

1. KŘESŤANSKÁ ANTROPOLOGIE A GENDEROVÁ TEORIE

**Setkání evropských doktrinárních komisí,
Budapešť 14. ledna 2015**

+Willem Jacobus kard. Eijk, arcibiskup z Utrechtu

K rozlišování mezi termíny „pohlaví“ (ital. *sessò*) a „rod“ (ital. *gene-re*) začalo docházet od poloviny minulého století v anglickém jazyce. Tyto pojmy nebyly vždy definovány totožným způsobem.

Nejrozšířenější formulace jejich rozlišení se nachází v *Oxford English Dictionary*. Termín „sex“ (pohlaví) se týká obou hlavních kategorií (muž a žena), na něž se dělí lidské bytosti i většina živých bytostí na základě anatomických a fyziologických rozdílů v rozmnožovacích orgánech a druhotných pohlavních znacích. Termínem „gender“ (rod), používaným v angličtině už od čtrnáctého století pro označení slovního rodu (mužský, ženský a střední), se myslí „stav mužského nebo ženského bytí“ (typicky používaný spíše ve vztahu k sociálním a kulturním rozdílům než k biologickým).¹

Podle definice rodu („gender“) používané Světovou zdravotnickou organizací (WHO) se tento termín „vztahuje na role, chování, aktivity a sociálně vytvořené atributy, které určitá společnost považuje za vlastní mužům a ženám“.² Pro rozlišení kategorií pohlaví používá WHO v angličtině termíny „*male*“ a „*female*“ a v případě rodu jsou to kategorie „*masculine*“ a „*feminine*“. Pro ilustraci toho, jaký význam má termín „rod“ ve smyslu rolí přidělovaných společnostmi mužovi a ženě, uvádí WHO následující a podobné příklady: v USA (a ve většině jiných zemí) mají ženy za stejnou práci menší plat než muži;

1 *Oxford English Dictionary*, online version, 1. srpna 2014, viz „sex“, Noun 2. (<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/sex>) a viz „Gender“ Noun 1. (http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/gender#gender__12).

2 Srov. <http://www.who.int/gender/whatisgender/en/>.

v Saúdské Arábii je dovolené řídit auto jen mužům, a nikoli ženám; ve většině zemí světa vykonávají domácí práce ženy více než muži.

Další rozdělení se týká identity rodu a role rodu. Identita rodu (*gender identity*) zahrnuje to, že osoba se cítí být mužem nebo ženou. Role rodu (*gender role*) je způsob, jímž je osoba vnímána druhými jako muž nebo jako žena.

V rámci studií rodu (genderových studií) jakožto sociální role muže a ženy vznikla genderová teorie. Tato teorie se zabývá otázkou, jakým způsobem je rod, chápaný jako role přidělená ženě společností, zakořeněný v pohlaví a v přirozených biologických charakteristikách těla. Stoupenci genderové teorie chápou rod jako sociálně vytvořenou roli muže nebo ženy, která je pouze vzdáleně a slabě dána biologickým pohlavím a je v něm zakořeněna jen málo nebo vůbec. Vzhledem k tomu, že role je stanovena společností a z biologického pohlaví, a tedy i z bytí lidské osoby, vychází jen vzdáleně nebo vůbec, může se ztotožnit s jinou rolí podle vlastního výběru anebo podle vlastní sexuální orientace.

V tomto textu se budu zabývat antropologickým pohledem, na němž se zakládá současná debata o vztahu mezi biologickým pohlavím a rodem. První část se věnuje otázce, co zahrnuje tento vztah podle radikálního feminismu a jaké má důsledky v jiných oblastech. V druhé části budu sledovat vztah mezi pohlavím a rodem z perspektivy filozofické a teologické antropologie.

Genderová teorie

Genderová teorie má svůj původ v procesu radikalizace feminismu počínaje šedesátými lety.³ Liberálně inspirovaný klasický feminis- mus, který se zrodil kolem poloviny 19. století, usiloval o dosažení zákonné rovnoprávnosti pro ženy: volební, vlastnické a pracovní právo, právo na manželství a na rozvod. Radikalizace feminismu asi před půl stoletím vedla k tomu, že se začal zaměřovat v první řadě nikoli

3 SOMMERS CHR. HOFF, *Who stole feminism. How women have betrayed women*, New York/London: Simon&Schuster, 1994, zvláště kapit. 1 „Women under siege“.

na dosažení rovných práv pro ženu, ale na samotné bytí ženy. Kládli si otázku, zda je žena bytostí determinovanou svým biologickým pohlavím a především reprodukčními strukturami, anebo bytostí determinovanou rolí, kterou jí přiděluje společnost. Tato role se považovala za ponižující, protože zahrnovala mužskou nadřazenost s prvotním cílem sloužit pro rozmnožování a být uvězněnou v rodině. Prvořadým cílem různých forem radikálního feminismu je osvobodit ženu od této role.

Vznik radikálního feminismu ovlivnily různé proudy. Na prvním místě je zde vliv *ateistického existencialismu* Simone de Beauvoirové, považované za zakladatelku radikálního feminismu, která v roce 1949 napsala ve své knize *Le deuxième sexe (Druhé pohlaví)* slova, často citovaná v této souvislosti:

„Ženou se nerodíme, ale stáváme se jí. Žádný biologický, psychologický nebo ekonomický osud nedeterminuje postavu, jakou žena coby člověk představuje ve společnosti; určující je civilizace ve svém celku, která vytváří tento meziprodukt mezi mužem a eunuchem, označovaný jako žena.“⁴

Ateistický existencialismus neuznává stvoření z Boží strany, a proto je obvykle přesvědčen, že jsme se nenarodili jako něco určitého, ale musíme se stávat výsledkem svých voleb. Avšak Simone de Beauvoirová vidí u ženy, která bojuje se svým tělem, tuto volbu jako ohraničenou. Ženské tělo je nejednoznačné, protože je zdrojem pozitivních i negativních zkušeností. Navíc ty negativní jsou důsledkem způsobu, jímž společnost reaguje na fyzickou stránku ženy. Postoj ženy k jejímu tělu se během jejího života mění vlivem toho, jak se na ni dívá společnost. To, co je typicky ženské, jako rozvoj ženských pohlavních orgánů, menstruace, těhotenství a menopauza, nemá význam samo o sobě. Avšak v represivním patriarchálním prostředí to začíná mít tíživý dopad a stává se to nevýhodou. V období před adolescencí se chlapci a děvčata od sebe navzájem neliší. Když ale děvče fyzicky dozrává, společnost začíná být vůči němu nepřátelská, což

