

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

JUDr. Peter MIKITA, PhD.

Homosexualita a učení katolické církve

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. David VOPŘADA, Dr.

Praha 2021

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne

.....

Bibliografická citace

Homosexualita a učení katolické církve: diplomová práce / Peter MIKITA; vedoucí práce: doc. David Vopřada, Dr. Praha, 2021. 96 s.

Anotace

Předkládaná diplomová práce s názvem *Homosexualita a učení katolické církve* je kritickou analýzou fenoménu homosexuality v učení katolické církve z dogmaticko-morálního i antropologického, resp. teologicko-etického hlediska v diferencovaném kontextu řešení tzv. neregulérních a složitých životních situací v intencích apoštolské exhortace papeže Františka O lásce v rodině, *Amoris laetitia*. Konfrontuje jednotlivé moderní antropologické přístupy k teoretickým i praktickým otázkám souvisejícím s homosexuální orientací, s důrazem na míru jejich kompatibility s dogmatickým rámcem církevní nauky, vymezeným církevními dokumenty. Ptá se po konformním i akceptovatelném řešení pozitivního začlenění homosexuality do integrálního osobnostního rozvoje křesťana praktikujícího katolickou víru.

Klíčová slova

homosexualita, (pro)kreacionismus, evoluce, přirozenost, Boží obraz, Katechismus katolické církve, neregulérní situace, rozum, Písmo, mravní instinkt

Abstract

Homosexuality and Teaching of the Catholic Church is a critical analysis of homosexuality as an anthropological phenomenon examined from dogmatic and theological as well as ethical perspective laid down in the Catholic teaching and reviewed in the context of the Apostolic Exhortation on Love in the Family, *Amoris laetitia*. It confronts particular anthropological approaches towards theoretical and practical problems concerning homosexual orientation with the emphasis put on their compatibility with the Catholic moral doctrine. Searching for a conform personally accepted and positive integration of homosexuality perceived as irregular and difficult situation according to the Christian understanding of integral personal and spiritual growth in relation to a man practicing his Catholic faith is the main task of this diploma thesis.

Keywords

homosexuality, creationism, evolution, human nature, image of God, Catechism of the Catholic Church, irregular situation, reason, Scripture, moral instinct

Počet znaků (včetně mezer): 180 781

Poděkování

Děkuji doc. Davidovi Vopřadovi, Dr., že se ujal odborného vedení této práce, při jejímž psaní mi jeho erudice, cenné rady i osobní podpora byly významnou pomocí a inspirací.

Obsah

Úvod.....	1
1. Homosexualita a antropologie biblického stvoření.....	8
1.1. Prokreacionismus a evoluční teorie v teologické antropologii	13
1.2. Homosexualita v současném vědecko-teologickém diskursu	20
2. Homosexualita a učení církve	27
2.1. Dokumenty katolické církve a její postoj k homosexualitě	27
2.2. Historicko-teologický exkurs vztahu církve k sexualitě	30
2.3. Důvody neakceptování homosexuality v církevním učení.....	37
3. Homosexualita a teologie lásky.....	56
3.1. Přirozený zákon svědomí	58
3.2. Nadpřirozený zákon lásky	60
3.3. Homosexualita a čistota.....	65
3.4. Čistému je vše čisté – proměna sexuality v senzualitu	70
4. Homosexualita a církve v 21. století	72
4.1. Diferencovaná odborná klasifikace homosexuálního jednání.....	73
4.2. (Homo)sexualita jako předmět normativní regulace?	75
4.3. Epikie.....	77
Závěr	86
Seznam použitých zkratk.....	90
Seznam literatury	91
Internetové zdroje.....	95

Úvod

Tato práce si klade za cíl kriticky pojednat problematiku homosexuality z pohledu učení katolické církve jakožto normativního rámce a morální směrnice (závazně) adresované primárně katolickým křesťanům. Touto kritickou analýzou se pokusím zjistit, zda tento normativní základ představuje také dostatečně uspokojivou praktickou odpověď pro řešení rozmanitých situací předurčených složitostí nezvoleného a nedobrovolného životního stavu homosexuálních osob, praktikujících katolíků, kteří svou osobní víru žijí s naprostou vážností, v poctivé snaze o křesťanskou dokonalost.

Pro uvedený cíl této práce bude pohled katolické církve určován a interpretačně orientován především obsahem magisteriálních a souvisejících církevních dokumentů, zejména Katechismem katolické církve a pastorální konstitucí Druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. Při hledání odpovědi na otázku po nalezení teologicko-antropologicky akceptovatelného řešení etického konfliktu mezi normativním ideálem a reálnou životní situací homosexuálně orientovaného křesťana zvláště zohledním specifická pravidla rozlišování a diferencovaného přístupu při aplikaci obecných norem chování ve zvláštních případech jednotlivých neregulérních situací mravních subjektů, odstupňovaně disponovaných pro reálné a postupné naplňování obecného normativního ideálu (křesťanské dokonalosti).

Homosexualitu jakožto biologicky, resp. geneticky daný sklon (byť z etymologického hlediska akcentující sexuální konotace), nelze ani z teologicko-etických východisek pojednávat izolovaně od komplexního antropologického rámce lidské osoby v její psychosomatické jednotě. Tento přístup předpokládá nezbytnou reflexi základní motivace sexuálního jednání člověka, které má být předně osobním projevem lásky. Lásky, jakožto tajemství lidského života všech osob, bez rozdílu jejich sexuální orientace. Lásky, která je vlastním označením pro jinak slovy nepostihnutelného Boha. Jako toho, který je nestvořeným i neodvozeným Bytím a tajemným původcem duchovně plodného života, představujícího základní východisko teologicko-etického pojednání o homosexualitě, která je i z pohledu dnešního stavu vědeckého a teologického poznání nevysvětleným tajemstvím.

