

DIKASTERIUM PRO NAUKU VÍRY

JEDNO TĚLO (UNA CARO)

Chvála monogamie

Věřoučná nóta o hodnotě manželství jako výlučného svazku a vzájemné sounáležitosti

Předmluva

Tento text je určen pro univerzální církev, ale může být brán v úvahu všude ve světě tváří v tvář místním kulturním výzvám. Dokument totiž bere vážně současný globální kontext rozvoje technologické moci, v němž je člověk v pokušení považovat se za bytost bez hranic, která může dosáhnout všeho, co si představuje. Tím se snadno zastírá hodnota výlučné lásky vyhrazené pouze jedné osobě, což samo o sobě znamená svobodné zřeknutí se mnoha dalších možností.

Záměrem této *nóty* je především nabídnout podněty – čerpat z Písma svatého, z dějin křesťanského myšlení, z filozofie, a dokonce i z poezie důvody a motivace, které vedou k volbě jedinečného a výlučného svazku lásky, bohaté a všezahrnující vzájemné sounáležitosti.

Toto úsilí obohatí úvahy a učení o manželství o aspekt, který dosud nebyl příliš rozvíjen. Zároveň nabídne manželským hnutím a skupinám rozmanitý a užitečný materiál ke studiu a dialogu. To vysvětluje délku této *nóty* a množství citovaných autorů a textů. Někomu se tento výběr může zdát přehnaný, ale věříme, že z každého z citovaných autorů a textů lze vytěžit nějakou nuanci nebo jiný důraz, který podnítl klidnou reflexi a soustavné studium.

Vezmeme v úvahu nejdůležitější zásahy magisteria a řadu autorů od starověku po současnost: teologů, filozofů, básníků. Nalezli jsme množství úvah, které vyzdvihují jednotu manželů, vzájemnost a všeobjímající význam manželského vztahu. Jednotlivé texty se tak spojují v nádhernou mozaiku, která jistě obohatí naše chápání monogamie.

Chceme-li naopak pojmout pouze stručné shrnutí úvah, které by motivovalo k volbě výlučného svazku mezi jednou ženou a jedním mužem, postačí si přečíst poslední kapitulu a závěr této *nóty*, které se soustředí na vzájemnou sounáležitost manželů a manželskou lásku. V každém případě si dovoluujeme doporučit trpělivou četbu této *nóty* jako celku, abyste mohli plně pochopit všechny aspekty, které v této bohaté problematice hrají roli.

Kardinál Víctor Manuel Fernández

Prefekt

I. Úvod

1. [*Una caro*] „Jedno tělo“ je způsob, jakým Bible vyjadřuje manželskou jednotu. V běžném jazyce se naopak výraz „my dva“ objevuje, když v manželství panuje silný pocit vzájemnosti, tedy vnímání krásy výlučné lásky, spojení mezi dvěma lidmi, kteří sdílejí život v celé jeho šíři, se všemi zápasy a nadějemi. „My dva“ říká člověk, když mluví o společných touhách, utrpeních, představách a snech – zkrátka když mluví o příbězích, které prožili pouze manželé. Je to vyjádření něčeho hlubšího – přesvědčení a rozhodnutí vzájemně si patřit, být „jedním tělem“, jít společně cestou životem. Jak řekl papež František: „I manželé by měli tvořit první osobu množného čísla, „my“. Stát před sebou navzájem jako ‚já‘ a ‚ty‘ a stát před zbytkem světa, včetně dětí, jako ‚my‘.“¹ Děje se tak proto, že ačkoli jsou to dvě různé osoby, dvě individuality, z nichž každá si zachovává svou vlastní, nepřenositelnou identitu, vytvořili svým svobodným souhlasem svazek, který je staví společně před okolní svět. Je to svazek, který se velkoryse otevírá druhým, ale vždy vychází z oné jedinečné a výlučné skutečnosti manželského „my“.

2. Svátý Jan Pavel II. v souvislosti s monogamií prohlásil, že „si zaslouží, abychom se jí zabývali hlouběji“.² Jeho poznámka o potřebě širšího zpracování daného tématu je jedním z důvodů, které vedly Dikasterium pro nauku víry k přípravě této *věroučné nóty*. U zrodu tohoto textu navíc stály jednak četné rozhovory s biskupy Afriky a dalších kontinentů o problematice polygamie v rámci jejich návštěv ad limina,³ jednak zjištění, že na Západě se vedle diskrétnějších či tajných forem svazku, které byly běžné v průběhu dějin, rozmáhají i různé veřejné formy nemonogamního svazku – někdy nazývané „polyamorie“.

3. Tyto důvody jsou však podřízeny prvnímu, neboť správně chápáná monogamie není pouhým opakem polygamie. Je mnohem více a její hlubší pochopení umožňuje pojmut manželství v celé jeho bohatosti a plodnosti. Je úzce spjata se sjednocujícím účelem sexuality, který se neredukuje na zajištění plodnosti, ale pomáhá obohacovat a posilovat jedinečné a výlučné spojení a pocit vzájemné sounáležitosti.

4. Jak stanovuje *Kodex kanonického práva*: „Podstatnými vlastnostmi manželství jsou *jednota* a *nerozlučitelnost*.“⁴ Tamtéž na jiném místě se uvádí, že manželství je „svazek svou povahou trvalý a *výlučný*“.⁵ Je třeba poznamenat, že o nerozlučitelnosti manželského svazku existuje v katolické literatuře bohatá bibliografie – toto téma dostalo mnohem více prostoru v magisteriu, zejména v nedávném učení mnoha biskupů vzhledem k legalizaci rozvodů v různých zemích. O jednotě manželství – tedy manželství chápáného jako jedinečný a výlučný svazek mezi jedním mužem a jednou ženou – lze naopak nalézt méně rozsáhlý soubor úvah než o tématu nerozlučitelnosti jak v magisteriu, tak v příručkách věnovaných tomuto tématu.

¹ František, *Generální audience* (23. října 2024), *L'Osservatore Romano* (23. října 2024), 2.

² Jan Pavel II., *Homilie při mši svaté za rodiny v Kinshase* (3. května 1980).

³ *Symposium biskupských konferencí Afriky a Madagaskaru (SECAM)* se zavázalo připravit pro Synodu biskupů zprávu o problematice polygamie. Než bude tento dokument předložen, zdá se vhodné poznamenat, že podle všeobecně rozšířeného názoru by monogamní manželství v Africe mělo být považováno za výjimečné vzhledem k rozšířené praxi polygamie v těchto oblastech. Hloubkové studie o afrických kulturách naopak ukazují, že různé tradice přikládají prvnímu sňatku mezi mužem a ženou zvláštní význam a především roli, kterou má první manželka hrát vůči ostatním manželkám. Ve skutečnosti výzkumy spíše naznačují, že polygamie je tolerovanou praxí vzhledem k životním potřebám (absence potomků, levirát, potřeba pracovníků pro přežití atd.). Mnohé tradice totiž vyzdvihují monogamní model jako ideál manželství, který odpovídá Božím záměrům. První manželka, řádně provdaná dle tradičních zvyklostí, je často představována jako ta, která byla muži dána Bohem, ačkoli ten může přijímat i jiné ženy. V případě polygamie je první ženě přiznáno zvláštní místo při vykonávání posvátných obřadů spojených s pohřby nebo při péči o výchovu dětí, které se narodily ostatním ženám v rodině. Zajímavé je, že v posledních desetiletích občanské zákonodárství v některých státech zavedlo monogamii jako běžný manželský režim (srov. Société Africaine de Culture, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou*, 16.–22. srpna 1970, Présence Africaine, Paris 1972; Isidore de Souza, „Manželství a rodina“, v *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest* 5–6 [1993], 164; tamtéž, „Pojem a realita rodiny v Africe a v Bibli“, v *Savanes Forêts* 30 [1984], 145–146).

⁴ Kán. 1056 *CIC* (kurzíva přidána). Srov. kán. 776, § 3 *CCEO*.

⁵ Kán. 1134 *CIC* (kurzíva přidána). Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 1638.

5. Z uvedeného důvodu jsme se v tomto textu rozhodli zaměřit na *jednotu* a její existenciální odraz – *intimní a všezahrnující společenství mezi manžely*. Abychom tedy od této *nóty* neočekávali něco, co nemá v úmyslu rozvíjet, je třeba trvat na tom, že se na následujících stránkách nebude zabývat manželskou nerozlučitelností – svazkem, který trvá, dokud křesťanské manžele nerozdělí smrt – ani účelem plození. Oběma tématy se hojně zabývají teologie i magisterium. Tato *nóta* se bude zabývat pouze první základní vlastností manželství, jednotou, kterou lze definovat jako jedinečné a výlučné spojení mezi jednou ženou a jedním mužem, nebo jinými slovy jako vzájemnou sounáležitost obou, kterou nelze sdílet s dalšími lidmi.

6. Tato vlastnost je natolik podstatná a prvořadá, že je manželství často definováno jednoduše jako „svazek“. Svatý Tomáš Akvinský tak v Sumě teologické konstatuje, že „manželství je manželský svazek (*coniunctio*) muže a ženy, uzavřený oprávněnými osobami, který implikuje nerozlučné společenství života“,⁶ a že „je zřejmé, že v manželství existuje svazek, jímž se jeden nazývá manželem a druhý manželkou; a *takový svazek je manželství*“.⁷ S podobnou definicí se setkáváme již u Justiniána, který shrnul dříve existující názory: „je spojením (*coniunctio*) muže a ženy za účelem nerozlučného životního společenství“.⁸ V době nám bližší tvrdí Dietrich von Hildebrand, že manželství „je nejhlubší a nejintimnější spojení mezi lidskými osobami“.⁹

7. Již z těchto klasických definic je patrné, že jednotu obou manželů jako základní objektivní skutečnost a zásadní vlastnost každého manželství je povolána k neustálému vyjadřování a rozvíjení ve formě „společenství života“, tj. jako manželské přátelství, vzájemná pomoc, naprosté sdílení, které s pomocí milosti stále více představuje jiný svazek, který ho přesahuje a zahrnuje: svazek mezi Kristem a jeho milovanou nevěstou, církví, Božím lidem, za který dal svou vlastní krev (srov. Ef 5, 25–32).

8. Svatý Jan Pavel II. tyto dva aspekty úzce propojuje. Jestliže totiž „mocí tohoto manželského pouta lásky nejsou muž a žena „už dva, nýbrž jeden““ (Mt 19, 6; srov. Gn 2, 24), jsou zároveň „povolání stále zvětšovat svou jednotu [...], aby denně spolu ve všech rovinách postupovali *ke stále plnějšímu sjednocení*“.¹⁰

9. Tato *nóta* se tudíž bude zabývat jednak jednotou jako základní vlastností, objektivní a konstitutivní skutečností manželství, primární a základní charakteristikou všech jeho projevů, jednak různými projevy téže jednoty, které obohacují a posilují manželský svazek, což zároveň umožňuje vnímat tuto jednotu nikoli jako monolitický odraz Boží jednoty, ale jako výraz jediného Boha, který je společenstvím ve vztazích Trojice.

10. V neposlední řadě si přejeme, aby tato *nóta* o hodnotě monogamie, určená především biskupům, pojednávající o tak důležitém a zároveň velmi krásném tématu, pomohla již sezdaným párům, snoubencům a mladým lidem, kteří přemýšlejí o budoucím svazku, aby ještě lépe pochopili bohatství křesťanského manželství. Je pravda, že pro mnohé může takové poselství znít podivně nebo jít proti proudu, ale můžeme na ně vztáhnout následující slova svatého Augustina: „Dejte mi milující srdce a pochopí, co říkám.“¹¹ Skutečná vášeň pro krásu manželské lásky se navíc projevila v obětavosti mnoha věřících, mužů i žen, kleriků i laiků, kteří jednotlivě nebo v církevních společenstvích doprovázeli mnoho párů na jejich životní cestě a rozvíjeli také spiritualitu a pastorační manželství. Všem těmto zářným příkladům je třeba vyslovit náležité poděkování.

⁶ Doplněk *Teologické sumy* (Doplněk, q. 44, a.3) potvrzuje definici manželství předloženou Petrem Lombardem, Tamtéž, *Sent.* IV, d. 27, c. 2 (164): „*Sunt igitur nuptiae vel matrimonium viri mulierisque coniunctio maritalis, inter legitimas personas, individuum vitae consuetudinem retinens.*“

⁷ Tomáš Akvinský, *Doplněk Teologické sumy*, q. 44, a. 1, *resp.* (kurzíva přidána).

⁸ *Justiniánské Instrukce*, Karolinum, Praha 2010, I, 9, 1, str. 49.

⁹ D. von Hildebrand, *25 let „Humanae vitae“ jako znamení odporu*, Matice cyrilometodějská, Olomouc, 1999, str. 25.

¹⁰ Jan Pavel II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 19 (kurzíva přidána).

¹¹ Augustin, *In Ioannis Evangelium*, tract. XXVI, 4 („*Da amantem, et sentit quod dico*“): PL 35, 1608.

II. Monogamie v Bibli

11. „Už tedy nejsou dva, ale jeden“ (Mk 10, 8). Toto Ježíšovo prohlášení ohledně manželství vyjadřuje krásu lásky, tmelu, který „dává tomuto životnímu společenství pevnost a hybnou sílu, která ho táhne ke stále dokonalejší plnosti“.¹² Manželství, ustanovené „na počátku“, již v okamžiku stvoření, se vyjevuje jako manželská smlouva z Boží vůle, jako „svátost Stvořitele vesmíru, vepsaná do samotného člověka, který je zaměřen na tuto cestu, na níž muž opouští své rodiče a spojuje se se svou ženou, aby tvořili jedno tělo, aby se oba stali jednou bytostí“.¹³ Ačkoli „je známo, že dějiny Starého zákona jsou dějištěm systematického odklonu od monogamie“,¹⁴ jak to například ukazují příběhy patriarchů, kde se podle dobových zvyklostí hovoří o postavách s více manželkami (srov. 2 Sam 3, 2–5; 11, 2–27; 15, 16; 1 Král 11, 3), mnoho starozákonních pasáží zároveň oslavuje monogamní lásku a výlučný svazek: „Šedesát je královen, osmdesát vedlejších žen, dívek je bez počtu, ale jen jediná je má holubička, mé všechno“ (Pís 6, 8–9a). Svědčí o tom také příklad Izáka (srov. Gn 25, 19–28), Josefa (srov. Gn 41, 50), Rút (srov. Rt 2–4), Ezechiela (srov. Ez 24, 15–18) a Tobiáše (srov. Tb 8, 5–8). Na druhou stranu, jestliže z faktického a normativního hlediska nemá monogamie ve Starém zákoně pevný základ, její teologické základy jsou naopak rozvinuty do hloubky, a to je plodná cesta, kterou se budeme v následujících úvahách ubírat.¹⁵

Monogamie ve 2. kapitole knihy Genesis

12. Na počátku monogamního modelu stojí 2. kapitola knihy Genesis, která je skutečným antropologickým manifestem umístěným na samém začátku Písma svatého. Popisuje projekt, který Stvořitel navrhuje jako ideál svobody lidského stvoření. Boží výrok: „Není dobré, že člověk je sám. Udělám mu pomocníka (‘ezer), který by se k němu hodil“ (Gn 2, 18), jasně zdůrazňuje potřebu, v níž se člověk ocitá, jakmile vyjde z Božích rukou, totiž stav osamělosti, izolace. Navzdory přítomnosti jiných živých bytostí člověk touží po pomocníkovi, který by se k němu hodil (srov. Gn 2, 20), po živém spojení, jedinečném a osobním, na něhož by mohl upřít svůj zrak, jak naznačuje slovo *keneḡdō*, obvykle překládané jako „podobný“ nebo „odpovídající“, aby zdůraznilo potřebu dialogického setkání pohledů a tváří. Ostatně „původní hebrejský výraz nás odkazuje na přímý, jakoby ‚čelní‘ vztah – z očí do očí – v mlčenlivém rozhovoru, protože v lásce je mlčení často výmluvnější než slova. Je to setkání s tváří, s ‚ty‘, které odráží Božskou lásku a které je ‚nejlepší majetek, pomoc pro sebe a sloup na oporu‘ (Sir 36, 24), jak praví biblický mudrc“.¹⁶ Člověk proto před sebou hledá nenahraditelnou tvář, „ty“, s nímž by mohl proplést opravdový vztah lásky tvořený darováním a vzájemností.

13. Benedikt XVI. ve svém komentáři k této pasáži z knihy Genesis uvádí: „První novinka biblické víry spočívá [...] v obrazu Boha. Ta druhá, která je s první hluboce spjata, spočívá v obrazu člověka. Biblické vyprávění o stvoření hovoří o samotě prvního člověka Adama, k němuž chce Bůh přidružit pomoc. Mezi všemi tvory se nenajde žádný, který by mohl být člověku tou pomocí, jakou potřebuje, i když člověk dal všem divokým zvířatům i všem ptákům jména, a tak je začlenil do kontextu svého života. Proto tedy Bůh z jedné mužovy kosti utvořil ženu. Nyní Adam nachází pomoc, kterou potřeboval: ‚To je konečně kost z mých kostí a tělo z mého těla!‘ (Gn 2, 23). [...] V biblickém vyprávění se nehovoří o testu, ale idea, že člověk je v jistém smyslu nekompletní a bytostně zaměřený k tomu, aby v druhém našel doplňující část pro svou celistvost, tedy idea, že člověk se může stát kompletním jedině ve společenství s druhým pohlavím, je zde nepochybně přítomna.“¹⁷

¹² Pavel VI., *Discours aux Foyers des Équipes Notre-Dame* (4. května 1970), 6.

¹³ Benedikt XVI., *Setkání s mládeží římské diecéze v rámci příprav na 21. Světový den mládeže* (6. dubna 2006). Srov. Jan Pavel II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981).

¹⁴ Jan Pavel II., *Generální audience* (13. srpna 1980), 2, In: *Teologie těla*, Paulínky, Praha, 2005, str. 168.

¹⁵ Srov. Papežská biblická komise, *Co je člověk? (Žl 8, 5). Průvodce biblickou antropologií* (30. září 2019), 173, Karmelitánské nakladatelství, Praha, 2022.

¹⁶ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 12.

¹⁷ Benedikt XVI., *Deus caritas est* (25. prosince 2005), 11.

14. Závěr biblického vyprávění: „muž opustí otce i matku a přidrží se (dāḇaq) své ženy a budou jeden člověk“ (Gn 2, 24), dobře vyjadřuje tuto potřebu důvěrného spojení, takové fyzické a vnitřní náklonnosti, že ji žalmista přejímá k popisu mystického spojení s Bohem: „Má duše lne (dāḇaq) k tobě“ (Ž 63, 9; srov. 1 Kor 6, 16–17). Jak uvádí papež František, „sloveso ‚připojit se‘ v původním hebrejském textu označuje těsný hluboký soulad, fyzické a niterné přilnutí, a to v takovém rozsahu, v jakém se používá pro popis sjednocení s Bohem: ‚Má duše lne k tobě‘ (Ž 63, 9), zpívá žalmista. Tak se evokuje manželské spojení nejen v sexuální a tělesné rovině, ale také ve svobodném darování se z lásky. Plodem tohoto spojení je, že se ‚stávají jedním tělem‘, jak v tělesném objetí, tak ve spojení dvou srdcí a života, a pak i v dítěti, které se z nich narodí, jež je geneticky i duchovně spojí tak, že v sobě ponese obě tato ‚těla‘“.¹⁸ Slovy „jedním tělem“ se vzájemně a úplné darování páru stává výlučným a nedílným vztahem. Sugestivním výrazem *’iššāh*, který se vztahuje na ženu (srov. Gn 2, 23), proto chtěl biblický autor připomenout, že tyto dvě osoby tvoří pár, který si je rovný ve své radikální důstojnosti, ale odlišný v individuální identitě. Plnost svazku mezi lidskými bytostmi spočívá v této rovnosti tvořené nezbytnou, dialogickou a komplementární vzájemností. Ostatně podle původního Stvořitelova plánu, na který sám Ježíš odkazuje výrazem „na začátku“ v komentáři o manželské nerozlučitelnosti (srov. Mt 19, 4), jsou muž a žena v manželství povoláni k jedinečnému, osobnímu, plnému a trvalému vztahu, k výlučné smlouvě života a lásky, která má přednost před samotným společenským poutem krve (srov. Gn 2, 24). Touto optikou otevírá uplatnění manželské metaforu na vztah Boha a Izraele, která se s plnou silou objevuje v prorockých textech, ještě bohatší obzor pro chápání života manželů v rovině vzájemné sounáležitosti.

Snubní symbolika u proroků

15. U proroků vtiskly kategorie manželské lásky specifické rysy chápání smlouvy mezi Bohem a jeho lidem, která již není upravena podle pravidel smluv mezi králem a vazalskými knížaty.

16. Zde se symbolicky vynořuje osobní příběh proroka Ozeáše (8. stol. př. Kr.), který je brán jako teologické paradigma pro nové chápání příběhu lásky mezi Hospodinem a Izraelem (srov. Oz 2, 4–25). Navzdory zradě, kterou od své ženy Gomery utrpěl, nedokáže svou lásku k ní uhasit a spíše živí naději, že se ona, opuštěná a zklamaná svými milenci, „vrátí“ na cestu domů, aby znovu naplno rozvinula vztah lásky, neboť tato žena je v jeho životě jediná a odpouští jí zradu (srov. Oz 2, 16–17).

17. Tato symbolická snubní transpozice Boží věrnosti bude pokračovat v tradici proroků, ovšem s jinými důrazy. Ezechiel vypráví, jak Bůh pečuje o svůj lid, jako když muž rozprostře svůj plášť na ženu (srov. Ez 16, 8). Toto gesto na jedné straně naznačuje manželskou smlouvu, v níž je manželce poskytována ochrana, na druhé straně má za cíl chránit ženu před pohledy druhých, čímž evokuje výlučnost svazku.