4 BEAUVOIROVÁ S., DE, *Le deuxième sexe II: L'Expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949, část I., kapitola I., *Enfance*, str. 13 (náš překlad).

je vyjadřováno matčinými kritikami postavení a těla své dcery a zájmem mužů o její tělo. Děvče se často začíná cítit jako objekt, jako fyzická sexuální bytost, na kterou druzí hledí v procesu, při němž se podle výroku de Beauvoirové „stává tělem“. Penetrace při prvním pohlavním styku je pro ženu traumatickou zkušeností, protože je bolestná a muž zde má dominantní postavení. Zkušenost těhotenství je sice pozitivnější, ale stále nejednoznačná, protože je považována za nespravedlivou invazi do jejího těla, nicméně se může stát i pozitivní zkušeností. V procesu stárnutí ztrácí žena v očích společnosti svou přitažlivost, což je samo o sobě nevýhodou, ale i výhodou v tom, že jakožto méně sexuálně přitažlivá přestává být objektem.⁵

Hodnocení ženy u de Beauvoirové je do značné míry ještě spojeno s tělem. Podle stoupenců radikálního feminismu se toto spojení stává podstatně méně intenzivní. V roce 1970 si Firestoneová všímá, že „dokud se evoluce nedostala na určitou úroveň a technika nedosáhla své současné sofistikované kvality, bylo šílenstvím zpochybňovat základní biologické podmínky“.⁶ Rozvoj antikoncepčních prostředků osvobodil ženy od „trvalého milosrdenství s jejich tělesností – menstruace, menopauza, ‚ženské nemoci‘ stálých bolestných rození, kojení a péče o děti; to vše je činilo závislými na mužích... pro fyzické přežití“.⁷ Kromě toho Firestoneová věří, že toto osvobození v budoucnu ještě bude posíleno rozvojem nových metod umělé reprodukce.⁸ Nevysvětluje však to, jakým způsobem by umělá reprodukce osvobodila ženu od tíhy plození; snad má na mysli růst embryí v umělé děloze v laboratoři.

Kromě ateistického existencialismu existují ještě další proudy, které přispěly k radikalizaci feminismu: materialistická dialektika

5 Taková je vůdčí linie knihy de Beauvoirové citované v předchozí poznámce.

6 FIRESTONEOVÁ S., *The dialectic of sex. The case for feminist revolution*, New York: Bantam Books, 1970, str. 1 (naš překlad).

7 *Tamtéž*, str. 8.

8 *Tamtéž*, str. 208; Firestoneová signalizuje také používání prostředků umělé reprodukce pro osvobození ženy, které je v současné společnosti sice pochybné, ale s dobrými úmysly na ně může dojít v „porevolučních systémech“.

Marxe a Engelse, Freudova teorie týkající se *polymorfní perversity* a strukturalismus.

Radikální feministky rády přijímají myšlenku *dialektického materialismu* Marxe a Engelse, podle něhož příslušnost ke třídě není dána přirozeností, ale ekonomickou strukturou společnosti, která se historicky vyvíjí. Engels píše, že při vzniku rodiny tak, jak ji známe, bylo zrušení biologického dědického a vlastnického práva podle matčiny strany historickou porážkou ženského pohlaví: „Muž převzal kontrolu i nad domem; žena byla degradována a podrobena a stala se otrokyní jeho potěšení a pouhým nástrojem pro rozmnožování.“⁹ Důsledkem zmíněného zrušení bylo to, že sexuální svoboda žen – kvůli zpochybňování toho, zda dítě je skutečně manželovo – byla chápána jako hrozba pro vlastnictví, a proto jí bylo bráněno. Jiným důsledkem bylo potlačování sexuality dětí, která byla předmětem obav jako hrozba pro vnitřní rovnováhu rodiny.

Podle radikálních feministek nebyla však analýza dialektického materialismu dostatečně důkladná, což je jeden z faktorů, proč socialismus nedosáhl uskutečnění svého cíle. Firestoneová tvrdí, že socialismus „neprozkoumal dostatečně hluboko psycho-sexuální kořeny tříd“.¹⁰ Jeho chybou prý bylo, že se nedotknul rodiny. Žádná revoluce nikdy neodstraní vykořisťování, pokud nevykoření základní organizaci společnosti, biologickou rodinu, v níž žena zůstává podrobena reprodukci.

K intuici dialektického materialismu, že třídy nemají ve své podstatě původ v přirozenosti nebo v lidském bytí, dodávají radikální feministky to, že role ženy nepochází od přirozenosti. Opírají se při tom o *Freudovu teorii polymorfní perversity*, která tvrdí, že mladá lidská bytost není ani heterosexuální, ani homosexuální. Lidská bytost se stává heterosexuálním prostřednictvím pozitivního oidipovského komplexu u chlapce a pozitivního Elektrina komplexu u děvčete, díky němuž se identifikuje s rodičem svého pohlaví. Naproti tomu homosexuálním se stává prostřednictvím negativního oidipovského,

9 ENGELS FR., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1886 (2. vydání), str. 32.

10 FIRESTONEOVÁ S., *The dialectic of sex...*, cit. str. 11.

resp. Elektriina komplexu, při němž se identifikuje s rodičem opačného pohlaví a svůj sexuální zájem orientuje na své vlastní pohlaví. V souladu s touto teorií si Firestoneová všímá toho, že oidipovský komplex se opakuje především v patriarchální společnosti a boj o penis nahrazuje bojem o moc. Syna asi ve věku pěti let si žádá otec svou mocí, takže opouští bezmocný stav žen a dětí a přechází do stavu potenciálně mocných. Dívka ve věku pěti let objevuje mocný otcův svět, který ji odmítá, ale ona chce do něho vstoupit. Podřídí se a identifikuje se s matkou a stává se heterosexuální, anebo vytrvá a svým odmítnutím se může stát lesbickou.¹¹ Končí to tak, že žena je obvykle nucena přijmout příslušnost k bezmocné třídě a v patriarchální společnosti je podrobena skrze reprodukci.