Tato skutečnost ovšem nemůže být relevantním důvodem pro pašální odmítnutí

pozitivního významu osobnostně integrované homosexuality v životě takto orientovaného křesťana jenom proto, že jeho cesta ke svatosti neboli křesťanské dokonalosti objektivně nekoresponduje s cestou jiného bratra ve víře, který svůj citový i tělesný projev lásky adresuje stejně autenticky bližnímu opačného pohlaví. Jediným společným cílem obou těchto cest má být Kristus. On, díky svému Vtělení oběma bratřím usnadnil specifickou cestu každého z nich, aby byla jejich věrohodným a svobodně zvoleným způsobem následování Ježíšova příkladu dokonalé kenotické oběti lásky v osobním a tělesném darování sebe sama bližnímu. V tváři toho svého bližního může homosexuál zcela jedinečně a osobně rozpoznat Krista Ježíše jako svou životní lásku.

Nabízí se proto otázka, zda může být tato láska, doprovázená ve svém konkrétním projevu i tělesným sblížením dvou osob stejného pohlaví hříšná, jak s odvoláním se na (přirozený) rozum, Písmo a mravní instinkt učí církve? Praktická naléhavost této otázky pro stejnopohlavně atrahovaného křesťana dnešní doby, kdy se již o homosexualitě nemlčí, ale otevřeně (a také kriticky) mluví, spočívá v nalezení jistoty či naděje v tom, zda může svůj život v trvalém a láskyplném homosexuálním partnerském vztahu vidět jako požehnanou a vydařenou součást tajemného Božího plánu spásy, či nikoli.

V uvedené perspektivě se vztah mezi osobně nezaviněným, a tudíž mravně neutrálním homosexuálním sklonem člověka na jedné straně, a podle katolického učení morálně závažným, a tudíž hříšným homosexuálním jednáním (coby tento sklon realizujícím a aktivovaným) na straně druhé, jeví kontradiktorní a nelogický. Analýzou uvedeného vztahu se pokusím najít teologicky obhájitelné, křesťansky i rozumově odůvodněné a antropologicky smysluplné řešení antinomie osobního stavu homosexuálně orientovaných křesťanů.

S ohledem na možnosti a rozsah této magisterské práce bych hledání křesťansky konformního a prakticky aplikovatelného řešení konfrontace homosexuálně orientovaných osob s učením katolické církve směřoval k vhodnému způsobu pozitivního začlenění homosexuality do osobnostně integrovaného života takto orientovaného křesťana praktikujícího autentickou katolickou vírou v podmínkách sekulárního světa. Tedy jako osoby laické a nikoli (institucionálně) zasvěceného života. Těchto dvou osobních stavů, z nichž oba mají být vlastním způsobem specifickým povoláním k životu v čistotě, se totiž diferencovaně dotýká naléhavost řešeného konfliktu mezi normativním

či disciplinárním přístupem k homosexuálnímu chování a jeho praktickými důsledky pro křesťanský život homosexuála. A to v diskursu s moderními antropologickými a medicínskými přístupy k teoretickým i praktickým otázkám souvisejícím s homosexualitou i její kompatibilitou s dogmatickým rámcem církevní nauky, vymezeným oficiálními církevními dokumenty.

Jestliže Katechismus katolické církve učí, že homosexuál je povolán k celoživotní čistotě a sexuální zdrženlivosti, pak je zřejmé, že sekulárně a laicky žijící jednotlivci v homosexuální části populace budou postrádat stejnou míru motivace pro plnění této evangelní výzvy k čistotě, jaká dynamizuje svobodné rozhodnutí pro tento ideál u osob zasvěceného života. Jak tuto disproporci v učení magisteria vysvětlit?

Odpověď na položenou otázku, jakož i na řešení dalších praktických konsekvencí teoretických východisek katecheticko-teologického posuzování homosexuality, která na jeho základě může pochopitelně budit smutek, úzkost a utrpení lidí s homosexuálním sklonem, se v této práci pokusím hledat. Pomoc a oporu mi přitom, jak věřím, poskytnou teologicko-exegetická (biblická) i morálně-etická a právní argumentace, reflektující směřování katolické církve po Druhém vatikánském koncilu. Církve, která smutek a úzkost (trpících) lidí naší doby považuje také za smutek a úzkost svou.¹

Veden touhou poznat pravdu vím, že mé poznání ještě není poznáním úplné Pravdy, zosobněné Kristem a jeho Láskou. K ní jsme povoláni na cestě života kráčet, každý podle svých darů a charismat v graduálním dorůstání do její plnosti, kterou bychom teď ještě nemuseli unést. Kéž je tato práce na této cestě alespoň krokem správným směrem.²

¹ Srov. GS 1.

² Srov. 1 Kor, 13,12; Jn 14,6; 1 Jn 4,8.

Metodika práce a vymezení hypotéz

Tato magisterská práce je rozdělena do čtyř částí.

První část je věnována teologicko-antropologickým předpokladům posouzení důstojnosti lidské osoby, která je sama sobě nezaslouženě (ale také nezávisle na své individuální vůli a sexualitě) Bohem dána, jakožto výsledek aktu Boží stvořitelské vůle a plod jeho nezištné lásky. Tento předpoklad (člověk daný sám sobě jako tajemství) je určujícím východiskem pro kritickou analýzu homosexuálního sklonu, který zůstává pro lidstvo i pro církev rovněž v převažující míře nepoznaným tajemstvím o to víc, že bezprostředně identifikuje a podmiňuje člověka v jeho intimitě i schopnosti předávání života, jakožto charakteristiky přibližující člověka ve fyziologické rovině nejvýrazněji Bohu stvořiteli. První část této práce proto konfrontuje biblický obraz stvoření člověka v mužsko-ženské komplementaritě s chápáním fenoménu homosexuality v moderním vědeckém i teologickém diskursu. Řeší otázku slučitelnosti prokreacionistického a vědeckého pohledu na homosexualitu jako na důsledek dědičného hříchu anebo evoluce.