18. Prorok Malachiáš odsuzuje zpřetrhání manželských svazků mezi příslušníky Izraele a opětovné sňatky s pohanskými ženami: „Každý ať nenávidí rozvod – praví Hospodin, Bůh Izraele –, ať na svém oděvu přikryje násilí – praví Hospodin zástupů“ (Mal 2, 16). Tato pasáž má také jiný, takzvaný „kultický“ nebo „typologický“ výklad, odkazuje jakoby na jedinou zvrácenost (modloslužbu) a klade implicitní paralelu mezi znesvěcení smlouvy s Bohem a oklamání manžela (cizoložství).

19. Manželská láska nám totiž skutečně umožňuje popsat dialektiku smlouvy mezi Izraelem a Hospodinem, mezi lidstvem a Bohem. Idea Boha jako jediného ženicha Izraele je také spojena s ideou Izraele jako jediné nevěsty. Jedinečnost milovaného se projevuje také v tématu vyvolení, které z Izraele činí jediný vyvolený národ (srov. Am 3, 2). Smlouva tak získává další rozměr tím, že označuje pouto mezi Bohem a jeho lidem, založené na monogamním svazku tak skutečném, že uctívání jiného boha představuje cizoložství.

20. Svatý Jan Pavel II. v této souvislosti nabízí krásné shrnutí: „V mnoha textech se monogamie jeví jako jediná a správná analogie monoteismu, chápaného v kategoriích Smlouvy, to je věrnosti a důvěry k jedinému a pravému Hospodinu Bohu, Ženichu Izraele. Cizoložství je popřením

¹⁸ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 13.

tohoto snubního vztahu. Je protikladem manželství (i jako instituce), neboť monogamní manželství v sobě uskutečňuje mezosobní smlouvu muže a ženy, uskutečňuje smlouvu zrozenou z lásky a přijatou oběma stranami právě jako manželství (a jako takové uznané i společností). Tento druh smlouvy mezi dvěma osobami tvoří základ onoho spojení, jímž „člověk... přilne ke své ženě a ti dva se stanou jedním tělem“ (Gn 2, 24).¹⁹

Mudroslovné knihy

21. Ve stejném duchu se nese celá mudroslovná literatura, která chválí monogamní spojení jako pravý projev lásky mezi mužem a ženou. Úryvek z Písně písní: „Můj miláček patří mně a já jsem jeho“ (Pís 2, 16) zde představuje skutečný vrchol. V tomto básnickém skvostu vyjadřuje žena z Písně písní svou lásku pomocí symbolu pečeti, která na starověkém Blízkém východě označovala osobu, identifikovala ji a nosila se buď na náramku, nebo s řetízkem na prsou: „Polož mě jako pečeť na své srdce, jako pečeť na své ramě, neboť silná jako smrt je láska“ (Pís 8, 6). Milovaná žena se tedy prohlašuje téměř za „průkaz totožnosti“ svého muže. Jeden bez druhého neexistuje a naopak. Intelligence, vůle, cit, jednání, celá osobnost jednoho komunikuje s druhým vzájemně a výlučně, v plné symbióze. Proti této vitální jednotě se marně staví smrt.

22. V *Písni písní* se navíc dvakrát opakuje výrok: „Můj miláček patří mně a já jsem jeho [...]“. Já patřím svému miláčkovi a on je můj“ (Pís 2, 16; 6, 3), který vyjadřuje tuto jednotu naprostého sebedarování, vzájemnosti a vzájemné sounáležitosti jako opakování vyznání lásky, které adresoval muž své ženě v Gn 2, 23: „kost z mých kostí a tělo z mého těla.“

23. Židovská a křesťanská tradice (zejména v mystice) se shodují ve výkladu *Písně písní* coby alegorie smlouvy mezi Bohem a Izraelem, vztahu mezi Bohem a duší. V symbolickém smyslu lze říci, že kniha *Píseň písní* velebí lásku muže a ženy právě zdůrazněním jedinečnosti výlučného vztahu. V milostném příběhu se oba zamilovaní hledají a touží po sobě s vzájemností, v níž není místo pro třetího. A tento základní antropologický údaj odkazuje na vyznání víry Izraele: „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný“ (Dt 6, 4). Jedná se o jedno z nejslavnějších prohlášení Starého zákona o Bohu a je to prohlášení, které při vyznání pravdy víry používá jazyk jedinečnosti. Jinými slovy, *Píseň* potvrzuje, že v jádru jedné z nejhlubších antropologických zkušeností, jakou je vztah lásky, existuje jedinečnost podobná té, kterou hlásá víra o Bohu. Monogamie je tedy hluboce spjata s jedinečností a výlučností Boha Izraele a jde ruku v ruce s monoteismem.

24. Benedikt XVI. v této souvislosti uvádí: „Bůh použil cestu lásky, aby odhalil důvěrné tajemství svého trojičního života. Úzký vztah, který existuje mezi obrazem Boha Lásky a lidskou láskou, nám navíc umožňuje pochopit, že „obraz monoteistického Boha odpovídá monogamnímu manželství. Manželství založené na výlučné a definitivní lásce se stává ikonou vztahu Boha a jeho lidu a naopak: „Boží způsob lásky se stává měřítkem lidské lásky.“ Tato indikace zůstává z velké části neprozkoumaná.“²⁰

25. Dvojitá formulace: „Můj miláček patří mně a já jsem jeho [...]“. Já patřím svému miláčkovi a on je můj“ (Pís 2, 16; 6, 3) tedy odkazuje na teologickou formulaci smlouvy mezi Bohem a biblickým Izraelem: „Hospodin je tvým Bohem a ty jsi jeho lidem“ (srov. Dt 7, 6) a umožňuje přístup k teologické kategorii smlouvy jako vzájemného závazku věrnosti. Biblická kategorie smlouvy nám také umožňuje vymezit posvátnost manželství mezi mužem a ženou v jeho vyjádření jako skutečného společenství života a lásky skrze vzájemné a výlučné sebedarování. To vše se plně projeví v textech Nového zákona.²¹

¹⁹ Jan Pavel II., *Generální audience* (27. srpna 1980), 4: In: *Teologie těla*, Paulínky, Praha, 2005, str. 179.

²⁰ Benedikt XVI., *Promluva u příležitosti 25. výročí založení Papežského institutu Jana Pavla II. pro studium manželství a rodiny* (11. května 2006). Srov. též *Deus caritas est* (25. prosince 2005), 11.

²¹ Srov. *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 48; František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 67.

26. V evangeliu Ježíš výslovně odkazuje na „počátek“, tedy na počátky prvního lidského páru (srov. Gn 1, 27; 2, 24), aby zdůraznil, že monogamní, věrná a nerozlučitelná láska vyzdvihuje vztah páru, který Stvořitel zamýšlel v jeho celistvosti a výlučnosti (srov. Mt 19, 3–9).

27. V Markově a Matoušově evangeliu Ježíš jednoznačně hovoří o monogamii a odkazuje na počátky, na vůli Stvořitele. Debata s farizeji o možnosti rozvodu mu nabízí příležitost k závaznému prohlášení. Opakuje princip monogamie, který je základem Božího plánu pro rodinu: „Na začátku při stvoření však Bůh učinil lidi jako muže a ženu. Proto opustí muž otce i matku, připojí se ke své ženě, a ti dva budou jeden člověk. Už tedy nejsou dva, ale jeden. A proto: Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!“ (Mk 10, 6–9; srov. Mt 19, 4–6). Jako základ svého výroku Ježíš spojuje dva významné exegetické prvky: „Stvořil je jako muže a ženu“ (Gn 1, 27) a „proto muž opustí otce i matku a přidrží se své ženy a budou jeden člověk“ (Gn 2, 24). První muž a první žena jsou tedy samotným Bohem v páru spojeni v jedno tělo. Jinými slovy, Ježíš obnovuje platnost původního Božího plánu, překračuje zákon daný Mojžíšem a připomíná zákon starší, přičemž zdůrazňuje Boží přítomnost v samotném kořeni tohoto vztahu: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!“ (Mt 19, 6).

28. Nový zákon navíc v návaznosti na prorockou teologii opakovaně vnáší snubní symboliku do christologických a ekleziologických témat (srov. Zj 19, 7–9) – Kristus je Janem Křtitelem nazýván „ženichem“ par excellence (srov. Jan 3, 29), zatímco Beránkovou nevěstou je nový Jeruzalém (srov. Zj 21, 1 a násl.), plodná matka zachráněná před útokem draka (srov. Zj 12, 3–6).

29. Svatý Pavel systematicky rozvíjí téma plné a dokonalé snubní lásky mezi Kristem a církví v *listu Efezským* (srov. Ef 5, 21–33), kde mimo jiné přebírá pasáž z Genesis o manželském páru, který je „jedním tělem“ (srov. Gn 2, 24). Nerozlučitelná monogamní láska mezi dvěma manželi – opět v souladu s tématem, které rozvíjeli proroci, aby definovali smlouvu mezi Hospodinem a Izraelem – je ukázána jako symbol popisující pouto mezi Kristem a církví. Křesťanské manželství je tedy ve své autentičnosti a plnosti znamením nové křesťanské smlouvy.

30. Pozornost si zaslouží také formulace „velké tajemství“, která je překladem původního řeckého *mysterion*. Svatý Jeroným ji ve *Vulgátě* přeložil výrazem *sacramentum*, což církevní tradici umožnilo chápat Pavlovu formulaci jako explicitní vyhlášení svátosti manželství. Úryvek ve svém celku velmi důrazně vyzdvihuje teologickou funkci, kterou plní výlučná snubní láska. Dva nerozlučně spojení manželé jsou znamením, které odkazuje na objetí, jímž Kristus objímá církev. Křesťanští manželé tedy vydávají ve světě svědectví nejen o lidském svazku, *erosu* a *agapé*, ale jsou také živým „obrazem“ posvátného a transcendentního svazku, který spojuje Krista se společenstvím křesťanů. Již v knize Genesis byl milující a plodící pár definován jako „obraz“ Boha Stvořitele: „Bůh stvořil člověka jako svůj obraz, jako obraz Boží ho stvořil, stvořil je jako muže a ženu“ (Gen 1, 27).

31. Apoštol, který se odvolává především na pasáž z Genesis, v níž muž a žena tvoří jedno tělo (srov. Gn 2, 24), definuje důvěrnou lásku mezi mužem a ženou jako zářivý symbol společenství života a lásky, které je mezi Kristem a církví (srov. Ef 5, 32). V této pasáži z listu Efezským, tak plně lidskosti, ale zároveň tak bohaté na teologický obsah, se Pavel neomezuje na to, že navrhuje model křesťanského manželského chování, ale ukazuje na dokonalé a jedinečné spojení Krista a církve jako na původní zdroj monogamního manželství. Není pouhým obrazem tohoto spojení, ale reprodukuje a ztělesňuje je prostřednictvím lásky manželů. Je účinným a výmluvným znamením milosti a lásky, která naplňuje spojení mezi Kristem a církví.

32. Na závěr najdeme krásnou výzvu v *listu Židům*. Po povzbuzení k vzájemné lásce (srov. Žid 13, 1–3) se autor krátce zabývá manželstvím a doporučuje úctu k tomuto svazku a dodržování manželské věrnosti: „Manželství ať je u všech v úctě a manželské lože neposkrvněné“²² (Žid 13, 4). Autor vybízí, aby se instituce manželství ctily, a zdůrazňuje hodnotu věrných manželských vztahů. Připojuje k tomu slavnostní varování: Bůh bude soudit smilníky a cizoložníky, tedy ty, kteří nerespektují posvátnost a jedinečnost manželství. Výzva k úctě k manželství a manželskému loži byla historicky motivována skutečností, že různé asketické směry tuto instituci očeřovaly a považovaly

²² V řečtině: „Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος“ (Žid 13, 4).

ji za kompromis s hmotou, přičemž svým způsobem převzaly to, co bylo vyjádřeno v Kol 2, 20–23. Výzva však není namířena proti pohlavnímu styku jako takovému, ale proti těm, kdo popírali manželskou věrnost a jedinečnost manželství.

III. Ohlasy Písma v historii

33. Zjevené slovo obsažené v Písmu svatém vyvolalo v průběhu dlouhých věků církve různé ohlasy, které se pokusíme alespoň částečně zachytit.

Některé úvahy křesťanských teologů

34. Je užitečné přijmout bohatství křesťanského myšlení napříč staletími, počínaje církevními otci, s jejich mimořádným významem, až po teology různých škol a směrů.

Raný vývoj v oblasti manželské jednoty a společenství u církevních otců

35. Svatý Jan Zlatoústý přikládá manželské jednotě mimořádnou hodnotu. Na rozdíl od jiných církevních otců tvrdí, že „kdysi mělo manželství dva důvody, nyní má jen jeden“. Vysvětluje totiž, že svatý Pavel (srov. 1 Kor 7, 2, 5, 9) „nařizuje, aby se spojovali, ne proto, aby se stali rodiči mnoha dětí“, ale proto, že to manžele vede k „odstranění zhýralosti a nezřízené touhy“.²³ Svatý doktor se nakonec domnívá, že manželská jednota s volbou jediné osoby, s níž se člověk spojí, vede k osvobození lidí od nespoutané sexuální touhy bez lásky a věrnosti a správně usměrňuje sexualitu.

36. Svatý Augustin, ačkoli zdůrazňuje důležitost plození, klade na první místo zejména dobro jednoty, které se projevuje ve věrnosti: „Věrnost vyžaduje nemít pohlavní styk s jiným nebo s jinou.“²⁴ Augustin také vyjádřil krásu manželské jednoty jako dobro samo o sobě, dynamicky popsané jako společná cesta „bok po boku“: „A tak je prvním přirozeným svazkem lidské společnosti muž a žena. A Bůh je nestvořil jako jednotlivce a navzájem je nespojil jako cizince, nýbrž jednoho stvořil z druhého. Mužův bok, z něhož byla vzata a zformována žena, naznačuje sílu jejich spojení. Vždyť bok po boku jsou spolu ti, kdo společně jdou a společně hledí, kam jdou.“²⁵

37. Ještě před Augustinem byla známá Tertuliánova chvála manželství chápaného jako jednota v těle a duchu dvou lidí, kteří krácejí „v jedné naději“: „Jak mám dostatečně vyličit štěstí onoho manželství, které Církev spojuje [...]. Jaký je to pár: dva věřící s jednou nadějí, s jednou touhou, s jedním způsobem života, v jedné službě! Oba dva jsou dětmi téhož Otce, oba služebníky jednoho Pána; nic je nerozlučuje ani v duchu, ani v těle, naopak, jsou opravdu dva v jednom těle. Kde je jedno tělo, tam je také jeden duch.“²⁶

38. Tuto skutečnost „jednoho těla“ vykládají církevní otcové velmi realisticky, a to do té míry, že se tváří v tvář rozporům ve skutečnosti manželské jednoty nebojí vyslovit tvrzení jako: „Rozděluje své maso, rozděluje své tělo“;²⁷ „jako hřích spočívající v odřezání vlastního masa“;²⁸ „Bůh nechtěl, aby bylo tělo rozdělené a rozpolcené“.²⁹

39. V každém případě je třeba připomenout, že latinská církev klade zvláštní důraz na právní aspekty manželství, které vedly k hlubokému přesvědčení, že sami manželé si udělují tuto svátost.³⁰

²³ Jan Zlatoústý, *De virginitate*, 19: PG 48, 547.

²⁴ Augustin, *De Genesi ad litteram*, IX, kap. 7, 12: PL 34, 397.

²⁵ Augustin, *O dobru manželském*, I.1. In: HOŠEK, Radislav (ed.). Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 264.

²⁶ Tertullianus, *Ad uxorem*, II, 8, 6–7: CCSL 1, 393; citováno v *Katechismu katolické církve*, 1642. (srov. PL 1, 1302A–B). Zde je na okraji poznamenáno, že Tertulián se tématem monogamie zabýval v jiném svém díle: *De monogamia* (PL 2, 929–954). Dalším otcem, který se tímto tématem přímo zabýval, je Jeroným. Srov. *Epistula 123, ad Geruchiam de monogamia* (PL 22, 1046–1059).

²⁷ Ambrož, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VIII, 7: PL 15, 1767.

²⁸ Jan Zlatoústý, *Commentarium in Matthaeum*, hom. 62, 2: PG 58, 597.

²⁹ Lactantius, *Divinae institutiones*, VI, 23: PL 6, 720.

³⁰ Srov. Pius XII., *Mystici Corporis Christi* (29. června 1943), „Matrimonio enim, quo coniuges sibi invicem sunt

Svým souhlasem dávají vzniknout jedinečnému a výlučnému manželskému svazku, který je objektivní skutečností před jakoukoli zkušeností či pocitem, a to i duchovním. Východní otcové a východní církve více zdůrazňují teologické, mystické a církevní aspekty svazku, který se díky požehnání církve časem obohacuje pod vlivem milosti, zatímco společenství mezi manželi se stále více začleňuje do církevního společenství. Proto se na Východě více cení manželský obřad se všemi jeho znameními, modlitbou a gesty kněze. Již svatý Jan Zlatoústý hovoří o korunovací ženicha a nevěsty (*stephánōma*), kterou provádí kněz, a vysvětluje její mystagogický význam: „Proto se jim na hlavu vkládají koruny jako symbol vítězství, neboť poté, co zůstali neporaženi, dosáhnou manželského lože.“³¹

40. Na Východě zároveň převládá pozitivnější pohled na vztahový aspekt, který se projevuje i v sexuálním spojení v manželství, aniž by se jeho účel omezoval pouze na plození. O tom svědčí například svatý Klement Alexandrijský, který se ostře distancuje od těch, kteří považují manželství za hřích, i když jej tolerují za účelem zajištění pokračování rodu. On naopak zdůrazňuje: „Jestliže je manželství podle Zákona hříchem, nevím, jak může někdo říci, že zná Boha, když tvrdí, že Boží přikázání je hříchem! Ne, jestliže ‚Zákon je svatý‘, svaté je i manželství.“³² Podle svatého Jana Zlatoústého navíc manželství „nelze považovat za vzájemný obchod, ale za *společenství života*“³³ a zdůrazňuje, že přehnaná zdrženlivost v manželství by mohla ohrozit manželskou jednotu.

41. Jednota a společenství manželů jako odraz jednoty mezi Kristem a církví (srov. Ef 5, 28–30) je téma, které zvláště rozvíjejí východní otcové, a svatý Řehoř Naziánský z něj vyvozuje konkrétní duchovní důsledky: „Je dobré, aby žena měla v úctě Krista prostřednictvím svého muže, a je dobré, aby muž nepohrdal církví prostřednictvím své ženy [...]. Ale ať se také muž stará o svou ženu, vždyť i Kristus se stará o církev.“³⁴

Někteří středověcí a moderní autoři

42. V úvahách svatého Bonaventury o manželství, v podstatě shodných s myšlenkami svatého Tomáše, o nichž bude řeč později, můžeme v rámci teologické vize rozpoznat i úvahu, která zahrnuje nutnost konzumace, aby manželství plně vyjadřovalo spojení mezi námi a Kristem: „Jelikož souhlas jakožto souhlas s budoucím jednáním není ve skutečnosti souhlasem, ale spíše jeho příslibem. A protože souhlas před tělesným spojením vskutku nezpůsobuje plné spojení, protože ještě nejsou jedním tělem, vyplývá z toho, že slovy o budoucnosti se říká, že manželství začalo, je stvrzeno slovy vztahujícími se k přítomnosti, ale dovršeno je v tělesném spojení, protože pak jsou jedním tělem a stávají se jedním člověkem, a tím je plně označeno ono spojení, které je mezi námi a Kristem. Tehdy je totiž tělo jednoho plně dáno tělu druhého.“³⁵

43. Je také užitečné připomenout teologicko-pastorační úvahy svatého Alfonse Maria z Liguori, který předkládá sjednocení a vzájemné obdarování manželů integrálním způsobem (včetně sexuálních vztahů) a představuje je jako *základní* vnitřní cíle, zatímco plození považuje za vnitřní, ale *náhodný* cíl. Proto tvrdí, že „v manželství lze uvažovat o třech *cílech*: podstatných vnitřních cílech, náhodných vnitřních cílech a náhodných vnějších cílech. *Podstatné vnitřní* cíle jsou dva:

ministri gratiae, externo Christianae consortionis providetur ordinateque incremento“: AAS 35 (1943), 202.

³¹ Jan Zlatoústý, *Homiliae in Epistolam I ad Timotheum*, hom. 9, cap. II: PG 62, 546. Mezinárodní teologická komise se snažila vyhovět názoru křesťanského Východu vysvětlením, že je třeba vyvarovat se toho, aby hodnota souhlasu manželů „činila svátost čistým a jediným vyzařováním jejich lásky. Svátost jako taková patří zcela k tajemství církve, do něhož jsou privilegovaným způsobem uvedeni svou manželskou láskou“ (Mezinárodní teologická komise, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* [1977], B. Le „*sedici tesi cristologiche*“ Gustava Marteleto, SJ, schválené „v obecné formě“ Mezinárodní teologickou komisí, teze 10).

³² Klement Alexandrijský, *Stromata III*, 12: PG 8, 1185B, který cituje Řím 7, 12.

³³ Jan Zlatoústý, *Quales ducendae sint uxores*, 3: PG 51, 230 (kurzíva přidána).

³⁴ Řehoř Naziánský, *Oratione* 37, 7: PG 36, 291.