Třetím proudem, který má značný vliv na radikalizaci feminismu, je *strukturalismus*, mezi jinými myšlenky Léviho-Strausse, Lacana a Foucaulta.¹² Postoj Léviho-Strausse, který přijaly některé feministky, je takový, že „existuje přirozená a biologická žena, která se potom proměňuje ve společensky subordinovanou ‚paní‘ s uspokojením z toho, že ‚pohlaví‘ se týká přirozenosti a je ‚syrové‘, a rod se týká kultury a je ‚vařený‘“.¹³ Kultura se prosazuje proti přirozenosti a biologickému pohlaví, „svobodně“ mu dává význam a činí ho objektem, který si lze přivlastnit pro vlastní neomezené použití. Tak kultura zaručuje ideálnost toho, kdo dává význam, a strukturu, již se dává význam prostřednictvím dominujícího modelu. Z tohoto strukturalistického panoramatu feministky vyvozují, že „mužské“ se ztotožňuje s aktivním, s racionálním, se zdrojem kultury, která dává význam tělu a přirozenosti, a „ženské“ je považováno za pasivní. Biologické pohlaví tedy samo o sobě není pro společenskou roli ženy normativní. Ta je stanovována společností, zvláště muži, prostřednictvím kultury a zákonodárství.

Judith Butlerová jde ještě dále a říká, že být ženou a být heterosexuální se vnucuje na politické úrovni. Rozdělení na dvě kategorie,

11 *Tamtéž*. Kapitola 3. „Freudianism; the misguided feminism.“

12 BUTLEROVÁ J., *Gender troubles. Feminism and the subversion of identity*, New York/London: Routledge 1990, str. 35-57.

13 *Tamtéž*, str. 37.

žena a muž, paní a pán, se zakládá na metafyzice, ve své podstatě pomýlené.¹⁴ Za *genderem*, tj. za rolí, která spočívá v „performanci“ série úkonů kulturně a politicky předepsaných, nestojí identita bytí ženou nebo mužem. Tato sociálně-kulturní role se chápe jako heterosexuální orientace, (u ženy) jako úloha matky v rodině a jako reprodukční povinnost rodit děti. To vše nevychází z přirozených charakteristik těla, ale je to konstrukce společnosti a jejích institucí, mezi nimi státu s jeho právní soustavou a církve s její naukou. Rod se nezakládá na tělesných charakteristikách chápaných jako esenciální atributy s trvalou podstatou. Butlerová s odkazem na Nietzscheho tvrzení, že „neexistuje bytí za konáním, uskutečňováním a stáváním se“¹⁵, říká: „Za projevy rodu nestojí identita rodu, ale identita je tvořena výkonným způsobem vlastními ‚výrazy‘, jež jsou jejími řečenými výsledky.“¹⁶ V konečném důsledku rod stanovený ženě je prý vykonstruován mocí „částečně interpretovanou termíny heterosexuálních a falických konvencí“.¹⁷

U radikálních feministek zaznamenáváme bojovný postoj. Firestoneová evokuje „poslední revoluci“, která zahrnuje následující kroky:¹⁸

1. „Osvobození žen od tyranie jejich reprodukční biologie pomocí každého disponibilního prostředku a rozšíření role rodit děti a vychovávat děti na společnost ve svém celku, na muže i ženy.“¹⁹ Osvobození od jejich reprodukční biologie se uskutečňuje používáním antikoncepce a ve vzdálenější budoucnosti pomocí umělé reprodukce. Takovéto osvobození vyžaduje především napadat „společenskou jednotku organizovanou okolo reprodukce a okolo podřízení ženy jejímu biologickému údělu – rodinu“.²⁰

14 *Tamtéž*, str. 23.

15 NIETZSCHE FR.W., *On the genealogy of Morals*, New York: MacMillan, 1897, First Essay „*Good and Evil, Good and Bad*“, č. 13, str. 47.

16 BUTLEROVÁ J., *Gender Troubles...*, op. cit. str. 24-25.

17 *Tamtéž*, str. 30.

18 FIRESTONEOVÁ S., *The dialectic of sex...*, op. cit. str. 205-242.

19 *Tamtéž*, str. 206.

20 *Tamtéž*, str. 206-207.

2. To se uskuteční i s požadavkem na úplné sebeurčení, včetně ekonomické nezávislosti jak žen, tak i dětí.
3. Požaduje se úplná integrace žen a dětí do celé společnosti v širokém smyslu, což zahrnuje odstranění všech institucí, které oddělují pohlaví a vylučují děti ze společnosti dospělých, např. základní škola.
4. Konečným cílem, který je třeba uskutečnit v poslední revoluci, je „svoboda všech žen a všech dětí, aby si sexuálně mohly počínat, jak chtějí“.²¹ Po poslední revoluci by vznikla nová společnost, kde by se „lidstvo mohlo vrátit ke své přirozené polymorfní sexualitě – všechny formy sexuality by byly dovoleny a vzaty na milost“.²²

Poslední krok je velice významný. Je třeba přiznat, že tento cíl „poslední revoluce“, podporovaný feministy, měl úspěch. Genderová debata se dnes neomezuje jen na roli přidělenou společností ženě, ale rozšířila se na všechny lidské bytosti. V dnešní západní společnosti existuje silná tendence k přijetí volby své vlastní rodové identity (*gender identity*) podle vlastní záliby anebo podle své sexuální orientace nezávisle na biologickém pohlaví. Rovněž je zde tendence povzbuzovat lidi a zvláště mladé, aby prostřednictvím výchovných programů učinili takovou volbu. Tyto programy jsou podporovány a politiky prosazovány na národní i mezinárodní úrovni. Je možné žít jako heterosexuální muž, heterosexuální žena, jako homosexuál, lesbička, bisexuál, transsexuál, transgender nebo lhostejno jak.

Debata o pohlaví a o genderu zahájená radikálními feministy vede k myšlenkám a názorům, závažně odporujícím církevní nauce v jejích různých oblastech.

1. Na prvním místě má genderová teorie dopad na způsob, jak chápat rodinu, manželství a sexualitu. Na národní a mezinárodní úrovni mnozí bojují za uskutečnění „*gender equity*“ (rodové rovnosti). Např. během „Čtvrté světové konference Spojených národů

21 *Tamtéž*, str. 209.

22 *Tamtéž*.

o ženách“ konané v Pekingu v roce 1995 vyžadovali zástupci *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (Mezinárodní komise homosexuálů a lesbiček za jejich práva) uznání sexuální autonomie pro ženy osvobozené od jakékoli diskriminace nebo útlaku, zvláště pro ty ženy, které se odchyľují od sexuálních a genderových kodexů.²³ Konference přijala v jednom programovém bodě své závěrečné zprávy termín „rod“ (gender): „Za plné spolupráce se ženami určovat, zavádět a kontrolovat efektivní a účinné programové politiky... vzájemně vnímavé pro gender.“²⁴

Světová zdravotnická organizace předložila program pro prosazování a usnadňování „*institutional mainstreaming of gender, equity and human rights*“ („institucionální hlavní proud genderu, rovnosti a lidských práv“), jímž napomáhá politice respektující gender, rovnost a lidská práva přímo na institucionální úrovni.²⁵

Je jasné, že se musí odmítat diskriminace lidí a násilí uplatňované proti nim kvůli jejich sexuální orientaci. Avšak navrhované politiky prosazování genderové identity, usnadňující odtržení rodu od biologického pohlaví, jdou za tuto hranici.