Druhá část této práce je zaměřena na přehled hlavních církevních dokumentů týkajících se problematiky homosexuality, včetně základních námitek církve proti jakémukoli schvalování homosexuálního jednání. Pozornost v této části soustředím i na teologická východiska vztahu církevního učení k sexualitě jako takové. Důvody historicky negativního postoje církve k homosexualitě současně podrobím kritickému testu adekvátnosti odkazů na Písmo, mravní instinkt i přirozený rozum. Kritiku racionální argumentace církve o nepřirozenosti homosexuality pak rozvedu na učení sv. Tomáše Akvinského o úkonu rozumové lásky a o inteligibilní kráse. Neopomenu zmínit ani exkurs k ideálu duchovního přátelství neboli zasvěceného bratrství, dokumentovaného na biblických i historických příkladech významných mužských postav dějin církve.

V třetí části navážu na uvedené antropologicko-teologické předpoklady, v pokusu zasadit homosexualitu, resp. homosexuální sklon do kontextu Božího stvoření jako chtěného výsledku svobodného rozhodnutí Boha činného ve společenství trojiční osobní lásky. Tato oživující a životodárná láska, tajemně prostupující dynamickým vztahem mezi Otcem a Synem v Duchu svatém bude teologickým základem analýzy člověka jakožto vztahové bytosti a archetypálním předpokladem kritického posouzení možnosti

morálního ospravedlnění stejnopohlavní lásky v homosexuálním vztahu neboli partnerství dvou mužů z pohledu křesťanské víry.

Jelikož předmětem této víry je osobní a trojjediný Bůh, který je láska,³ budu nadpřirozený zákon lásky k bližnímu následně konfrontovat s přirozeným zákonem lidského svědomí, na něž odkazuje učení katolické církve o svobodě a důstojnosti člověka. Diferencovaný teologický náhled na fenomén lásky, nacházející svůj původ v Bohu stvořiteli a praktické naplnění ve vzájemném vztahu lidských osob, mi umožní posunout se od konkrétního naukového rámce církevního učení o homosexualitě k dynamické rovině lásky realizované ve schopnosti i povolání člověka milovat. Překonáním dialektiky vztahu ‚přirozené – protipřirozené‘ nahlédnu homosexuální orientaci v jejím spirituálním rozměru graduálního dorůstání do plnosti lásky postupem od její erotické podoby po tu agapickou a senzuální.

Aby normativní korektiv zákona svědomí odpovídal mravní maximě eticky akceptovatelného jednání homosexuálně orientované osoby, musí respektovat její svobodu a přirozenost, která je v sexuální rovině nezaviněně jiná než u osoby heterosexuální. Předmětem dalšího posouzení proto bude, zda tato diskrepance může ospravedlnit aplikaci morálních pravidel odpovídajících heterosexuální dispozici i na objektivní situaci osoby homosexuální, a přitom nebýt diskriminační ani ignorující její důstojnost a svobodu. Kritériem přitom bude autentická, nezištná a obětavá láska milujícího člověka osvobozeného od břemene Zákona, jehož novozákonním naplněním je milosrdenství, nikoli náboženský fundamentalismus, klerikalismus či legalismus.⁴

Nezbytnou součástí této argumentace je i horizont lásky Ježíšem pro člověka znovu vybojované, smírnou obětí na kříži a vzkříšené i reálně prodloužené do nové dimenze bytí člověka, kde se lidé nežení ani nevdávají, pouze milují, odpovídajíc na lásku, kterou je Bůh a muž Ježíš bezvýhradně miluje.⁵

³ 1 Jn 4,8.

⁴ Výmluvným v tomto kontextu je Augustinův výrok o lásce, ospravedlňující konání toho, kdo miluje: *Dilige et quo vis fac* (Io. ep. tr. 7, 8). Také Flp 4,13 je apelem na svobodu jednání v síle Kristovy lásky. K milosrdné lásce Boha, srov. katechezi papeže Františka na generální audienci (nám. sv. Petra dne 13. ledna 2016); (13. 1. 2016) [2021-04-12]. <<https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=23088>>.

⁵ Srov. Mk 12,25; Mt 19,10-12.

Ve čtvrté části doplním novozákonní perspektivu teologického pohledu na fenomén homosexuality právními úvahami o změně hermeneutice původně kriminalizovaného sodomského ‚němého‘ hříchu v moderním diskursu o dekriminalizované homosexualitě. Normativně-teologickou polemiku o správnosti argumentace učitelského úřadu ve vztahu k homosexualitě a k její neakceptovatelné realizaci v podmínkách stejnopohlavního partnerství založím jak na argumentaci výrokové logiky, tak i na individuální závaznosti normativních vět, strukturovaných na předpokladech dané hypotézy, následované dispozicí se sankčními důsledky. Orientovat se přitom budu zásadami morální a diferencované aplikace normativních předpisů (*epikie*). Jejím cílem je vést homosexuálně orientované křesťany – laiky, kteří ve své individuálně specifické situaci upřímně necítí povolání k celoživotní pohlavní zdrženlivosti v celibátu, ale současně nechtějí zůstat bez životního partnera, k ctnosti čistoty, bez újmy na katechetickém požadavku osobnostně zdařile integrované sexuality.