³⁵ Bonaventura, *Breviloquium*, VI, 13, 3, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 398.

vzájemné darování se s povinností vyrovnat dluh [tj. pohlavní styk] a nerozlučitelný svazek. *Náhodné vnitřní* cíle jsou rovněž dva: plození potomstva a odstranění chťiče.“³⁶

44. Svatý Alfons se také zmiňuje o vnějších cílech, jako je potěšení, krása a mnoho dalších, které jsou legitimní.³⁷ Tímto způsobem se svatý doktor církve pokouší obohatit vizi o manželství, aby rozvinul pastorační přístup, který napomáhá manželům prožívat jejich svazek bohatším a podnětnějším způsobem. Je přípustné toužit po manželství i na základě jisté přitažlivosti k jednomu z těchto vedlejších cílů, protože pokud člověk nevylučuje hlavní cíle, „není to na překážku“.³⁸

45. Poněkud bližší naší době je personalistický teolog a filozof Dietrich von Hildebrand, který vyzdvihuje ústřední roli lásky v manželství, jak ji zdůraznil papež Pius XI. ve svém učení, aby prohloubil naše chápání vlastností a významů samotného manželství.³⁹ S ohledem na dané téma rozlišuje dvě formy spojení, které se vzájemně doplňují a obohacují výchozí přístup tohoto dokumentu: první forma spojení je vyjádřena zájmenem „my“, druhá dvojicí „já-ty“. Ve spojení „já-ty“ jsou ti dva tváří v tvář, dávají se jeden druhému tak, že „druhá osoba vystupuje zcela jako subjekt, nikdy jako pouhý objekt“.⁴⁰ To s sebou nese také posun od uvažování o druhém jako o „něm“ k tomu, že ho začneme uznávat jako „ty“. Když totiž o svazku uvažujeme jako o „my“, druhý je se mnou, je po mém boku, kráčíme spolu motivováni společnými věcmi, které nás spojují.⁴¹ Manželský svazek žije z obou těchto zkušeností.

46. V manželském svazku von Hildebrand zdůrazňuje dva nepominutelné postoje. Prvním je „discretio“, tedy prostor osobní intimity, který zachovává identitu a svobodu každého z manželů, ale který může být sdílen na základě zcela svobodného rozhodnutí a v tomto případě vede k prohloubení vztahu. Druhým postojem je „úcta“ k druhému, která se projevuje zejména v sexuálním spojení tím, že člověk miluje osobu, posvátnou a nedotknutelnou, a ne jen nějaký předmět. Vnitřní dynamika manželského svazku – ono „my“ podle von Hildebrandových kategorií – pohání manžele k tomu, aby si stále více projevovali své intimní osobní společenství.

47. Tento názor sdílí i Alice von Hildebrandová, rozená Jourdainová, Dietrichova manželka. Zejména ona tvrdí, že plné realizace lidství lze dosáhnout pouze ve *svazku* muže a ženy, což je „Božský vynález“: „Nejenže On [Bůh] stvořil člověka složeného z duše a těla – duchovní a hmotné skutečnosti –, ale navíc, aby tuto komplexní skutečnost završil, ‚stvořil je jako muže a ženu‘. Je zřejmé, že plnost lidské přirozenosti se nachází v dokonalém spojení muže a ženy.“⁴² Manželskou lásku mezi mužem a ženou proto tato belgická filozofka a teoložka považuje za vrchol lidského povolání, za nejvyšší vyjádření Božího obrazu jako výzvy k sebedarování v lásce, kde hraje zásadní roli něha citu mezi oběma, kterou si přál sám Stvořitel: „Srdce je středem osoby“,⁴³ upozorňuje von Hildebrandová tváří v tvář určitým pokušením upřednostnit aktivismus před vnímavostí lásky, chápané právě v afektivním smyslu. Vzápětí dodává, že „tam, kde vládne něha, ustupuje chťič“.⁴⁴

48. Charakter naprostého odevzdání se manželské lásce lze spatřovat také v tom, co autorka označuje jako skutečný „obětí“ rozměr lásky – s jasným odkazem na Kristovu lásku „až do konce“, který spočívá v upřednostnění dobra druhého před vlastním, v něčem, co lze nazvat „smrtí“ sobě samému, což může v některých případech vést až ke zřeknutí se radostí rodinného života ve prospěch vyššího dobra: „Na co mnozí ‚milenci‘ zapomínají, ať už mluvíme o přátelích, nebo o manželích, je to, že oběť je mízou velké lásky. Že oběť je svatým vitamínem lásky, platí i pro manželství, které

³⁶ Alfons Maria z Liguori, *Theologia moralis* (Editio nova Leonardi Gaudé), Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1912, lib. VI, tract. VI, cap. II, dub. I, n. 882.

³⁷ Srov. tamtéž, 882: „Místo toho může být mnoho vnějších náhodných cílů, jako je dosažení klidu, snaha o potěšení atd.“

³⁸ *Tamtéž*, 883.

³⁹ Srov. Dietrich von Hildebrand, *Il matrimonio*, tr. a cura di B. Magnino, Morcelliana, Brescia 1959.

⁴⁰ *Tamtéž*, *Metaphysik der Gemeinschaft*. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft, Kirche und Gesellschaft I, Haas & Grabherr, Augsburg 1930, 40.

⁴¹ *Tamtéž*, 45.

⁴² A. von Hildebrand, *Man and Woman: A Divine Invention*, Sapientia Press, Ave Maria (FL) 2010, XIII.

⁴³ *Tamtéž*, 58.

⁴⁴ *Tamtéž*, 10.

manželům nabízí nespočet příležitostí zemřít sami sobě.⁴⁵ Jinými slovy to tedy znamená, že manželská láska prokazuje svou plodnost, současně lidskou i duchovní, když zůstává otevřená nejvyšším požadavkům lásky.⁴⁶

Vývoj teologické vize v současnosti

49. Hans Urs von Balthasar přikládá zvláštní význam manželskému souhlasu, který vytváří onu novou jednotu, jež přesahuje oba jednotlivce: „Shoda dvou osob takto zbavených sebe sama je možná pouze ve třetím prvku, který [...] je oním objektivním faktorem tvořeným jejich dvěma svobodami: jejich slibem, jejich slavnostním manželským slibem, v němž každý dává definitivní souhlas se svobodou druhého a s jeho tajemstvím a odevzdává se tomuto tajemství. Jedná se o skutečnost, kterou je třeba nazvat objektivní jen proto, že je víc než juxtapozicí jejich dvou subjektivit [...], jejich vůle učiněná jednotou (patřit jeden druhému), která je nad nimi a uprostřed nich, protože ani jeden z nich si nemůže nárokovat vzniklou jednotu.“⁴⁷

50. Tato smlouva, v níž každý z oněch dvou překračuje sám sebe a odevzdává se nové skutečnosti, která se vytváří, není v žádném případě popřením sebe sama jako svobodného jedince. Je to naopak plnost svobody, která se dovršuje úplným darováním sebe sama druhému člověku: „Událost darování sebe sama do vzájemného vlastnictví, která se naplňuje pouze pod klenbou rozprostřenou se nad nimi Duchem lásky, jenž je vede a inspiruje, je vším jiným než odcizením sebe sama ze strany jednotlivce. Nepřipoutává se totiž k sobě jinak než na základě výzvy druhé svobody, která mu dává schopnost rozhodovat se, rozhodnout se za sebe, a toto rozhodnutí dozrává, ‚dospívá‘, právě tehdy, když už se dál neuchyluje k váhání, ale soustředí se, sjednotí se, aby se jednou provždy daroval.“⁴⁸

51. Tento autor zvláštním způsobem a s teologickou hloubkou uvažuje o tom, jak tato manželská jednota odráží jednotu mezi Kristem a jeho církví: „Měřítkem manželské lásky se stává láska mezi Kristem a jeho církví [...]. Původní jednota spočívá v tom, že církev se rodí z Krista jako Eva z Adama – pramení z roztrženého boku Pána spočívajícího na kříži ve stínu smrti a podsvětí. Proto je jeho tělem, jako byla Eva tělem Adamovým. V tomto smrtelném spánku utrpení si ‚utvořil‘ církev jako nádhernou nevěstu bez vrásky a poskvrny‘ (Ef 5, 24–27). On sám se nechává jako člověk uvést do smrtelného spánku, aby mohl jako Bůh tajemně vytáhnout z mrtvých onu plodnost, z níž stvoří svou nevěstu, církev. Takto je ona jím samým, a přece není jím samým – je jeho tělem a jeho nevěstou. ‚Kdo má svou ženu rád, projevuje tím lásku sám sobě. Nikdo přece nemá v nenávisti vlastní tělo, ale dává mu jíst a přeje mu. Tak i Kristus jedná s církví, protože jsme údy jeho těla.‘ (Ef 5, 28–30).“⁴⁹

52. Takový christologický a pneumatologický pohled má konkrétní důsledky pro manželskou zkušenost: „Podíváme-li se znovu na vzájemné odevzdání se manželů, opět se jasně ukáže, že společný zákon jejich lásky (v christologickém smyslu) vyvěrá stejně tak z jejich vlastního postoje dobrovolného sebedarování, a není tedy zákonem vnuceným zvenčí, jako skutečně povstává a oba přesahuje ona třetí plodná tvůrčí entita (v pneumatologickém smyslu) a inspiruje je ve skutcích jejich vzájemného odevzdání se.“⁵⁰

53. Karl Rahner rovněž uvažuje o jednotě manželství jako o výrazu lásky mezi Kristem a církví, ale ne tak, jako by si Kristus a církev byli navzájem rovni, protože láska, kterou Kristus miluje církev, má svůj původ v Boží „milosrdné vůli sdílet sebe sama“.⁵¹ Z této vůle jako příčiny pramení první účinek, kterým je jednota Krista a církve. Nakonec láska, jak se projevuje v životě manželů, dospívá ke svému původu v samotném Bohu.⁵² Je užitečné zastavit se u dvou Rahnerových

⁴⁵ *Tamtéž*, 135–136.

⁴⁶ Srov. František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 181.

⁴⁷ H. U. von Balthasar, „Pneuma e istituzione“, v *Spirito e istituzione. Saggi teologici IV*, Jaca Book, Milano 2019, 232.

⁴⁸ *Tamtéž*, 236–237.

⁴⁹ H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del Cristiano*, Jaca Book, Milano 2017, 202–203.

⁵⁰ *Tamtéž*, „Pneuma e istituzione“, *op. cit.*, 234.

⁵¹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Benzinger, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 539.

⁵² Srov. K. Rahner, *O svátostech v církvi: Meditace*, Praha: Scriptum, 1993, str. 115

textů, které jsou dostatečně výmluvné. První: „Ve skutečně osobní lásce je vždy zakotvena i bezpodmínečnost, která míří dále za samu nahodilost milujících; vždy, když opravdu milují, rostou nad sebe samy, vstupují do pohybu, který již nemá cílový bod v určitelném konečnu. To, co leží v nekonečnu vzdálenosti, co je mlčky takovou láskou vzýváno, lze ovšem opět nazvat jediným jménem: Bůh.“⁵³ A druhý text: „Manželství a pouto mezi Bohem a lidstvem v Kristu nejenže mohou být námi navzájem srovnávány, nýbrž objektivně jsou v takovém vzájemném vztahu, že manželství objektivně představuje tuto lásku, kterou má Bůh v Kristu k církvi; vztah a jednání Krista s církví předznamenává vztah a jednání, které platí v manželství, a v tomto nachází své naplnění, takže zahrnuje manželství jako součást sebe sama.“⁵⁴

54. Christologicko-trinitární pohled na manželskou jednotu pak silně a poeticky zdůrazňovalo několik současných pravoslavných autorů. Uveďme tři příklady:

55. Pravoslavný teolog Alexander Schmemmann na základě své mystické vize uvádí: „V křesťanském manželství jsou vlastně tři manželské osoby a jednotná věrnost dvou osob třetí osobě, kterou je Bůh, udržuje tyto dvě osoby v aktivní jednotě mezi sebou a s Bohem. Právě Boží přítomnost znamená konec manželství jako něčeho čistě ‚přirozeného‘. Je to Kristův kříž, který ukončuje soběstačnost přírody. Ale ‚s křížem vstoupila do světa radost‘. Jeho přítomnost je tedy pravou radostí manželství.“⁵⁵

56. Další krásné svědectví najdeme v následujících slovech ruského filozofa a teologa Pavla Evdokimova: „Konsubstanciální jednotu manželství představuje jednotu dvou osob umístěných v Bohu [...]. Původní trojiční struktura je tedy: muž-žena v Duchu svatém. Vlastní uskutečnění jejich jednoty v manželství (kde je muž podle Pavla obrazem Krista a žena obrazem církve) se stává manželským ekvivalentem jednoty Krista a Ducha.“⁵⁶

57. Na závěr stojí za to uvést brilantní pasáž teologa Johna Meyendorffa: „Křesťan je povolán – již na tomto světě – prožít nový život, stát se občanem Království. A může tak učinit v manželství [...]. Je to jedinečné spojení dvou bytostí v lásce, dvou bytostí, které mohou překročit své vlastní lidství, a tak být spojeny nejen ‚jeden s druhým‘, ale také ‚v Kristu‘.“⁵⁷

58. Východní autoři naší doby také zdůrazňují vztahový aspekt ve světle Trojice. Řecký teolog Ioannis Zizioulas uvádí, že „osoba je jinakost ve společenství a společenství v jinakosti. Osoba je identita, která se vynořuje skrze vztah (v terminologii řeckých otců *schesis*). Je to ‚já‘, které může existovat, jen pokud se vztahuje k ‚ty‘, které potvrzuje jeho existenci a jeho jinakost. [...] [Já] nemůže jednoduše být bez druhého. To je to, co odlišuje osobu od individua“.⁵⁸ V kontextu tohoto specifického východního hodnocení vztahu, které je v konečném důsledku odrazem trojičního společenství, ukazuje jiný řecký teolog a filozof Christos Yannaras, jak je třeba manželský život chápat v širším rámci vztahů v církevním společenství, což umožňuje chápat sexualitu jako osobní vztah proměněný trojiční milostí: „Vztah a poznání mezi manželi se stávají církevními událostmi, uskutečňují se nejen prostřednictvím přírody, ale také prostřednictvím církve [...] v rámci vztahů, které drží pohromadě církev jako obraz trojičního modelu“.⁵⁹ A okamžitě vysvětluje, že „to neznamena ‚zduchovnění‘ manželství a znevážení přirozeného vztahu, ale dynamickou proměnu přirozeného impulsu v událost osobního společenství podle způsobu, jakým církev uskutečňuje společenství, tedy jako milost – bezplatné darování osobní jinakosti a svobody“.⁶⁰

⁵³ *Tamtéž*, str. 115–116.

⁵⁴ K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, tr. a cura di A. Bellini, Morcelliana, Brescia 1969, 106.

⁵⁵ A. Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1998, 90–91.

⁵⁶ P. N. Evdokimov, *Il matrimonio, sacramento dell'amore*, tr. a cura di L. Marino, Spiritualità orientale, Magnano 2008, 165.

⁵⁷ J. Meyendorff, *Marriage, An Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 2000, 16.

⁵⁸ I. Zizioulas, *Comunione e alterità*, tr. a cura di M. Campatelli – G. Cesareo, Lipi, Roma 2016, 11.

⁵⁹ C. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, tr. a cura di B. Petrà, Sequela oggi, Qiqajon, Magnano (BI) 2015, 164 a násl.

⁶⁰ *tamtéž*.

Zásahy magisteria

První zásahy

59. Až do období papeže Lva XIII. bylo zásahů týkajících se monogamie málo a byly zásadní. Za zmínku stojí krátký, ale důležitý zásah Inocence III. z roku 1201, v němž se zmiňuje o pohanech, kteří „sdílejí manželskou náklonnost s několika ženami najednou“, a s odkazem na knihu Genesis uvádí, že je to v rozporu s křesťanskou vírou, „neboť od počátku byla z jednoho žebra utvořena jedna žena“. ⁶¹ Poté se odvolává na Písmo svaté (srov. Ef 5, 31; Gn 2, 24; Mt 19, 5), aby zdůraznil, že se v něm píše, že „dva budou jedním tělem“ (*duo in carne una*) a že muž se připojí „ke své manželce“, nikoli „ke svým manželkám“. A konečně zákaz cizoložství (srov. Mt 19, 9; Mk 10, 11) vysvětluje tak, že odkazuje na monogamní manželství. ⁶²

60. Druhý lyonský koncil pak znovu zdůrazňuje, že „je pevně stanoveno, že muž nesmí mít současně víc manželek ani žena více mužů“. ⁶³ Tridentský koncil odvozuje smysl monogamie ze skutečnosti, že Kristus Pán otevřeně učil, že tímto svazkem se těsně spojují pouze dvě osoby, když řekl: „Proto již nejsou dva, ale jedno tělo.“ ⁶⁴ V 18. století Benedikt XIV. s ohledem na situaci tajných sňatků potvrdil, že „žádný z těch dvou nesmí, dokud je druhý naživu, vstoupit do jiného manželství“. ⁶⁵

Lev XIII.

61. V otázce monogamie se učení Lva XIII. vrací k hlavní tezi, že manželé tvoří „jedno tělo“: „Vidíme, že toto prohlašuje a slavnostně potvrzuje evangelium s Božskou autoritou Ježíše Krista, který hlásal Židům a apoštolům, že manželství musí být svým ustanovením *pouze mezi dvěma, tedy mezi mužem a ženou* a že ti dva tvoří jedno tělo“. ⁶⁶

62. Obhajoba monogamie je v jeho úvahách zároveň obhajobou důstojnosti ženy, kterou jí nelze upřít ani zneuctit ani kvůli touze po plození. Jednota manželství tak předpokládá svobodnou volbu ženy, která má právo požadovat výlučnou vzájemnost: „Nebylo nic ubožejšího než žena, ponížena do takové nízkosti, že byla považována téměř jen za nástroj určený k uspokojení chťice nebo k plození dětí. Ani jim nebylo stydno, že ty, které měly být dosazeny za manželky, byly kupovány a prodávány jako věci hmotné, přičemž otec nebo manžel měli někdy právo odsoudit manželku k trestu nejhoršímu.“ ⁶⁷

63. Monogamní manželství je výrazem vzájemného a výlučného hledání dobra toho druhého: „To znamená, že musí být vždy duchovně naladěni tak, aby chápali, že si jsou navzájem povinováni velkou láskou, stálou vírou, starostlivou a neustálou pomocí.“ ⁶⁸ Tato skutečnost být „jedním tělem“ získává s Kristem novou a vzácnou pohnutku a dosahuje své plnosti ve svátosti manželství: „Je třeba dodat, že manželství je svátostí právě proto, že je posvátným znamením, které působí milost a je obrazem mystické svatby Krista s církví. Její formu a podobu pak vyjadřuje tentýž svazek dokonalého spojení, jímž jsou muž a žena spojeni a který není ničím jiným než samotným manželstvím.“ ⁶⁹

⁶¹ Inocenc III., *Gaudemus in Domino* (1201): DH 778.

⁶² Srov. tamtéž: DH 779.

⁶³ Druhý lyonský koncil, Zasedání IV (6. července 1274), *Význání víry císaře Michala VIII. Palailoga*. DH 860.

⁶⁴ Srov. Tridentský koncil, Zasedání XXIV (11. listopadu 1563), *Učení o svátosti manželství*, In: *Dokumenty Tridentského koncilu*, Praha: Krystal OP, 2015, str. 199.

⁶⁵ Benedikt XIV., rozhodnutí *Matrimonia quae in locis* (4. listopadu 1741), č. 2: DH 2517.

⁶⁶ Lev XIII., encyklika *Arcanum divinae Sapientiae* (10. února 1880): ASS 12 (1879), 386–387 (kurzíva přidána).

⁶⁷ *Tamtéž*, 387.

⁶⁸ *Tamtéž*, 389.

⁶⁹ *Tamtéž*, 394.

64. Papež Pius XI. nabízí větší rozvinutí učení o manželské jednotě v encyklice *Casti connubii*. Zdůrazňuje hodnotu, kterou je „vzájemná věrnost manželů v plnění manželské smlouvy: co náleží podle této smlouvy, schválené Božím zákonem, jedině druhému manželu, to se mu nesmí odpírat ani povolovati osobě třetí“. A uzavírá: „Tato věrnost tedy vyžaduje především naprostou jednotu manželství, jak pro ni dal pravzor sám Stvořitel v manželství prarodičů: chtěl, aby toto manželství bylo pouze mezi jediným mužem a jedinou ženou.“⁷⁰

65. Papež tak obohacuje učení o jednotě manželství a navrhuje dosud nebyvalou úvahu o manželské lásce, „která proniká všechny povinnosti manželského života a zaujímá v křesťanském manželství jakési *urozené prvenství*“.⁷¹ A to nejvýznamnější, co lze v manželství najít, je manželská láska, zejména když skrze milost dosáhne nadpřirozené úrovně nezištné lásky. V důsledku toho se manželské spojení stává cestou duchovního růstu: „[Mezi tyto skutky patří] netoliko vzájemná pomoc; musí se jíti dále: manželé si musejí býti navzájem podporou, aby den ode dne plněji vnitřní, duchovní člověk byl utvářen a zdokonalován. Ba k tomuto cíli musejí směřovati na prvním místě. Tak mají manželé ve vespolečném soužití co den více a více dělati pokroky ve ctnostech a především růsti v lásce k Bohu a bližním [...]. Toto vzájemné vnitřní utváření manželů, toto vytrvalé úsilí navzájem si pomáhati k dokonalosti, velmi oprávněně v jistém smyslu [...], se může nazvati také *prvotní příčinou a důvodem manželství*.“⁷² Toto „rozšíření“ významu manželství, které přesahuje do té doby převládající úzký smysl instituce nařízené k plození a správné výchově potomstva, otevřelo cestu k prohloubení sjednocujícího smyslu manželství a sexuality.