2. Jsou tu také dopady na základní právo na život. V rámci genderové rovnosti se mezi sexuální práva zahrnuje i právo ženy na bezpečný potrat, které by mělo být zaručeno státními zákony.²⁶

23 WILSON A., „Lesbian visibility and sexual rights at Beijing“ *Signs* 22 (1996), Autumn, str. 214-218; „Statement of P. Beverley for United Nations Fourth World Conference on Women in Beijing“, 13. září 1995, viz na: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/conf/ngo13123944.txt>.

24 Annex I „Beijing Declaration“, č. 19; srov. č. 24, 38; Mission Statement, č. 3., viz: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/a--20.en>.

25 WORLD HEALTH ORGANIZATION, „Gender, equity and human rights at the core of the health response“ (1. května 2012), viz: <http://www.who.int./gender/about/ger/en/>.

26 V této otázce došlo na Mezinárodní konferenci o populaci a rozvoji v Káhiře v roce 1994 ke střetu mezi delegací Svatého stolce, která navrhovala zahrnout mezi principy akčního programu právo na život, a některými ženskými nevládními organizacemi, které byly proti tomu v obavách, že uznání práva plodu na život by bylo překážkou pro legalizaci umělého potratu. Střet byl vyřešen tak, že se do první věty akčních programových principů převzal článek I Všeobecné deklarace lidských práv, který hovoří o právech počínaje narozením, včetně práva na život. S tím mohli všichni

Ženě je prý takzvanými náboženskými fundamentalisty mimo jiné zakazováno jít na umělý potrat, pokud otěhotní proti své vůli. Přiznat plodu právo na život je prý v protikladu s reprodukčními právy a s reprodukčním zdravím ženy. Legální zákaz umělého potratu na základě práva na život před narozením by prý nutil ženu těhotnou proti své vůli k tajnému potratu se všemi důsledky pro její zdraví a pro její život.

3. Genderová teorie, podle níž nezáleží na biologickém rozlišení mezi mužem a ženou, má rovněž závažné dopady na základní prvky křesťanské víry. Pokud by nezáleželo na tomto rozlišení, analogie vztahu mezi Kristem a církví jako vztahu mezi manželem a manželkou (srov. Ef 5,21-33) by ztratila svůj význam. To by pak mělo dopady na nauku o svátostném kněžství, které je na základě této analogie vyhrazeno mužům.

Vzhledem k tomu, že genderová teorie představuje z mnoha důvodů vážnou hrozbu pro šíření církevní nauky a pro její pochopení, je jasné, že křesťanská filozofie a teologie musí této teorii věnovat zvláštní pozornost. To uděláme v následující části, a sice z hlediska křesťanské filozofické a teologické antropologie.

Vztah mezi pohlavím a rodem v perspektivě křesťanské antropologie

Jak je možné tak radikálně odtrhnout rod od biologického pohlaví? Podle vědců, biologů a genetiků, kteří v zásadě popírají radikální oddělování mezi „*nature*“ (přirozenost) a „*nurture*“ (výchova), je mezi rodem a pohlavím zřejmý vztah. Rod ženy (i muže) vidí jako fenotyp.

souhlasit. Viz COPELON R., CHR. ZAMPAS, E. BRUSIE J. DE VORE, „Human rights begin at birth: international law and the claim of fetal rights“, *Reproductive Health Matters* 13 (2005), str. 120-129. Srov. SEN G. P. Östlin, *Unequal, Unfair, Ineffective and Inefficient Gender Inequity in Health: Why it exists and how we can change it. Final Report to the WHO Commission and Social Determinants of Health*, 2007, str. 17, viz: http://www.who.int/social_determinants/resources/csdh_media/wegekn_final_report_07.pdf.

Fenotyp se týká všech pozorovatelných charakteristik živého organismu, které pod vlivem mnoha environmentálních, rodinných, sociálně-kulturních a výchovných faktorů, implikujících epigenetické faktory, vycházejí z jeho genotypu, z jeho genetické konstituce. Zde se zabýváme vztahem mezi pohlavím a rodem spíše z hlediska filozofické a teologické antropologie. Je zřejmé, že oddělování pohlaví a rodu se zakládá na dualistické antropologii, to znamená na antropologii, která vyžaduje, řečeno anglickými termíny, oddělení „*mind*“ (mysli) na jedné straně od „*body*“ (těla) na straně druhé a „tělo“ redukuje na vnější dimenzi lidské osoby. Tato redukce fyzické dimenze lidské osoby obsahuje redukci pohlaví na pouhou biologickou danost, na něco stojícího vně, a tedy pro lidskou osobu nepodstatného. Rod jakožto role ženy (nebo muže) stanovená společností je proto něčím naučeným; identita jako zvolená role by se týkala především „*mind*“.

Dualistická antropologie karteziánského původu se ve spisech de Beauvoirové nachází v rozlišování mezi transcendencí a imanencí. Podle ní muži stanovili, že proto, aby byl člověk lidský, je třeba nechat převládnout mysl nad tělem. Muži se tak vydali na cestu k Transcendenci při svém nedočkavém pokusu ovládnout Imanenci, to znamená tělo a jeho vášně, čehož údajně dosahují v sobě, a promítají to na ženy. Muži potlačují ženu tím, že ji charakterizují jako něco „Druhého“, jako objekt, a sebe jako „Vlastní“, jako subjekt, tedy jako něco podstatného a transcendentního. Ženě je vyhrazena imanence. Muž tvoří a jedná, zatímco žena je pasivní a očekává ho. Kulturní svět mysli je spojen s mužskostí a kulturní svět těla s ženskostí. To je v krátkém souhrnu postoj de Beauvoirové týkající se způsobu, jímž muži dospěli k potlačování ženy.