Nakonec shrnu závěry provedené antropologické, teologické i normativně-kritické analýzy (morálního) učení církve o homosexualitě, vyhodnocením míry jeho praktické udržitelnosti v aktuálním kontextu dnešní doby, kdy po dlouhých staletích již smutek ani úzkost mnoha mužů a žen, trpících celoživotním dis-komfortem svého nezaviněného a nezvoleného životního stavu s tímto učením, nemá Kristovým učedníkům zůstat cizí ani bez láskyplné odezvy v srdcích.⁶

Hypotézy:

- a) Homosexualita, ačkoli vrozená osobní dispozice nemalého počtu mužů a žen, představuje nežádoucí odklon od přirozeného a jinak dobrého řádu Božího stvoření a jako taková je tudíž Bohem dopuštěným důsledkem pádu prvního člověka v jeho odvrácení se od Hospodina, svého Boha.
- b) Homosexualitu nelze vtěsnat do zjednodušeného, historicky podmíněného a imaginativního starozákonního popisu stvořitelského díla, nýbrž lze ji přijmout jako biblicky nereflektovanou možnost bliženeckého vztahu dvou osob stejného pohlaví, nekonkurujícího heterosexuální (manželské) dvojici ani neohrožujícího

⁶ Srov. GS 1.

Boží záměr s člověkem, kterým je společenství bliženecké a nadpřirozené lásky.⁷

Tertium non datur.

Tyto dvě možnosti představují základní východisko analýzy této práce jakožto dvě hlavní hypotézy pojednávající o homosexualitě ve vztahu k učení katolické církve, přičemž jejich potvrzení nebo vyvrácení bude výsledkem této práce.

První hypotéza vychází v podstatě z negativního předpokladu o homosexualitě jako nežádoucí, nepřirozené a s učením církvi neslučitelné objektivní skutečnosti, způsobené dědičným hříchem, jehož negativní důsledky nese lidstvo v různých podobách, přičemž homosexuál (který svou homosexuální orientaci vnímá jako nechtěnou a neztotožní se s ní) má ve svém povolání k čistotě skrze ctnosti sebeovládání, jež vychovávají k vnitřní svobodě, spojit těžkosti svého stavu s obětí Pána na kříži v putování po cestě ke křesťanské dokonalosti, k níž je proto jaksi zvlášť (z Boží vůle) povolán.⁸

Druhá hypotéza nahlíží homosexualitu pozitivně a oproti konstatování Katechismu o homosexuální orientaci jako zkoušce nezanedbatelného počtu mužů a žen, naopak neuvažuje o rozporu homosexuálního sklonu s Boží vůlí ani s jeho stvořitelským záměrem. Jelikož také homosexuál byl od počátku Bohem chtěný jako součást jeho dobrého díla, je předmětem této hypotézy otázka, zda vnější redukce této jeho osobnostní črty toliko na habituálně či sklonem disponovaný homosexuální úkon vystihuje a vyčerpává uvedené tvrzení a zda rozumně otevírá homosexuálně orientované laické osobě cestu svobodného a postupného dorůstání do dokonalosti pohlavní čistoty v její osobnostní integritě.

⁷ Tato hypotéza, aplikovatelná dnes i ve vztahu např. k starozákonnímu textu v Gn 3,20 respektuje (i mimoprávní) argumentaci empirickými fakty, založenou jak na ochraně zájmů určité skupiny lidí, tak i na reflexi dobové či historické změny sociální reality. Srov. např. MELZER, F. *Metodologie nalézání práva*. Úvod do právní argumentace. 2. vydání. Praha: C. H. Beck, 2011, s. 192.

⁸ Srov. KKC 2357-2359.

1. Homosexualita a antropologie biblického stvoření

Ucelený křesťanský pohled na člověka nahlíží lidskou bytost jako komplexní a osobní jednotu těla, duše a ducha. Takto integrálně konstituovaná lidská osoba je součástí stvořitelského díla trojjediného Boha a sama tohoto Boha také zrcadlí v mužské nebo ženské identitě.⁹ Člověk je tedy stvořením, které se ve svém lidském druhu pohlavně liší, když na sebe bere z Božího určení podobu muže anebo ženy. Tato jejich odlišnost má primárně funkční ospravedlnění v podobě reprodukční potenciality, která byla již ve starověké židovské pospolitosti nezbytným činitelem pro její přežití.

Ve starozákonní knize Genesis čteme, že předpokladem stvoření ženy Evy z mužova žebra bylo stvoření tohoto muže (člověka) Adama z prachu země. Hospodin Bůh jej samotného postavil do zahrady v Edenu a učinil mu ‚pomoc jemu rovnou‘, aby Adam nebyl sám, protože být sám není podle Hospodina Boha dobré. Všechno, co Hospodin Bůh stvořil, shledal také velmi dobrým. Muž a žena jsou ve starozákonném obrazu stvoření předurčení stát se jedním tělem, když muž, opouštěje svého otce i matku, přilne k ženě, z muže vzaté, a proto ‚mu-ženou‘ nazvané.¹⁰

Je tímto obrazem myšlena jednotu těla v jeho pohlavně-fyziologické a tělesné rovině, anebo lze touto jednotou rozumět osobní sjednocení v mystickém slova smyslu, kterým se obrazně zasubuje ženich Kristus se svou nevěstou, Církví?

Člověk, povoláný Bohem k životu v lásce, může svou lásku druhé osobě projevit také tělesně. Tato skutečnost mohla, na základě starozákonného obrazu stvoření člověka být z biblického hlediska Adamovi zřejmá až poté, co mu Hospodin Bůh dal ‚pomoc jemu rovnou‘ (Evu). Co znamená ona rovnost v obrazném kontextu druhé kapitoly knihy Geneze? Dnes bychom řekli, že je to rovnost muže a ženy v jejich lidské důstojnosti, ovšem při zachování jejich biologické odlišnosti, ačkoli tato odpověď vyznívá nevěrohodně, máme-li na mysli nerovné sociální i sexuální postavení ženy ve vztahu k muži v starověké době patriarchálního společenství Izraele.¹¹

⁹ Srov. Gn 1,27.

¹⁰ Gn 1,31; Gn 2, 7. 8. 15. 18. 21-24.

