně. Tento strach osoba zakouší jak v sobě samé, tak i navenek před druhým já. Stud je tedy velmi komplexní zkušenost i v tom smyslu, že zatímco jakoby vzdaluje jednu lidskou bytost od druhé, zároveň se snaží o jejich osobní sblížení.³¹⁷ Zakrýváme se, abychom chránili sami sebe před strachem, že naše důstojnost, tak jak je sama o sobě, nebude potvrzena jinými. Každý může tento jev potvrdit. Člověk zakrývá své tělo, aby chránil svoji důstojnost před chtivým pohledem druhého člověka, který nemá v úctě jeho důstojnost osoby danou Bohem.³¹⁸ Jestliže se nám podaří vzít tento strach z neuznání v přítomnosti druhých a obrátit jej naruby, nalezneme sami sebe na prahu zkušenosti prvotní nahoty, do které můžeme vstoupit a zakusit ji.³¹⁹

³¹² Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 121-122.

³¹³ Srov.: TT 11,5.

³¹⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 122.

³¹⁵ Srov.: Tamtéž, str. 124.

³¹⁶ Srov.: TT 6, poznámka 1, str. 47.

³¹⁷ Srov.: TT 12,1.

³¹⁸ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 32.

³¹⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 124.

c) Nahota

Pokud vycházíme ze zkušenosti studu, která je pro nás bližší, můžeme se pokusit nahlédnout, jak první člověk zakoušel zkušenost prvotní nahoty. Prvotní nahota je právě zkušenost plného vědomí významu a důstojnosti těla. Na tomto základě není místo pro strach postavit se nahý před druhého, protože právě v takovém jednání oba, muž i žena, přijímají od druhého potvrzení a přijetí, které odpovídá jejich důstojnosti jako osobám.³²⁰ Podle Jana Pavla II. je nutné odpovědět na otázku, jaké plnosti vědomí a zkušenosti a zvláště jaké plnosti chápání významu těla odpovídá význam prvotní nahoty? Odpověď Jan Pavel II. nachází v prvotní samotě člověka, o které jsme mluvili výše. Prvotní samota, jak jsme řekli, se projevuje jako neidentifikování vlastního lidství se světem živých bytostí (*animalia*). Kniha Genesis to vyjadřuje, když říká, že mezi vším tvorstvem, které člověk pojmenoval, „se nenašla pomoc jemu rovná“ (Srov.: Gn 2,20b). Toto neidentifikování otevírá cestu šťastnému objevu vlastního lidství „pomocí“ jiné lidské bytosti. Člověk tak poznává a nalézá vlastní lidství „pomocí“ ženy (Srov.: Gn 2,25).³²¹ Jan Pavel II. tuto zkušenost uznání osoby v její důstojnosti nazývá „prvotní nevinnost poznání“³²², skrze které má člověk účast na vnímání světa v jeho vnějším vzhledu. Takové poznání je založeno na hluboké zkušenosti intimní a mezosobní komunikace. Tato komunikace znamená vytvořit společenství skrze vzájemné darování jedné osoby druhé.³²³ Komunikace je spojena s těmi, kdo komunikují, právě na základě společného sjednocení, společné vzájemnosti.³²⁴ Tomuto vnějšímu vnímání člověka odpovídá také jeho vnímání vnitřní. Jan Pavel II. důrazně připomíná, že je třeba sestoupit do nitra člověka. Vždyť pomocí rozměru lidské niternosti je třeba měřit onu zvláštní plnost mezosobní komunikace, díky níž muž a žena „byli nazí, ale nestyděli se“ (Srov.: Gn 2,25).³²⁵ Tělo, které vyjadřuje člověka, je jeho prostředníkem, a tak umožňuje, aby muž a žena od počátku mezi sebou komunikovali v souladu s oním *communio personarum*, které Stvořitel právě pro ně chtěl.³²⁶ Plnosti vnějšího vnímání, vyjádřeného prostřednictvím tělesné nahoty,

³²⁰ Srov.: Tamtéž, str. 124.

³²¹ Srov.: TT 12,3.

³²² Srov.: TT 12,3.

³²³ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 125.

³²⁴ Srov.: TT 12,4.

³²⁵ Srov.: Tamtéž.

³²⁶ Srov.: TT 12,5.

odpovídá vnitřní plnost vidění člověka v Bohu, tedy podle měřítka „Božího obrazu“ (Srov.: Gn 1,17).³²⁷

d) Pokoj vnitřního pohledu

Prvotní nahota člověka znamená mít účast na vnitřním pohledu Boha. Bůh, když se díval na své dílo stvoření, „viděl, že je to dobré“ (Srov.: Gn 1,4.10.12.18.21.25), a když byl stvořen člověk a bylo tak dokončeno dílo stvoření, „viděl, že je to velmi dobré“ (Srov.: Gn 1,31). Jan Pavel II. říká, že muž a žena vidí sami sebe jakoby skrze tajemství stvoření. Takto nahota znamená prvotní dobro božského vidění. Znamená celou prostotu a plnost vidění, skrze něž se ukazuje čistá hodnota těla a pohlaví. Když na sebe takto vzájemně pohlížejí, jakoby skrze samo tajemství stvoření viděli muž a žena sami sebe ještě plněji a zřetelněji. Vidí a poznávají sami sebe v celém klidu vnitřního pohledu, který vytváří plnost intimity osob.³²⁸ Tento „vnitřní pohled“ neoznačuje pouze pohled na tělo jako takové, ale zároveň na tělo, které odhaluje osobní a duchovní tajemství. Viděli Boží plán lásky vepsaný do svých nahých těl. Ve svém těle a skrze své tělo toužili milovat, jako miluje Bůh. V lásce není strach – stud.³²⁹ Stud s sebou přináší omezení té schopnosti vidět prostřednictvím tělesných očí, dochází k tomu především proto, že osobní intimita je jakoby zakalena a jaksi ohrožována takovým omezeným viděním.³³⁰ Ale dokonalá láska strach vyhání, jak o tom píše Jan ve svém prvním listu: „Láska nezná strach, dokonalá láska strach zahání, vždyť strach působí muka, a kdo se bojí, nedošel dokonalosti v lásce.“ (Srov.: 1 Jan 4,18). To je důvod, proč je nahota beze studu klíčem k pochopení Božího plánu pro naše životy, pro vztah muže a ženy. Odhaluje totiž pravdu lásky, která se naplňuje ve svobodném, úplném a upřímném sebedarování.³³¹

„Byli nazí, ale nestyděli se“ (Srov.: Gn 2,25). Plně prožívali to, co jim Bůh dal od „počátku“. Dal jednoho druhému a skrze ně a v nich jim dal sám sebe, protože viděli v tom druhém Boží obraz, ke kterému byl stvořen. A když tento obraz viděl jeden v druhém, pak ho

³²⁷ Srov.: Tamtéž.

³²⁸ Srov.: TT 13,1.

³²⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 32.

³³⁰ Srov.: TT 13,1.

³³¹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 33.

i společně mohli prožívat a tak ho mohli zjevovat ve svém vzájemném společenství osob. Oba se viděli pohledem stvoření. A viděli, že je to dobré.

Kristus nás pozval ve své odpovědi farizeům k tomu, abychom se odvážili nahlédnout před práh hříchu člověka a ve stavu prvotní nevinnosti hledali odpovědi na otázky, jaký je Boží plán s lidskou láskou. Pod vedením Jana Pavla II. jsme prošli velký kus cesty. A našli jsme několik podstatných prvků, které se nám jako mozaika poskládaly a postupně nám vytvářejí obraz člověka a jeho vztahu k Bohu, k druhému člověku a k sobě samému.

Tyto vztahy, které jak jsme viděli a které jsou konstituovány na základě prvotní zkušenosti *samoty, jednoty osob a nahoty*, však byly záhy pokrouceny. Člověk hříchem, svou neposlušností a pýchou, ztratil onu prvotní čistotu a do jeho srdce se dostal strach. Strach před Bohem (Srov.: Gn 3,8-10), strach před druhým člověkem (Srov.: Gn 3,7) a strach před sebou samým. V srdci člověka se usadila žádostivost, která způsobila to, že srdce člověka ztvrdlo. Proto Ježíš říká farizeům: „Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžíš dovolil propustit manželku.“ (Srov.: Mt 19,8; Mk 10,5). Tato tvrdost srdce je tedy důsledkem prvního hříchu. Způsobuje, že člověk nedokáže sám od sebe vidět čistě krásu Božího stvoření, především krásu a důstojnost člověka, stvořeného k Božímu obrazu. Stav historického člověka, tedy člověka po hříchu, je už takový. Člověk nedokáže své srdce vyléčit z této tvrdosti. Bůh přichází v Ježíši Kristu k člověku blíž, tak blízko, že se stává jedním z lidí a je jim podobný ve všem, kromě hříchu. A právě proto, že jeho srdce neovládl hřích, on nezhešil, proto může uzdravit srdce člověka, muže a ženy, a ukazuje jim cestu, jak mohou svá srdce od této tvrdosti, způsobené hříchem, očistit. Kristus je obrazem neviditelného Boha (Srov.: Kol 1,15; GS 10). Syn je dokonalý člověk, který navrácí Adamovým synům a dcerám Boží podobu, která byla zraněna hříchem prarodičů (Srov.: GS 22). Dává odpovědi na otázky člověka po smyslu života i smrti (Srov.: GS 41). Tento nový rozměr má i svou trinitární strukturu, protože připodobněním se ke Kristu (Srov.: Řím 8,29) a prostřednictvím darů Ducha svatého (Srov.: Řím 8,23) je stvořen nový člověk, jenž je schopen řídit se novým přikázáním (Srov.: GS 22)³³². „Jako jsem já miloval vás, i vy se milujte navzájem“ (Srov.: Jan 13,34).

³³² Citováno podle: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba – Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, čl. 23, str. 20.

II.1.1.2. Člověk v rozměru daru

Člověk může sám sebe plně nalézt jen skrze upřímné darování sebe sama (Srov.: GS 24). Objevit, „kdo jsme“, můžeme pouze tehdy, když budeme milovat tak, jak miluje Bůh.³³³ Jan Pavel II. objevuje nové kritérium výkladu, které nazývá „hermeneutika daru“. Dimenze daru rozhoduje o podstatné pravdě a o hloubce významu prvotní samoty, jednoty a nahoty. Tento rozměr se nachází také v samotném srdci stvoření.