„A to, co zvláštním způsobem určuje postavení ženy, je skutečnost, že jako každá lidská bytost je sice autonomní svobodou, ale objevuje sama sebe a provádí svou volbu ve světě, v němž jí muži vnucují, aby se považovala za Druhou, a chtějí z ní udělat objekt, ponechat ji v imanenci, protože její transcendence bude vždy překročena jiným, podstatným a svrchovaným vědomím... Jaké cesty se pro ni otevírají? Jak vyjít ze

slepé uličky?... Jak najít nezávislost ve stavu závislosti?... Jaké okolnosti omezují svobodu ženy a jak je může překonat?“²⁷

Dualistický vztah mezi myslí a tělem v rámci strukturalismu se objevuje ve vztahu mezi kulturou a přirozeností, jak bylo popsáno výše.²⁸ Dualistická vize lidského bytí se podle genderové teorie vyskytuje ve spisech různých radikálních feministek, jako např. Elizabeth Spelmanové.²⁹

To, že genderová teorie v širokém smyslu – neomezující se jen na feministický svět, ale přesahující i do světa homosexuality a transsexuality – je velmi rozšířená a přijímaná veřejným míněním, nepřekvapuje, když si uvědomíme situaci současné převládající kultury, která je charakterizovaná dvěma prvky: hluboce dualistickým pohledem na lidské bytí a kulturou, jež je výrazem individualistické identity.

V západní, především anglosaské, společnosti mnozí inklinují k tomu, že lidskou osobu redukuje na „mysl“, jejíž stavy a procesy jsou dány souborem biochemických a fyziologických procesů v mozkové kůře a ve vyšších mozkových jádrech.³⁰ Tato antropologie, třebaže je materialistická, je ve skutečnosti neo-karteziánskou vizí člověka, která radikalizuje rozdělení mezi myslí, považovanou za skutečnou osobnost, a tělem, považovaným za něco, co je vůči lidskému bytí vnější. Protože tělo nemá podíl na vnitřní hodnotě lidské osoby, má hodnotu čistě jako nástroj. Lidská bytost má proto široké právo disponovat svým tělem a autonomně určovat smysl a cíl, který chce stanovit svým sexuálním funkcím. Tím, že tato vize umožňuje naprosté odloučení genderu (rodu), jakožto zvolené role, od biologického po-

27 DE BEAUVOIROVÁ S., *Le deuxième sexe*, op. cit., I: Les faits et les Mythes, Introduction, str. 31; srov. J. Butlerová, *Gender trouble*, op. cit., str. 12.

28 *Tamtéž*, str. 129.

29 SPELMANOVÁ E. V., „*Woman as body: ancient and contemporary views*“, *Feminist Studies* 8 (1982), č. 1., str. 109-131.

30 Teoreticky je tato vize lidského bytí označována jako „identity theory of mind“, viz D. M. Armstrong, *A materialist theory of mind*, London/New York: Routledge&Kagan Paul/Humanities Press, 1968 (druhé vydání bylo publikováno v roce 1993); LEWIS S. K., „An argument for the identity theory“, *The Journal of Philosophy* 63 (1966), str. 17-25.

hlaví, zahrnuje v sobě velkou svobodu plodit, nebo neplodit, žít jako heterosexuál, homosexuál nebo transsexuál. Jediná hranice, kterou je třeba respektovat, je svoboda partnera, jemuž se nemají způsobovat škody.

Sebeurčení týkající se rodu je ještě posilováno sekulární individualistickou kulturou, zaměřenou na expresivitu a na autenticitu,³¹ jež se v západním světě stala masovou kulturou. Jedním z nejdůležitějších faktorů je růst prosperity, díky němuž je individuum méně závislé na svém bližním. Podle této kultury má individuum nejen právo, ale dokonce i povinnost odlišovat se od ostatních svým zjevem, náboženským a filozofickým přesvědčením a svými morálními hodnotami. Podle takovéto představy individuum staví samo sebe na scénu a druhé považuje za diváky. Individuum nepotřebuje žádné bytí, které ho transcenduje, společnost anebo Boha. To je jeden z důvodů, proč je kultura expresivního individualismu hluboce sekularizovaná. Klade důraz především na autonomii individua, na originalnost a na utváření sebe; je charakteristická silnou orientací na emoce: kritériem není to, jak se smýšlí o nějakém jevu nebo o nějaké ideji, ale jak samotné individuum cítí a vnímá sebe. „Koktejl“ expresivní individualistické kultury a převládající dualistické vize lidského bytí napomáhá oddělení rodu od fyzické sexuality, a proto má genderová teorie v současné západní společnosti hojný počet následovníků.

Křesťanská antropologie se staví jak proti přehnanému individualismu, tak proti dualistické antropologii. I když u lidské bytosti existuje určitá dualita mezi duší a tělem, člověk je substanciální jednotou. Jediný filozofický proud, který bez ohledu na dualitu duše a těla poskytl vysvětlení lidského bytí jako jednoty a který je zároveň slučitelný s intuicemi dnešních přírodních věd, je tomistický proud, inspirovaný aristotelským hylémorfismem; ten považuje všechny hmotné bytosti za tvořené prvotní materií a materiální formou. Specifickou formou živé bytosti u člověka má být životní duchovní princip, který oživuje materii v lidském těle. Tentýž životní princip je základem jak

31 TAYLOR CH., *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2002, str. 79-107.

pro racionální procesy, tak i pro svobodnou činnost a pro smyslové a vegetativní procesy v těle.³² Připuštění různých životních principů pro různé duchovní a materiální funkce lidské bytosti by vedlo k dualistické antropologii.³³ Lidské tělo, formované duchovním životním principem, je evidentně vnitřní dimenzí lidské bytosti.³⁴

I církevní magisterium³⁵ odkazuje na známé vysvětlení Aristotelovo a sv. Tomáše Akvinského, podle něhož substantiální formou lidské bytosti, která utváří hmotu v živé tělo lidské bytosti, je duše. Lidská bytost se tedy neomezuje na duši, ale je tvořena jak duší, tak i hmotou. Tělo je niternou dimenzí lidské osoby, a proto má účast na jeho niterné hodnotě. Tělo tedy nemá hodnotu pouhého nástroje, který by byl determinován samotnou lidskou bytostí, ale vytváří hodnotu samo o sobě. V encyklice *Veritatis splendor* píše Jan Pavel II.:

„Svoboda, která chce být absolutní, zachází nakonec s lidským tělem jako s něčím hrubým a bezvýznamným, něčím, co nemá mravní hodnotu, pokud se nepodrobí jejímu plánu. V důsledku toho se lidská přirozenost a tělo jeví jako *předpoklad nebo předběžná podmínka, hmotně nezbytná* pro svobodné rozhodování, ale stojící mimo osobu, subjekt a lidské jednání. Jejich dynamiky by nemohly tvořit styčné body pro morální rozhodování, poněvadž cílem těchto sklonů by mohlo být jen fyzické, tělesné ‚dobro‘, které někteří též nazývají ‚premorálním‘. ... Tato morální teorie je v rozporu s pravdou o člověku a jeho svobodě. *Odporuje církevnímu učení o jednotě lidské bytosti, neboť rozumem nadaná duše je ‚per se et essentialiter‘ (sama o sobě a v podstatě) formou těla. Duchovní a nesmrtelná duše je principem jednoty člověka a díky duši lidská bytost existuje jako jeden celek, ‚corpore et*

32 TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questio Disputanta De Anima*, a. 10-11; idem, *Summa Theologica* I,76,1,3,4 a 8; ARISTOTELES, *De Anima* II,1,412 b 4-6.