¹¹ Srov. komentář autorů jeruzalémské biblické školy ke Gn 2, 23; *Jeruzalémská Bible*, Karmelitánské nakladatelství Krystal OP, Praha 2009, s. 44.

Doslovně chápaná rovnost obou pohlaví ve smyslu vzájemné pomoci vede mé úvahy o stvoření člověka také v obrácené chronologii, očekávaje z Evy (matky všech živých) stvoření muže Adama. Takováto ‚genderově‘ adekvátní záměna pořadí při stvoření člověka by ostatně zdůraznila skutečnost, že život biologicky pochází ze ženy, neboť ona jej rodí, nikoli muž. Mohli bychom také substituovat Evu jiným Adamem (mužem), coby rovného Adamovi v pomoci a rovněž disponovaného pro vytvoření společenství lásky ve vzájemném lidském obdarování. Každopádně ovšem tyto spekulace nemění nic na tom, že starozákonní popis stvoření člověka jako Adama a Evy ukazuje primárně vůli Hospodina Boha, aby nebyl člověk sám, ale aby tvořil v lidské dvojici životní společenství (*communio*).¹²

Má-li Eva být Adamovi pomocí jemu rovnou, ačkoli pohlavně odlišenou, pak tuto jejich rovnost je nutno číst jakožto rovnost co do tělesné podstaty vlastní člověku jako osobě, společně muži stejně jako i ženě. Vyplývá to také z obrazu stvoření Evy z Adamova žebra, protože je Adamem radostně nazvána kostí z jeho kostí a tělem z jeho těla.¹³ Je tedy zřejmé, že ačkoli dle prvního obrazu Geneze Bůh ‚jako muže a ženu je stvořil‘,¹⁴ jsou si muž a žena lidsky rovni na úrovni fyziologické, jako těla (tělesné substance), přičemž pohlavní rozlišenost přistupuje především ve funkčním smyslu plození dalšího potomstva. V opačném případě bychom nemohli rozumně uvažovat o stejné jakosti Adamových a Eviných kostí.

Prvenství osoby před její pohlavností ve smyslu rozlišení mužské a ženské sexuality z pohledu křesťanské antropologie nepopírá význam sexuality jakožto daru bytostně spojeného s identitou člověka jako muže a ženy, ale dává sexualitě smysl ve vazbě na celou osobu, k níž sexualita náleží a personálně (nikoli jenom biologicky) ji určuje. Jinými slovy řečeno, člověk je lidskou osobou nikoli díky své sexualitě, nýbrž je sexuální (sexuálně podmíněný jako muž nebo žena) právě proto, aby mohl své lidství v jeho integritě plně rozvinout. V jaké podobě člověk toto rozvinutí do plnosti lidství může exkluzivně realizovat? Podle učení církve je tímto jediným způsobem vzájemné darování

¹² O axiologické přednosti starozákonného popisu stvoření člověka podle Božího obrazu (*imago Dei*) jako muže a ženy, před pojetím chronologickým viz TETTAMANZI, Dionigi, *Homosexualita v kontextu křesťanské antropologie*. In: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 5.

¹³ Srov. Gn 2,23.

¹⁴ Gn 1,27.

se muže a ženy v jejich manželském spojení, v němž se oba stávají jedním tělem.¹⁵

Jelikož, jak jsme uvedli výše, je důležité upřednostnit osobu muže i ženy s jejich rovnocennou lidskou důstojností před jejich pohlavní rozlišeností, nemělo by proto pro způsob naplnění lidství v jeho ženské i mužské podobě být podstatné to, zda jsou homosexuální anebo heterosexuální.¹⁶ Rozhodující je, aby tento jejich přirozený (homosexuální nebo heterosexuální) sklon, respektive ‚odklon‘ - viděno z pohledu obou variant sexuality obráceně, byl osobnostně integrován a plnil tak svůj účel, kterým, jak bylo zmíněno, je plně rozvinuté lidství. Potlačovat nebo jakkoli redukovat sexualitu v jejím významu pro zdravý osobnostní vývin člověka by nebylo přirozené, ani v souladu s učením církve o lidské lásce.¹⁷

Jak učí Katechismus katolické církve, manželská podoba spojení muže a ženy není jediným způsobem, kterým člověk může naplnění svého lidství v lásce k druhému tělesně projevit.¹⁸ Uvedený názor o primární relevanci osobní důstojnosti člověka před jeho pohlavní identitou a sexualitou lze podpořit také na základě významu pojmu ‚tělo‘ ve Starém zákoně a v interpretaci hebrejského slova ‚kost‘, jež bylo ve starozákonních textech hojně užíváno:¹⁹

Tělo znamená v Gn 2,23 člověkovu *příchylnost k druhému*, výraz jednoty, téměř extatického sjednocování se. Slyšme: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla“. To je vyjádření Bohem darované *identity*, jež neruší póly mužského a ženského, aktivního a pasivního, vůdčího a podporovaného. Výraz „kost“ (hebr. *ecem*) je tu metaforou „podstaty“, něčeho pozeňaně

¹⁵ Katechismus o spojení muže a ženy v manželství mluví jako o jednom z možných způsobů, jak může člověk tělesně napodobit velkodušnost a plodnost Stvořitele; srov. KKC 2333, 2335.

¹⁶ „Lidská osoba, stvořená k obrazu a podobě Boží, nemůže najít svůj přiměřený obraz v omezení se na pouhou sexuální orientaci. [...] Pastorační lidské osoby nabízí církev rámeček, jehož potřeba se dnes silně pociťuje, když právě ona odmítá dívat se na ni jako na ‚heterosexuální‘ nebo ‚homosexuální‘ a zdůrazňuje, že každá lidská bytost má tutéž základní totožnost jako tvor a z milosti je Božím dítětem a dědicem věčného života.“ *Homosexualitatis problema*. List Kongregace pro nauku víry biskupům o pastorační homosexuálních osob, článek 16. Blíže k církevním dokumentům v uvedeném kontextu viz níže, kapitolu 2.