II.1.1.2.1. Dar stvoření

Bůh se zjevuje jako Stvořitel. Celá první kapitola knihy Genesis o tom jasně svědčí hojným výskytem slova „stvořil“. Sám Kristus toto potvrzuje, když se ve své odpovědi na toto slovo odvolává. Jan Pavel II. dále říká, že Stvořitel je ten, který povolává k existenci z ničeho a který dává existenci světu a člověku ve světě, protože On je Láska (Srov.: 1 Jan 4,8).³³⁴ A jen láska dává počátek dobru a má v dobru zalíbení (Srov.: 1 Kor 13). Stvoření tedy neznamená pouze přivedení do existence z ničeho, ale také představuje *dar*, základní a radikální dar³³⁵, protože právě tento dar stvoření vzniká z ničeho.³³⁶

Pro Jana Pavla II. jsou sebedarování a láska synonyma. Darování vyžaduje vztah. Je nutný dárce a příjemce daru. Bůh dává dar stvoření a člověk jej přijímá. Tímto se mezi Bohem, tím, kdo dává, a člověkem, který přijímá, vytváří vztah, který Jan Pavel II. nazývá „snubním vtahem“. Pojem „darovat“ se totiž nemůže vztahovat na nicotu.³³⁷ Tento vztah kniha Genesis popisuje tehdy, když říká: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím.“ (Srov.: Gn 1,27). Dar stvoření má smysl pouze ve vztahu k člověku. Můžeme říci, že celý stvořený svět je stvořen pro něho, tedy že pouze člověk byl oceněn darem. Stvoření je dar, protože se v něm objevuje člověk, který je jako „obraz Boha“ schopn chápat sám smysl daru v povolání k existenci z ničeho.³³⁸

³³³ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 34.

³³⁴ Srov.: TT 13,3.

³³⁵ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 128.

³³⁶ Srov.: TT 13,3.

³³⁷ Srov.: TT 13,4.

³³⁸ Srov.: Tamtéž.

Jak tento dar může člověk realizovat? Jak ho může člověk zakusit ve zkušenosti povolání ke snubnímu vztahu s Bohem a jak do něj může vstoupit? Přijmout dar Boha, který je Lásky, může totiž pouze osoba obdařená svobodou a sebeurčením. Tato osoba také může na tento dar odpovědět láskou k Bohu. Toto je prvotní společenství Boha s člověkem ustavené ve stvoření.³³⁹

Výše jsme se zmiňovali o prvotní samotě člověka, ve které se člověk ocitá „sám“, protože v celém stvoření nenašel „pomoc sobě rovnou“. Právě tato slova „sám“ a „pomoc“ mají podle Jana Pavla II. veliký význam v porozumění daru. Když člověk před Boží tváří odhaluje, že je „sám“, tehdy se poprvé objevuje ve stvoření jakýsi nedostatek dobra. „Není dobré, aby člověk byl sám,...“ (Srov.: Gn 2,18). Tento nedostatek dobra je patrný. Člověk si je vědomý toho, že se v celém stvořeném světě nenašla „pomoc jemu rovná“, se kterou by mohl existovat ve vztahu vzájemného darování. V tomto Jan Pavel II. spatřuje klíč k pochopení samotné podstaty daru na úrovni člověka. Vždyť dar vyjevuje zvláštní charakteristiku osobní existence, dokonce samu podstatu osoby.³⁴⁰ Člověk, který je sám, tuto charakteristiku existence nemůže uskutečnit. Uskuteční ji pouze, když existuje s někým, nebo ještě jinak řečeno, když existuje pro někoho.³⁴¹ Tato dvě slova ukazují, jak je zásadní pro člověka vztah a společenství osob. Společenství osob znamená existovat ve vzájemném „pro“, ve vztahu vzájemného daru.³⁴² Bytím ve vzájemném „pro“ se naplňuje ona „samota“ člověka a toto naplnění má oblažující charakter. Jakýmsi způsobem obsahuje ono prvotní štěstí člověka, které patří ke stvoření učiněného z lásky. Člověk je stvořen Bohem nejprve proto, aby mohl přijmout dar Boží zdarma dané lásky, a pak, aby mohl opětovat tuto Boží lásku v bytí jako dar pro druhého. Toto je Boží povolání pro člověka, aby byl darem.³⁴³ Nejvladnějším naplněním tohoto povolání je právě svátost manželství, kde se muž a žena stávají jeden druhému darem v totálním smyslu slova, jak jsme o něm mluvili. Bůh vepsal toto povolání do lidské pohlavnosti. Komplementarita těla muže a ženy, je zjevením vnitřního života člověka, jeho subjektivity a svobody, a je povoláním muže a ženy, aby upřímně

³³⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 128.

³⁴⁰ Srov.: TT 14,2.

³⁴¹ Srov.: Tamtéž.

³⁴² Srov.: Tamtéž.

³⁴³ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 129.

přijímali Boží dar a odpovídali na něj. Člověk, muž a žena, tuto odpověď na Boží darování mohou žít skrze své tělo, možná přesněji skrze tajemství pohlavní odlišnosti.³⁴⁴ Vzájemný dar člověka skrze tělo, které vyjadřuje ženství „pro“ mužství a naopak mužství „pro“ ženství, ukazuje vzájemnost a společenství osob. Dar je tak zásadní charakteristikou lidské existence. Toto je tělo: svědek stvoření jako fundamentálního daru, dále pak svědek Lásky jako pramene, z něhož se zrodilo samo toto darování. Člověk si skrze své mužství nebo ženství uvědomuje dar takřka původním způsobem, a to tak, když se vydává jeden druhému, aby se stali „jedním tělem“.³⁴⁵ Tento význam těla Jan Pavel II. nazývá „snubním významem těla“.³⁴⁶

II.1.1.2.2. Snubní význam těla

Snubní význam těla mluví o vědomé zkušenosti muže a ženy vnímání jejich těl jako daru a znamení Boží lásky a vede je ke sdílení této lásky mezi sebou skrze jejich těla, jejich mužství a ženství.³⁴⁷

II.1.1.2.2.1. Vtělená láska

Koncept vtělené lásky spojuje vnitřní a vnější rozměr lidské osoby. Člověk ve zkušenosti zakouší povolání k lásce zevnitř. Ale snubní význam těla potvrzuje také vnějšek, protože člověk je jednota duše a těla.³⁴⁸ Láska je výsostně duchovní, ale láska se také vyjadřuje skrze tělo.³⁴⁹ Snubní význam těla Jan Pavel II. definuje jako schopnost těla vyjádřit lásku právě tím, že láska, ve které se lidská osoba stává darem, tak skrze tento dar naplňuje význam vlastního bytí.³⁵⁰

Když se takto muž a žena v manželství stávají jeden pro druhého darem v úplném odevzdání se, je toto darování se, které pramení z lásky, otevřeno k početí nového života.

³⁴⁴ Srov.: Tamtéž, str. 129.

³⁴⁵ Srov.: TT 14,4.

³⁴⁶ Srov.: TT 14,5.

³⁴⁷ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 131.

³⁴⁸ Srov.: Tamtéž.

³⁴⁹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 34.

³⁵⁰ Srov.: TT 15,1.

Otevřenost k novému životu je prvním cílem, který vyplývá z autentické snubní lásky. Člověk miluje skrze své tělo, které Bůh požehnal a obdaroval ho plodností.³⁵¹

Manželé, kteří si vyjadřují lásku v plném odevzdání se jeden druhému, naplňují Boží povolání k tomu, aby se stávali darem. Toto úplné darování se je snubní láska, také bychom mohli říci manželská láska. Skrze tuto lásku se člověk stává darem a prostřednictvím tohoto daru naplňuje smysl svého bytí. Můžeme uvažovat takto: Mužské tělo samo o sobě nedává smysl, to samé platí o ženském těle. Ale v jejich spojení v pohlavní odlišnosti nám zjevuje Boží plán, podle kterého jsou muž a žena stvořeni jako dar pro druhého. Vrcholné zjevení vzájemného darování se muže a ženy je vtěleno do početí nového života.³⁵² V určitém slova smyslu můžeme říci, že početí nového života manželi, kteří jsou společenstvím osob, je vtělením jejich vzájemné lásky. Když vyjdeme opět z analogie Nejsvětější Trojice, které je muž a žena ve společenství osob obrazem, vidíme, že Otec se plně dává Synu. Syn jeho dar přijímá a tento dar Otce opětuje tím, že vše co má, daruje Otci. Toto jejich vzájemné „darování se“ a „přijímání“ se děje v hluboké lásce, která je tak silná, že se toto darování stává darem Ducha svatého. Manželství, jakkoli je analogii nedokonalou, nám toto tajemství vnitřního života Trojice přibližuje a zobrazuje.

II.1.1.2.2.2. Snubní láska je dar ve svobodě

Svoboda je neodmyslitelně spojena se snubním významem těla. Muž a žena byli stvořeni pro jejich vlastní dobro a nemohou být vlastněni někým jiným. Člověk, muž a žena, osoba je nesdělitelná (*incommunicabilis*). Narážíme zde opět na problém nesdělitelnosti osoby, na který jsme narazili již dříve, když jsme pojednávali o personalismu Jana Pavla II. v knize *Láska a zodpovědnost*.³⁵³ Setkáváme se s otázkou, jak se může nesdělitelná osoba darovat? Odpověď Jana Pavla II zní, že je to možné jedině ve svobodě daru.³⁵⁴ Člověk je svobodný svobodou daru. Nechová se podle instinktů jako živočichové. Když spatřil nahotu ženy, nevyvolalo to v něm žádná inspirace, ale vedlo ho to k rozhodnutí učinit se upřímným

³⁵¹ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 132.

³⁵² Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 35.

³⁵³ Srov.: str. 11 této práce.

³⁵⁴ Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 134.

darem sama sebe pro ni. Svobodně se pro ni rozhodl na základě toho, kdo ona byla. Toto je daleko od instinktivního chování. Toto je láska a touha po jiné osobě inspirovaná nefalšovaným poznáním pravé hodnoty osoby.³⁵⁵ Toto jednání však musí být oboustranné. Jestliže se muž takto rozhoduje pro ženu, nemůže si ji chtít ukofistit nebo urvat. Musí věřit, že žena ve své svobodě se rozhodne otevřít se jeho daru a že mu bude chtít svobodně odpovédět darováním sama sebe.³⁵⁶

Svoboda v tomto smyslu je především ovládním sama sebe. Aby se mohl člověk dát, aby se mohl stát darem, je svoboda nezbytná. Pak člověk může najít sebe v darování sebe samého.³⁵⁷

II.2. Manželství a zdrženlivost pro nebeské království

V této části našich úvah bychom se chtěli jen velmi stručně zastavit u vztahu manželství a zdrženlivosti pro království nebeské. V *Teologii těla* to je čtvrtý okruh katechezí, které Jan Pavel II. přednesl v období od března roku 1982 do července téhož roku.