33 TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologica* I,76,3; srov. *Summa Contra Gentiles* II,58.

34 EIJK W.J., L. M. HENDRIKS, J. A. RAYMAKERS, J. I. FLEMING (red.), *Manual of Catholic medical ethics, Responsible healthcare from a Catholic perspective*, Ballarat: Connor Court Publishing, 2014, str. 61-67.

35 Koncil ve Vienne (1312), DH 902; V. Lateránský koncil (1512-1517), DH 1440; Jan Pavel II., *Veritatis splendor*,48.

anima unus‘ (*Gaudium et spes*,51), jako jednota duše a těla, tj. jako osoba. Tyto definice nepoukazují pouze na to, že také tělo, jemuž je přislíbeno vzkříšení, bude mít účast na věčné slávě, ale připomínají též pouto, jež váže rozum a svobodnou vůli se všemi tělesnými a smyslovými schopnostmi“ (č. 48).

Cíl inklinující k plození a k výchově dětí není pouze fyzickým dobrem, jež lidská osoba může v plné svobodě vnímat jako potěšení. Schopnost plodit, i když v úzkém slova smyslu vychází z lidských rozmnožovacích orgánů, je niterně zakořeněna v lidské osobě, protože tělo je vnitřní dimenzí osoby a společně s její substanciální formou, duší, je jejím konstitutivním faktorem.

Rozlišení mezi mužskostí a ženskostí není rozdílem specifickým nebo formálním, ale akcidentálním a materiálním, protože jinak by muž a žena představovali dvě esenciálně odlišné bytosti. Z hlediska tomistické antropologie je tento akcidentální materiální rozdíl dán dispozičními rozdílnostmi materie být formována duší jako substanciální formou. Tento rozdíl není prostým rozlišením, které staví mužskost na jednu stranu a ženskost na druhou, ale ve skutečnosti zahrnuje vzájemnou komplementaritu. I když inklinace k plození a výchově dětí je zakořeněna v bytí jak muže, tak i ženy, ani jeden z nich není schopen uskutečňovat ji sám, ale pouze spolu: žena daruje mužovi otcovství a muž ženě mateřství.

To vše přináší dva důsledky:

1. Na rozdíl od toho, jak smýšlel sv. Tomáš Akvinský³⁶, který kvalifikoval ženu jako nedokonalého muže, vzniklou akcidentál-

36 Tomáš Akvinský se řídil Aristotelem a jeho chybnými biologickými myšlenkami, a tak popisoval ženu z hlediska přirozenosti jako „něco nedostatečného, vzniklého akcidentálně“ („*aliquid deficiens et occasionatum*“). Aktivní schopnost, která je v mužově semeni, má v úmyslu vytvořit něco dokonalého a jemu podobného, to znamená muže. Žena vzniká, protože aktivní schopnost semena je slabá, existuje nějaká indispozice hmoty nebo nějaká mutace pod vlivem vnějšího faktoru (pokud jde o univerzální přirozenost, žena nevzniká akcidentálně, protože je zamýšlena v plánu stvoření). Viz *Summa Theologica* 92,1, ad 1. I přesto, že Tomášovy ideje týkající se ženy jsou chybné, protože jeho filozofické a teologické reflexe o rozdílu mezi mužem a ženou byly založeny na chybných Aristotelových

ně, nelze akcidentální rozdíl mezi mužem a ženou hledat v rozdílném stupni dokonalosti. Rozdíl mezi mužem a ženou zahrnuje dvojí rozdílnou a vzájemně komplementární účast na téže dokonalosti lidské přirozenosti. Pojem komplementarity nezahrnuje rozdíl v dokonalosti nebo v kategorii, stupni či stavu, a proto není na závadu tomu, aby muž a žena měli stejná práva.

2. Vzájemná komplementarita se neomezuje jen na oblast rozmnožování. Biologicko-psychologické rozdíly mezi mužem a ženou se týkají také darů muže a ženy, jakým jsou jeden pro druhého i pro třetí osoby a v širokém slova smyslu i pro společnost v jiných oblastech než je rozmnožování. I biologicko-psychologické rozdíly, rovněž dané rozdílnostmi v dispozici materie být formována duší, zahrnují vzájemnou komplementaritu muže a ženy. Muž se soustřeďuje především na racionalitu, jeho vnitřní svět je spíše abstraktní, obtížněji vyjadřuje své pocity a dává přednost dobrodružství a experimentu, zatímco žena se soustředí spíše na konkrétní věci, má silnější intuici, je schopnější ve vyjadřování

biologických myšlenkách, jeho filozofické principy samy o sobě si svou hodnotu zachovávají. Zůstává však otázkou, jak při přijetí poznatků dnešních biologických věd lze vysvětlit rozdíl mezi mužem a ženou zakořeněný v jejich bytí. Tomáš odpověděl, že tento rozdíl je dán dispozicí materie být formována duší jako substanciální formou. Existují i jiné odpovědi. Cavalcoli podle Maritaina (*Approches sans entraves*, Paris: Fayard 1973, str. 194) přijímá to, že existuje určitý rozdíl mezi duší muže a ženy na způsob rozdílu mezi dvěma poddruhy: nemůže se jednat o dva druhy; jinak by jednota lidstva byla narušena. Duše lidské bytosti není prostou substanciální formou, ale je také subsistující, protože po smrti může existovat odděleně od materie. Lidská duše má proto určitou zprostředkující pozici mezi substanciálními formami, které mizí po oddělení od hmoty, a čistými duchy, anděly, kteří jsou pouze substanciální formou, a proto každý z nich je druhem. Nepřipouštěla by tato zprostředkující pozice lidské duše i možnost zprostředkující pozice mezi materiálními diferencí, vlastní okruhu animality, a specifickou diferencí, vlastní světu čistých duchů? Nemůže být rozdíl mezi duší muže a ženy nikoli materiální nebo specifický, ale polo-specifický, nebo řečeno Maritainovými slovy „pod-specifický“? Pokud by tomu tak bylo, existovala by také rozdílnost a vzájemná duchovní komplementarita mezi osobnostmi muže a ženy. Viz G. Cavalcoli, „O rozdílu mezi duší muže a ženy“, in: *L'anima nell'antropologia di S Tomasso d'Aquino*, A. Lobato (vyd.), Milano: Massimo 1987, str. 227-234.

svých pocitů a je starostlivější. To neznamena, že muž a žena by byli vyloučeni z některé oblasti společenského nebo profesního života a že by neměli stejná práva. Oba se vzájemně doplňují prostřednictvím svých talentů, které jsou u každého z obou pohlaví jinak zdůrazněny. I osoby nežijící v manželství nebo bezdětné mají své dary, jež mohou nabízet mimo oblast rozmnožování.