66. Připomeňme také, jak se papež Pius XI. ve své době cítil nucen upozornit na tendence proti monogamii, které jsou dnes mnohem běžnější: „Věrnost tedy předně rozvrací ti, kdo se domnívají, že je potřebí shovívavě se přikloniti k současným mravům a názorům o jakémnsi nesprávném a ne nevinném přátelství s osobami třetími, a tvrdí, že se manželům musí povolit větší volnost v takových náklonnostech a v jednání, a to tím více, protože (podle nich) mnozí mají vrozeno takové pohlavní založení, že nemohou mu učiniti zadost v úzkých mezích monogamického manželství. Proto pokládají za jakousi zaostalou a omezenou úzkoprsost nebo za nedůstojnou a sprostou žárlivost ony přísné názory počestných manželů, které odsuzují každou smyslnou náklonnost k osobám třetím a každý takový skutek a štítí se takových věcí. Proto chtějí, aby byly neplatnými nebo aspoň aby byly za neplatné prohlášeny všechny trestní zákony státní, které se týkají manželské věrnosti.“⁷³

Doba Druhého vatikánského koncilu

67. Tímto směrem, který otevřela encyklika *Casti connubi*, představuje Druhý vatikánský koncil manželství především jako Boží dílo spočívající ve společenství lásky a života, které oba manželé sdílejí, ve společenství, které není zaměřeno pouze na plození, ale také na integrální blaho obou. Manželství je definováno jako „důvěrné společenství života a manželské lásky“.⁷⁴ V manželství muž a žena, kteří manželskou smlouvou „nejsou už dva, ale jedno tělo“ (Mt 19, 6), prokazují si důvěrným spojením svých osob a činností vzájemnou pomoc a službu, *zakoušejí smysl své jednoty a stále plněji ji dosahují*. Toto důvěrné sjednocení, jakožto vzájemné darování dvou osob, a také dobro dětí vyžaduje úplnou manželskou věrnost a důrazně požaduje jejich nerozlučnou jednotu“.⁷⁵

68. Sám Kristus „vychází vstříc věřícím manželům svátostí manželství. Zůstává pak s nimi, aby, tak jako on miloval církev a vydal sám sebe za ni, i manželé milovali jeden druhého ve vzájemné oddanosti s trvalou věrností. Opravdová manželská láska je pozdvižena k účasti na Božské lásce;

⁷⁰ Pius XI., encyklika *Casti connubii* (31. prosince 1930), 19–20; v překladu B. Vaška, Olomouc: 1935.

⁷¹ *Tamtéž*, 23 (kurzíva přidána); srov. Augustin, *De bono coniugali* 24, 32: PL 40, 394D.

⁷² Pius XI., encyklika *Casti connubii* (31. prosince 1930), 23–24 (kurzíva přidána).

⁷³ *Tamtéž*, 73.

⁷⁴ Druhý vatikánský koncil, *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 48.

⁷⁵ *Tamtéž* (kurzíva přidána).

vykupitelskou silou Kristovou a spásonosným působením církve“.⁷⁶ Tímto způsobem je možné prožívat manželskou lásku tak, že „ji dobrovolná náklonnost vede od jedné osoby k druhé osobě, a proto zahrnuje dobro celého člověka; je tudíž schopna dodat tělesným i duševním projevům zvláštní důstojnost a povýšit je na prvky a známky příznačné pro manželské přátelství. Pán ozdravil, zdokonalil a povýšil tuto lásku zvláštním darem své milosti a lásky. Taková láska, spojující lidské s Božským, přivádí manžele k svobodnému vzájemnému darování, ověřovanému něžným citem i činem, a prostupuje celý jejich život“.⁷⁷ Sexuální akty v manželství, „jsou-li prováděny způsobem hodným člověka, vyjadřují a prohlubují vzájemné darování, jímž jeden druhého radostně a vděčně obohacuje“.⁷⁸

69. Koncil se výslovně odvolává na jednotu manželství, aby vyjádřil, že tato jednota, „kterou Pán potvrdil, se také jasně projevuje stejnou osobní důstojností ženy i muže, kterou je třeba uznávat ve vzájemné a plné lásce“.⁷⁹ Koncilní obhajoba manželské jednoty se tedy opírá o dva pevné body: na jedné straně koncil zdůrazňuje, že manželské spojení je všeobjímající, „prostupuje celý jejich život“,⁸⁰ a proto je možný pouze mezi dvěma osobami, na druhé straně zdůrazňuje, že taková láska odpovídá stejné důstojnosti každého z obou manželů, kteří by se v případě „pluralitního“ svazku ocitli v situaci, kdy by museli sdílet s ostatními to, co má být intimní a výlučné, a stali by se tak podobnými objekty, ve vztahu, který by snižoval jejich osobní důstojnost.⁸¹

70. Svatý Pavel VI. po skončení koncilu a po obnovení svých úvah o manželství vyjadřuje hluboké znepokojení nad otázkami manželství a rodiny. Ačkoli v *Humanae vitae* chce zdůraznit plodivý význam manželství a sexuálních aktů, zároveň chce ukázat, že tento význam je neoddělitelný od druhého: od významu sjednocujícího. Konstatuje, že „manželský styk totiž svým vnitřním ustrojením *hluboce spojuje manžely* a uschopňuje je k početí nového života“.⁸² V této souvislosti znovu potvrzuje hodnotu vzájemnosti a výlučnosti, která odkazuje na společenství lásky a vzájemné zdokonalování.⁸³ Mezi oběma významy sexuálních styků existuje „nerozlučné spojení“: „Podržuje oba tyto podstatné aspekty – aspekt spojení a početí. Je projevem vzájemné a pravé lásky a je zaměřen k význačnému povolání člověka k rodičovství.“⁸⁴ Říkáme-li proto, že sjednocující význam je neoddělitelný od plození, musíme zároveň říci, že snaha o plození je neoddělitelná od sjednocujícího významu, jak později objasnil svatý Jan Pavel II: „Úplné tělesné sebeodevzdání by byla lež, kdyby nebylo znamením a plodem úplného osobního sebeodevzdání.“⁸⁵

Svatý Jan Pavel II.

71. Svatý Jan Pavel II. používá Kristův odkaz „na počátku“, aby do úvahy o manželském vztahu vnesl *hermeneutiku daru*.⁸⁶ Ve stvoření se zjevuje Boží sebedarování a samotné stvoření představuje základní a původní dar. Lidská bytost je jediným tvorem, který může stvořený svět přijmout jako dar a který zároveň může jakožto Boží obraz učinit ze svého vlastního života dar. Právě v této logice manželský význam lidského těla v jeho mužskosti a ženskosti odhaluje, že lidská bytost

⁷⁶ *Tamtéž.*

⁷⁷ *Tamtéž*, 49.

⁷⁸ *Tamtéž.*

⁷⁹ *Tamtéž.*

⁸⁰ *Tamtéž.*

⁸¹ Stejný argument převzal i svatý Jan Pavel II., když vysvětloval, že polygamie „odporuje stejné osobní důstojnosti muže a ženy, kteří se v manželství jeden druhému darují s láskou, jež je úplná, a tím samým jediná a výlučná“ (Jan Pavel II., *Familiaris consortio* [22. listopadu 1981], 19; srov. Druhý vatikánský koncil, *Gaudium et spes* [7. prosince 1965], 47).

⁸² Pavel VI., *Humanae vitae* (25. července 1968), 12 (kurzíva přidána).

⁸³ Srov. *tamtéž*, 8.

⁸⁴ *Tamtéž*, 12.

⁸⁵ Jan Pavel II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 11.

⁸⁶ Srov. *tamtéž*, *Generální audience* (2. ledna 1980); *Generální audience* (9. ledna 1980); *Generální audience* (16. ledna 1980); In: *Teologie těla*, Paulínky, Praha, 2005, str. 74–86.

byla stvořena, aby se darovala druhému, a že teprve v tomto darování sebe samého přivádí k naplnění pravý smysl svého bytí a existence.⁸⁷

72. V této rovině svatý Jan Pavel II. ve svém výkladu křesťanského pojetí monogamie obhajuje semitský a nezápadní původ jejích nejhlubších základů a uvádí, že „se jeví jako výraz mezilidského vztahu, v němž je každý z obou partnerů uznáván druhým ve stejné hodnotě a v celistvosti své osoby. Toto monogamní a personalistické pojetí lidského páru je naprosto originálním zjevením, které nese Boží znamení a které si zaslouží, aby bylo nadále důkladněji zkoumáno“.⁸⁸

73. Svatý papež však musí uznat, že „celá tradice Starého zákona naznačuje, že do svědomí, do *étosu* po sobě jdoucích generací vyvoleného národa nikdy nedospěl skutečný požadavek monogamie [...], nechápe se jako cizoložství, jak se to jeví z hlediska monogamie stanovené Stvořitelem“.⁸⁹ Z tohoto důvodu se snaží číst Starý zákon nikoli z normativního, ale z teologického hlediska, a vychází přitom ze dvou základních pilířů. Prvním je Kristova touha vrátit se k počátku,⁹⁰ k počátkům stvoření, kdy byl původní pár monogamní ve smyslu „dva v jednom těle“: „Bůh stvořil člověka podle své podoby, stvořil ho jako muže a ženu. Právě to je na samém počátku tak překvapivé. Lidstvo, aby se podobalo Bohu, musí být dvojicí osob, které se pohybují jedna k druhé.“⁹¹ Dalším pilířem jsou úvahy proroků o výlučné lásce mezi Bohem a jeho lidem, pro kterou „často veřejně odsuzovali skutečnost, že lid opustil pravého Hospodina Boha, a přirovnávali to k cizoložství [...]. Cizoložství je hřích, protože představuje *porušení osobní smlouvy mezi mužem a ženou* [...]“. V mnoha textech se monogamie jeví jako jediná a správná analogie monoteismu, chápaného v kategoriích Smlouvy, to je věrnosti a důvěry k jedinému a pravému Hospodinu Bohu, Ženichu Izraele. Cizoložství je popřením tohoto snubního vztahu. Je protikladem manželství“.⁹²

74. V souladu s tímto myšlenkovým směrem svatý Jan Pavel II. tvrdí, že toto spojení nevyjadřuje původní Boží vůli k monogamii, pokud se druhá osoba, *i když je toto spojení výlučné*, stává pouhým objektem sloužícím k uspokojení vlastních tužeb: „Může se stát, že jedna ze dvou osob existuje pouze jako subjekt uspokojování sexuální potřeby a druhá se stává výlučně objektem takového uspokojování. To neodpovídá, ba odporuje jednotě či osobnímu ‚společenství‘, k němuž jsou muž i žena vzájemně povoláni ‚od počátku‘. Kromě toho neodpovídá – dokonce odporuje – takové jednotě ‚společenství‘ případ, kdy oba, muž i žena, existují jako objekt uspokojování sexuální potřeby pro sebe navzájem a každý ze své strany je pouze subjektem onoho uspokojování. Taková ‚redukce‘ tak bohatého obsahu vzájemné a věčné přitažlivosti lidských osob [...] zhaší význam osobní i význam ‚společenství‘, který je muži i ženě vlastní“.⁹³

75. „Duch svatý, vylitý při svátostném uzavření sňatku, dává křesťanským manželům dar nového společenství, společenství lásky, živý a skutečný obraz oné skvělé jednoty, která činí z církve nedílné tajemné tělo Pána Ježíše [...], [je] zároveň pobídkou, aby denně spolu ve všech rovinách postupovali ke stále plnějšímu sjednocení – k sjednocení těl, povah, srdcí, myšlenek, vůle, duší.“⁹⁴

Benedikt XVI.

76. Benedikt XVI. na toto učení navazuje, když připomíná, rovněž s odvoláním na příběh o stvoření, že „erós je jakoby zakořeněn v přirozenosti člověka, Adam hledá a ‚opouští svého otce i matku‘, aby našel ženu, neboť pouze ve vzájemném spojení představují kompletní lidství a stávají se ‚jedním tělem‘. Neméně důležitý je také druhý aspekt: na základě zaměření obsaženého ve stvoření

⁸⁷ Srov. *Gaudium et spes*, 24.

⁸⁸ Jan Pavel II., *Homílie při mši svaté pro rodiny v Kinshase* (3. května 1980), 2.

⁸⁹ Tamtéž, *Generální audience* (13. srpna 1980), 3–4; In: *Teologie těla*, op. cit., str. 169.

⁹⁰ Srov. tamtéž, *Generální audience* (20. srpna 1980), 1; In: *Teologie těla*, op. cit., str. 171.

⁹¹ Tamtéž, *Homílie při mši svaté pro rodiny v Kinshase* (3. května 1980), 2.

⁹² Tamtéž, *Generální audience* (27. srpna 1980), 1, 4; In: *Teologie těla*, op. cit., str. 176 a 178.

⁹³ Tamtéž, *Generální audience* (24. září 1980), 5; In: *Teologie těla*, op. cit., str. 196.

⁹⁴ Tamtéž, *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 19.

odkazuje erós člověka k manželství, což je svazek charakterizovaný jedinečností a definitivností. Tak, jediné tak se realizuje jeho niterné zaměření“.⁹⁵

77. Benedikt XVI. Rovněž učil, že manželství pouze shromažďuje a dovršuje onu bouřlivou sílu, kterou je láska, jež ve své dynamice výlučnosti a definitivnosti nechce umrtvovat lidskou svobodu, ale naopak otevírá život ničemu menšímu než horizontu věčnosti: „To, že láska usiluje o svou definitivnost, a to ve dvojím smyslu, tedy ve smyslu ‚výhradně tato osoba‘ a ve smyslu ‚navždy‘, patří k vystupování lásky na vyšší roviny po příčkách vnitřního očišťování.“⁹⁶

František

78. Papež František nám ve čtvrté kapitole apoštolské exhortace *Amoris laetitia* daroval originální a v konkrétní zkušenosti zakořeněnou úvahu o různých aspektech výlučného manželského svazku. Najdeme zde podrobný popis manželské lásky v jejích různých projevech, přičemž vychází z pasáže 1 Kor 13, 4–7. Především je to trpělivost, bez níž „budeme mít vždycky záminku odpovídat hněvivě a nakonec se staneme lidmi, kteří spolu nedovedou žít, asociály, kteří se nedovedou ovládat“.⁹⁷ Dále je to laskavost, „konání dobra“ jako „dynamická a kreativní reakce ve vztahu k druhým“.⁹⁸ Potom vlídnost, protože ten, kdo se naučil milovat, oškliví si „působit druhým bolest“⁹⁹ a „je schopen říkat slova povzbuzení, těšit, posilovat, utěšovat a podněcovat“.¹⁰⁰ Láska také předpokládá jisté „odpoutání se od sebe sama“, aby se člověk mohl svobodně darovat až k odevzdání vlastního života.¹⁰¹ Láska je tudíž schopna překonat vnitřní prudkost vůči chybám druhých, které nás „staví do obranného postoje vůči druhým“ a „nakonec nás izoluje“.¹⁰² K tomu všemu se přidává odpuštění, které „předpokládá zkušenost, že nám odpustil Bůh“, ¹⁰³ schopnost radovat se s druhými, takže „kdo v životě něco dobrého učinil, ví, že tam budou slavit spolu s ním“¹⁰⁴, a důvěra, protože láska „nechává svobodu, odmítá všechno kontrolovat, vlastnit a opanovat“.¹⁰⁵ A nakonec láska doufá v druhého, „stále doufá, že je u druhého možné zranit, překvapivý rozkvet krásy, že nejskrytější možnosti jeho bytí jednoho dne vzklíčí“.¹⁰⁶

79. Papež František nám tak pomáhá „ztělesnit“ to, čím je „manželská láska“. Zároveň se zdravým realismem varuje před nebezpečím idealizace manželského svazku neadekvátními dedukcemi, jako by teologická tajemství měla najít dokonalou shodu v životě manželů a ten by měl být za všech okolností dokonalý. Ve skutečnosti by to v těch nejkřehčích manželech, kteří se snaží a dělají vše pro to, aby svůj svazek udrželi, vyvolávalo neustálý pocit viny: „Nicméně není dobré směšovat odlišné roviny: netřeba nakládat na dvě limitované osoby děsivou tíží povinnosti dokonale reprodukovat jednotu, která existuje mezi Kristem a Jeho církví, protože manželství jako znamení v sobě zahrnuje ‚dynamický proces, probíhající pozvolna postupným přijímáním Božích darů‘.“¹⁰⁷ Naopak je třeba pozitivně hodnotit všechny námahy, bolestné okamžiky, výzvy, které manžele překvapily a destabilizovaly, změny milovaného člověka, a dokonce i později překonané porážky jako součást cesty, na níž Duch svatý působí, jak chce, protože tak „sjednocení v utrpení a boji mohou zakusit: stálo to za to, protože obdrželi něco dobrého, něco se společně naučili anebo mohou více docenit to, co mají. Málo radostí je tak hlubokých a radostných, jako když dva zamilovaní dosáhnou společně něčeho, co je stálo mnoho sdílené námahy“.¹⁰⁸

⁹⁵ Benedikt XVI., *Deus caritas est* (25. prosince 2005), 11.

⁹⁶ *Tamtéž*, 6.

⁹⁷ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 92.

⁹⁸ *Tamtéž*, 93.

⁹⁹ *Tamtéž*, 99.

¹⁰⁰ *Tamtéž*, 100.

¹⁰¹ Srov. *tamtéž*, 101–102.

¹⁰² *Tamtéž*, 103.

¹⁰³ *Tamtéž*, 108.

¹⁰⁴ *Tamtéž*, 110.

¹⁰⁵ *Tamtéž*, 115.

¹⁰⁶ *Tamtéž*, 116.

¹⁰⁷ *Tamtéž*, 122, kde cituje Jana Pavla II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 9.

¹⁰⁸ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 130.

80. Mezi první vystoupení papeže Lva XIV. v souvislosti s tématem této *nóty* můžeme zařadit to, co vyjádřil v Poselství k 10. výročí svatořečení manželů Ludvíka a Zélie Martinových, rodičů svaté Terezie od Dítěte Ježíše. Při té příležitosti Svátý otec hovoří o „vzoru manželského páru, který církev předkládá mladým lidem“ jako o „tak krásném dobrodružství, vzoru věrnosti a pozornosti k druhým, vzoru horlivosti a vytrvalosti ve víře, křesťanské výchovy dětí, velkorysosti v praktikování lásky a sociální spravedlnosti, také vzoru důvěry ve zkouškách“.¹⁰⁹

81. Ostatně i samotné heslo papeže Lva XIV. „*In illo uno, unum*“ (V Jednom jsme jedno), převzaté z úryvku svatého Augustina,¹¹⁰ by se dalo aplikovat na život manželského páru a naznačuje, že „být jedno“ je možné a plně uskutečnitelné v Bohu. V tomto smyslu nachází manželská jednota svůj základ a úplnost ve vztahu k Bohu. Při příležitosti Jubilea rodin, prarodičů a seniorů papež Lev XIV. přímo oslovil manžele a zopakoval, že „manželství není ideálem, ale měřítkem pravé lásky mezi mužem a ženou – lásky úplné, věrné a plodné [...]. Zatímco vás tato láska proměňuje v jedno tělo, činí vás zároveň – k obrazu Božímu – schopnými dávat život“.¹¹¹

*

82. *Kodex kanonického práva* hovoří o „manželském svazku, kterým muž a žena mezi sebou vytvářejí nejvnitřnější *společenství celého života*, zaměřené svou přirozenou povahou na prospěch manželů a na zplodění a výchovu dětí“ a připomíná, že „je mezi pokřtěnými povýšeno Ježíšem Kristem na svátost“.¹¹²

83. *Katechismus katolické církve* pak ve svém souhrnném pohledu uvádí, že: „*Polygamie* odporuje této stejné důstojnosti a manželské lásce, jež je jediná a výlučná.“¹¹³ Navíc „manželská láska ze své přirozenosti vyžaduje od manželů neporušitelnou věrnost. Je to důsledek toho, že se manželé sobě navzájem darovali“.¹¹⁴ Z tohoto důvodu „je cizoložství křivda. Kdo je spáchá, nedodrží přijaté závazky. Zraňuje ono znamení smlouvy, kterým je manželský svazek, pošlapává práva druhého manžela a zasazuje ránu instituci manželství tím, že porušuje smlouvu, která je jejím základem. Ohrožuje blaho lidského pokolení a dětí, které potřebují stálý svazek rodičů“.¹¹⁵ To však nevylučuje, že je možné pochopit „drama člověka, který touží přijmout evangelium a shledá, že je povinen zapudit jednu nebo více žen, s nimiž po léta žil manželským životem. Nicméně mnohoženství je v rozporu s mravním zákonem. Radikálně odporuje manželskému společenství“.¹¹⁶

IV. Některé filozofické a kulturní postřehy

V klasickém křesťanském myšlení

84. U svatého Tomáše Akvinského najdeme klasické křesťanské filozofické myšlení o základech monogamie. Ve třetí knize *Summary proti pohanům* se jeho pojetí objevuje především z filozofického hlediska, přičemž argumentace čerpá z přirozené teologie a tehdejších znalostí biologie. Manželský vztah je tak prezentován jako svazek přirozeného řádu, „společnost muže (a

¹⁰⁹ Srov. Lev XIV., *Poselství u příležitosti 10. výročí svatořečení rodičů svaté Terezie od Dítěte Ježíše* (18. října 2025).

¹¹⁰ Srov. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 127, 3: PL 37, 1679: „*non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum*“.

¹¹¹ Lev XIV. *Homílie při mši svaté u příležitosti Jubilea rodin, prarodičů a seniorů* (1. června 2025), kde cituje Pavla VI., *Humanae vitae* (25. července 1968), 9.

¹¹² Kán. 1055, § 1 *CIC* (kurzíva přidána). Srov. kán. 776, § 1–2 *CCEO*.

¹¹³ *Katechismus katolické církve*, 1645.

¹¹⁴ *Tamtéž*, 1646.

¹¹⁵ *Tamtéž*, 2381.

¹¹⁶ *Tamtéž*, 2387.

ženy“¹¹⁷ nebo jako forma „společenského svazku (socialis coniunctio)“,¹¹⁸ která je vlastní lidské přirozenosti a spojuje muže a ženu.