Jak jsme se již zmínili, tyto dva životní stavy byly v některých dobách stavěny proti sobě, anebo byl stav zdrženlivosti nadřazován stavu manželství, jako stav větší dokonalosti. V dnešní době tomu tak již není. Jan Pavel II. ve své apoštolské adhortaci *Familiaris consortio* jasně vyjádřil, že panenství a celibát pro Boží království nejsou nijak v rozporu s vysokou cenou manželství, nýbrž ji předpokládají a potvrzují (Srov.: FC 16). A cituje slova svatého Jana Zlatoústého, který říká: „Kdo podceňuje manželství, oslabuje lesk panenství. Kdo je naproti tomu chválí, ten více zdůrazňuje obdivuhodnost panenství a dělá ji zářivějším. Co se totiž zdá dobré jen ve srovnání s něčím horším, sotva by mohlo být zvláště dobré. Ale co je ve srovnání s uznávaným dobrem ještě lepší, to je dobré nad míru.“³⁵⁸

Přesouváme se od otázky: Co znamená být člověkem?, k otázce: Jak mohu žít svůj život v souladu s pravdou o mém lidství? Na tuto otázku Jan Pavel II. odpovídá: „Křesťanské zjevení zná dva zvláštní způsoby, jak plně uskutečňovat povolání lidské osoby k lásce:

³⁵⁵ Srov.: Tamtéž, str. 134.

³⁵⁶ Srov.: Tamtéž, str. 134.

³⁵⁷ Srov.: TT 15,2.

³⁵⁸ Srov.: JAN ZLATOÚSTÝ, *De virginitate*, X: PG 48, 540; cit. podle: JAN PAVEL II., *Familiaris consortio*, čl. 16, pozn. 38. české vydání, Zvon, Praha 1996.

manželství a panenství. To i ono je svým vlastním způsobem konkrétním uskutečněním nejhlubší pravdy o člověku, pravdy, že je podle Božího obrazu.“ (Srov.: FC 11).

V těchto úvahách se Jan Pavel II. opět vrací k textu evangelisty Matouše, k devatenácté kapitole, tentokrát však k textu, který následuje po rozmluvě s farizeji. Konkrétně jde tedy o text Mt 19,10-12, který nám popisuje následnou rozmluvu Ježíše s apoštolý, kteří po tom, co vyslechli Ježíšova slova o tvrdosti srdce a stavu člověka na „počátku“, říkají, že „jestli je to s mužem a ženou takové, pak je lepší se neženit“ (Srov.: Mt 19,10).

Podle Kristovy odpovědi není prvek zdrženlivosti postaven do protikladu k manželství, ani se nezakládá na negativním úsudku o jeho důležitosti. Vždyť o pár slov před tím, se Kristus odvolal na „počátek“, tedy na fundamentální hodnotu manželství plynoucí ze stvoření. Jan Pavel II. říká, že Kristus zde sahá po jiném principu. Ti, kteří se rozhodli pro zdrženlivost pro nebeské království, nečiní tak proto, že „je lepší se neženit“, anebo kvůli předpokládané negativní hodnotě manželství, nýbrž vzhledem ke zvláštní hodnotě, která je s takovou volbou spojená a kterou je třeba osobně objevit a přijmout jako vlastní povolání. Tato slova nevyjadřují příkázání, které by zavazovalo všechny, nýbrž radu, která se týká pouze některých osob. Kristova slova jasně naznačují osobní volbu a zároveň zvláštní milost, totiž dar, který člověk dostává, aby udělal takové rozhodnutí. Jan Pavel II. charakterizuje volbu zdrženlivosti pro nebeské království, jako zaměření k eschatologickému stavu. Tento eschatologický stav „neženění se a nev dávání se“, bude stavem, to znamená, že bude vlastním a základním způsobem existence lidských bytostí mužů a žen v jejich oslavených tělech.³⁵⁹

Zdrženlivost pro nebeské království, podle Kristových slov, je třetí způsob zdrženlivosti. První dva, eunuchové od narození a ti, kterým to způsobili lidé (Srov.: Mt 19,12), jsou stavy zdrženlivosti nedobrovolné. Kristus je zmiňuje snad právě proto, aby zdůraznil, že zdrženlivost pro nebeské království má dobrovolný a nadpřirozený ráz. Jan Pavel II. to vysvětluje, dobrovolný je tím, že tito učinili eunuchy sami a nadpřirozený v tom, že se tak učinili pro nebeské království.³⁶⁰

³⁵⁹ Srov.: TT 73,1-4.

³⁶⁰ Srov.: TT 74,1.

II.2.1. Zdrženlivost jako znamení budoucího života

„Některí nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské.“ (Srov.: Mt 19,12c). Eunuch je člověk fyzicky neschopný pohlavního styku. Eunuch „pro království nebeské“ je někdo, kdo se zřiká sexuálních vztahů v očekávání stavu, v němž se muži a ženy „nežení a nev dávají“ (Srov.: Mt 22,30). Zdrženlivost pro království nebeské je totiž znamením, že tělo, jehož koncem není smrt, směřuje k oslavení. Je mezi lidmi svědectvím, které předjímá budoucí vzkříšení.³⁶¹ A právě toto svědectví je charismatickým znamením, jak říká Jan Pavel II, které jako způsob bytí člověka odkazuje na eschatologickou budoucnost. V této eschatologické budoucnosti pak bude odhalen pravý a stále trvající význam těla ve spojení se samým Bohem.³⁶² Vidíme zde jakýsi záblesk ony prvotní samoty člověka, ve které člověk nachází vztah k Bohu a vstupuje do něj. Právě tak ve zdrženlivosti pro nebeské království je význam této prvotní samoty znovu objeven v perspektivě vykoupení. Zároveň se i tato eschatologická samota člověka, ve které bude spojen s Bohem takovým způsobem, že na Něho bude hledět tváří v tvář, je překračována způsobem dokonalé intersubjektivnosti a je nasměrována do jednoty se všemi. To je možné jen skrze snubní význam těla. Tato jednota pak bude spojit všechny muže a ženy, „účastníky onoho světa“, v tajemství společenství svatých.³⁶³ A tak bude Bůh „všechno ve všem“ (Srov.: 1 Kor 15,28).

Takto je zdrženlivost také znamením, které vyjadřuje onu dynamiku a sílu tajemství „vykoupení těla“, které Kristus vepsal do dějin člověka a hluboce jej do nich zakořenil.³⁶⁴ „Vykoupení těla“ to je perspektiva, kterou Kristus svým vtělením, životem, smrtí, zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením ukázal člověku jakou možnou způsob, jak nahlížet svůj vztah k Bohu, k druhému člověku i k sobě samému. Perspektiva „vykoupení těla“ je narovnaním obrazu, který byl pokřiven prvním hříchem. První hřích vnesl do lidského srdce tvrdost, která mu znemožňovala žít ono autentické společenství osob. „Vykoupení těla“ neznamená návrat člověka do stavu prvotní nevinnosti, kterou měl člověk před hříchem, ale umožňuje člověku, aby skrze perspektivu „vykoupení těla“ nahlížel své tělo a své vztahy, které skrze ně vytváří. Stav historického člověka je stále ovlivňován hříchem, ale člověk není

³⁶¹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulínky, Praha 2006, str. 72.

³⁶² Srov.: TT 75,1.

³⁶³ Srov.: Tamtéž.

³⁶⁴ Srov.: Tamtéž.

tomuto vlivu ponechán napospas. Kristus přišel, aby nám dal život a abychom ho měli v hojnosti (Srov.: Jan 10,10). Bůh stvořil člověka k životu ve společenství osob, aby tak člověk, muž a žena, byl jeho obrazem. Každý ve své subjektivitě a také ve vzájemnosti společenství osob. Pokušením chtěl Zlý člověka o tento život připravit. Vykoupením, nám Kristus znovu otvírá cestu, která vede k tomuto životu ve společenství a která směřuje k naplnění v nebeském království. Ti muži a ty ženy, kteří se ve svobodě rozhodli darovat sami sebe Bohu, nesou tedy především znamení podobnosti s Kristem, který v díle vykoupení sám učinil tuto volbu „pro nebeské království“, když se vydal Otcí.³⁶⁵

II.2.2. Duchovní plodnost zdrženlivosti

Řekli jsme výše, že dar učiněný ve svobodě, odevzdání se druhému, je ve svém nitru otevřeno k plodnosti. Jestliže se člověk, muž a žena, cele darují druhému, skrze své tělo, takovým způsobem, že se stávají „jedním tělem“, pak je tento dar jejich lásky otevřen k početí nového života, k plodnosti. Ne jinak je tomu u člověka, který se cele odevzdává Bohu. Toto plné odevzdání člověka, které se také uskutečňuje skrze tělo a skrze tělo se také vyjadřuje, je Bohem plně přijato. Toto přijetí ze strany Boha není bez odezvy. Vždyť i na toto dar člověka se vztahuje ono prvotní požehnání plodnosti (Srov.: Gn 1,28). Avšak tato plodnost má jiný charakter. Tato plodnost má zvláštní význam pro nebeské království. Je duchovní a nadpřirozená, protože pochází od Ducha svatého.³⁶⁶

Přebogatým zjevením oné duchovní plodnosti je v jistém slova smyslu božské mateřství Panny Marie.³⁶⁷ Maria a Josef, kteří prožili ve vlastní zkušenosti početí Ježíše, se stali prvními svědky plodnosti Ducha, protože „dítě, které počala, je z Ducha svatého“ (Srov.: Mt 1,20). Manželství Marie a Josefa³⁶⁸, ve kterém církev uctívá Josefa jako manžela Marie a Marii jako jeho manželku, v sobě skrývá tajemství dokonalého společenství osob, muže a ženy v manželské smlouvě, a zároveň skrývá ono tajemství zdrženlivosti pro nebeské království. Tato zdrženlivost posloužila k nejdokonalejší plodnosti Ducha.³⁶⁹ Tato plodnost

³⁶⁵ Srov.: TT 75,1.

³⁶⁶ Srov.: TT 75,4.

³⁶⁷ Příspěvky ke vztahu Panny Marie a Teologie těla, viz.: CALLOWAY, Donald H. (ed.), *The Virgin Mary and Theology of the Body*, Ascension Press, Pennsylvania 2007.

³⁶⁸ Více srov.: JAN PAVEL II., apoštolská adhortace, *Redemptoris custos*, Česká biskupská konference, Praha 2006.

³⁶⁹ Srov.: TT 75,3.