Pokud jde o specifický přínos ženy, Jan Pavel II. pozoruje, že kvůli mnoha závažným problémům, s nimiž bojuje společnost a politika,

„se silnější společenská angažovanost ženy ukáže jako velmi cenná, neboť přispěje k překonávání rozporů společnosti, která zatím staví pouze na měřítkách výkonu a produktivity, a bude naléhavě potřebovat vypracování zcela nových systémů ve prospěch hlubší humanizace v rámci ‚civilizace lásky-‘“³⁷

Důležitější než pokrok hodnocený podle vědeckých kategorií „se jeví *společensko-etický rozměr*, který se týká lidských vztahů a duchovních hodnot: v této oblasti, která se často rozvíjí bez hluku, počínaje od každodenních vztahů mezi osobami, zvláště v rodině, je společnost z velké části dlužníkem ‚*génia ženy*‘“³⁸

Zvláště v oblasti výchovy „uskutečňují něco jako citové, kulturní a duchovní mateřství, které pro svůj blahodárny vliv na rozvoj osoby a pro svůj význam pro budoucnost společnosti má opravdu nedocenitelnou hodnotu“³⁹

V této oblasti připomíná Jan Pavel II. také přínos řeholnic: „*V Marii vidí Církev svrchovaný výraz ‚ženského génia‘*“ která „tím, že se dala do služeb Bohu, dala se také do služeb lidem: *do služeb lásky*“⁴⁰

37 JAN PAVEL II., *Dopis papeže Jana Pavla II. ženám* (29. června 1995), č. 4.

38 *Tamtéž*, č. 9.

39 *Tamtéž*.

40 *Tamtéž*, č. 10.

Jaké má toto všechno důsledky pro gender (rod), pro roli muže, ženy, otce a matky a pro sexuální orientaci? Chápeme, že existuje mnoho sociálně-kulturních, historických, ekonomických a politických faktorů, které gender utvářejí; mezi jiným, je to věk vstupu do manželství a finanční možnosti pro založení rodiny a její začlenění do života společnosti. Jinými faktory jsou situace, kdy je hlavou a živitelem rodiny otec, nebo kdy rodinu živí oba rodiče, nebo situace – jako tomu bývalo v minulosti – kdy oba rodiče pracovali celý den společně na farmě, anebo když muž a žena mají svůj profesní život samostatný a oddělený od sebe. Všechny tyto faktory určují kulturní charakter manželství, otcovství a mateřství. Avšak empiricky lze zjistit, že v těchto oblastech existují konstantní prvky a charakteristiky. Skutečnost, že při vzájemné komplementaritě muže a ženy v manželství, otcovství, mateřství i u hodnoty připisované biologicko-fyzické různosti muže a ženy existují tyto konstantní prvky a charakteristiky, pramení z biologického pohlaví, a tedy z lidské osoby jako bytosti, neboť tělo je její niternou dimenzí. Taková antropologie, která toto tvrdí, jakou je křesťanská antropologie, nepřipustí oddělování genderu od biologického pohlaví.

Pokusy radikálních feministek zaručit ženě svobodu tím, že si zvolí svou rodovou identitu nezávisle na biologickém pohlaví, ostatně v sobě obsahují rozpor. Mají v úmyslu dosáhnout pomocí antikoncepce osvobození ženy od její specifické role při reprodukci, která v porovnání s rolí muže je prý překážkou pro její svobodu. Je to v určitém smyslu pokus postavit ženu do stejné pozice, jakou má muž, čímž se směřuje k jejímu zmužštění. To v konečném důsledku v sobě obsahuje znevážení specifické role ženy, která je zakořeněná v jejím bytí, a tedy je to zneuznání její specifické důstojnosti.

Při svých katechezích o teologii těla během generálních audiencí na začátku svého pontifikátu⁴¹ a v apoštolském listě *Mulieris dignitatem*⁴² Jan Pavel II. významně přispěl k tomu, jak přistupovat k otázce

41 Tato katecheze se v českém překladu nachází v knize JAN PAVEL II.: *Teologie těla: Katecheze o lidské lásce podle Božího plánu*, Nakl. Paulínky 2006.

42 JAN PAVEL II., „Apoštolský list *Mulieris dignitatem* (15. srpna 1988)“,

lidského pohlaví a rodu. Jan Pavel II. zakládá svou teologii sexuality především na dvou vyprávěních o stvoření v Knize Genesis:

1. První vychází z kněžské a elohistické tradice a lidskou sexualitu spojuje přímo s tím, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, *jako* muže a ženu je stvořil“ (Gen 1,27). Kromě toho jsou muž a žena popisováni jako spolupracovníci na Božím stvořitelském konání a na jeho Prozřetelnosti, jak vyplývá z úkolu být správci země, kterou Bůh člověku svěřil, a s tím je spojen i příkaz k plození: „A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe““ (Gen 1,28).

2. Zatímco první vyprávění o stvoření spojuje pohlavní rozdílnost mezi muži a ženami s tím, že jsou k obrazu Božímu, a zdůrazňuje plození, druhé vyprávění o stvoření, jahvistická verze, svým antropomorfním obrazem Boha a psychologickým přístupem akcentuje spíše manželství jako společenství dvou lidí a jejich vzájemnou pomoc, kterou si muž a žena poskytují: „I řekl Hospodin Bůh: „Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou““ (Gen 2,18). Bohem stvoření živočichové se nejeví jako pomoc, jakou má člověk zapotřebí. Už od samého počátku poznává svou transcendenci a ví, že se od živočichů podstatně liší. Jan Pavel II. v této souvislosti hovoří o „původní samotě“ člověka.⁴³ Pomocí, která je pro něj vhodná, není nějaký živočich, ale jiná lidská bytost. Ta je jako lidská bytost zásadně stejná a rovnocenná s Adamem, což je vyjádřeno tím, že Eva byla vyňata z Adamova žebra (Gen 2,21). Adam prohlašuje, že „toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla!“ (Gen 2,23), a tím uznává Evu za sobě