¹⁷ „Sexualita je základní složkou osobnosti, jeden z jejích způsobů bytí, projevoování se a sdílení s druhými, jak cítí, jak vyjadřuje a jak žije lidskou lásku. [...] Sexualita charakterizuje muže a ženu nejen na fyzické úrovni, nýbrž i na duševní a duchovní úrovni, a poznamenává každý jejich projev.“ *Výchovná směrnice o lidské lásce*. Základy sexuální výchovy. Kongregace pro katolickou výchovu ze dne 1. listopadu 1983, články 4 a 5.

¹⁸ KKC 2335.

¹⁹ Viz vedle již zmíněného Adamova zvolání o Evě jako o kosti z jeho kostí, např. reakci žalmisty na podivuhodnost svého utvoření v Ž 139,15: „Tobě nezůstala skryta jediná z mých kostí, když jsem byl v skrytosti tvořen a hněten v nejhlubších útrobách země.“

zůstávajícího. Tento dvojí orientující aspekt lidské existence vykazuje „tělo“ starozákonních zvěstných textů: vstřícnost vůči druhému, neboť lidské srdce je nepokojné, pokud nespočine v náručí blízkého člověka, s nímž je solidární a který je solidární s ním.²⁰

Lidského sblížení a touhy po osobním společenství s milovanou osobou jsou schopní jak lidé s heterosexuální, tak i s homosexuální orientací, přičemž rozdíl by neměl být kvalitativní, ale toliko co do subjektivního zaměření na osobu druhého v jeho sekundárním pohlavním rozlišení. Tato axiologie by neměla vést k újmě na osobní důstojnosti toho kterého muže či ženy z důvodu sexuální atrakce k druhé osobě bližního člověka, povoláného právě jakožto člověka (a nikoli muže nebo ženy, homosexuála či heterosexuála) k životu ve společenství lásky podle obrazu trojičného vztahu lásky Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Důležitost významu sexuality, vycházející v teologické antropologii ze starozákonního konceptu geneze člověka, překrývá novozákonní doplnění mystagogického rozměru člověka v jeho nadpřirozenosti, jak naznačuje apoštol Pavel v listu Galatánům, když člověka, oblečeného křtem v Krista, již nevidí jako muže a ženu, nýbrž jako nové stvoření. Jako Boží dítě a dědice věčného života.²¹ Ostatně i sám Ježíš upozorňuje na tento eschatologický rozměr lidské osoby, překonávající (ale ani nepopírající) tělesnost člověka v jeho sexualitě, včetně manželského spojení muže a ženy.²²

Integritu tohoto idylického obrazu spojení muže a jeho v pomoci rovné (mu)ženy²³ narušil jejich hřích, vyprovokovaný tajemným pokušením hada.²⁴ Jako jeden z významných následků tohoto (dědičného) hříchu s dopadem na celé lidstvo uvádí Písmo vedle smrti i založení nepřátelství mezi hadem a ženou s jejím pokolením. Ono hadu rozdrtil hlavu a had ženě patu. Hospodin Bůh proto rozmnožil ženě trápení a ona v porodních bolestech rodí své syny, dychtíce v područí po svém muži.²⁵

Jaké konkrétní podoby má uvedené nepřátelství mezi hadem, představujícím zlo, a od stvoření dobrým člověkem, to je otevřená otázka, kterou zde v jednotlivostech nelze

²⁰ BALABÁN, M. *Tělo ve Staré zákoně*, Studie. Religio, VI/1998/2, s. 148-149.

²¹ Srov. Gal 3,28; také HP16.

²² Srov. Mt 22,30.

²³ Výstižně v hebrejštině muž *išš* a žena *iššá*.

²⁴ Srov. Gn 3,1-6.

²⁵ Srov. Gn 3,15-16.

obširněji analyzovat. Nicméně společným jmenovatelem onoho nepřátelství je v jeho důsledcích narušení integrity lidské bytosti stvořené k obrazu a podobě Boha, a to včetně vztahu muže a ženy a jeho vystavení zločinnému působení struktur zla (hříchu).

V tomto místě je nutné předeslat, že starozákonní obraz Hospodina Boha jako toho, kdo by mstivě vypudil člověka z ráje a na jeho nedovoleně získané poznání dobra i zla by konkurenčně žárlil,²⁶ má i svou ambivalentní podobu Boha žárlivě milujícího, který sice stíhá vinu otců na synech v nenávisném pokolení, ovšem mnohem více prokazuje milosrdenství tisícům milujícího a poslušného pokolení.²⁷ To je potvrzením pravdy křesťanské víry, že Bůh stvořil člověka z lásky a daroval mu nezaslouženě život, aby jej člověk žil svobodně jako tajemství ale současně i jako úkol. Člověk, jak muž, tak i žena, jsou tedy Bohem povoláni k životu (nikoli ke smrti) a tedy i k lásce. Spása člověka nezáleží v plnění přikázání ve smyslu (Starého a evangeliem naplněného i překonaného) Zákona, nýbrž spočívá v nezaslouženém daru milosrdenství samotného Boha, který člověka doslova (slovy žalmisty) utkal v životě matky, utvořil jej ve skrytosti a uhnětl v nejhlubších útrobach země a ví o člověku vše ještě dříve před jeho tělesným zrozením.²⁸

Pokud tedy sám Bůh v knize Genesis říká, že být (žít) sám není pro člověka dobré, musí tento závěr platit bez ohledu na pohlavnost či sexualitu lidí. Ani homosexuál, s jemu vlastní a přirozenou sexuální identitou, ačkoli necítí přirozenou touhu po jedinci či partnerovi opačného pohlaví, jemuž by se mohl darovat v upřímné a nefalšované lásce, není odkázán k životu v samotě. Také pro něho platí Boží přání adresované člověku, aby nežil sám, ale v živém společenství lásky.