Ducha nám napomáhá pochopit na jedné straně svatost manželství na druhé straně neúčast na něm pro nebeské království.³⁷⁰

II.2.3. Vzájemné osvětlení manželství a zdrženlivosti

Jan Pavel II. říká, že zdrženlivost pro království nebeské musí mít zvláštní hodnotu, protože je to cesta, která je zvláště právoplatná a důležitá. Kristus svědectvím svého života ukazuje, že taková cesta je možná. Proto tato cesta musí být právoplatná a důležitá, protože si ji Kristus zvolil sám pro sebe.³⁷¹ Tato přednost, kterou Kristus dal zdrženlivosti a svědčil o ní svým životem, byla něčím novým. Základ, na kterém je možno ji chápat je vztah ke království nebeskému. Kristus přišel, aby k tomuto království nebeskému ukazoval člověku cestu, zdrženlivost je jednou z nich.³⁷²

Avšak Kristus dal také najevo, že manželství věrně prvotnímu ustanovení Stvořitele, plně se shoduje s Božím královstvím a má pro ně hodnotu fundamentální, univerzální a řádnou. Zdrženlivost má hodnotu zvláštní a mimořádnou.³⁷³

Důležité místo zaujímá motivace, která vede člověka ke zdrženlivosti pro království. Zvolení zdrženlivosti je jistým způsobem zvolení účasti na vykoupení těla. To je možné jen skrze vnitřní dynamismus vykoupení těla, který v sobě nese zdrženlivost jako znamení onoho světa. Člověk, který zvolí zdrženlivost pro království nebeské a udělá z ní fundamentální situaci, neboli stav celého svého pozemského života, staví toto rozhodnutí na nadpřirozené motivaci, z níž vlastní rozhodnutí vychází. Vidíme velikou závažnost takového rozhodnutí a nutnost hluboké víry člověka, ze které toto rozhodnutí vyrůstá.³⁷⁴

Již jsme nahlédli onu prvotní krásu povolání člověka, muže a ženy, do manželství. Toto povolání pochází od Boha a odpovídá dvojímu ustavení člověka, jakož odpovídá i společenství osob. Duplicita muž a žena, která je vlastní samému lidství, a jednota těchto dvou, která se na ní zakládá, zůstává od „počátku“, až do její vlastní hloubky, Božím dílem.³⁷⁵

³⁷⁰ Srov.: Tamtéž.

³⁷¹ Srov.: TT 77,2.

³⁷² Srov.: TT 77,1.

³⁷³ Srov.: TT 77,2.

³⁷⁴ Srov.: TT 77,4.

³⁷⁵ Srov.: TT 77,6.

Zdrženlivost pro království nebeské je svým způsobem přebývání člověka v samotě s Bohem. Toto přebývání pak vytváří zvláštní společenství osob, které tuto samotu překračuje.

A tak Jan Pavel II. říká, že manželství nám napomáhá chápat zdrženlivost pro nebeské království a také zdrženlivost pro nebeské království vrhá zvláštní světlo na manželství nahlížené ve světle stvoření a vykoupení.³⁷⁶

Obojí rozhodnutí se člověka vyžaduje svobodu, aby bylo autentické. Manželství odhaluje snubní povahu povolání ke zdrženlivosti a povolání ke zdrženlivosti odhaluje velkou hodnotu manželství. Je to tajemství vzájemné komplementarity, která má společný základ, darování se v lásce, které není uzavřené do sebe, ale vede k plodnosti. Skrze toto darování sebe sama obě tato povolání, každé svým vlastním způsobem vyjadřují snubní lásku.³⁷⁷

II.3. Křesťanské manželství v poselství listu Efesanům (Ef 5,21-33)

Třetí část této kapitoly je postavena na základě pátého okruhu katechezí Jana Pavla II., které pronesl na generálních audiencích uskutečněných od 28. července roku 1982 do 4. července 1984.

Jan Pavel II. se v těchto katechezích opírá o text páté kapitoly listu Efesanům (Srov.: Ef 5,21-33). Když Jan Pavel II. interpretuje tento text, opírá se o to, čeho se již dotkl a co již nějakým způsobem uchopil. Opírá se o slova, která Kristus řekl o lidském těle. Slova listu Efesanům se také odvolávají na tělo a to jak ve smyslu metaforickém, tedy na tělo Krista, kterým je církev, tak i ve smyslu konkrétním, tedy na lidské tělo v jeho stále trvajícím mužství a ženství a z toho plynoucího stále trvajícího určení pro jednotu v manželství. List Efesanům líčí vztah mezi Kristem a církví pomocí známé analogie snubní lásky.³⁷⁸ Tuto analogii nacházíme nejen v listu Efesanům, ale také u proroků, například u Iziáše, Ozeáše, Ezechiela.

³⁷⁶ Srov.: TT 77,6.

³⁷⁷ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulínky, Praha 2006, str. 77.

³⁷⁸ Srov.: TT 87,2-3.

Na základě úvah Jana Pavla II. se zastavíme u třech aspektů, které považujeme za důležité prvky spirituality manželství. Prvním je svátostná povaha manželství. Druhým momentem je snubní analogie lásky. Třetí moment je povolání manželů k následování Boha.

II.3.1. Svátostná povaha manželství

Jan Pavel II. si klade otázku, jakým způsobem se v listu Efesianům vynořuje pravda o sakramentalitě manželství?

Jan Pavel II. hledá význam svátosti nebo svátostné povahy a říká, že svátostná povaha se setkává s tělem a s teologií těla. Svátost³⁷⁹ je totiž podle obecně uznávaného významu viditelným znamením. V tomto smyslu se svátost setkává s tělem, protože tělo je také viditelným znamením. Jan Pavel II. říká, že tělo tedy tím nejobecnějším způsobem vstupuje do pojmu svátosti, protože je znamením neviditelné, duchovní božské reality.³⁸⁰ Jan Pavel II. používá onu klasickou definici svátosti, že je účinným znamením milosti. Tuto milost nejen vyjadřuje, ale také ji produkuje a účinně přispívá, aby se milost stala součástí člověka a aby se v něm uskutečnilo a naplnilo dílo spásy, dílo, které od věčnosti Bůh stanovil a které zjevil Ježíš Kristus.³⁸¹

Pro Jana Pavla II. přemýšlení o svátosti manželství neznamená pouze přemýšlet o jedné ze sedmi svátostí. Svátost manželství, pro Jana Pavla II., slouží v určitém smyslu jako prototyp všech svátostí. Jako model pro porozumění celému tajemství spásy.³⁸² Manželství je viditelné a účinné znamení Smlouvy s Bohem v Kristu, tedy milosti, jež se v tomto znamení má stát jejich součástí jako jejich „vlastní dar“ (Srov.: 1 Kor 7,7).³⁸³

II.3.1.1. Svátost manželství jako součást svátosti stvoření

Východiskem nám zde jsou poznatky, které jsme získali uvažováním o „počátku“. K tomuto východisku nás opravňuje, podle Jana Pavla II., sama skutečnost, že v listě

³⁷⁹ K bližšímu vysvětlení pojmu svátost srov.: TT 93, poznámka 1, str. 424.

³⁸⁰ Srov.: TT 87,5.

³⁸¹ Srov.: Tamtéž.

³⁸² Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 375-376.

³⁸³ Srov.: TT 103,6.

Efesanům se autor na „počátek“ také odvolává, když mluví o „velkém tajemství“ spojení muže a ženy v jedno tělo, které vztahuje na Krista a církev. Člověk se objevuje ve viditelném světě jako nejvyšší výraz božského daru, protože v sobě nese vnitřní rozměr daru a tak vnáší do světa svou zvláštní podobnost s Bohem. Odleskem této podobnosti je také prvotní vědomí snubního významu těla. Tímto se konstituuje prvotní svátost chápána jako znamení, které účinně přenáší do viditelného světa neviditelné tajemství skryté v Bohu od věčnosti.³⁸⁴ Tímto tajemstvím je tajemství Pravdy a Lásky, tajemství Božského života, na kterém se člověk podílí svou prvotní neviností, která tuto účast začíná.

Jan Pavel II. přistupuje k tomuto tajemství z pohledu listu Efesanům. A to jeho první kapitoly, kde čteme: „Bůh Otec našeho Pána Ježíše Krista, který nás v Kristu obdařil vším duchovním požehnáním nebeských darů, v něm nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří. Ve své lásce nás k tomu předem určil...“ (Srov.: Ef 1,3-5a). Takto nás list uvádí do stavu člověka před prvotním hříchem. Tím před námi list otvírá nadpřirozený svět věčného tajemství, svět věčných plánů Boha.³⁸⁵ Tyto Boží plány předcházejí stvoření, ale zároveň se ve stvoření uskutečňují. Toto věčné vyvolení, o kterém mluví list Efesanům, bylo přítomné v člověku před hříchem. Vyvolení je tedy spojeno s neviností člověka, muže a ženy, který byl stvořen k obrazu Božímu. Člověk žije před tváří Hospodina v jeho společenství. Teprve až po hříchu se člověk skrývá před Bohem. Jan Pavel II. také podotýká, že tato prvotní svatost se projevovala také v tom, že i když „byli oba nazí, nestyděli se“ (Srov.: Gn 2,25).³⁸⁶ Člověk byl, tedy podle listu Efesanům, ještě před stvořením světa povolán skrze milost v Kristu ke svatosti božích synů. Toto povolání pak prostupuje skutečnost stvoření.³⁸⁷ Ve stvoření člověk získává dar právě tohoto uskutečnění vyvolení za syny, které se naplňuje v povolání ke svatosti. Toto povolání má člověk žít před Boží tváří. I tento moment se odehrává ve stvoření, kdy se vše děje před Bohem a On vidí vše je dobré. Člověk, muž a žena, mají na tomto nadpřirozeném daru podíl od „počátku“. Do tohoto konceptu zapadá i skutečnost vykoupení, protože člověk svým hříchem porušil tento příjem daru, schovává se před ním. Otáčí se k němu zády. Přestává komunikovat, přestává žít

³⁸⁴ Srov.: TT 96, 1.

³⁸⁵ Srov.: TT 96,2-3.

³⁸⁶ Srov.: TT 96,4.

³⁸⁷ Srov.: Tamtéž.

v prvotním společenství osob. Vykoupení se stává pramenem nadpřirozeného obdarování člověka po hříchu a právě snad navzdory hříchu, říká Jan Pavel II.³⁸⁸

Jan Pavel II. si klade otázku, jakým způsobem je tedy ověřena skutečnost svátosti, prvotní svátosti? Odpověď nalézá ve skutečnosti lidského těla, které se konstituuje jako mužství a ženství. Vždyť tělo, a pouze ono, je schopno učinit viditelným, co je neviditelné: duchovní a božské. Tělo bylo stvořeno, aby přenášelo do viditelného světa tajemství skryté od věčnosti v Bohu. Dále Jan Pavel pokračuje: „Prvotní nevinost, spojená se zakoušením snubního významu těla, táž svatost, která člověku dovoluje hluboce se vyjádřit prostřednictvím vlastního těla, a to právě upřímným darováním sebe sama. Vědomí daru je podmínkou svátosti těla. Slova Hospodina: „ti dva budou jedno tělo“ (Srov.: 2,24), ustanovují manželství jako ústřední část svátosti stvoření.“ V tomto smyslu je manželství svátostí, protože je integrální součástí svátosti stvoření.³⁸⁹ A Jan Pavel II. ještě dodává, že pokud jde o manželství, je možno vyvozovat, že manželství ustanovené v kontextu svátosti stvoření v jeho celku, totiž ve stavu prvotní nevinosti mělo sloužit nejen k tomu, aby dílo se dílo stvoření prodlužovalo, totiž plzení, ale také aby tutéž svatost stvoření, tj. nadpřirozené plody věčného vyvolení člověka Otcem skrze Syna (Srov.: Ef 1,3), rozšířilo na další generace lidí a tak aby byly dál předávány plody, kterými byl člověk zahrnut při stvoření.³⁹⁰

Manželství jako součást svátosti stvoření na základě jeho svatosti, tedy prvotní nevinosti, bylo povoláno k podílu na šíření Boží spásy. Toto povolání člověka, muže a ženy, v manželství, bylo prvním hříchem, porušením prvotní Smlouvy s Hospodinem, v srdci člověka odmítnuto. A místo toho, aby společenství osob muže a ženy v manželství, v jeho naplnění v plzení, předávalo Boží milost, předává dědictví prvotního hříchu.