AAS 80 (1988), str. 1653-1729. Srov. MELINA L. „Dio affida l'essere umano in modo speciale alla donna“: una grande intuizione di Giovanni Paolo II“ in: Pontificium Concilium pro Laicis, *Dio affida l'essere umano alla donna*, Libreria Editrice Vaticana, 2014, str. 19-28.

rovnou. Reaguje radostně a nadšeně, protože vidí před sebou stvořenou bytost, která stejně jako on je k obrazu Božímu. Výraz „pomoc jemu rovná“ nevyjadřuje pouze to, že žena je pro muže pomocnicí: „Jde o ‚pomoc‘ jedné osoby druhé osobě, čili o ‚pomoc‘ vzájemnou“ (*Mulieris dignitatem*, č. 7). Podle Jana Pavla II. jsou muž a žena povoláni k tomu, aby nejen žili vedle sebe ve vzájemné jednotě, ale aby tak činili ve svém specifickém vztahu: „V jednotě dvou jsou muž a žena povoláni, nejen aby žili vedle sebe nebo spolu, nýbrž jsou povoláni také k tomu, *aby žili navzájem jeden pro druhého*“ (*tamtéž*). Manželství je „první a do jisté míry základní rozměr tohoto povolání“ (*tamtéž*), ale týká se celého lidstva. Navzdory všem proměnám, k nimž došlo v dějinách, je princip vzájemného bytí „jeden pro druhého“ základem, na němž se mužství a ženství integrují do lidstva.

Protože Adam a Eva jsou stejní jako lidské osoby, ale pohlavně diferencovaní, jsou navzájem komplementární a spolu vytvářejí „*communio personarum*“ v nejintimnější podobě, jaké může člověk dosáhnout s jinou lidskou osobou: „Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem“ (Gen 2,24).

Koncept osobního společenství je převzat Druhým vatikánským koncilem:

„Bůh však nestvořil člověka osamocené; od počátku ‚jako muže a ženu je stvořil‘ (Gen 1,27). Jejich spojením vzniká první forma osobního společenství. Člověk je totiž v jádru své přirozenosti bytost společenská a bez vztahu k ostatním nemůže žít ani rozvíjet své vlohy“ (*Gaudium et spes*, č. 12).

Teologická reflexe obou vyprávění o stvoření nám poskytuje teologické pochopení podstaty manželství a sexuality: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, *jako muže a ženu je stvořil*“ (Gen 1,27). V prvním vyprávění to znamená, že jak muž, tak i žena byli každý sám stvořeni k Božímu obrazu. Avšak ten fakt, že první vyprávění o stvoření lidského rodu říká, že lidská bytost stvořená jako muž a žena je Božím obrazem, odhaluje ještě další význam: muž a žena, stvořeni jako

„jednota společného lidství ve dvou“, jsou povoláni k tomu, aby žili mezi sebou společenství lásky, jež je zdůrazněno v druhém vyprávění, a aby v něm odráželi to společenství lásky, jaké je v Bohu – „jednotu v Trojici“ (*Mulieris dignitatem*, č. 7, srov. *Familiaris consortio*, č. 11), Boží život je životem sebedělování a lásky mezi Osobami Trojice. Úkolem manželů je odrážet tyto trojiční vztahy skrze svou jednotu a skrze svobodné vzájemné sebedarování jeden druhému.

„Být osobou znamená tíhnout k sebeuskutečnění... K tomu může dojít jen ‚opravdovým darováním sebe samého‘. Vzorem takového chápání osoby je sám Bůh jako Trojice, jako společenství Osob. Tvrzení, že člověk je stvořen podle obrazu a podoby tohoto Boha, znamená též, že člověk je povolán žít ‚pro‘ jiné, stát se ‚darem“ (*Mulieris dignitatem*, č. 7).

V *Mulieris dignitatem* Jan Pavel II. rovněž poukazuje na analogii mezi věčným plozením Boha Syna Bohem Otcem – což patří k vnitřnímu Božímu životu – a plozením lidským. Boží plození, i když je naprosto božské a duchovní, a tedy úplně odlišné od lidského plození, zůstává pro člověka absolutním vzorem. „Naproti tomu v lidském řádu patří plození k ‚jednotě dvou‘. Oba, muž i žena, jsou ‚rodiče““ (*Mulieris dignitatem*, č. 8).

Na rozdíl od Simone de Beauvoirové a radikálních feministek hledá Jan Pavel II. konečnou příčinu znevažování ženy nikoli v jí svěřené úloze matky, funkčně potřebné pro reprodukci a výchovu, či ještě hůře v tom, že je objektem rozkoše a útlaku, ale v dědičném hříchu. Z důvodu prvotního hříchu byla podobnost s Bohem zatemněna a určitým způsobem umenšena (*Mulieris dignitatem*, č. 9). To má své dopady i na způsob, jakým člověk žije kreativní Boží záměr týkající se manželství a sexuality. „Budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout“ (Gen 3,16). Zatemnění podobnosti s Bohem se projevuje jak u muže, tak i u ženy, a má ještě vážnější důsledky. „Ano, místo upřímného darování, a proto života ‚pro‘ druhého nastává panování: ‚on ti bude vládnout““ (*Mulieris dignitatem*, č. 10). To vážně narušuje vzájemné vztahy mezi nimi i jejich společenství, které utváří manželství. Negativní důsledky toho všeho se ostatně neomezují jen

na manželství, ale dopadají i na celkovou roli a pozici ženy v různých oblastech společnosti.

Závěr

Když Jan Pavel II. poukazuje na diskriminaci ženy a její přezírání, které vidíme v různých historických epochách a v některých částech světa ještě dnes, naznačuje i lék na ně: konvertovat k uznání toho, že muž a žena jsou v první řadě lidskými osobami, oba stvořeni k Božímu obrazu, a proto mají oba stejnou důstojnost. Kromě toho je konverze potřebná i v pochopení, že vzájemná komplementarita daná biologickým rozdílem v pohlaví, která je podstatným zdrojem pro jejich roli anebo pro jejich rod jako muže a ženy, je rovněž zakořeněna v jejich bytí. K tomu se připojuje poznání, že muž a žena, když žijí tuto komplementaritu v lásce – nejintenzivněji v manželství, ale v širším slova smyslu i všeobecně v meziosobních vztazích – odrážejí také cosi z trojjediného Boha.

Tato konverze je naléhavá, protože genderová teorie, která už je značně rozšířená v západním světě a rychle se šíří i všude jinde, představuje vážnou hrozbu pro manželství, pro právo na život i pro samotné hlásání katolické víry.