Na základě shora uvedeného předpokladu je proto předmětem této diskuse (i jejím východiskem) individuální vyvolení a povolání také homosexuálně orientované osoby, žijící v sekulárních podmínkách, Bohem k životu v partnerském společenství lásky, jenž se tak stává cestou k poznání samého Boha. Toho Boha, jehož skrze novozákonní zvěst rozpoznáváme jako Boha trojjediného – Boha, jehož křesťané zvou Láska.

Vyvolil a povolal tento Bůh člověka, kterého již nenazývá služebníkem, ale přítelem,

²⁶ Srov. Gn 3,22-23.

²⁷ Dt 5,9-10.

²⁸ Srov. Ž 139,13-16.

i jako homosexuála s jemu vlastní a specifickou sensibilitou (vnímavostí) k životu v lásce, jakou máme milovat jeden druhého?²⁹ Nepochybně ano. A jak bylo ukázáno, ani starozákonní obraz geneze lidského rodu v jeho tělesné důstojnosti, založené nikoli v pohlavní bipolaritě, nýbrž v rovnosti tělesné substance jak muže, tak i ženy nenarušuje tento závěr.

V opačném případě by redukované dokumentární či reportážní čtení biblického obrazu stvoření člověka nedovolovalo homosexuálovi najít jeho životní místo, jakožto Bohem milované, svobodné a k lásce povoláné lidské bytosti, která nemá žít sama, ale stát se ‚jedním tělem‘ se svým společníkem a pomocníkem. Anebo mohl všemohoucí a dobrotivý Bůh vybavit člověka homosexuální orientací a chybovat tak ve svém jinak vydařeném stvořitelenském díle? Takovouto hypotézu je nutno samozřejmě odmítnout jako nepravděpodobnou a teologicky nepřijatelnou, neboť bychom současně byli nuceni zpochybnit objektivní existenci lidí s homosexuální orientací, co se zdá stejně tak dnes již nemyslitelné a nereálné.

1.1. Prokreacionismus a evoluční teorie v teologické antropologii

Biblický obraz stvoření byl v 19. století vystaven konfrontaci s evoluční (a současně revoluční) Darwinovou teorií o původu živočišných druhů a člověka. Výsledkem tohoto střetu bylo s odstupem doby vyjádření učitelského úřadu církve ve vztahu k biblickému popisu geneze člověka a lidského rodu v tom smyslu, že Darwinova teorie přirozeného výběru a evoluce není v rozporu s popisem díla stvoření obsaženým ve starozákonní knize Genesis.³⁰

V návaznosti na encykliku Pia XII. *Humani generis*, která akceptovala exaktní odborný výzkum na úrovni stavu poznání profánní vědy a její dialog s teologií v rozsahu týkajícím se původu lidského těla z již existující a živé hmoty (ačkoli ohledně duše se ovšem držela svého exkluzivního prostoru pro studium bezprostředního Božího působení), poukázal papež Jan Pavel II. v poselství pro Papežskou akademii věd v roce 1996 na svědectví

²⁹ Srov. Jn 15,15-17.

³⁰ DARWIN, Charles. *The Descent of Man*, London 1871. Historický přehled vztahu církve k vědeckým poznatkům o evoluci lidstva a vesmíru; *Evoluce a vývoj jejího přijetí katolickou církví* (18. 9. 2012) [2021-04-12]. <<http://www.elabs.com/van/evoluce-a-cirkev.htm>>.

Další zdroje k otázce vztahu víry a vědy z pohledu katolické církve viz *Faith and Science* (18. 9. 2012) [2021-04-12]. <<http://www.elabs.com/van/Faith%20&%20Science-list.htm>>.

pravdy víry, která sama sobě nemůže odporovat, ani když je artikulovaná biologií.³¹

V polemice zastánců prokreacionismu a evoluční teorie je nutné rozlišovat otázku o důvodech stvoření světa a člověka Bohem (proč?), jejíž odpověď je v kompetenci církve či teologie, a otázku o způsobu stvoření světa a člověka Bohem (jak?), jež je doménou exaktních přírodních věd, zejména evoluční biologie. Proto je legitimní se z teologické pozice ptát po rozumných důvodech stvoření člověka i jako homosexuála. Má-li člověk coby koruna či vrchol tvorstva být dobrým dílem Božím, pak jeho vznik musí v sobě obnášet zároveň i rozumné důvody.

V jakém okamžiku lze o člověku z biologického hlediska mluvit jako o bytosti s již vyhraněnou sexualitou a její hotovou orientací či zaměřením? Ačkoli nedokážeme přírodovědecky dokázat existenci Boha, známe přírodovědní důkaz o evolučním vývoji lidského druhu, jehož biblickým protagonistou je člověk (muž) – Adam a pomocnice jemu rovná – Eva, oba stvořeni v jejich pohlavní komplementaritě jakožto obraz Boha (*imago Dei*).

Navzdory implikované heterosexuality obou biblických prarodičů, znamená tato biblická parabola automaticky také exkluzivní heterosexualitu celého lidského rodu, bez jeho vývojových změn připouštějících jinak variabilitu lidské sexuality? V takovém případě by otázka o původu a příčině objektivně existující lidské homosexuality, jak ji vnímáme z pohledu současného stavu vědy a lidského poznání, musela patřit do sféry biblického zjevení a exegeze, nikoli do kompetence čistě vědecké evoluční teorie, ačkoli její závěry církev uznala jako slučitelné s biblickým zjevením a neodporující starozákonnímu obraznému popisu geneze lidstva.