II.3.1.2. Vykoupení jako obnovení svátosti manželství

Prvotním porušením smlouvy mezi člověkem a Bohem manželství jako prvotní svátost bylo zbaveno oné nadpřirozené účinnosti, kterou čerpalo ze svátosti stvoření. Přesto manželství ani ve stavu hříchu nikdy nepřestalo být znamením oné svátosti, která je v listu

³⁸⁸ Srov.: TT 96,5.

³⁸⁹ Srov.: TT 96,5-6.

³⁹⁰ Srov.: TT 96,6.

Efesanům nazvána jako „velké tajemství“.³⁹¹ Když jsme pojednávali o prvotní samotě člověka, zmínili jsme, že v této samotě je uskutečňována volba. Bůh si volí člověka v lásce, v Kristu. Člověk je povolán k tomu, aby stejně tak v lásce volil Boha a aby v lásce volil jinou lidskou osobu. V tomto smyslu prvotní samota vede ke zkušenosti jednoty.³⁹² Můžeme říci, že toto Boží vyvolení člověka v lásce neustále trvá, i když se k němu člověk otočil zády. Evangelista Jan to vyjadřuje ve svém evangeliu slovy: „Nebot' Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ (Srov.: Jan 3,16). Tedy jak říká Jan Pavel II., mezi prvotní svátostí spojenou s nadpřirozeným obdarováním člověka v samém stvoření a novým obdarováním, k němuž došlo, když „Kristus miloval svou církev a sám sebe vydal za ni, aby ji posvětil“ (Srov.: Ef 5,25-26). Toto obdarování v Kristu lze ve svém celku nazvat jako „svátost vykoupení“.³⁹³

Toto obdarování v Kristu je v posledku také novým uskutečněním tajemství skrytého od věčnosti v Bohu. Novým se rozumí ve smyslu ve vztahu ke svátosti stvoření. To proto, že prvotní obdarování člověka ustanovovalo v milosti od „počátku. Nové obdarování v Kristu ve svátosti vykoupení dává člověku odpuštění hříchů.“³⁹⁴

Svátost vykoupení je novou dimenzí života církve. Kristus se spojil s Církví nerozlučitelnou láskou, jako se spojují manželé, muž a žena v manželství. Církev také z tohoto spojení s Kristem, skrze svátost vykoupení, čerpá veškerou svoji duchovní plodnost a mateřství. Toto spojení Krista a církve je definitivním znamením věčného tajemství v Bohu. To je ono „veliké tajemství“, o kterém mluví list Efesanům. Toto tajemství skryté od počátku v Bohu se stalo ve svátosti stvoření viditelnou skutečností ve spojení muže a ženy v perspektivě manželství. Ve svátosti vykoupení se tak děje skrze nerozlučné spojení Krista a Církve. Na tomto velkém tajemství mají podíl křesťanští manželé, kteří se skrze ně posvěcují milostí pramenící ze svátosti vykoupení.³⁹⁵

³⁹¹ Srov.: TT 97,1.

³⁹² Srov.: WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007, str. 424.

³⁹³ Srov.: TT 97,2.

³⁹⁴ Srov.: TT 97,3.

³⁹⁵ srov.: TT 97,5.

II.3.2. Tajemství Krista jako základ manželství

Jan Pavel II. říká, že základním kamenem vztahu mezi mužem a ženou v manželství je tajemství Krista. Vychází přitom ze slov listu Efesanům: „V poddanosti se podřizujte jedni druhým“ (Ef 5,21). Tuto poddanost Jan Pavel II. vysvětluje jako bázeň před Bohem. Z této bázně před Bohem mají vyvěrat vzájemné vztahy manžela a manželky. Nejde o strach, nebo obavu, jak říká Jan Pavel II., ale jedná se o úctu ke svatosti. Tajemství Krista musí být přítomné ve vztahu muže a ženy v manželství.³⁹⁶ Jestliže totiž toto tajemství Krista pronikne do jejich srdce, může prorazit onu tvrdost, o které mluvil Ježíš s farizeji a způsobí to, že se jeden podřizují druhému. Toto tajemství Krista spočívá v tom, že každý z nich byl od věčnosti vyvolen v Kristu, aby měl podíl na božím synovství, aby se stal adoptivním dítětem Božím.³⁹⁷

Manžel a manželka mají být podřizeni jeden druhému navzájem. Zdrojem této podřizenosti je ona bázeň, která se projevuje láskou. Láska totiž vylučuje jakoukoli podřizenost, která by byla otroctvím jednoho druhému. Žena se nestává služkou ani otrokyní muže, ani naopak. Nejde o jednostrannou podřizenost. Ale spíše o vzájemné společenství, které mají vytvářet skrze manželství, a které se uskutečňuje vzájemným sebedarování, které je svým způsobem onou podřizeností. Tato podřizenost v bázni před Kristem, který je Pánem muže i ženy v manželství, dodává manželskému spojení hluboký a zralý charakter, který může spočívat v proměně vzájemných zvykových povah, že může dojít až k novému a vzácnému splynutí vzájemných vztahů a chování.³⁹⁸ Tato podřizenost také ustavuje správnou rovnováhu v manželství, která odpovídá křesťanskému povolání.

Skrze tuto podřizenost v bázni před Kristem dochází k zvláštnímu setkání tohoto Kristova tajemství se samou podstatou povolání k manželství. Toto setkání je třeba chápat jako velkou analogii – vzájemný vztah mezi manželi, mezi manželem a manželkou, mají totiž křesťané chápat podle obrazu vztahu mezi Kristem a církví.³⁹⁹

³⁹⁶ Srov.: TT 89,1-2.

³⁹⁷ Srov.: TT 89,2.

³⁹⁸ Srov.: TT 89,4.

³⁹⁹ Srov.: TT 89,8.

II.3.3. Analogie snubní lásky

List Efesanům mluví o příměru vztahu Krista a Církve a vztahu muže a ženy, v manželství. Tento příměr Jan Pavel II. nazývá analogií snubní lásky. Tuto analogii nacházíme i ve starozákonní tradici, především u proroků (např. srov.: Iz 54,4-10). Ve Starém zákoně jde o analogii vztahu Hospodina k jeho vyvolenému lidu, kdy láska Hospodina k Izraeli je líčena jako láska mezi manželi. V zákoně novém tato analogie dostává plně vyjádření ve vztahu Krista a církve, který je obrazem pro muže a ženu v manželství.

Tato analogie také zahrnuje rozměr daru, protože Hospodin je ten první, který daruje lásku své nevěště Izraeli. Tento dar pochází zcela z Boží iniciativy a tak ukazuje na rozměr milosti, která je v oné lásce obsažena.⁴⁰⁰ V této analogii je snubní láska a manželství spojeno s motivem smlouvy.

S motivem daru spočívá skutečnost, že ve Starém zákoně byl svobodný stav u ženy považován za ostudu, proto vyvolení ženy mužem snímalo z ženy onu ostudu. Tato analogie se také objevuje až tehdy, když je Hospodin představen jako Vykupitel. V tomto smyslu se v analogii k sobě velmi přibližují manžel a Vykupitel. Tato myšlenka Starého zákona je pak plně rozvinuta v listu Efesanům.⁴⁰¹

Kristus vydal sám sebe za církve v díle vykopení. Takto Vykupitel zjevuje svou spásonosnou lásku, která spočívá ve vydání se církvi, tedy ve snubní lásce, a tato vydávající se láska uzavírá sňatek s církví a činí ji vlastním tělem.⁴⁰²

V listu Efesanům nám tato analogie pomáhá proniknout do samého srdce tajemství, avšak musíme pamatovat na to, co jsme řekli o analogii, že tajemství, které nám analogie přibližuje, vůči této analogii zůstává přesažné. Analogie snubní lásky nám umožňují pochopit tajemství, od věků skryté v Bohu, jež bylo v čase uskutečněno Kristem jako láska vlastní naprostému sebedarování ze strany Boha člověku v Kristu. Snubní lásku můžeme chápat díky této analogie jako lásku milosrdnou, nebo jako lásku otcovskou. Analogie snubní lásky má

⁴⁰⁰ Srov.: TT 95,3.

⁴⁰¹ Srov.: TT 95,5.

⁴⁰² Srov.: TT 95,7.

v sobě charakter tajemství.⁴⁰³ V souvislosti se vztahem muže a ženy v manželství, tato analogie vyzdvihuje především moment sebedarování ze strany Boha člověku. Je to úplný dar, který je svou podstatou neodvolatelný⁴⁰⁴. Je radikální, a proto je úplný⁴⁰⁵. V jistém smyslu je to vše, co mohl Bůh člověku dát, s ohledem na omezené možnosti člověka. Snubní analogie poukazuje na radikální charakter milosti.⁴⁰⁶ Když srovnáváme manželství podle této analogie se vztahem Krista a církve, zároveň rozhodujeme o způsobu chápání samého manželství, protože analogie manželství, jako lidské skutečnosti, v níž je snubní láska ztělesněna, nám pomáhá chápat tajemství milosti jako věčnou skutečnost přítomnou v Bohu a jako plod vykoupení lidstva Kristem.⁴⁰⁷

Analogie snubní lásky nám také pomáhá porozumět tajemství svátostné povahy manželství. Lze říci, že viditelné znamení manželství „na počátku“, poněvadž je spojeno s viditelným znamením Krista a církve, s vrcholem Boží ekonomie spásy, převádí věčný plán lásky do historické dimenze a činí z něj základ celého svátostného řádu.⁴⁰⁸ List Efesanům postavil vedle sebe tato znamení manželství, vztah muže a ženy a vztah Krista a církve a učinil z nich jediné velké tajemství, velkou svátost.⁴⁰⁹

II.4. „Řeč těla“

„Řeč těla“ je, podle Jana Pavla II., hlásáním lásky Krista a církve. Pramenem této řeči těla je božská láska, která se projevuje v celém svém dynamismu prostřednictvím gest, napětí, ... rozkoše. Mluvčím je samo tělo ve svém mužství a ženství.⁴¹⁰ Manželé jsou povoláni k tomu, aby vyjadřovali onu tajemnou „řeč“ svých těl v celé pravdě, která je jí vlastní. Muž a žena vedou „řeči těla“ onen rozhovor, který začal při stvoření (Srov.: Gn 2,24-25). „Řeč těla“

⁴⁰³ Srov.: TT 95a,1-4.