85. Svatý Tomáš tvrdí, že monogamie v principu vychází z přirozeného instinktu, který je vepsán do přirozenosti každé lidské bytosti, a proto je tato oblast nezávislá na požadavcích víry. Vždyť „člověk přirozeně touží po jistotě o svém potomstvu. Tato jistota by ovšem byla naprosto znemožněna, kdyby jich více přistupovalo k jedné. Z přirozeného pudu tedy dochází k tomu, že jedna je jednoho“.¹¹⁹ Takový svazek, který upevňuje vzájemnou rovnováhu mezi mužem a ženou, se řídí „přirozenou rovností“. Není zde tedy místo ani pro nějakou formu polyandrie, ani pro polygamii, kterou Tomáš Akvinský mimo jiné definuje jako formu otroctví: „Rovněž se zdá odporovat přiměřenosti, aby se uvedená společnost narušovala [...]. Jestliže by tedy někdo, kdo si bere ženu v době mládí, kdy má krásu i plodnost, mohl ji ve stáří propustit, způsoboval by ženě škodu proti přirozené přiměřenosti [...]. Kdyby tedy muž mohl opustit ženu, nebyla by to přiměřená společnost muže vůči ženě, nýbrž jakési poddanství ze strany ženy.“¹²⁰

86. Rovnost v lásce navíc zakládá podstatnou rovnost mezi manželi, tedy základní rovnost mezi mužem a ženou: „Přátelství spočívá v jakési stejnosti. Jestliže tedy ženě není dovoleno mít více mužů, jelikož to vylučuje jistotu ohledně potomstva, avšak mužovi by bylo povoleno mít více manželek, nebylo by to důstojné přátelství muže a ženy, nýbrž jakoby otrocké. To je prokázáno též pokusem: totiž u mužů s větším počtem žen se manželky považují za služky. Mimo to: vřelé přátelství se nechová vůči mnohým, jak dokládá Filozof. Jestliže tedy manželka má jen jednoho muže, zatímco muž má více manželek, nebude zde přátelství z obou stran stejné.“¹²¹

87. Základem manželské věrnosti je tedy nejvyšší stupeň přátelství mezi mužem a ženou. Toto přátelství nejvyššího stupně (*maxima amicitia*), jakožto láska dobročinná (*amor benevolentiae*), odlišná od pouhé lásky smyslné (*amor concupiscentiae*), která je zaměřena spíše na vlastní prospěch, pohání důvěrné a úplné sdílení mezi sobě rovnými, v němž se každý z partnerů bezvýhradně dává a usiluje o dobro toho druhého: „Čím je přátelství větší, tím je pevnější a delší. Zdá se však, mezi mužem a ženou je největší přátelství (*maxima amicitia*). Spojují se přece nejen v úkonu tělesné soulože (která způsobuje příjemnou společnost i mezi jinými živočichy), nýbrž i ve *společenství celého domácího soužití*; proto muž na doklad toho pro manželku ‚opustí otce svého i matku‘ (Gn 2, 24)“.¹²²

Společenství dvou osob

88. Ve 20. století někteří křesťanští filozofové zdůrazňovali pojetí manželství jako svazku osob nebo společenství života. V kontextu klasického tomistického myšlení představuje Antonin-Dalmace Sertillanges manželství jako spojení *dvou osob*, které nelze nikdy chápat jako jakési splynutí či zničení sebe sama za účelem vytvoření vyšší jednoty, a dokonce ani jako čistý prostředek plození pro dobro druhu: „Člověk, právě proto, že je osobou, tedy cílem sám o sobě, člověk, který je sám o sobě hodnotný nezávisle na druhu, bude ve svém svazku hledat vedle dobra druhu také své vlastní dobro. Jestliže tedy muž a žena naleznou život stmelný láskou, bude se tento život rozvíjet ve dvou středech jako elipsa ve dvou ohnících [...], aniž by byl někdo obětován.“¹²³

89. V souladu s touto myšlenkou Sertillanges ukazuje, že v manželství je i snaha o dobro samo o sobě způsobem, jak brát druhého člověka vážně, a otevírá mu možnost být díky svému manželskému partnerovi plodný: „Jistě je lepší dávat než přijímat, říkáme; ale přijímání je také dávání. Ó mé srdce, přijímej, aby v tobě přítel našel svědectví toho, co dává. Buď šťastný, aby přítel mohl říci: Já tedy přináším štěstí!“¹²⁴ Takto se „v manželském svazku oba životy obohacují tím více,

¹¹⁷ Tomáš Akvinský, *Summa proti pohanům*, III, kap. 123, Matice cyrilometodějská, Olomouc, 1993, str. 243.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, *Summa teologická*, I, q. 92, 3, resp.; srov. tamtéž, *Summa proti pohanům*, III, kap. 123.

¹¹⁹ Tamtéž, *Summa proti pohanům*, III, kap. 124, str. 246.

¹²⁰ Tamtéž, kap. 123, str. 244.

¹²¹ Tamtéž, kap. 124, str. 247; kde cituje Aristotela, *Etika Nikomachova*, VIII, kap. 5, 5; tamtéž VIII, kap. 6, 2.

¹²² Tomáš Akvinský, *Summa proti pohanům*, III, kap. 123, str. 244 (kurzíva přidána).

¹²³ A.-D. Sertillanges, *L'amore cristiano*, IPL, Milano 1947, 87.

¹²⁴ Tamtéž, 79.

čím těsnější je jejich spojení určeno, a jejich vzájemný přínos je od přírody určen k tomu, aby se vzájemně doplňovaly“,¹²⁵ protože „tato láska, která způsobuje, že dvě spojené osoby jsou tím, čím by každá z nich sama o sobě být nemohla, je tím nejvýraznějším přirozeným obohacením“.¹²⁶ Manželské společenství tak zahrnuje „dvojí preference, které se vzájemně proplétají a vytvářejí nejsilnější uzly a činí každého z těch dvou zároveň více milujícím a více milovaným a způsobuje, že každý dosahuje toho, co mu náleží, a zároveň to obstarává druhému, štěstí bytí jedním ve dvou“.¹²⁷

Osoba zcela oddaná druhé osobě

90. Na tomto místě je užitečné propojit tři autory, kteří ještě více prohloubili myšlenkovou linii o manželské jednotě. Prvním z nich je Søren Kierkegaard. Je přesvědčen, že člověk se realizuje tehdy, když je schopen vystoupit sám ze sebe, a tím umožnit lásku a jednotu: „Láska je odevzdání se, ale odevzdání se je možné jen proto, že vystoupím sám ze sebe“,¹²⁸ přijímám riziko a nepředvídatelnost. Pouze tak se stává možným ono rozhodnutí plně patřit jedné osobě, a to se všemi riziky, která takové rozhodnutí může přinášet: „Je k tomu zapotřebí rozhodující krok, a proto je k němu třeba odvahy. A přesto se manželská láska sráží do nicoty, když k němu nedojde, protože jen tím člověk ukáže, že nemiluje sebe, ale toho druhého. A jakým způsobem by se to mělo projevit, když ne tím, že člověk je jen pro druhého?“¹²⁹ V důsledku toho, tvrdí dánský filozof, „si uvědomil urážku, a tedy to, jak je nelítostné chtít milovat jen částí duše, ale ne celou duši, omezit vlastní lásku na okamžik, a přesto si vzít celou lásku druhého člověka“.¹³⁰

91. Základ monogamie tedy nacházíme právě v myšlence osobnosti, která umožňuje současně chápat smysl vlastní existence a smysl lásky k existenci manželského partnera. Vnitřní pozvání vzdát se sebe sama ve prospěch druhého se tak stává základem „milovat pouze jednoho“.¹³¹ To potvrzuje i sám Kierkegaard, když uznává, že pokud existuje pravá láska, která nás vede k vykročení ze sebe sama směrem k druhému člověku, „milenci jsou niterně přesvědčeni, že jejich vztah je dokonalým celkem sám o sobě“.¹³² Uznává také, že tato skutečnost znamená pro manžele požadavek, aby „okamžik rozkoše proměnili v malou věčnost“.¹³³ To pak znamená působení duchovní vůle, ale především odkaz na Boha, aniž by se manželství – včetně jeho složky rozkoše a sexuality – oddělovalo od lásky k Bohu: „milenci vztahují svou lásku k Bohu,“ který jí skutečně „dá absolutní pečeť věčnosti“.¹³⁴

92. Z těchto zdrojů čerpá i personalismus Emmanuela Mouniera, který vychází z „absolutní hodnoty lidské osoby“,¹³⁵ k jejímuž plnému uskutečnění může dojít pouze v sebedarování, v procesu, který proměňuje všechna napětí osobnosti.¹³⁶ Naopak „když je rodina vytvořená jako uzavřená společnost, stává se obrazem jednotlivce, který jí buržoazní svět navrhuje“,¹³⁷ a tímto způsobem představuje pouze součet dvou individualit, nikoliv skutečné sjednocení. Pokud je pochopena její pravá povaha, „jednotlivci jí musí obětovat svou individualitu [...]. Je to dobrodružství, které je třeba

¹²⁵ *Tamtéž*, 91.

¹²⁶ *Tamtéž*, 92.

¹²⁷ *Tamtéž*, 94.

¹²⁸ S. Kierkegaard, „Estetická platnost manželství“, v Enten-Eller. Un frammento di vita, IV, tr. a cura di A. Cortese, Piccola Biblioteca Adelphi 120, Adelphi, Milano 1981, 154. (N.B. z Enten-Eller, II, v původním dánském znění).

¹²⁹ *Tamtéž*, 153–154.

¹³⁰ S. Kierkegaard, „Rovnováha mezi estetikou a etikou v rozvoji osobnosti“, v Enten-Eller. Un frammento di vita, V, tr. a cura di A. Cortese, Piccola Biblioteca Adelphi 232, Adelphi, Milano 1989, 207. (N.B. z Enten-Eller, II, v původním dánském znění).

¹³¹ S. Kierkegaard, „Estetická platnost manželství“, *op. cit.*, 92.

¹³² *Tamtéž*, 39.

¹³³ *Tamtéž*, 40.

¹³⁴ *Tamtéž*, 86.

¹³⁵ E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, tr. a cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Cassano (BA) 1975, 66.

¹³⁶ Srov. *tamtéž*, 82.

¹³⁷ *Tamtéž*, 130.

podstoupit, závazek, který je třeba učinit plodným“.¹³⁸ *Ale pod podmínkou, že o něj budou usilovat ze všech sil.* Toto všeobíhající spojení je mezi dvěma a nepřipouští žádné soupeře.

93. Jean Lacroix, rovněž zastánce personalismu, se inspiruje spíše Kierkegaardem a vyjadřuje podobné myšlenky prostřednictvím konceptu *vzájemného uznání* dvou osob (*s'avouer l'un à l'autre*), které je otevírá ke společenství se všemi: „V okamžiku, kdy se manželé navzájem uznávají, uznávají se zároveň před vyšší realitou, která je přesahuje [...]. Rodina může být bezpochyby místem, zdrojem a archetypem veškeré společenosti [...]. Bude to tedy právě analýza uznání, která nám umožní rozeznat, co je v pojetí rodiny jako prvotní buňky společnosti autentické a co iluzorní.“¹³⁹ Uznání druhého je „lidský akt, který plně přejímá charakter intimity a charakter sociálnosti“, a tím odpovídá na transcendentální touhu po lásce v jejím nejbohatším smyslu.¹⁴⁰ Jde však o uznání druhého „jako druhého“.¹⁴¹ Tímto způsobem se tendence k boji proti druhému „mění ve vzájemné uznání“.¹⁴² V tomto horizontu člověk chápe, že základem manželství, „které je v podstatě láskou, nemůže být nic jiného než integrální uznání – uznání těla, uznání duše, úplné uznání tohoto vtěleného ducha, kterým je konkrétní člověk“.¹⁴³ Monogamie tedy jasně vyplývá z tvrzení, že manželství mezi mužem a ženou je „vyšší jednotou“ než jakákoli jiná na této zemi: „rodinné bytí je nejvyšším uskutečněním lidské jednoty“.¹⁴⁴

Tváří v tvář

94. Francouzský filozof Emmanuel Lévinas ve své úvaze o tváři druhého navrhuje vnímat osobní vztah vždy jako „tváří v tvář“. Díky tváři, která vždy vyžaduje své vlastní uznání, se osobní niternost stává sdílitelnou a vyžaduje stále nové objevování druhého.¹⁴⁵ Sexuální touha, pokud se pohybuje v rámci této dynamiky tváře druhého, dokáže adekvátně udržet pohromadě citlivost a transcendenci, sebepotvrzení a uznání jinakosti. V tomto setkání tváří v tvář působí pohlazení jako výraz lásky, která usiluje o sjednocení tím, že obdivuje, respektuje a uchovává jinakost: „Není to intencionalita odhalování, ale hledání: cesta do neviditelného.“¹⁴⁶ Lévinasovy myšlenky mohou být plodnou cestou k prohloubení významu manželství jako výlučného spojení: tváří v tvář, které je možné pouze mezi dvěma a které si při plném uskutečnění nárokuje výlučnou vzájemnou sounáležitost, nesdílitelnou a nepřenosnou mimo ono „my dva“.

95. Polygamie, cizoložství nebo polyamorie jsou založeny na iluzi, že intenzitu vztahu lze nalézt ve střídání tváří. Jak ilustruje mýtus o Donu Juanovi, v množství se rozplývá jméno – rozptyluje jednotu milostného vzplanutí. Jestliže Lévinas ukázal, že tvář druhého vyzývá k nekonečné, jedinečné a nezmenšitelné odpovědnosti, zmnožování tváří v domnělé úplné jednotě znamená roztržnění smyslu manželské lásky.

Myšlenky Karola Wojtyły

96. Za známými katechezemi o lásce, které svatý Jan Pavel II. pronesl jako papež, se skrývá filozofická reflexe mladého biskupa Karola Wojtyły. Jde o úvahu, která pomáhá hluboce pochopit význam jedinečného a výlučného manželského svazku.

97. Mladý polský myslitel bere téma této nóty velmi vážně. Vysvětluje, že manželství má „interpersonální strukturu: je svazkem a společenstvím dvou osob“.¹⁴⁷ To je „jeho základní

¹³⁸ *Tamtéž*, 131.

¹³⁹ J. Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, Éditions du Seuil, Paris 1948, 56.

¹⁴⁰ *Tamtéž*, 54.

¹⁴¹ *Tamtéž*, 58.

¹⁴² *Tamtéž*, 58.

¹⁴³ *Tamtéž*, 61–62.

¹⁴⁴ *Tamtéž*, 55.

¹⁴⁵ Srov. E. Lévinas, *Totalita a nekonečno. Esey o exterioritě*, OIKOYMENH, Praha, 1997, str. 163–195.

¹⁴⁶ *Tamtéž*, 226.

¹⁴⁷ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova–Milano 1980, 161.

charakter“, „vnitřní a podstatný smysl existence manželství“, kterým je „především tvořit svazek dvou osob“. To je jeho „integrální hodnota“, která přetrvává i nad rámec plození.¹⁴⁸

98. Základem celého jeho uvažování je to, co nazývá „personalistickým principem“, který vyžaduje „jednat s osobou způsobem odpovídajícím jejímu bytí“ a ne „jako s objektem požitku sloužícím jiné osobě“,¹⁴⁹ jak se to děje v polygamii. Být osobou totiž nevyhnutelně zahrnuje, že „nikdy nemůže být pro druhého objektem utilitárního požitku, ale pouze předmětem (přesněji spolusubjektem) lásky“,¹⁵⁰ protože „s ní nelze zacházet jako s objektem k použití, tedy jako s prostředkem“. ¹⁵¹

99. Wojtyłovy myšlenky nám umožňují pochopit, proč pouze monogamie zaručuje, že se sexualita rozvíjí v rámci uznání druhého jako subjektu, s nímž sdílíme celý svůj život, subjektu, který je cílem sám o sobě a nikdy prostředkem k uspokojení vlastních potřeb. Sexuální spojení, které zahrnuje celou osobu, může s druhým zacházet právě jako s osobou, tedy jako se spolusubjektem lásky, a ne jako s objektem k použití, pouze pokud se rozvíjí v rámci jedinečné a výlučné sounáležitosti. V takovém případě mohou být ti, kdo se druhému plně a zcela odevzdávají, pouze *dva*. V každém jiném případě by se jednalo o částečné darování sebe sama, protože takové darování musí ponechat prostor pro ostatní, a v důsledku toho by se se všemi zacházelo jako s prostředky, a ne jako s osobami. Z těchto důvodů dochází k závěru, že „přísná monogamie je projevem personalistického řádu“. ¹⁵²

100. V témže díle Karol Wojtyła rozšiřuje úvahy o monogamii tím, že originálně rozvíjí myšlenku o sjednocujícím účelu sexuality, která se stává vyjádřením a zráním objektivní skutečnosti, jíž je manželská jednota jako základní vlastnost manželství. Z tohoto důvodu důrazně odmítá rigoristickou tezi – kterou považuje za charakteristickou pro „manichejské“ či „ultraspiritualistické“ pohledy –, podle níž „Stvořitel využívá muže a ženu, stejně jako jejich sexuální vztahy k zajištění existence druhu *homo*. Používá tedy osoby jako prostředky“. ¹⁵³ Pouze v tomto kontextu by se pro tuto mentalitu stala sexuální rozkoš snesitelnou. Wojtyła naopak tvrdí, že „s objektivní důstojností osob není v žádném případě neslučitelné, že jejich manželská láska zahrnuje sexuální ‚potěšení‘ [...]. Existuje radost, která odpovídá povaze sexuální tendence a zároveň důstojnosti osob. V široké oblasti lásky mezi mužem a ženou pramení ze společného jednání, vzájemného porozumění či harmonického naplňování společně zvolených cílů. Tato radost, toto *potěšení* může pocházet jak z mnohotvárného potěšení vytvořeného rozdílností pohlaví, tak ze sexuální rozkoše, kterou nabízejí manželské vztahy [...] za předpokladu, že se jejich láska normálně vyvíjí na základě sexuálního pudu“. ¹⁵⁴

101. Ve snaze vyhnout se extrémnímu rigorismu, který v konečném důsledku vylučuje sjednocující účel sexuality v manželství, Wojtyła vysvětluje, že druhého lze skutečně milovat jako osobu a zároveň po něm plně toužit. Tyto dvě věci „se od sebe liší, ale ne natolik, aby se navzájem vylučovaly“, protože „člověk může toužit po druhém jako po dobru pro sebe, ale zároveň může toužit po dobru pro něj, bez ohledu na to, zda je to dobré i pro něj samotného“. ¹⁵⁵ Když uznáme celistvost osoby a jejich potřeb, musíme také připustit, že vzájemná láska vyžaduje mnoho dalších projevů, nejen sexualitu – pokud „to, co obě osoby vnášejí do lásky, je pouze nebo především chtíč hledající rozkoš a potěšení, pak bude vzájemnost zbavena těch vlastností“, ¹⁵⁶ které manželství poskytují stabilitu (ctnostná láska, důvěra, nezištné dary atd.).

¹⁴⁸ Srov. tamtéž.

¹⁴⁹ *Tamtéž*, 155.

¹⁵⁰ *Tamtéž*.

¹⁵¹ *Tamtéž*, 29.

¹⁵² *Tamtéž*, 159.

¹⁵³ *Tamtéž*, 43.

¹⁵⁴ *Tamtéž*, 44.

¹⁵⁵ *Tamtéž*, 62.

¹⁵⁶ *Tamtéž*, 63.

102. Manželství Jacquesa a Raïssy Maritainových se jeví jako zvláštní případ intelektuálního, kulturního a duchovního společenství, které nelze prezentovat jako jediný model, neboť formy manželského svazku jsou bezpochyby stejně rozmanité, jako jsou lidé sami. Jejich zvláštní případ však má mnoho co říci. Vzhledem k nádherné zkušenosti sdílení s Raïssou vnitřního hledání pravdy a především Boha, Jacques relativizuje – aniž by ji vylučoval – význam touhy, vášně a sexuality: „Podle mého názoru je pravda tato: především láska jako touha nebo vášeň a romantická láska – nebo alespoň její část – by měla být v manželství pokud možno přítomna jako první podnět, jako východisko [...]. Za druhé, manželství, jehož hlavním cílem zdaleka není přivést romantickou lásku k dokonalému naplnění, má v lidských srdcích vykonat ještě jinou práci: nekonečně hlubší a tajemnější alchymistický proces.“¹⁵⁷ Fascinuje ho „skutečně nezištná láska, která samozřejmě nevylučuje sex, ale stává se na sexu stále nezávislejší“.¹⁵⁸ Nemá na mysli, v gnostickém nebo jansenistickém smyslu, duchovní lásku zcela odtrženou od tělesnosti nebo pozemských skutečností, protože takový výklad by byl v rozporu s jeho antropologickým myšlením, ale právě ideál „úplného a neodvolatelného darování sebe navzájem, z lásky k druhému. Právě tak může být manželství autentickým společenstvím lásky mezi mužem a ženou – něčím, co není postaveno na písku, ale na skále“.¹⁵⁹ Tento ideál úplného sebedarování manželskému partnerovi vyžaduje „namáhavou disciplínu sebeobětování prostřednictvím odříkání a očišťování [...]“. Jinými slovy, každý se pak může skutečně zasvětit dobru a spáse toho druhého“.¹⁶⁰ V této souvislosti zdůrazňuje neustálou potřebu odpuštění: „Připraven a ochoten, stejně jako má být anděl strážný, odpustit druhému mnoho. Evangelijní zákon vzájemného odpuštění totiž dobře vyjadřuje, zdá se mi, základní požadavek.“¹⁶¹

103. Maritainův filozofický pohled se v tomto textu ukazuje jako zcela proměněný nadpřirozenou vizí, kdy síla teologické lásky tlačí milujícího člověka zcela mimo sebe, k hledání dobra druhého, až k plnosti tohoto dobra milovaného, které spočívá v jeho spáse, tedy v jeho úplném sjednocení s Bohem. Tato Maritainova hluboce duchovní vize zdánlivě vylučuje úplné filozofické pojednání o manželské lásce, jaké můžeme najít u jiných autorů, má však tu velkou přednost, že vede naše úvahy o monogamní lásce směrem k nejvyšším hodnotám, kde taková láska dozrává v obětavém smyslu, který v manželství nabývá podoby *radikálního spojení*. Toto obdivuhodné spojení se projevuje v upřímné a neustálé péči o dobro druhého jako nadpřirozené hnutí a v něžné a velkorysé snaze o plné a úplné uskutečnění milované osoby ve spásné Boží lásce.