⁴⁰⁴ Srov.: Tamtéž.

⁴⁰⁵ Úplnosti nelze rozumět v metafyzickém smyslu, protože člověk není schopen přijmout dar Boha v jeho transcendentální plnosti Božství. To může pouze Bůh sám ve svém vnitřním trojičním společenství Osob. Této úplnosti darování spíše můžeme rozumět, jako účasti člověka na božské přirozenosti. Srov.: TT 95a,4.

⁴⁰⁶ Srov.: TT 95a,4.

⁴⁰⁷ Srov.: Tamtéž.

⁴⁰⁸ Srov.: TT 95a,7.

⁴⁰⁹ Srov.: Tamtéž.

⁴¹⁰ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 93.

je něčím víc než jen schopnost pohlavně reagovat a jako ryzí řeč osob je podrobena požadavkům pravdy.

Tato „řeč těla“ má své kvality. Skrze tuto „řeč“ se osoba dává prostřednictvím těla zcela svobodně. Toto dávání je úplné a bez výhrad, podmínek, nebo sobecké vypočítavosti. Třetí charakteristikou „řeči těla“ je věrnost, osoba dává své tělo věrně. A čtvrtou charakteristikou je plodnost. V tomto všem je příklad Kristus. A manželé mají ve svém spojení vyjadřovat tu samou svobodnou, úplnou a bezvýhradnou, věrnou a plodnou lásku, kterou vyjadřuje Kristus.⁴¹¹

„Řeč těla“ potvrzuje to, co si manželé vyjádřili svými ústy, když se při svatebním obřadu sobě odevzdávali a jeden druhého přijímali. Toto vyjádření odevzdání se druhému a současně přijetí toho druhého je právě potvrzováno „řečí těla“, kterou toto své odevzdání se potvrzují, prohlubují a neustále obnovují. Oba tyto prvky, jak slovní vyjádření, tak potvrzení „řeči těla“, kdy se manželé spojují v jedno tělo, jsou důležité vzhledem ke struktuře svátostného znamení.⁴¹² Oba dva, jako muž a žena, když vysluhují svátost ve chvíli, kdy uzavírají manželství, tvoří zároveň plné a skutečné viditelné znamení samotné svátosti. Prostřednictvím „řeči těla“ si manželé vyjadřují vzájemné darování mužství a ženství jako základ manželské jednoty osob.

II.4.1. „Řeč těla“ v pravdě lásky

V „řeči těla“ byla člověku, muži a ženě, dána účast na Smlouvě milosti a lásky, kterou Bůh nabídl člověku.⁴¹³ Kráse, bohatství a pravdu „řeči těla“ nám líčí kniha Píseň písní. Tato kniha, jejíž hlavní téma je láska ženicha a nevěsty sama o sobě, je právě skrze tuto lásku spojena s velkou snubní analogií, kterou nacházíme v Písmu svatém. V této originální knize se setkáváme s příběhem plným emocí, živé zkušenosti dvou milujících se mladých lidí. S trochou nadsázky bychom snad mohli říci, že z této knihy lidská láska přímo vyzáraje. Slova těch zamilovaných z Píseň písní, jejich pohyby, jejich gesta, celé jejich chování odpovídá vnitřnímu hnutí jejich srdcí a pouze z tohoto hlediska můžeme porozumět „řeči

⁴¹¹ Srov.: WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulinky, Praha 2006, str. 94.

⁴¹² Srov.: TT 103,3.

⁴¹³ Srov.: TT 108,3.

těla“.⁴¹⁴ V tomto „hnutí srdce“ poznáváme ono zvolání prvního člověka (Srov.: Gn 2,20), když se setkal s ženou, kterou mu Bůh přivedl. Tato žena byla stvořena z jeho žebra, zdá se, že žebro zde označuje srdce.⁴¹⁵ Toto první zvolání člověka, které bylo plné radosti a úžasu nad novým Božím tvorem, který je mu tak blízký a který mu má být ve vzájemnosti pomocí, se v Písni písní odívá do celého bohatství řeči lidské lásky. Takto se „řeč těla“ stává také způsobem, kterým muž a žena zakoušejí krásu druhého. Zakoušení krásy pak rodí zalíbení, které je vzájemné.⁴¹⁶

Od „řeči těla“ nemůže být oddělena pravda lásky. Pravda lásky totiž působí, že sama „řeč těla“ je čtena v pravdě. To je také pravda postupného přibližování se manželů, která roste skrze lásku.⁴¹⁷ Tato blízkost, která roste v pravdě, je také uvedením do tajemství osoby. Tajemství osoby může člověk zakoušet pouze v srdci. A právě vzájemná blízkost manželů, která se vyjadřuje v „řeči těla“, je pramenem růstu tohoto zakoušení tajemství osoby v srdci. Jan Pavel II. toto zakoušení nazývá „řečí srdce“⁴¹⁸. Láska jde vstříc druhému s ochotou darovat se. Taková láska mezi mužem a ženou je jak duchovní, tak smyslové povahy. A na základě této lásky se uskutečňuje nové čtení snubního významu těla v pravdě, protože muž a žena mají společně tvořit ono znamení vzájemného sebedarování, jež vtiskuje pečeť celému jejich životu.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Srov.: TT 108,4.

⁴¹⁵ Srov.: Tamtéž.

⁴¹⁶ Srov.: TT 108,6.

⁴¹⁷ Srov.: TT 111,1.

⁴¹⁸ Srov.: TT 111,2.

⁴¹⁹ Srov.: TT 111,5.

II.4.2. Exkurz: Jak mluvit „řečí těla“ a jak jí naslouchat v praxi?

Nyní přímo navážeme na předcházející kapitolku, ve které jsme uvedli, že skrze „řeč těla“ si manželé vyjadřují vzájemné darování se jeden druhému skrze to, co je každému z nich vlastní, tedy v mužství a ženství. A touto „řečí těla“, která musí být čtena v „pravdě lásky“, neustále obnovují a potvrzují a snad bychom mohli říci, určitým způsobem zpřítomňují onen okamžik svatebního obřadu, kdy se jeden druhému odevzdali, dokud je smrt nerozdělí. Toto „zpřítomnění“ není ve smyslu připomenutí si, nebo vzpomínání na tu chvíli, kdy stáli před Bohem a církví a slibovali si úctu, lásku a věrnost. Ono „zpřítomnění“ prostřednictvím „řečí těla“ je znovu prožitím darování se, které začalo ve svatební den. Toto darování se mezi manželi trvá neustále, každý okamžik jejich života by měl v sobě nést tento moment. Skrze „řeč těla“ se toto neustálé darování se koncentruje do určitého času a je tak prožíváno s větší intenzitou.

V této kapitolce vycházíme z článku *Aby se tělo stalo slovem*⁴²⁰ Pavla V. Kohuta OCD, ve kterém se autor pokouší o symbolicko-teologickou četbu těla. Zaměříme se na onu symbolickou četbu těla, která nám osvětlí, jakým způsobem můžeme číst „řeč těla“ v praxi.

Když lidské tělo překračuje sebe sama a obrací se k druhému, stává se slovem a jeho pohlazením mluvením.⁴²¹ Velmi silně se zde dotýkáme „řečí těla“. Skrze „sebedarování se“ se lidské tělo stává slovem. Člověk nemá jiný prostředek komunikace, než své tělo. Nemluvíme pouze konkrétními slovy, ale také pomocí gest. Gesta naplněná láskou, tedy gesta „řečí těla“, se stávají „slovem ke druhému“.⁴²² Taková gesta jsou mnohdy silnější než sama slova, proto je velmi potřebné se jim učit rozumět.⁴²³ Nyní si uvedeme stručný nástin láskyplných gest, mohli bychom říci gest „řečí těla“.⁴²⁴

⁴²⁰ KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, „... Aby se tělo stalo slovem – Pokus o symbolicko-teologickou četbu lidského těla“ in *Communio – Mezinárodní katolická revue* 4, Ročník X. (2006), str. 367-382.

⁴²¹ Srov.: LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au dela de l'essence*, Den Haag 1978, str. 120 a 91; cit. podle: B. CASPER, *Událost modlitby. Základní linie hermeneutiky náboženského dění*, Vyšehrad, Praha 2000, str. 79, pozn. 129n.; cit. podle: KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, „... Aby se tělo stalo slovem – Pokus o symbolicko-teologickou četbu lidského těla“ in *Communio – Mezinárodní katolická revue* 4, Ročník X. (2006), str. 367.

⁴²² Srov.: KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, „... Aby se tělo stalo slovem – Pokus o symbolicko-teologickou četbu lidského těla“ in *Communio – Mezinárodní katolická revue* 4, Ročník X. (2006), str. 369.

⁴²³ Srov.: Tamtéž.

⁴²⁴ V následujícím textu citujeme mírně zkrácený článek P. V. Kohuta OCD. Autor se odvolává na podrobnější prezentaci X. LACROIXE, *Le corps de chair*, str. 97-122. Srov.: KOHUT, Pavel Vojtěch OCD, „... Aby se tělo

Pohlazení je slavením těla druhé osoby, utvářejícím gestem nebo, chceme-li, podílem na Božím stvořitelstvem činu, přiblížení se k milované(mu) bez pokušení vlastnit, výrazem neurčitého a neplánovitého hledání, vyjádření něhy, ale i příslibu. Jde o typicky ženské gesto, takže muž zde často bývá ve škole ženy. Pokud se ovšem člověk uchýlí k pohlazení bez lásky, je naopak vyjádřením pokusu vlastnit druhou osobu, svůdným gestem nebo projevem narcismu.

Objetí je velmi výmluvným projevem, nakolik už samo rozevření paží a jejich následné sevření symbolizuje ochotu k přijetí a jeho realizaci; je nabídnutím místa ve vlastním srdci, kterému se druhá osoba při tomto gestu nachází nejbliže, je vyjádřením překonáním násilí, vyznáním vlastní slabosti a touhy obstát společně. Žena přitom vnímá mužovo objetí většinou spíše jako projev jeho ochoty být oporou a jistotou, muž zase jako projev ženina bezpodmínečného přijetí jeho vlastní zranitelnosti. Je-li ovšem objetí gestem bez lásky, stává se znamením obklíčení a snahy zmocnit se druhého.