104. Větší filozofická přesnost je však patrná v pozdějším textu. Jedná se o poznámky, které Maritain rozvíjí na základě *Deníku* své ženy, vydaného po její smrti.¹⁶² Tyto poznámky sám doplnil a vydal samostatně. Už na prvních stránkách se vrací téma oné velmi zvláštní lásky, která dosahuje nejvyšších stupňů velkorysosti a nezištnosti. Tento francouzský filozof ji nazývá „bláznivou láskou“,¹⁶³ protože je to láska „posuzovaná ve své krajní a zcela absolutní formě“,¹⁶⁴ charakterizovaná „mocí, kterou má, aby odcizila duši sobě samé“.¹⁶⁵ Novinkou však je, že v tomto komentáři k Raïssině *Deníku* činí rozhodující krok: pozitivně začleňuje do kontextu této nejdokonalejší lásky také sexualitu. Vychází z lidské přirozenosti tvořené duchem a tělem a ze všeobjímající charakteristiky manželské lásky a dochází k tvrzení, že „lidská osoba se může darovat druhé nebo se v ní extatizovat do té míry, že ji učiní svým Vším, pouze pokud jí dá nebo je ochotna dát *své tělo* a zároveň jí dá svou

¹⁵⁷ J. Maritain, *Riflessioni sull'America*, tr. a cura di A. Barbieri, Opere di Jacques Maritain 1, Morcelliana, Brescia 2022, 109.

¹⁵⁸ *Tamtéž*.

¹⁵⁹ *Tamtéž*, 110.

¹⁶⁰ *Tamtéž*.

¹⁶¹ *Tamtéž*.

¹⁶² Srov. J. Maritain, *Láska a přátelství*, Krystal OP, Praha, 2005.

¹⁶³ *Tamtéž*.

¹⁶⁴ *Tamtéž*, 14.

¹⁶⁵ *Tamtéž*, 15.

duši“.¹⁶⁶ V této nejvyšší lásce mezi dvěma lidskými bytostmi nachází manželská jednota své nejcennější pozemské vyjádření.

Další pohledy

105. Zdá se, že je užitečné podívat se také na nekřesťanský Východ. Pro příklad se zastavme u indických tradic. Ačkoli byla v této oblasti monogamie obvykle normou a byla považována za ideál manželského života, polygamie se v ní vyskytovala po celá staletí. Úryvek z jednoho z nejstarších indických textů, *Manusmṛti*, konstatuje: „Že vzájemná věrnost trvá až do smrti, to lze považovat za shrnutí nejvyššího zákona pro manžela a manželku. Že muž a žena, spojení v manželství, neustále usilují o to, aby (nebyli) rozděleni (a) neporušovali vzájemnou věrnost.“¹⁶⁷ Důležitý text, který je často citován na obhajobu monogamie, pochází ze *Śrīmad Bhāgavatamu* neboli *Bhāgavata Purāny*, kde čteme: „Pán Rámačandra přísahal, že přijme pouze jednu ženu a nebude mít žádné spojení s jinými ženami. Byl to svatý král a vše v jeho povaze bylo dobré, neposkvřené takovými vlastnostmi, jako je hněv.“¹⁶⁸ Když Ravana unese svou ženu Sítu, Pán Rámačandra, který si mohl vzít za manželku jakoukoli jinou ženu, si žádnou nevezme. Důraz na cudnost manželky v *Thirukkuralu* (klasická sbírka aforismů tilštině) navíc poukazuje na důležitost naprosté věrnosti: „Kdyby si žena mohla uchovat cudnost, jaký vzácnější poklad by mohl svět obsahovat? [...] Ta, která neustále bdí, aby chránila sebe, pečuje o svého manžela a dobré jméno své rodiny, dejte jí jméno ženy.“¹⁶⁹

106. V souvislosti s dosavadními filozofickými a kulturními úvahami je třeba věnovat pozornost také tématu výchovy. Naše doba totiž zná různé trendy v oblasti lásky: nárůst rozvodovosti, křehkost svazků, banalizace cizoložství, propagace polyamorie. Navzdory tomu je třeba uznat, že velké kolektivní příběhy (romány, filmy, písně) nadále oslavují mýtus jediné a výlučné „velké lásky“. Paradox je zřejmý: sociální praxe podkopává to, co imaginární svět oslavuje. To ukazuje, že touha po monogamní lásce zůstává hluboko v lidském nitru, i když se chování zdá být v rozporu s tímto přesvědčením.

107. Jak tedy uchovat možnost věrné monogamní lásky? Odpovědí je výchova. Nestačí poukazovat na neúspěchy, musíme vycházet z hodnot, které lidová představivost stále uchovává, a připravit generace na to, aby přijímaly zkušenost lásky jako antropologické tajemství. Svět *sociálních sítí*, kde mizí stud a množí se symbolické a sexuální násilí, ukazuje naléhavost nové pedagogiky. Lásku nelze redukovat na pud: vždy vyžaduje odpovědnost a schopnost naděje celého člověka. Zasnoubení, chápané v tradičním smyslu, ztělesňuje tuto dobu zkoušek a zrání, v němž je druhý přijímán jako příslib nekonečna. Výchova k monogamii tak není morálním omezením, ale zasvěcením do velikosti lásky, která přesahuje bezprostřednost. Směřuje erotickou energii k moudrosti trvalosti a k otevřenosti vůči Božskému. Monogamie není archaismus, ale prorocství – odhaluje, že lidská láska, prožívaná v plnosti, určitým způsobem předjímá samotné tajemství Boha.

V. Básnické slovo

108. K tématu básnického slova papež František říká, že „literární slovo je tedy jako bodec v srdci, který vás pohne k rozjímání a nasměruje na cestu. Poezie je otevřená, nutí vás jinam“.¹⁷⁰ A dodává: „Umělec je člověk, který se svými očima dívá a zároveň sní, vidí hlouběji, prorokuje, ohlašuje jiný způsob vidění a chápání věcí, které máme před očima. Poezie vskutku nemluví o skutečnosti z hlediska abstraktních principů, ale naslouchá samotné skutečnosti.“¹⁷¹ Vzhledem k těmto předpokladům nelze pominout odkaz na básnické slovo, abychom lépe zachytili ono tajemství lásky dvou, kteří se spojují a vzájemně si patří.

¹⁶⁶ *Tamtéž*, 18 (kurzíva přidána).

¹⁶⁷ *Manusmṛti* 9, 101–102.

¹⁶⁸ *Srīmad Bhāgavatam* IX, 10.54

¹⁶⁹ *Thirukkural*, 54 a 56.

¹⁷⁰ František, *Dopis básníkům*, taktéž ve *Viva la poesia!*, A. Spadaro (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2025, 178.

¹⁷¹ *Tamtéž*.

109. Můžeme si povšimnout, kolik básníků se snažilo vyjádřit krásu tohoto jedinečného a výlučného spojení. Uznat dnes sílu jejich poezie rozhodně neznámá tvrdit, že jejich život byl dokonalý nebo že byli vždy věrní v lásce. V každém případě je zřejmé, že když našli lásku a rozhodli se patřit výhradně jiné osobě nebo když vnímali hodnotu výlučného svazku, měli tito básníci potřebu vyjádřit ji svým uměním, jako by chtěli naznačit, že jde o něco víc než o sexuální uspokojení, naplnění osobní potřeby nebo povrchní dobrodružství. Lze uvést několik příkladů:

*Chodili jsme a chodili,
dokud jsme se nevrátili domů,
my dva.¹⁷²
Žádná jiná, láska, nebude spát s mými sny.
Půjdeš, půjdeme spolu vodami času...¹⁷³*

110. V těchto verších je patrné, že na cestě úcty a svobody čas posvěcuje vzájemnou volbu, posiluje pouto, prohlubuje spokojenost z toho, že patříme jeden druhému, a zkrášluje ono „my“, které se stává nezničitelným. V kontextu tohoto spojení každý z dvojice ví, že stejně jako dal něco ze sebe druhému, tak od milovaného mnoho obdržel:

*Milion schodů jsem sestoupil a nabídl ti rámě
ne proto, že čtyřma očima lze snad vidět více.
S tebou jsem po nich šel, protože jsem věděl,
že z našich dvou
jediné pravé zorničky, ačkoli zamlžené,
byly ty tvoje.¹⁷⁴*

*Dávám ti samu sebe,
své bezesné noci,
dlouhé doušky
nebe a hvězd – opilé
na horách,
vánek moří brázděných
k dalekým úsvitům. [...]
A ty přijímáš můj údiv
stvoření,
mé chvění stonku
živého v kruhu
obzorů,
skloněného ve větru
průzračném – krásou
a necháváš mě pohlédnout do těchto očí
které ti Bůh daroval,
tak hutné jako obloha,
hluboké jako staletí světla
zapadlé za horizontem
vrcholků –¹⁷⁵*

¹⁷² W. Whitman, „We Two—How Long We Were Fool’d“, tamtéž, *Leaves of Grass*, New York 1867, 114: „We have circled and circled till we have arrived home again—we two have“.

¹⁷³ P. Neruda „Sonet LXXXI“, taktéž ve *Veinte poemas de amor y una canción. Cien sonetos de amor*, Colección Biblioteca Premios Nobel 2, Altaya, Barcelona 1995, 203: „Ninguna más, amor, dormirá con mis sueños. / Irás, iremos juntos por las aguas del tiempo [...]“.

¹⁷⁴ E. Montale, „Ho sceso, dandoti il braccio, almeno un milione di scale“, v *Satura* (1962–1970), Mondadori, Milano 1971, 37.

¹⁷⁵ A. Pozzi, „Bellezza“, v *Parole. Diario di poesia*, Mondadori, Milano 1964, 191–192.

111. Vztah je vnímán jako nenahraditelný, takže když chce básník znovu objevit své kořeny, pojímá sám sebe jako vztah k druhé osobě se silou, která překonává čas:

*Zavřu oči
a chci jen pět věcí,
pět oblíbených kořenů.
První z nich je nekonečná láska...
Pátá pak tvé oči
Matyldo má, milovaná,
Nechci spát bez tvých očí,
Nechci být bez tvého pohledu.*¹⁷⁶

112. U velkých básníků zpravidla nenajdeme naivní romantismus, ale realismus, který si uvědomuje rizika nehybného zabydlování, přijímá výzvy, které podněcují růst, a zároveň neztrácí ze zřetele nutnost otevřenosti mimo úzký okruh dvojice:

*My dva za ruce se držíme
Myslíme si, že všude jsme doma [...].
U mudrců i bláznů
Mezi dětmi i dospělými.*¹⁷⁷

113. Pramení to z toho, že autenticita tohoto svazku vylučuje jakoukoli formu uzavřeného spojení. Vzájemná sounáležitost není pouze výsledkem osobní potřeby, ale rozhodnutí patřit druhému, které umožňuje překonat osamělost a opuštěnost – rozhodnutí, které je zároveň hluboce poznamenáno velkou úctou k druhému a k jeho osobnímu tajemství. Láska, která v druhém vidí jedinečnou hodnotu, vnímá svým způsobem, že lidská osoba je „nepřenosná“, že nemůže být jeho vlastnictvím, a vyžaduje pro sebe podobný postoj:

*Tvé oči se mě smutně ptají.
Chtěly by prozkoumat všechny mé myšlenky,
jako měsíc zkoumá moře [...]
Ale je to mé srdce, má láska.
Jeho radosti a jeho úzkosti
jsou nesmírné.
A nekonečné jeho touhy i bohatství.
To srdce je ti tak blízké jako tvůj vlastní život,
ale nemůžeš ho zcela poznat.*¹⁷⁸

114. Z těchto několika příkladů je zřejmé, že básnické slovo bere vážně hodnotu výlučného spojení dvou lidí, kteří se svobodně rozhodli být spolu a patřit výhradně jeden druhému. To, co bylo řečeno o všeobjímajícím charakteru lásky, lze shrnout slovy jiné velké básnířky, Emily Dickinsonové: „Že Láska je všechno / je všechno, co o Lásce víme.“¹⁷⁹

VI. Několik úvah k hlubšímu zamyšlení

115. Díky dosavadnímu vývoji je nyní možné shromáždit značné množství úvah, které mohou pomoci vnímat manželský svazek, jedinečný a výlučný, harmonickým a mnohotvárným způsobem.

¹⁷⁶ P. Neruda, „Pido silencio“, v *Extravagario* (1958), in *Obras completas, II: De „Odas elementales“ a „Memorial de Isla Negra“*, 1954–1964, Opera Mundi, H. Loyola (ed.), Galaxia Gutenberg–Círculo de Lectores, Barcelona 1999, 626–628: „Yo voy a cerrar los ojos y solo quiero cinco cosas, cinco raíces preferidas. Una es el amor sin fin... La quinta cosa son tus ojos, Matilde mía, bienamada, no quiero dormir sin tus ojos, no quiero ser sin que me mires.“

¹⁷⁷ P. Éluard, „Nous deux“, v *Derniers poèmes d'amour*, Seghers, Paris 1963, 1965: „Nous deux nous tenant par la main / Nous nous croyons partout chez nous [...] / Auprès des sages et des fous / Parmi les enfants et les grands.“

¹⁷⁸ R. Tagore, „Cuore (Il Giardiniere, 28)“, tr. a cura di R. Russo, v *Parole d'amore*, TS Edizioni, Milano 2021.

¹⁷⁹ E. Dickinson, „That Love is all there is“ (1765), v *The Complete Poems of Emily Dickinson*, T. H. Johnson (ed.), Little, Brown and Company, Boston – Toronto 1960, 714: „That Love is all there is, / Is all we know of Love.“

Tyto úvahy jsou samy o sobě užitečné pro hlubší pochopení významu monogamie. Zdá se však vhodné zaměřit v této poslední části *nóty* pozornost na několik důležitých konkrétních bodů. Jak jsme viděli, manželská jednota-svazek může být vyjádřena různými filozofickými, teologickými či poetickým obrazy, ale mezi mnoha možnými se jako rozhodující jeví dva: vzájemná sounáležitost a manželská láska. Oba se často vyskytují v různých textech citovaných v této *nótě*.

Vzájemná sounáležitost

116. Jeden ze způsobů, jak vyjádřit toto výlučné spojení dvou osob, lze shrnout do výrazu „vzájemná sounáležitost“. Již v pátém století se svatý Lev Veliký zmiňuje o vzájemné sounáležitosti manželů, když hovoří o situaci vojáků, kteří byli považováni za mrtvé a kteří po návratu z války zjistí, že byli „nahrazení“ jinými. Papež pak nařizuje, aby „každý dostal, co mu patří“.¹⁸⁰ Tato narážka nás nyní vede k bohatšímu a hlubšímu zamyšlení nad touto vzájemnou sounáležitostí.

117. Svatý Tomáš Akvinský tvrdí, že k navázání přátelství „nestačí ani vlídnost, ale je zapotřebí *vzájemné lásky*“.¹⁸¹ Vzájemná sounáležitost je založena na svobodném souhlasu obou. V latinském obřadu manželství se totiž souhlas vyjadřuje slovy: „Přijímám tě za svou manželku,“ – „přijímám tě za svého manžela.“¹⁸² V tomto ohledu je třeba podle předpisu Druhého vatikánského koncilu říci, že souhlas je „lidským úkonem, jímž se manželé vzájemně sobě dávají a přijímají“.¹⁸³ Tento úkon, „který svazuje oba manžele“,¹⁸⁴ je vzájemným dáváním a přijímáním, je to dynamismus, který dává vzniknout vzájemné sounáležitosti, jež je povolána k tomu, aby se prohlubovala, zrála a stávala se čím dál pevnější. Technicky řečeno, vzájemné dávání je *podstatou*, vzájemné přijímání je *formou*.

118. Ne náhodou svatý Pavel VI. spojuje „*výlučné* osobní darování sebe“ v manželství s jednotou svazku a charakterizuje ho jako „jim vlastní“.¹⁸⁵ A pokud jde o vzájemnost, Karol Wojtyła tvrdí, že „nás zavazuje považovat lásku muže a ženy nejen za lásku jednoho *k* druhému, ale spíše za něco, co existuje mezi nimi [...]. Láska není pouze v ženě ani pouze v muži – protože pak by nakonec existovaly dvě lásky –, ale je jedinečná, *je tím, co je spojuje* [...]“. Její bytí je ve své plnosti mezilidské, nikoli individuální [...]. Je to vzájemnost, která v lásce rozhoduje o zrodu onoho „my“. Dokazuje, že láska dozrála, stala se něčím mezi osobami, vytvořila společenství“.¹⁸⁶ Tato vzájemnost je odrazem trojičního života: „dvě osoby, které dokonalá láska spojuje v jednotu. Toto hnutí a tato láska je činí podobnými Bohu, který je stejnou láskou, absolutní jednotou tří osob“.¹⁸⁷ Jednota vztahu manželů je hluboce zakořeněna v trojičním společenství.

119. Papež František rád hovořil o manželství ve smyslu svobodně zvolené sounáležitosti, neboť „*bez smyslu pro sounáležitost* nemůžeme podporovat službu druhým, protože pak bude každý hledat jen svoje vlastní výhody“.¹⁸⁸ Při sňatku každý z obou „vyjadřuje pevné rozhodnutí, že jeden chce *patřit* druhému. Uzavření manželství je způsob vyjádření toho, že člověk skutečně opustil rodné hnízdo, aby spřádal jiné pevné svazky a přijal novou odpovědnost k jiné osobě. To je mnohem hodnotnější než pouhé spontánní partnerství pro vzájemné uspokojení“.¹⁸⁹ Vzájemná a výlučná sounáležitost se stává silnou motivací pro stabilitu svazku: „V manželství se také životem naplňuje smysl toho, že *člověk zcela náleží jiné osobě*. Manželé přijímají výzvu a nosí v sobě touhu společně stárnout a vydávat své síly, a tak být odleskem Boží věrnosti [...]. *Ale ona se týká srdce*, do kterého vidí jen Bůh (srov. Mt 5, 28). Každé ráno při vstávání obnovujeme před Bohem toto rozhodnutí se

¹⁸⁰ Lev I., *Dopis Regressus ad nos* (21. března 458), c. 1: DH 311.

¹⁸¹ Tomáš Akvinský, *Summa teologická*, II–II, q. 23, a. 1 (kurzíva přidána).

¹⁸² *Svatební obřady: římský rituál*, Katolický týdeník, Praha 2018.

¹⁸³ *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 48.

¹⁸⁴ *Katechismus katolické církve*, 1627.

¹⁸⁵ Pavel VI., *Humanae vitae* (25. července 1968), 8 (kurzíva přidána).

¹⁸⁶ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova–Milano 1980, 61–62.

¹⁸⁷ Jan Pavel II., *Homílie při mši svaté za rodiny v Kinshase* (3. května 1980).

¹⁸⁸ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 100 (kurzíva přidána).

¹⁸⁹ *Tamtéž*, 131 (kurzíva přidána).

pro věrnost, ať se během dne stane cokoli. A každý, kdo se ukládá k spánku, očekává, že ráno vstane a bude v tomto dobrodružství [...] pokračovat“.¹⁹⁰

Proměna

120. Postupem času, i když fyzická přitažlivost a možnost pohlavního styku slábnou, není vzájemná sounáležitost odsouzena k zániku. Volba pro jednotu obou se mění, transformuje. Samozřejmě budou existovat různé intimní projevy náklonnosti, které jsou však také považovány za výlučné, protože jsou projevem jediného manželského svazku, který by nemohl být nabídnut jiným osobám, aniž by se projevila jeho nevhodnost. Právě proto, že se zkušenost vzájemné a výlučné sounáležitosti časem prohloubila a posílila, existují projevy, které jsou vyhrazeny pouze té osobě, s níž se člověk rozhodl sdílet své srdce jedinečným způsobem.

121. Dle papeže Františka je právě toto jednou z výhod chápání manželského svazku jako vzájemné sounáležitosti: „Důvěrný a vzájemný vztah se musí uchovat čtyřicet, padesát nebo šedesát let, a to s sebou nese nutnost volit si jeden druhého znovu a znovu. Jeden z manželských partnerů třeba už není tak intenzivně přitahován k druhému sexuální touhou, ale pociťuje *uspokojení*, že *on patří své manželce a ona patří jemu*, těší ho vědomí, že není sám, že má ‚partnerku‘, která ví o všem v jeho životě [...] a která s ním všechno sdílí. Je mu na životní cestě společníci.“¹⁹¹ A tak „navzdory tomu, že jim v srdci víří zmatené pocity, uchovávají každý den živé rozhodnutí milovat, *vzájemně si patřit*, sdílet celý život a nadále se milovat a odpouštět si [...]. Na této cestě se láska raduje v každém kroku a v každé nové etapě [...]. Manželský svazek nachází nové podoby a vyžaduje rozhodnutí stále ho obnovovat. A to nejen proto, aby se zachoval, ale aby mohl růst“.¹⁹² V každém případě je třeba uznat, že vzájemná sounáležitost je způsob chápání manželského svazku, který má své velké bohatství a zároveň omezení, jež je nezbytné objasnit.

Nesounáležitost

122. Jednou z charakteristik člověka je, že je cílem sám o sobě. Lidská bytost je „jediným tvorem na zemi, kterého Bůh chtěl pro něho samého“.¹⁹³ Lze tedy říci, že člověk je cílem sám o sobě, a proto nemůže být redukován na to, že je pouhým účelem druhých. S člověkem nelze zacházet způsobem, který by neodpovídal této důstojnosti, kterou lze nazvat „nekonečnou“,¹⁹⁴ a to jednak z důvodu neomezené lásky, kterou k němu Bůh chová, jednak proto, že jde o důstojnost naprosto nezcizitelnou. Každý „lidský jednotlivec má *osobní* důstojnost [...] není jen něco, nýbrž někdo“.¹⁹⁵ V důsledku toho s osobou „nelze zacházet jako s objektem k použití, tedy jako s prostředkem“.¹⁹⁶

123. Když chybí tato přesvědčení, vlastní pravé lásce, která se zastavuje u posvátného rozměru druhého člověka, snadno se rozvinou choroby z nepatřičného ovládání druhého: manipulace, žárlivost, obtěžování, nevěra. Na druhou stranu vzájemná sounáležitost, která je vlastní výlučné vzájemné lásce, předpokládá jemnou péči, posvátnou bázeň ze znesvěcení svobody druhého, který má stejnou důstojnost, a tedy i stejná práva. Kdo miluje, ví, že druhý člověk nemůže být prostředkem k řešení vlastní nespokojenosti, ví, že jeho vlastní prázdnota musí být naplněna jiným způsobem, nikdy ne ovládnutím druhého. Právě to se neděje v tolika formách nezdravé touhy, která vyúsťuje v různé projevy zjevného či skrytého násilí, útlaku, psychického nátlaku, ovládání a nakonec dusivé dominance. Tento nedostatek respektu a úcty k důstojnosti druhého se projevuje i v těch tvrzeních o komplementaritě, kdy je jeden z dvojice nucen rozvíjet jen některé ze svých možností, zatímco druhý má dostatek prostoru pro osobní rozvoj. Abychom se tomu vyhnuli, musíme si uvědomit, že

¹⁹⁰ *Tamtéž*, 319 (kurzíva přidána).

¹⁹¹ *Tamtéž*, 163 (kurzíva přidána).

¹⁹² *Tamtéž*, 163–164 (kurzíva přidána).

¹⁹³ *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 24.

¹⁹⁴ Srov. Dikasterium pro nauku víry, *Dignitas infinita* (8. dubna 2024), Představení dokumentu a l a 6.

¹⁹⁵ *Katechismus katolické církve*, 357 (kurzíva přidána).

¹⁹⁶ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova–Milano 1980, 29.

neexistuje jediný model manželské vzájemnosti. Ve zdravém a velkorysém vztahu „existují role a úkoly, které jsou proměnlivé a uzpůsobují se podle konkrétních okolností každé rodiny“.¹⁹⁷ V důsledku toho „se doma nepřijímají jednostranná rozhodnutí a odpovědnost za rodinu sdílejí oba manželé; ovšem každá domácnost je jedinečná a každé manželství najde jiný způsob, jak věci uspořádat“.¹⁹⁸

124. Když se místo zdravé vzájemné sounáležitosti – i když ta vždy vyžaduje trpělivost a velkorysost – u manžela objeví známky podrážděnosti, nebo dokonce nedostatku úcty, je třeba včas reagovat, než se objeví manipulace nebo násilí. V takových případech je třeba hájit svou důstojnost, stanovit nezbytné hranice a zahájit upřímný dialog, aby bylo možné vyslat jasný vzkaz: „Ty mě nevlastníš, ty mě neovládáš.“ A to nejen kvůli obraně sebe sama, ale také kvůli důstojnosti druhého, protože „v mentalitě nadvlády i ten, kdo ovládá druhého, začne popírat svou důstojnost“.¹⁹⁹

125. Zdravé a krásné „my dva“ může být jen vzájemností dvou svobod, které nejsou nikdy porušovány, ale vybírají si jedna druhou a vždy ponechávají bezpečnou hranici, kterou nelze překročit, kterou nelze přestoupit pod záminkou nějaké potřeby, osobní úzkosti nebo psychického stavu. Jak zdůrazňuje papež František, manželé „jsou totiž povoláni ke stále pevnějšímu spojení, ale hrozí nebezpečí, že budou chtít zrušit rozdíly a nezbytný odstup, který mezi nimi je. Každý z nich má svou vlastní a neopakovatelnou důstojnost“.²⁰⁰ Plné respektování této zásady „vyžaduje vnitřní vysvětlečení se“.²⁰¹

126. Vezmeme-li skutečně vážně to, co bylo dosud řečeno, pak slovo „sounáležitost“ lze na manželství aplikovat pouze analogicky. Jiná forma sounáležitosti než láska, která vnímá druhého jako posvátného v jeho svobodě – nepřenositelného ve svém osobním jádru a autonomního –, by totiž byla pouze sebestředným způsobem, jak podrobit manžela vlastním cílům nebo plánům. Osoba se ve vztahu nerozpouští, nesplyvá s milovanou osobou, vždy zůstává nepřenositelným jádrem. To nesmí být chápáno jako omezení nebo ochuzení vzájemné lásky. Naopak, umožňuje to zachovat si nedotčenou úroveň úcty a úžasu, které jsou součástí každé zdravé lásky, jež nikdy nemá v úmyslu druhého pohltnout.

127. To potvrzuje skutečnost, že existuje rozměr člověka, který je nejhlubší a přesahuje všechny ostatní – včetně tělesného – a do kterého může vstoupit pouze Bůh, aniž by jej porušil. Existuje jádro lidské bytosti, kde může vládnout pouze nekonečná Boží láska. Pouze On má všemohoucí a tvůrčí lásku, která umožňuje samotnou existenci svobody. Proto, pokud se jí dotkne, může ji pouze posílit, podpořit, povznést v její přirozenosti, aniž by ji mohl jakkoli znetvořit, ovládnout, oslabit nebo se nad ni povýšit. Ve skutečnosti „jen Bůh proniká [*illabitur*] do duše“.²⁰² Jedině Bůh může vstoupit do hlubin lidského srdce, protože jedině on tak může učinit, aniž by narušil svobodu a identitu člověka.²⁰³ Bůh se skrze milost plně přibližuje, přičemž se ztotožňuje s hlubinami lidské bytosti, do nichž může proniknout pouze On.²⁰⁴ Proto „si nikdo nemůže činit nárok na to, že bude vlastnit tu nejosobnější a nejtajnější niternost milované osoby“.²⁰⁵

128. Jak jejich láska zraje, bude pár schopen pochopit a pokojně přijmout, že vzácná vzájemná sounáležitost, která charakterizuje manželství, není majetkem, ale ponechává mnoho otevřených možností. Například že jeden z dvojice může požádat o chvíli na rozmyšlenou nebo o určitý pravidelný prostor samoty či autonomie nebo odmítnout vměšování druhého do některé oblasti své intimity nebo si ponechat nějaké osobní tajemství ukryté v *nejposvátnější svatyni* svého svědomí, aniž by byl sledován nebo pozorován.

¹⁹⁷ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 175.

¹⁹⁸ *Tamtéž*, 220.

¹⁹⁹ *Tamtéž*, 155.

²⁰⁰ *Tamtéž*.

²⁰¹ *Tamtéž*, 320.

²⁰² Tomáš Akvinský, *Summa teologická*, III, o. 64 o.1, *resp.*: „*solus Deus illabitur animae*.“

²⁰³ Srov. Tomáš Akvinský, *O pravdě, o myslí*, o. 28, o. 2, ad 8; *Summa proti pohanům*, II, kap. 98, 18; *tamtéž*, III, kap. 88, 6; Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, 21, 18.

²⁰⁴ Srov. Bonaventura, *In Sent.*, I, d. 14, a. 2, q. 2, ad 2; *tamtéž*, *Opera theologica selecta*, I, Quaracchi 1934, 205–206. Srov. *tamtéž*, q. 2, fund. 4 a 8 (Quaracchi 1934, 205).

²⁰⁵ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 320.

129. Když láska zraje, ono „my dva“ má veškerou sílu svazku, který si oba svobodně zvolili, veškerou radost ze společných vzpomínek, veškeré uspokojení ze společné cesty a snů, veškerou jistotu, která plyne z pocitu, že člověk není a nebude sám. Tuto krásu však umocňuje velkolepá svoboda, kterou by žádná opravdová láska nedokázala zranit.

130. Manželství proto vylučuje i kontrolu, která by mohla poskytnout jistotu, absolutní jistotu, absenci jakéhokoli překvapení. Ve zralé lásce, pokud druhý potřebuje prostor pro znovuzrození světa, je místo pouze pro důvěru, nikoli pro předstírání absolutního klidu, zbaveného jakýchkoli tajných obav, neschopného čelit novým výzvám. V tomto smyslu nás manželství zcela neosvobozuje od osamělosti, protože manželský partner nemůže dosáhnout prostoru, který může být pouze Boží, ani vyplnit vlastní prázdnotu, kterou nemůže vyplnit žádná lidská bytost. To, že jeho či její náklonnost není dokonalá, neznamena, že je falešná, že je zcela sobecká, že je neautentická, ale prostě jen to, že je pozemská, omezená, že od ní nelze očekávat uspokojení všech vlastních potřeb.

Vzájemná pomoc

131. Tato schopnost přijmout riziko svobody jistě neznamena, že manželský partner, který je velmi citlivý na obranu vlastního autonomního prostoru, chová lhostejnost k obavám druhého, přílišnou sebedůvěru, nárok na úplnou nezávislost, kterou omezené lidské srdce jeho partnera nebude schopno bez velkého utrpení přijmout, zvláště pokud ho miluje. Nemůže se cítit zachráněn ve své autonomní soběstačnosti, protože smlouva lásky předpokládá také uznání, že ten druhý ho potřebuje.

132. Boží slovo, které schvaluje požadavek na určitý prostor autonomie a samoty na určitou dobu, spolu s ochranou zdravé svobody zároveň požaduje: „Neodpírejte se jeden druhému“ (1 Kor 7, 5; ČEP). Když se vzdálenost stává příliš častou, „my dva“ se vystavujeme možnému zániku, oslabení touhy po tom druhém. V každém případě, pokud vzájemná přitažlivost slábne, je vždy možné najít prostor pro upřímný dialog, aby se uzdravilo to, co způsobuje vzájemné odcizení. Nakonec je vždy možné hledat alternativní cesty, které upevňují a obohacují ono „my“ novým způsobem. Jedná se o zdravou, ale obtížnou rovnováhu, které každý pár dosahuje *svým vlastním způsobem*, prostřednictvím upřímného dialogu a vzájemného dávání.

133. Vzájemná sounáležitost se stává vzájemnou pomocí, pomocí, která nejen usiluje o štěstí manžela a zmírnění jeho utrpení, ale pomáhá mu také osobnostně dozrát, a to až ke konečnému cíli života obou před Bohem, k nebeské hostině. Svatý Pavel VI. připomíná, že „manželé usilují výlučným osobním darováním sebe, které je jim vlastní, o společný podíl na svých bytostech, směřujících k *vzájemnému osobnímu zdokonalování*“.²⁰⁶ Modlitba manželů je jistě vzácným prostředkem k růstu lásky a ke společnému posvěcování, „zvláštním obsahem této modlitby je sám rodinný život“.²⁰⁷ Na této cestě posvěcování se, říká Sertillanges, nesmí být vyloučena sexualita prožívaná jako svaté vyjádření plného darování sebe sama druhému, jak se vzájemně darují Kristus a jeho církev: „Takto vykonaný akt není pouze dovolený jako účinek přirozené a zákonné instituce; není jen ctnostný, jakožto užitečný a zaměřený k užitečným cílům; je *svatý ze svatosti svátosti*, jejímž je užitím, ze svatosti posvátného spojení celého lidstva s jeho Vykupitelem.“²⁰⁸

134. Pojednání o monogamii předpokládá uznání skutečnosti, že jedinečnost manželského partnera odráží v „horizontálním“ řádu lidských vztahů jedinečnost vztahu lidské osoby k Božskému Nekonečnu. Uvažovat o monogamii znamená zpochybnit vztah lidské lásky k jejímu konečnému naplnění. Každý vztah lásky mlčky vyvolává přítomnost nekonečného Třetího, kterým je sám Bůh.²⁰⁹ Bez tohoto Třetího se láska snadno uzavře do své vlastní konečnosti a zhroutí se. Manželská výlučnost se pak nejeví jako omezení, ale jako podmínka možnosti nadpřirozené lásky, která se mimo tělo otevírá věčnosti. Svatý Tomáš Akvinský učí, že sám „Duch svatý neviditelně postupuje k duši skrze dar lásky“;²¹⁰ takže se v důsledku toho ve zkušenosti autentické lásky spojujeme s onou nekonečnou

²⁰⁶ Pavel VI., *Humanae vitae* (25. července 1968), 8 (kurzíva přidána).

²⁰⁷ Jan Pavel II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 59.

²⁰⁸ A.-D. Sertillanges, *L'amore cristiano*, IPL, Milano 1947, 97 (kurzíva přidána).

²⁰⁹ Srov. J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni.*, tr. a cura di L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007.

²¹⁰ Tomáš Akvinský, *In Sent.*, I, d. 15, q. 4, a. 1, co.

Láskou, kterou je Duch svatý. Právě zkušenost takové blízké lásky, jakou je láska manželská, také v lidském srdci mocně vyvolává touhu po lásce nejen věčné, ale i nekonečné. Manželská láska se pak stává zjevením transcendentního a věčného poslání lidské osoby. Neboť pouze láska, která je schopna překonat lidskou lásku, Láska věčná a nekonečná, může odpovědět na tuto touhu po lásce „na věky“ a „bez konce“, kterou manželská láska vzbuzuje. A právě proto je zkušenost této zvláštní a palčivé *blízkosti*, kterou nabízí manželský svazek, nakonec určena k tomu, aby v srdci každého muže a ženy otevřela touhu po oné nesrovnatelné *blízkosti*, kterou může plně a natrvalo nabídnout pouze Bůh. A Bůh sám tím, že se stal člověkem, začíná na tuto touhu odpovídat, a to i tím, že blízkosti zrozené z manželského svazku propůjčuje pečeť jedinečnosti, která je právě znamením a příslibem Božího společenství s každým z nás v nekonečné smlouvě lásky. Jak tedy nemyslet na manželství jako na cestu vzájemné pomoci ke společnému posvěcení, k dosažení výšin sjednocení s Bohem?

135. Vzájemná pomoc při posvěcování se, v níž se oba mají „navzájem podporovat v milosti“, ²¹¹ se uskutečňuje především v praktikování manželské lásky, protože jen láska konkrétně projevená vůči druhému umožňuje růst v životě milosti a bez lásky jakékoli úsilí o posvěcení „by mi nic neprospělo“ (srov. 1 Kor 13, 3). Z tohoto důvodu jsou poslední stránky tohoto dokumentu věnovány oné sjednocující síle, kterou je manželská dobročinná láska.

Manželská dobročinná láska

136. O vzájemném charakteru manželského svazku, který lze považovat za formu důvěrného a všeobjímajícího přátelství, již bylo pojednáno. V této souvislosti je užitečné připomenout, že sám svatý Tomáš upřesňuje, že přátelství je „založeno na určité pospolitosti“. ²¹² Více než o nějakou ideologickou či estetickou příbuznost, která může být velmi důležitá, jde o společenství, které vytváří láska, jež svou jednotící silou činí manžele navzájem podobnými, zvětšuje to, co je společné, vytváří mezi nimi poklad života. Především je tedy třeba říci, že abychom mohli mluvit o přátelství, musí zde být láska.

Zvláštní forma přátelství

137. Manželství nelze dobře pochopit, aniž bychom hovořili o lásce, která je pro křesťany vždy povolána dosahovat výšin dobročinné lásky, nadpřirozené lásky, která „všechno omlouvá, všemu věří, nikdy nad ničím nezoufá, všechno vydrží“ (1 Kor 13, 7). Vskutku, „milost vlastní svátosti manželství je určena ke zdokonalování manželské lásky“. ²¹³ Tato nadpřirozená láska je Božím darem, o který prosíme v modlitbě a který se živí ve svátostném životě, a vybízí manžele, aby si uvědomili, že je to Bůh, kdo je hlavním původcem jednoty manželství, a že bez jeho pomoci jejich svazek nikdy nemůže dosáhnout své plnosti. Když se v latinském obřadu uzavírání svátosti manželství citují Pánova slova: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj“, ²¹⁴ (srov. Mt 19, 6; Mk 10, 9), připomíná se, že manželská jednota není tvořena jen lidským souhlasem, ale je dílem Ducha svatého. Totéž je třeba říci o růstu společenství manželů, oživovaném milostí a dobročinnou láskou. Takové společenství se rozvíjí jako odpověď na „Boží výzvu a uskutečňuje se jako odpověď dětí na tato volání.“ ²¹⁵ Růst dobročinné lásky se však neobejde bez lidské spolupráce – v tomto případě spolupráce manželů, kteří denně usilují o stále intenzivnější, bohatší a velkorysejší společenství.

138. Dobročinná láska – včetně lásky manželské – je citovým spojením, přičemž slovem „citové“ se zde rozumí něco víc než jen city a touhy: „Zahrnuje citové pouto milujícího s milovanou osobou: milující považuje milovanou osobu za součást sebe sama.“ ²¹⁶ Vyjadřuje se v působení vůle, ²¹⁷

²¹¹ *Lumen gentium* (7. prosince 1965), 41.

²¹² Tomáš Akvinský, *Summa teologická*, II–II, q. 23, a.1, *resp.*

²¹³ *Katechismus katolické církve*, 1641.

²¹⁴ *Svatební obřady: římský rituál*, Katolický týdeník, Praha 2018.

²¹⁵ Jan Pavel II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 59.

²¹⁶ Tomáš Akvinský, *Summa teologická*, II–II, q. 27, a. 2, *resp.*

²¹⁷ Srov. tamtéž, II–II, q. 23, a. 2, *resp.*: „Láska přirozeně je první úkon vůle.“

kteřá chce, vybírá si někoho, rozhoduje se vstoupit s ním do niterného společenství, svobodně se s touto osobou spojuje, se všemi více či méně intenzivními účinky, které to může mít na citlivost v podobě touhy, emocí, sexuální přitažlivosti, smyslnosti. I když tyto účinky na citlivost nebo tělo v různých fázích života slábnou nebo se mění, citové spojení zůstává, někdy s velkou intenzitou, ve vůli. Je to vůle, která chce zůstat ve spojení s druhým člověkem, oceňuje ho jako „velmi cenného“²¹⁸ a tvoří s ním „jedno se sebou samým“.²¹⁹

139. Jedině tak je možné zachovat si věrnost v dobách protivenství nebo pokušení, protože dobročinná láska pro nás má vyšší hodnotu než uspokojování osobních potřeb. V této souvislosti nelze přehlédnout mnohá svědectví párů, v nichž se manželé vzájemně podporovali v různých životních těžkostech, někdy i v dlouholetých zkouškách, a svědčili tak o prorockém významu monogamie. Dobře to vyjadřuje svátostný slib ve formulaci latinského svatebního obřadu: „Slibuji ti věrnost v časech dobrých i zlých, ve zdraví i nemoci, v hojnosti i nedostatku. Chci tě milovat a ctít po celý svůj život, dokud nás smrt nerozdělí.“²²⁰ Právě manželská dobročinná láska se svou jednotící silou umožňuje, aby byl tento slib skutečně naplněn. Toto citové spojení, věrné a úplné, je v manželství utvářeno jako přátelství, protože dobročinná láska je ostatně formou přátelství.²²¹ A papež František, citující svatého Tomáše Akvinského, proto tvrdí, že „po lásce, která nás spojuje s Bohem, je manželská láska tím ‚největším přátelstvím‘“.²²²

140. Ve Starém zákoně se objevuje imperativní výrok o nutnosti milovat: „Miluj svého bližního jako sebe“ (Lv 19, 18). Je to výrok, který se nachází na konci pasáže, v níž jsou neustále připomínány povinnosti zbožného Izraelity vůči těm, kdo jsou jeho „bližními“. Je to dobře známý výrok, neboť jej Ježíš přebírá a znovu zdůrazňuje (srov. Mt 22, 39; Mk 12, 31; Lk 10, 29–37). Vytváří tak zcela zvláštní spojení mezi skutečností lásky, tak univerzálního fenoménu, a kategorií „bližního“. Takto láska sama o sobě, je-li autentická, nejenže oslovuje ty, kteří jsou nám blízcí, ale je také schopna vytvářet „bližní“. Výsledkem je, že „bližní“ je ten, s nímž dochází ke konkrétnímu sdílení života. V tomto smyslu manželská láska sama o sobě odhaluje a ztělesňuje zvláštní „blízkost“, díky níž to, co je obsaženo v přikázání, rezonuje obzvláště přesvědčivě. Manželská láska totiž uskutečňuje a připomíná jedinečnou a výjimečnou blízkost dvou srdcí, která se navzájem milují, a vytváří zvláštní spřízněnost, jež je živena takovým sdílením sebe sama, statků a celého života, které je hloubka manželské lásky schopna uskutečnit s nesrovnatelnou intenzitou. Jak láska zraje a roste, v manželství srdce milované osoby vnímá, že žádné jiné srdce jí není schopno dát pocit „domova“ jako srdce milované osoby.