Polibek je projevem úcty, ba adorace (srov. latinské ad-oratio = „něst ústa k“), vyjádřením společenství a sdílení, jež je větší než objetí. Ústa a rty jsou místem, kde nitro komunikuje s vnějškem, takže polibek je gestem překonání uzavřenosti těl. Je-li však bez lásky, může vypovídat o snaze pohlit druhého, být „Jidášovým polibkem“.

Vrcholným gestem „řeči těla“ je tělesné spojení, když se muž a žena stávají jedním tělem. V tomto gestu se sexuální odlišnost ženy a muže projevuje výrazněji než u předchozích gest. Buďto je člověk pronikán druhou osobou (situace ženy) nebo do ní proniká (situace muže). Jde tedy na jedné straně o situaci přijetí k přebývání a na druhé straně o přebývání samo. Ženské tělo přijímá tělo mužské jako v přibytku, je pro ně zformováno a odívá je. Má jít o vzájemné okoušení, vzájemný dar a vzájemné přijetí. Jde o gesto otevřené do budoucnosti, a to i díky možnosti početí nového života. Není-li ovšem tělesné spojení vyjádřením lásky, stává se projevem boje, agresivity, znásilnění.

Tolik zmiňovaný článek. Vidíme, že lidské tělo opravdu „mluví“. Jeho „jazyk lásky“, jinými slovy „řeč těla“ čtená v pravdě lásky, jak jsme o ní mluvili výše, je bohatým zdrojem vyjádření lásky muže a ženy v manželství.

stalo slovem – Pokus o symbolicko-teologickou četbu lidského těla“ in *Communio – Mezinárodní katolická revue* 4, Ročník X. (2006), str. 369-370, pozn. 4.

II.5. Inspirace v knize Tobíáš (Tob 8,5-8)

Jan Pavel II. se na základě textu z knihy Tobíáš (Srov.: Tob 8,5-8) zabývá dvěma aspekty lásky manželů, které jsou v této starozákonní novele obsaženy. Prvním momentem, který Jan Pavel vyzdvihuje, je sourozenecký ráz manželské lásky. Druhým prvkem je pak skutečnost, že skrze modlitbu se „řeč těla“ v manželství stává liturgickým jazykem.

II.5.1. Sourozenecký ráz manželské lásky

Východiskem je text modlitby Tobíáše a Sáry v jejich svatební noci. V tomto textu Tobíáš nazývá svou novomanželku svou příbuznou (Srov.: Tob 8,7).⁴²⁵ Takto ji nazývá i její otec, když ji dává Tobíášovi za manželku (Srov.: Tob 7,12). Raguél, otec Sáry, říká Tobíášovi: „Od nyníška jsi jejím bratrem a ona je tvou sestrou.“ (Srov.: Tob 7,12). V těchto slovech Jan Pavel II. spatřuje onu skutečnost, že mezi mladými se má vytvořit skrze manželství také vzájemný vztah podobný tomu, který spojuje bratra a sestru.⁴²⁶ Zdá se, že tento sourozenecký ráz, o kterém mluví i Píseň písní (Srov.: Pis 4,10), je zvláštním poutem vztahu, vždyt' skrze manželství se muž a žena zvláštním způsobem stávají bratrem a sestrou. V tom se ukazuje, že sourozenecký ráz je zakořeněn ve snubní lásce.⁴²⁷

Podle knihy Píseň písní, o které jsme mluvili výše, jsme řekli, že „řeč těla“ čtená mužem a ženou v pravdě lásky, je zdrojem vzájemného zakoušení druhého a toto zakoušení druhého se odehrává v srdci, proto můžeme „řeč těla“ nazvat také „řečí srdce“.⁴²⁸ Tato „řeč srdce“ je způsob, kterým si snoubenci v Písní písní vzájemně vyznávají svou lásku. A tato jejich láska je „silná jako smrt“ (Srov.: Pis 8,6). V knize Tobíáš tento prvek máme také obsažen, ale v jiné podobě. V této knize je řečeno, že Tobíáš si zamiloval Sáru a „přilnul k ní celým srdcem“ (Srov.: Tob 6,19). Toto přilnutí Tobíáše k Sáře je vlastním vyjádřením „řeči těla“ čtené v pravdě lásky, která se zde projevuje skrze sourozenecký ráz, a tím se tato řeč těla stává „řečí srdce“, „přilnul k ní celým srdcem“ (Srov.: Tob 6,19). Láska, která je založena na takovém základě, je pak silnější než smrt. Toto je osvědčeno ve zkoušce, kterou Tobíáš a Sára podstupují o svatební noci (Srov.: Tob 6,14; 7,12; 8,5-8).

⁴²⁵ Srov.: TT 114,2.

⁴²⁶ Srov.: TT 114,3.

⁴²⁷ Srov.: Tamtéž.

⁴²⁸ Srov.: kapitola II.4.1. této práce, „Řeč těla“ v pravdě lásky, str. 96.

II. 5.2. „Řeč těla“ se v modlitbě stává jazykem liturgie

Tuto zkoušku, které je vystavena láska Tobiaše a Sáry, překonávají silou modlitby. Na radu svého průvodce Refaela, se Tobiaš se Sárrou společně modlí před tím, než ulehnu na svatební lože. Refael Tobiašovi říká: „Kdykoli budeš s ní, nejprve oba povstaňte k modlitbě a prostě nebeského Pána, aby se vám dostalo milosti a vysvobození. Neboj se, tobě je určena od věků. A ty ji vysvobodíš a půjde s tebou. Nestarej se!“ (Srov.: Tob 6,18). Těmito slovy dává Tobiašovi naději v příslibu. Tobiaš, který uposlechl Refaelova slova, vstal z lůžka a zavolal Sárrou ke společné modlitbě: „Sestro, vstaň! Pomodleme se a vyprosme si na našem Pánu, aby nám prokázal milosrdenství a spásu.“ (Srov.: Tob 8,4). Skrze tuto modlitbu se na horizontu „řeči těla“ rýsuje rozměr liturgie, která je vlastní svátosti. Všechno se totiž odehrává o svatební noci novomanželů.⁴²⁹

Tato modlitba má především ráz chvály a díky, teprve postupně se stává prosbou. (Srov.: Tob 8,5-8).⁴³⁰ Modlitba obsahuje obě tradice, které se prolínají v knize Genesis, a pojednávají o stvoření člověka. Pravda vyjádřená v těchto slovech knihy Genesis (Srov.: Gn 1,27-28; 2,18) zaujímá ústřední místo v náboženském vědomí povědomí Tobiaše a Sáry, jako sama dřev jejich manželského kréda.⁴³¹ V té chvíli, když se má manžel stát s manželkou „jedním tělem“, se společně zavazují znovu v jeho božském prameni objevovat „řeč těla“, jež je vlastní jejich stavu. Tím se stává „řeč těla“ liturgickou řečí, která je zakotvena do tajemství „počátku“. ⁴³² Manželé, kteří se spojují v jedno tělo a vyjadřují tuto skutečnost „řečí těla“, která se stala „řečí liturgie“, mluví jazykem služebníků svátosti s vědomím, že se v manželské smlouvě muže a ženy právě „řečí těla“ vyjadřuje a uskutečňuje tajemství, které má svůj pramen v samém Bohu.⁴³³ Tobiaš a Sára svou modlitbou, kterou zapojují do „řeči těla“, prosí Boha, aby uměli odpovídat na povolání samotného Boha, které se naplňuje ve vzájemné lásce.

⁴²⁹ Srov.: TT 104,8.

⁴³⁰ Srov.: TT 106,1.

⁴³¹ Srov.: TT 106,2.

⁴³² Srov.: Tamtéž.

⁴³³ Srov.: TT 106,4.

III. kapitola

—

PRVKY SPIRITUALITY SVÁTOSTI MANŽELSTVÍ V TEOLOGII TĚLA JANA PAVLA II.

V této třetí kapitole, bychom se chtěli ohlédnout zpět a přehlédnout celé nepřeberné množství myšlenek a úvah, které *Teologie těla* Jana Pavla II. obsahuje. Je to velký poklad. Z této práce vyplývá několik momentů, které bychom mohli označit jako prvky spirituality manželství. Objevit a neustále objevovat tyto prvky spirituality, nebo duchovního života, je důležité, protože: „co dává život, je Duch“ (Srov.: Jan 6,63). Nebo, použijeme-li přirovnání „prázdných pneumatik“, které jsme uvedli výše, tyto prvky spirituality, které nalézáme v *Teologii těla*, si můžeme představit jako určité záplaty, které nám pomohou opravit naše proděravěné pneumatiky, abychom mohli pokračovat ve své cestě k Cíli.

Chtěli bychom zdůraznit tyto dva prvky. Prvním je společenství s Bohem, protože k němu byl člověk stvořen. Druhým prvkem je společenství s druhým člověkem před Boží tváří. Celé stvoření bylo před Boží tváří „a Bůh viděl, že je to dobré“ (Srov.: Gn 1,31). V pojednání o těchto prvcích vycházíme z prvotních zkušeností člověka, protože je vnímáme jako velké inspirace pro duchovní život manželů. Jak říká i Jan Pavel II. tyto prvotní zkušenosti člověka stojí za každou naši lidskou zkušeností. A i když víme, že jsme prvním hříchem našich prarodičů ztratili onu prvotní nevinnost, z moci Kristova vykupitelského díla, které tyto zkušenosti znovu pozdvihuje a očišťuje, z nich čerpáme. Tyto prvotní zkušenosti člověka jsou ve vztahu k našim zkušenostem, které prožíváme v našich vztazích.

III.1. Společenství s Bohem

Společenství s Bohem je základní moment v životě člověka. Viděli jsme, že toto společenství se utváří v prostředí prvotní zkušenosti samoty člověka. I když je člověk v této své zkušenosti sám, není osamělý. Protože tato zkouška člověka se odehrává neustále před Boží tváří.

V této samotě, ve které se člověk ocitá, je mu dán prostor, aby poznal sám sebe. Aby došel uvědomění si toho, kdo jako člověk je. Na tomto základě sebepoznání, které ho

vyhraňuje vůči světu živočichů, se člověk také otvírá vztahu vzájemnosti. Člověk poznává, že je osobou, která skrze své tělo patří do stvořeného světa, ale skrze svého ducha tento svět přesahuje.

Ze samoty člověka vzniká jeho první a řecli bychom fundamentální vztah, a to vztah k Bohu jeho Stvořiteli. Bůh je ten První, který přichází s nabídkou tohoto vztahu. A ze člověka, který je ve své subjektivitě nositelem Božího obrazu, aby se jím stal také ve společenství osob. Tento vztah ze strany Boží je úplným darováním v míře, kterou člověk jako tvor může přijmout. Tento vztah člověka s Bohem je fundamentálně postavený na darování osoby. V posledku má být tento vztah tak velký, že se rozlévá do vztahů mezi lidmi, mezi mužem a ženou. Bůh je zdrojem darování se, na kterém má člověk mít podíl. Pokud je člověk pevně napojen na tento neuhasínající zdroj, pak skrze něj budou napojeny i vztahy, které prožívá. Slovy knihy Zjevení můžeme říci, že člověk, který žije v takto fundamentálním vztahu k Bohu, je jako „řeka živé vody, čiré jako křišťál, která vyvěrá u trůnu Božího a Beránkova. Uprostřed města na náměstí, z obou stran řeky, bylo stromoví života nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka“ (Srov.: Zj 22,1-2). Opravdu, toto společenství s Bohem má životodárnou moc.

Takto, když muž a žena si uvědomují, že jejich vztah je založen na vztahu k Bohu, ze kterého vyrůstá, staví svůj dům na skále, a když se přizene vichřice a přivalí se povodeň, nezřítí se, protože jeho základ je pevný. (Srov.: Mt 7,24-25).

III.2. Společenství s druhým člověkem – osobou

Člověk nezůstává ve zkušenosti prvotní samoty. Tuto samotu překonává, prostřednictvím Božího zásahu stvoření. Bůh viděl, že není dobré, aby byl člověk sám (Srov.: Gn 2,18). Proto stvořil ženu a přivedl ji k člověku. Prožitek zkušenosti samoty člověka naplnil dojemem odpovědnosti, při zjištění kdo je a kým má být. Při prožitku zkušenosti prvotní jednoty to byla jistě radost a úžas.

Společenství s druhým člověkem má být neseno vzájemností, která spočívá v pomoci. Tento vztah má mít účast na vztahu člověka k Bohu. Jak říká Jan ve svém listu: „Řekne-li někdo: „Já miluji Boha“, a přitom nenávidí svého bratra, je lhář. Kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí.“ (Srov.: I Jan 4,20).

Člověk, muž a žena, žijící ve společenství osob, v manželství, mají zjevovat svým společenstvím tajemství společenství Nejsvětější Trojice, nakořik jsou toho schopni. Nejsvětější Trojice je tím nejdokonalejším společenstvím Osob. Je také pramenem a východiskem pro společenství muže a ženy, neboť v ní je neustálé dávání se druhému a přijímání toho druhého. Společenství osob, muže a ženy, má odrážet a mít podíl na tomto darování se. Jestliže člověk ve vztahu k Bohu přijal dar, který je mu hluboce vepsán do jeho těla, má tento dar rozdávat dál. To je moment, který je podstatný pro společenství osob, a sice že je otevřené novému životu. Spiritualita manželství podle *Teologie těla* Jana Pavla II. je založena především na tomto osobnostním přístupu, který má své nehlubší vyjádření ve svobodném daru sebe sama druhé osobě, učiněném z lásky. Ať už Bohu ve zdrženlivosti pro království nebeské, nebo člověku ve svátosti manželství. Oboji je hodnotné naplnění Božího plánu s člověkem.

ZÁVĚR

Manželství, jako Bohem chtěné a ustanovené společenství muže a ženy od „počátku“, je jistě komplexní skutečností. Tedy skládá se z mnoha různých aspektů, které na manželství pohlížeji specifickým způsobem.

Spiritualita manželství je jedním z těchto pohledů. *Teologie těla* Jana Pavla II. je zdrojem, pramenem, bohaté spirituality, která je v manželství uskutečnitelná. Není to pouze nějaké idealistické snění, které by bylo vzdálené zkušenosti člověka. Naopak. *Teologie těla*, která je hluboce zakořeněná ve zkušenosti člověka, přináší inspirace pro mnohé manželské páry.

V této práci jsem si kladl za cíl prozkoumat toto široké pole *Teologie těla* a pokusit se v ní nalézt tyto prvky spirituality manželství. I když se zdá, že některé uvedené momenty jsou velmi abstraktní a člověku nic nefikající, přece se dotýkají srdce člověka. Dotýkají se srdce člověka, které je tolik zraněno tvrdostí, jakoby bez života. *Teologie těla* Jana Pavla II. a v ní obsažené prvky spirituality manželství, je jako hojivý balzám pro zraněné srdce člověka.

V dnešní době je moderní jít stále kupředu. Člověk není zvyklý se zastavit, a už vůbec ne se ohlédnout. Jan Pavel II. nás vybízí slovy Krista, abychom se vrátili na „počátek“, když si nevíme rady kudy dál. A na „počátku“ vždycky stojí Bůh se svým darem života naplněného láskou. Mnozí by mi mohli vyčítat, že jsou to jen idealistické, nebo snad „pánbičkářské“ řeči, vulgárně řečeno, které se skutečným životem nemají nic společného. Avšak Bůh má s člověkem svůj plán. A tento plán se ho dotýká existenciálním způsobem. Proto, když se člověk rozhodne hledat tento Boží plán, nemůže začít jinde než na „počátku“.

Se vši pokorou přiznávám, že tato práce není dostatečná a že téma *Spirituality manželství podle Teologie těla* by zasloužilo hlubšího rozpracování. Stejně tak i *Teologie těla* si zaslouží hlubšího studia a další odborných prací, které nám přiblíží její hutný a bohatý obsah. Díky Bohu, i v naší zemi jsou lidé, kteří jsou touto knihou uchváteni a snaží se její myšlenky rozšiřovat v rámci odborné i pastorační práce apod.

Smyslem této práce bylo vytvoření ucelené syntézy, která své uplatnění může nalézt v pastoraci snoubenců, při jejich přípravách na manželství, v pastoraci manželů, ale i v pastoraci povolání k zasvěcenému životu.

Tato práce mi přinesla nemalé množství nových znalostí a zkušeností. Přál bych si, aby se pro ty, kteří ji budou číst, stala vstupní branou k *Teologii těla* Jana Pavla II. a ke všem duchovním pokladům, které skýtá.

Deo gratias!

PŘEHLED POUŽITÝCH SYMBOLŮ A ZKRATEK

BIBLICKÉ ZKRATKY

Zkratky knih Písma svatého, použité v této práci, byly použity z Českého ekumenického překladu.

ZKRATKY KNIH

TT – *Teologie těla* Jana Pavla II., české vydání, Paulinky, Praha 2006.

ZKRATKY DOKUMENTŮ

DV dogmatická konstituce II. vat. koncilu *Dei verbum*

FC apoštolská adhortace Jana Pavla II., *Familiaris consortio*, Praha 1996

GS pastorální konstituce II. vat. koncilu o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*

KKC *Katechismus katolické církve*, Praha 1995

LG dogmatická konstituce II. vat. koncilu, *Lumen gentium*

RH encyklika Jana Pavla II., *Redemptor hominis*, Praha 1996

SpS dokument Mezinárodní teologické komise, *Společenství a služba*, Kostelní Vydří 2005

OSTATNÍ ZKRATKY

Srov., srov. srovnej

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

PRIMÁRNÍ PRAMEN

JAN PAVEL II., *Teologie těla – Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, Paulínky, Praha 2006.

SEKUNDÁRNÍ PRAMENY

Pismo Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih – ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 1995.

JOHN PAUL II., *Man and Woman He Created Them – A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006.

SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love – A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005.

WEST, Christopher, *Theology of the Body Explained – A Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Pauline Books & Media, Boston 2007.

WEST, Christopher, *Teologie těla pro začátečníky – Stručný úvod do sexuální revoluce Jana Pavla II.*, Paulínky, Praha 2006 .

WOJTYLA, Karol, *Láska a zodpovednosť*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003.

CÍRKEVNÍ DOKUMENTY

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.

Katechismus katolické církve, Zvon České katolické nakladatelství, Praha 1995.

JAN PAVEL II., *Familiaris consortio*, Zvon, Praha 1996.

JAN PAVEL II., *Redemptor hominis*, Zvon, Praha 1996.

JAN PAVEL II., *Redemptoris custos*, ČBK, Praha 2006.

JAN PAVEL II., *Dopis rodinám*, ČBK, Praha 1994.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba – Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.

OSTATNÍ LITERATURA

HOGAN, Richard M., LeVOIR, John M., *Covenant of love – Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Ignatius Press, San Francisco 1992.

JAN PAVEL II., *Překročit práh naděje*, Nakladatelství Tok, Praha 1995.

JAN PAVEL II., *Římský triptych, Duchovní závět Jana Pavla II.*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003.

WEIGEL, George, *Svědék naděje – Životopis papeže Jana Pavla II.*, Nakladatelství Práh, Praha 2000.

INTERNETOVÉ STRÁNKY

<http://www.ascensionhealth.org/ethics/public/issues/personhood.asp>

Resumé

Název práce: *Spiritualita svátosti manželství podle Teologie těla Jana Pavla II.*

sepsal: Stanislav Frýdl

Tato diplomová práce se zabývá tématem manželské spirituality na základě *Teologie těla* Jana Pavla II. Autor se snaží metodou syntézy najít prvky spirituality manželství implicitně obsažené v této knize, která je základním pramenem celé práce. Při této syntetické práci autor používá také dostupné cizojazyčné komentáře, které se *Teologii těla* věnují.

Tato práce je rozdělena do tří částí. V první části autor vykresluje okolnosti, které měly více či méně přímý vliv na Jana Pavla II. při sepsání katechezí, které se staly námětem jeho promluv při středních generálních audiencích. Druhá část práce je stěžejní. V ní autor probírá jednotlivá témata, která se vztahují ke spiritualitě manželství. Tato témata jsou probírána na základě příslušných katechezí. Ve třetí části autor již shrnuje do dvou stručných bodů poznatky druhé části.

Metodou syntézy se autor snaží v práci postihnout základní prvky spirituality manželství, které se vyskytují v celé *Teologii těla*. Práce si klade za cíl předložit spirituální podněty pro pastorační práci se snoubenci, manželi a také pro vlastní duchovní obohacení těch, kteří ji budou číst.

počet znaků:

bez mezer:

213373

včetně mezer:

252902

Annotation of the diploma thesis

Title:

The Spirituality of the sacrament of marriage according to The Theology of the Body by John Paul II.

This diploma thesis is based on the book *The Theology of the Body* by John Paul II, which is a collection of his catecheses addressed to listeners of his Wednesday general audiences between 1979 and 1984. The diploma thesis focuses on several important aspects of spirituality of marriage included in these catecheses. The thesis consists of three parts. The first one deals with circumstances, which encouraged John Paul II to write up these catecheses. The second part discusses some specific catecheses in which the author discovers particular aspects of marriage spirituality. In the last part the author concludes the key aspects of the marriage spirituality on the bases of his previous reflections.

Key words:

Theology of the body

Spirituality of the sacrament of marriage

The Beginning

Spousal analogy

Communion of persons