Tělem i duší

141. Toto manželské přátelství, nabité vzájemným poznáním, oceněním druhého, spoluúčastí, důvěrností, porozuměním a trpělivostí, hledáním dobra druhého a citlivými gesty, pokud překračuje sexualitu, ji zároveň zahrnuje a dává jí nejkrásnější, nejhlubší, nejjednodušší a nejpłodnější smysl. Papež František v této souvislosti připomíná, že „sexualitu stvořil sám Bůh a ona je podivuhodným darem“.²²³ Zároveň „sexuální spojení zakoušené jako lidská láska a posvěcené svátostí je pro manžele cestou růstu v životě milosti“.²²⁴ Zasazení sexuality do správného rámce lásky, která spojuje manžele v jedinečném přátelství, jež usiluje o dobro toho druhého, proto neznamená znehodnocení sexuální rozkoše. Tím, že se orientuje na sebedarování, je nejen zkrášlena, ale může být i posílena. Svatý Tomáš Akvinský to vše velmi dobře vysvětluje, když poukazuje na to, že „příroda spojila rozkoš s funkcemi nezbytnými pro lidský život“ a že ten, kdo by ji odmítal, „a to až do té míry, že by zanedbával to, co je nezbytné pro zachování přirozenosti, by se dopouštěl hříchu, a porušoval by tak

²¹⁸ *Tamtéž*, I–II, q. 26, a. 3, resp.

²¹⁹ *Tamtéž*, II–II, q. 27, a. 2, resp.

²²⁰ *Svatební obřady: římský rituál*, Katolický týdeník, Praha 2018.

²²¹ Srov. Tomáš Akvinský, *Summa teologická*, II–II, q. 23, a. 1.

²²² František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 123, zde cituje Tomáše Akvinského, *Summa proti pohanům*, III, kap. 123, srov. Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 8, 12.

²²³ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 150.

²²⁴ *Tamtéž*, 74.

přirozený řád. A právě to spadá pod neřest necitlivosti“.²²⁵ V rámci této logiky svatý Tomáš tvrdí, že před prvotním hříchem byla smyslová rozkoš větší, protože přirozenost byla čistší, celistvější, a tělo bylo tudíž citlivější. To je opakem úzkostné zhýralosti, která nakonec slast poškozují tím, že ji zbavuje možností autenticky lidské zkušenosti.²²⁶ Specificky lidské schopnosti, které umožňují lidskému duchu prostupovat smyslovost, orientovat ji a přivádět ji k naplnění, „nejsou zodpovědné za to, že smyslová rozkoš je menší“, ale spíše za to, že ji umožňují v celé její plnosti a bohatství, a brání „schopnosti chtít bezuzdně se oddávat rozkoši“.²²⁷ Prožívat sexualitu jako činnost celé lidské bytosti, v její tělesnosti a niternosti, také díky proměňující síle lásky, znamená, že není prožívána pasivně, jako pouhé poddání se pudům, ale jako činnost osoby, která se rozhodla plně se sjednotit s druhým.

142. Takto prožívaná sexualita už není uspokojením okamžité potřeby, ale osobní volbou, která vyjadřuje celistvost člověka a přijímá druhého jako osobní celek. Tato pravda, místo aby ohrožovala intenzitu rozkoše, ji může naopak zvýšit, učinit ji intenzivnější, bohatší a uspokojivější. Už samotný fakt, že je s člověkem zacházeno jako s osobou a že on sám s druhým zachází obdobně, může osvobodit srdce od traumat, obav, úzkostí, pocitů osamělosti, opuštěnosti a neschopnosti milovat, které slasti jistě ubližují. Rozvíjení lásky jako lidské a teologické ctnosti zároveň pomáhá uvolnit to nejlepší v jedinečné identitě každého člověka, a tím ho učinit schopným větší a lidštější radosti, až k poděkování Bohu, který všechno stvořil, „a který nám všechno hojně poskytuje k užívání“ (1 Tim 6, 17). To vše neubírá pohlavnímu spojení onu „hojnost rozkoše, která je v pohlavním aktu uspořádána podle rozumu“ a která „neodporuje prostředkům ctnosti“.²²⁸ Naopak, pokud se člověk uzavře do sebe a svých okamžitých potřeb a použije druhého jako jediný prostředek k jejich uspokojení, rozkoš ho zanechává více neuspokojeného a pocit prázdnoty a osamělosti se stává trpčím.

143. Když Karol Wojtyła mluví o manželské lásce, vyzývá nás, abychom překonali zbytečnou dialektiku, a vysvětluje, že „láska-ctnost se týká jak skutečné lásky, tak lásky z chůle“.²²⁹ Papež Benedikt XVI. v *Deus Caritas est* znovu zdůrazňuje, že obětavou lásku (*amor benevolentiae*) a majetnickou lásku (*amor concupiscentiae*) od sebe nelze oddělit, protože „láska“ je v zásadě jediná skutečnost, i když má různé rozměry, přičemž střídavě může jeden nebo druhý rozměr vystupovat více do popředí. Tam, kde se dvě zmíněné dimenze vzájemně zcela odtrhují, objevuje se karikatura lásky nebo alespoň její velmi redukováná podoba“.²³⁰ Když mluvíme o lásce žádostivosti, nemáme na mysli pouze sexuální touhu, ale také jakýkoli způsob hledání druhého jako „dobra pro mě“, abychom překonali osamělost, získali pomoc v obtížích, měli prostor pro naprostou důvěru a podobně. Tato forma lásky, která není v manželství vyloučena, je způsobem, jak vyjádřit, že nejsem spasitelem druhého, všemocným a nevyčerpatelným dárcem dobra, ale že jsem bytostí potřebnou, že i já potřebuji druhého, že i já jsem neúplný a křehký, a proto je pro mě druhý důležitý a já mu dávám možnost stát se plodným tím, že mi prokazuje dobro. Jednat jinak by znamenalo jistý druh soběstačnosti, která se může snadno proměnit v převlečenou sebestřednost, protože i satan „na sebe brává podobu anděla světla“ (2 Kor 11, 14). Benedikt XVI. proto vysvětluje, že „člověk určitě nemůže žít výlučně v obětující se, sestupné lásce. Nemůže stále jen obdarovávat, musí také přijímat. Kdo chce darovat lásku, musí také sám lásku přijímat jako dar“.²³¹

144. V tomto smyslu nemůžeme přehlížet skutečnost, že v posledních desetiletích se v kontextu postmoderního konzumního individualismu objevily různé problémy, které pramení z nadměrné a nekontrolované honby za sexem nebo z prostého popírání plodivého účelu sexuality. Jako zvláštnost posledních desetiletí lze uvést výslovné popírání *sjednocujícího* účelu sexuality a manželství jako takového. Děje se tak zejména kvůli pocitu úzkosti, neustálé zaneprázdněnosti,

²²⁵ Tomáš Akvinský, *Summa teologická*, II–II, q. 142, a. 1, resp.

²²⁶ Srov. tamtéž, I, q. 98, a. 2, ad 3; II–II, q. 153, a. 2, ad 2.

²²⁷ *Tamtéž*, I, q. 98, a. 2, ad 3.

²²⁸ *Tamtéž*, II–II, q. 153, a. 2, ad 2.

²²⁹ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova–Milano 1980, 89.

²³⁰ Benedikt XVI., *Deus caritas est* (25. prosince 2005), 8.

²³¹ *Tamtéž*, 7.

touze mít pro sebe více volného času, neustálé posedlosti cestováním a poznáváním jiných skutečností. V důsledku toho se vytrácí touha po citovém sdílení, po samotných sexuálních vztazích, ale také po dialogu a spolupráci, tedy po věcech, které jsou považovány za „stresující“.

Mnohotvárná plodnost lásky

145. Integrovaný pohled na manželskou dobročinnou lásku nepopírá její plodnost, možnost vytvářet nový život, protože „úplnost, jakou vyžaduje manželská láska, odpovídá také požadavkům, které vyplývají z odpovědného plození“.²³² Sexuální spojení jako způsob vyjádření manželské lásky musí přirozeně zůstat otevřené předávání života,²³³ i když to neznamená, že to musí být výslovným cílem každého sexuálního aktu. Ve skutečnosti mohou nastat tři legitimní situace:

- a) Že pár nemůže mít děti. Nádherně to vysvětluje Karol Wojtyła, když připomíná, že manželství má „mezilidskou strukturu, je svazkem a společenstvím dvou osob [...]. Manželství se z mnoha důvodů nemusí stát rodinou, ale její absence ho nezabavuje jeho podstatného charakteru. Vnitřním a podstatným smyslem existence manželství totiž není pouze stát se rodinou, ale především vytvořit svazek dvou osob, trvalý svazek založený na lásce [...]. Manželství, v němž nejsou děti, a to bez zavinění manželů, si zachovává plnou hodnotu této instituce [...] a neztrácí nic ze svého významu“.²³⁴
- b) Že pár vědomě neusiluje o konkrétní sexuální akt jako o prostředek k plození. To říká i Wojtyła, když tvrdí, že manželský akt, který „je sám o sobě aktem lásky spojujícím dvě osoby, nemusí být nutně těmito osobami považován za vědomý a zamýšlený prostředek plození“.²³⁵
- c) Že pár respektuje přirozené období neplodnosti. V návaznosti na tento myšlenkový směr, jak uvádí svatý Pavel VI., „církve učí, že tehdy je dovoleno přidržet se přirozených rytmů, které mají vztah k plodivým funkcím a užívat manželství jen v údobích neplodných“.²³⁶ To může sloužit nejen k „regulaci porodnosti“, ale také k výběru nejvhodnějších okamžiků k přijetí nového života. Mezitím mohou manželé tato období využít „na znamení lásky a na upevnění vzájemné věrnosti v údobích neplodných. Když si takto počínají, je to projev lásky opravdu čestné“.²³⁷

146. To vše ukazuje na důležitou novinku, kterou nabízí papež Pius XI., když tvrdí, že manželská láska „proniká všechny povinnosti manželského života a zaujímá v křesťanském manželství jakési urozené prvenství“.²³⁸ Tímto způsobem pomáhá překonat diskuzi o vztahu mezi cíli či významy manželství (plodivý a sjednocující) a řádem, který mezi nimi existuje, a nad tuto dialektiku cílů a dober staví manželskou lásku jako ústřední otázku manželského života, která mu následně dodává mnohostrannou plodnost. Manželé si i v těch nejtěžších chvílích mohou říci: „Jsme přátelé, máme se rádi, vážíme si jeden druhého, rozhodli jsme se sdílet celý svůj život, patříme k sobě a svobodně jsme si zvolili tento svazek, který požehnal a upevnil sám Bůh. Pokud v danou chvíli nemáme děti, zůstáváme spojení a jsme plodní jiným způsobem, pokud v danou chvíli nemáme sex, pokračujeme v prožívání tohoto jedinečného, výlučného a všeobjímajícího přátelství, které je zároveň naší nejlepší cestou ke zralosti a posvěcení.“

147. Sám svatý Augustin, který tak silně zdůrazňuje smysl plození, učí, že manželství samo o sobě je dobré, i když nemá děti, „protože zakládá přirozenou společnost mezi oběma pohlavími. Jinak by se nadále nenazývalo manželstvím ani u starých lidí, zvláště když přišli o děti nebo nemají děti vůbec“.²³⁹ Podobný postoj, vyjádřený jinými slovy, zastává i svatý Jan Zlatoústý: „Co tedy říci: není-li dítě, pak [manželé] již nejsou dva? Je to zřejmé: jejich spojení (*míxis*) ve skutečnosti dosahuje právě toho, že se vylévá a mísí dohromady těla obou. A jako ten, kdo vlil parfém do oleje, činí celek jedním, tak je tomu i zde.“²⁴⁰ Ve své podstatě to potvrzuje i Druhý vatikánský koncil: „I když chybí

²³² Jan Pavel II., *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981), 11.

²³³ Srov. Pavel VI., *Humanae vitae* (25. července 1968), 16.

²³⁴ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova-Milano 1980, 161.

²³⁵ *Tamtéž*, 173 (kurzíva v originále).

²³⁶ Pavel VI., *Humanae vitae* (25. července 1968), 16.

²³⁷ *Tamtéž*.

²³⁸ Pius XI., *Casti connubii* (31. prosince 1930), 23.

²³⁹ Augustin, *De bono coniugali*, 3, 3: PL 40, 375.

²⁴⁰ Jan Zlatoústý, *Homiliae in Epistolam ad Colossenses*, hom. 12, cap. V: PG 62, 388.

často tak žádané potomstvo, manželství jako pospolitost a společenství celého života trvá a zachovává si svou hodnotu.²⁴¹

148. Následující autor dobře dokládá, že kromě „cílů“, které si manželé mohou klást a které netvoří podstatu manželství, „spojení-jednota, které manželství zahrnuje, je vysvětlováno a ospravedlňováno samo sebou, přičemž přednost má jeho teleologické napětí, protože je to spojení-jednota, které má v sobě vlastní a úplný důvod dobra, z něhož bezpochyby vyplývají určité správné skutky, ale jako důsledky, nikdy ne jako příčina“.²⁴² Z tohoto spojení-jednoty, které patří k podstatě manželství, je manželská láska hlavním a nejdokonalejším morálním a duchovním výrazem, který dává manželství různé formy plodnosti.

Přátelství otevřené všem

149. Z výše uvedeného vyplývá, že výlučný svazek, který vzniká z pravé lásky a je jí udržován, i když je ještě nezralý a křehký, se nemůže uzavřít sám do sebe. Není prodloužením individualismu v životě páru, ale je otevřený dalším vztahům, je otevřený sebedarování páru, společným plánům, jak udělat něco krásného pro společenství a svět.

150. Je-li manželství již samo o sobě rámcem vztahu, v němž oba manželé dozrávají, platí to tím spíše, je-li velkoryse otevřeno druhým, a překonává tak „prvotní tragické uzavření se člověka v sobě samém“,²⁴³ které vede k domněnce, že když se člověk izoluje, je svobodnější a šťastnější. Protože „člověk jako tvor s duchovní přirozeností se realizuje v mezosobních vztazích. Čím opravdověji je prožívá, tím více dozrává i jeho osobní identita. Člověk nezískává svou hodnotu tím, že se izoluje, ale tím, že navazuje vztahy s ostatními a s Bohem“.²⁴⁴

151. Jak učí papež František ve své výzvě k univerzálnímu bratrství v encyklice *Fratelli tutti*, láska je povolána k intenzivnímu, ale také extenzivnímu růstu, který „zahrnuje každého“.²⁴⁵ Dobročinná láska nás proto vybízí k rozšíření manželského „my“: „Nemohu také zúžit svůj život na vztahy s malou skupinou, a to ani se svou rodinou. Nemohu totiž sobě rozumět nezávisle na širší síti vztahů [...]. Manželský nebo přátelský vztah směřuje k otevírání srdce, takže pak dokážeme vycházet ze sebe a přijímat druhé. Uzavřené skupiny a do sebe ponořené páry, které definují sebe samy vymezováním se vůči zbytku světa, bývají obvykle jen uhlazenými formami sobectví a izolace“.²⁴⁶

152. Nebezpečí „endogamie“, tedy uzavřeného „my“, je v rozporu se samotnou podstatou dobročinné lásky a může ji smrtelně zranit. Této „endogamii“, která narušuje a ochuzuje smysl manželského svazku, mohou pomoci předcházet čtyři faktory:

a) Prostor, který každý z manželů prožívá v práci, v osobních činnostech, ve chvílích učení a rozvoje mimo manželský život. Pokud jeden z nich nemá zaměstnání, je nutné si pro dobro manželství takový prostor vytvořit a obohatit tím dialog a celkově vztah.

b) Plodivý význam manželství, který je projevem plodnosti lásky, jež se neuzavírá předáváním života. Pro ty, kdo nemohou mít děti, může být adopce nebo jiné formy stabilní podpory dětí jiných párů způsobem, jak tuto plodnost uskutečňovat.

c) Čas strávený s ostatními přáteli žijícími v manželství, během něhož se učíme ze zkušeností ostatních a čerpáme od nich podporu, je provázen stálou ochotou podat pomocnou ruku v těžkých chvílích a zároveň pomáhá manželům uvědomit si sebe sama jako svazek díky přátelství s jinými páry.

d) Sociální smysl manželského páru, který věrný sociálnímu rozměru křesťanského života hledá způsoby, jak sloužit společnosti a církvi, a společně se angažuje ve snaze o společné dobro: „Také rodina s mnoha dětmi je povolána zanechat svůj otisk ve společnosti, jíž je součástí, aby rozvíjela další formy plodnosti, které jsou jakoby prodloužením lásky, která je nese [...]. Neustrne v pouhém

²⁴¹ *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 50.

²⁴² P. J. Viladrich, „Amor conyugal y esencia del matrimonio“, *Ius canonicum* 12 (1972), 311.

²⁴³ Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (29. června 2009), 53.

²⁴⁴ *Tamtéž*.

²⁴⁵ František, *Fratelli tutti* (3. října 2020), 60.

²⁴⁶ *Tamtéž*, 89.

čekání, ale v solidárním hledání opouští své hnízdo.“²⁴⁷ „Sociální láska, odlesk Trojice, je ve skutečnosti to, co spojuje duchovní smysl rodiny a její poslání navenek.“²⁴⁸

153. Zvláštním důkazem otevřenosti přátelství manželů vůči ostatním a plodnosti jejich dobročinné lásky je jejich pozornost vůči chudým. Papež Lev XIV. nám připomíná, že „žádný křesťan nemůže chudé považovat jen za sociální problém: jsou součástí naší ‚rodiny‘, jsou ‚z nás‘“.²⁴⁹ Navíc „láska k chudým – ať už je jejich chudoba jakéhokoli druhu – je tedy evangelijním znakem církve věrné Božímu srdci“.²⁵⁰ Tato skutečnost se odráží v jedné z možností závěrečného požehnání v latinském obřadu uzavírání manželství, které končí modlitbou: „Buďte ve světě svědky Boží lásky, aby vás chudí a trpící, kteří zakusí vaši lásku, mohli jednou vděčně přijmout do Otcova domu.“²⁵¹

VII. Závěr

154. Ačkoli je každé manželství jedinečné a podléhá lidským omezením, každé autentické manželství je *jednotou tvořenou dvěma jedinci, která vyžaduje vztah tak intimní a všezahrnující, že jej nelze sdílet s ostatními*. Protože se zároveň jedná o svazek dvou osob s naprosto stejnou důstojností a stejnými právy, vyžaduje onu výlučnost, která brání tomu, aby byl druhý relativizován ve své jedinečné hodnotě a aby byl používán pouze jako prostředek k uspokojování potřeb. To je pravda o monogamii, kterou církev čte v Písmu, když tvrdí, že ze dvou se stává „jedno tělo“. Je to první podstatná a nezczizitelná vlastnost onoho zcela zvláštního přátelství, kterým je manželství a které jako svůj existenciální projev vyžaduje všezahrnující vztah – duchovní i tělesný –, který zraje a stále více roste ke spojení, jež odráží krásu trojičního společenství a spojení mezi Kristem a jeho milovaným lidem. To se děje do té míry, že můžeme rozpoznat „v důvěrném manželském spojení, jímž se dva lidé stávají jedním srdcem, jednou duší, jedním tělem, *prvotní smysl* manželství“.²⁵²

155. Cesta, kterou jsme prošli v této *nóťě*, nám nyní umožňuje poukázat na vývoj křesťanského myšlení o manželství od starověku až po současnost, kde je zřejmé, že ze dvou jeho podstatných vlastností – jednoty a nerozlučitelnosti – je *základní* vlastností jednota. Jednak proto, že nerozlučitelnost vyplývá jako charakteristická vlastnost jedinečného a výlučného svazku. Jednak proto, že jednota-svazek, přijatá a prožívaná se všemi důsledky, umožňuje trvalost a věrnost, kterou nerozlučitelnost vyžaduje. Ostatně různé dokumenty magisteria popisují manželský svazek jednoduše jako „nerozlučitelnou *jednotu*“.²⁵³

156. Tato jednota vyžaduje neustálý růst lásky: „O manželskou lásku nelze pečovat především tím, že se mluví o její nerozlučitelnosti jako povinnosti nebo že se opakuje nauka, ale tím, že se bude posilovat ustavičným růstem, který je podněcován milostí. Láska, která neroste, se začíná ocitát v nebezpečí, a růst můžeme jenom tak, že odpovídáme na Boží milost více skutky lásky, častějšími, velkodušnějšími, něžnějšími a radostnějšími gesty náklonnosti.“²⁵⁴ Manželská jednota není jen skutečností, kterou musíme vždy lépe chápat v jejím nejkrásnějším smyslu, ale také skutečností dynamickou, povolanou k neustálému rozvoji. Jak konstatuje Druhý vatikánský koncil, manželé „zakoušejí smysl své jednoty a stále plněji jí dosahují“.²⁵⁵ Neboť „to nejlepší má teprve přijít, ono víno uzrálé v průběhu času“.²⁵⁶

²⁴⁷ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 181.

²⁴⁸ *Tamtéž*, 324.

²⁴⁹ Lev XIV., *Dilexi te* (4. října 2025), 104.

²⁵⁰ *Tamtéž*, 103.

²⁵¹ *Svatební obřady: římský rituál*, Katolický týdeník, Praha 2018.

²⁵² D. von Hildebrand, *Il matrimonio*, tr. a cura di B. Magnino, Morcelliana, Brescia 1959, 33 (kurzíva přidána).

²⁵³ Srov. Tridentický koncil, XXIV. zasedání (11. listopadu 1563), *Nauka o svátosti manželství*; Druhý vatikánský koncil, *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 48; *Katechismus katolické církve*, 1641.

²⁵⁴ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 134.

²⁵⁵ *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), 48.

²⁵⁶ František, *Amoris laetitia* (19. března 2016), 135.

Nejvyšší papež Lev XIV. při audienci udělené níže podepsanému prefektovi spolu se sekretářem Doktrinní sekce Dikasteria pro nauku víry dne 21. listopadu 2025, v den liturgické památky Obětování Panny Marie, schválil tuto nótu, projednanou na řádném zasedání uvedeného Dikasteria dne 19. listopadu 2025, a nařídil její zveřejnění.

Dáno v Římě v sídle Dikasteria pro nauku víry, 25. listopadu 2025.

kard. Víctor Manuel Fernández
Prefekt

Mons. Armando Matteo
Sekretář Doktrinní sekce

Ex Audientia Die 21. listopadu 2025
PAPEŽ LEV XIV.