Jelikož teologii nejsou známé příčiny vzniku homosexuality a ani věda nezná zcela její (genetický) původ, nelze prozatím uspokojivě zodpovědět jednak otázku, proč Bůh homosexualitu stvořil, případně ji dopustil, ovšem stejně tak nedisponujeme ani vědeckým popisem, jak tak Bůh učinil, respektive v čem tato varianta lidské sexuality spočívá či jakým způsobem se mohla odklonit od heterosexuální predispozice. Víme

³¹ Plné znění poselství papeže Jana Pavla II. členům Papežské akademie věd v anglickém překladu deníku *l'Osservatore Romano* viz MESSAGE TO PONTIFICAL ACADEMY OF SCIENCES from Pope John Paul II, *Magisterium is concerned with question of evolution, for it involves conception of man* (18. 9. 2012) [2021-04-12]. <<http://www.elabs.com/van/evol-pope-jp2.htm>>.

pouze empiricky, že tomu tak objektivně je.

Pokud ale vedle sebe stojí na jedné straně biblický obraz geneze lidského pokolení od prvních lidí Adama a Evy v jejich mužsko-ženské komplementaritě, a historická perspektiva miliony let trvajících postupného vývoje lidstva od pravěkých hominidů či lidoopích předchůdců moderního vzpřímeného a rozumného člověka na straně druhé, nelze kriticky vyloučit ani hypotézu, že by homosexualita, popisovaná dnes primárně na úrovni vědy, musela nutně narušovat obraz heterosexuálního páru prvních lidských prarodičů, jak jej sice nevědecky, ovšem s podivuhodně inspirovanou představivostí líčí první stránky Písma. Ačkoli jejich cílem nebylo pojednávat o lidské sexualitě, jak o ní referuje tato práce, nýbrž sledovat stvořitelství původ člověka a jeho svobodu, odkazy na knihu Geneze jsou v tomto kontextu spíše reakcí na argumentační linku dovolávající se exkluzivity heterosexuálního spojení muže a ženy, coby jediného, manželství vyhrazeného způsobu realizace lidské sexuality a její Bohem zamýšlené podoby v rámci přirozeného řádu biblického stvoření, odmítaje jakékoli úvahy o homosexualitě jako o přirozené součásti tohoto řádu.³²

1.1.1 Fylogeneze homosexuality jedince v nehotové ontogenezi druhu

Podobně jako v souvislosti s polemikou o biblické postavě Evy, jakožto skutečné a jediné biologické pramatce dnešních lidí, je tento starozákonní obraz čten alegoricky, na pozadí paleontologických objevů dokumentujících dějinnou koexistenci dvou hlavních druhů lidí – kromaňonců a neandertálců (přičemž hypotetická Eva mohla být pramatkou kromaňonců, tedy i nás, ovšem již nikoli současně také neandertálců, našich biologicky nejbližších příbuzných předků), tak nelze také ani s jistotou generalizovaně uzavřít individuální vývin člověka a jeho sexuality do exkluzivní paralely k starověké biblické představě mužsko-ženské heterosexuální dvojice.³³

Tomuto závěru by nasvědčovalo i překonání tzv. Haeckelova zákona, podle něhož se v minulosti mělo za to, že fylogenetický vývoj druhu odráží individuální ontogenetický

³² Srov. KKC, body 2331, 2333, 2360, 2361, 2363 ve spojení s bodem 2357.

³³ Na základě analýzy mitochondriálních DNA v současné lidské populaci na celém světě bylo zjištěno, že dnešní lidstvo jako celek by teoreticky mohlo mít svůj genetický původ v jedné ženě, která žila zhruba před 150 tisíci lety někde na území afrického kontinentu v populaci čítající okolo 10 tisíc jedinců. V tomto odborném kontextu nelze proto mluvit o osamocené Evě s jejím Adamem. Viz LEAKEY, Richard L. *Původ lidstva*, Archa, Bratislava 1996, s. 88 a 100. In: POSPÍŠIL, C. V., *Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé*, Salve, 2006/4.

vývin individuálního jedince. Jinými slovy, ontogeneze lidského jedince není již dnes genetickou antropologií považovaná za rekapitulaci fylogeneze druhu, čímž lze vědecky vysvětlit individuální odchylky ve vývinu jednotlivého člověka, počínaje embryem, od fylogenetické podoby celého lidského druhu, jak jej popisuje evoluční teorie.³⁴

Lze ovšem namítnout, že racionálním argumentem naopak proti této analogii kritického čtení starozákonního obrazu Geneze diferencujícího mezi stvořením heterosexuálního člověka jako muže i ženy, resp. pramatky Evy z Adamova žebra (na pozadí paleontologických vykopávek a vědeckých objevů) a homosexuálního jedince s jeho nekomplementárností pro partnerské heterosexuální soužití, by mohla být přítomnost reprodukční linie, tedy výsledek heterosexuální afinity i u biologických předků dnešního člověka v rámci evoluce lidského rodu ve všech jeho historických etapách.

Ovšem naopak jako zpochybnění uvedeného argumentu lze paradoxně chápat tvrzení teologů o nehotovém obrazu stvoření, vycházející ze shora uvedené konfrontace vědeckého (biologického) a teologického pohledu na příčinu a způsob vzniku (moderního) člověka.

Sama teologická antropologie pracuje legitimně s modelem či hypotézou tzv. ‚ontologického skoku‘ ve vývoji lidstva. Snad hlavně proto, aby odůvodnila metaforický popis starozákonního obrazu stvoření jako určité ‚biblické zkratky‘ způsobem, který by neodporoval dnešnímu stavu vědeckého poznání o kontinuitě evolučního vzniku života i člověka v odstupu milionů let diferencovaného vývoje historických předků lidského druhu *homo sapiens*. Dovoluje nám tento koncept, který úzce souvisí i s naukou o neustálém dynamickém vývoji a pohybu v doposud neukončeném díle stvoření, uvažovat o neuzavřenosti či nehotovosti sexuálního založení člověka? Jaké by byly důvody pro tento závěr, to je spíše otázka teologická než pro přírodovědce, proto se u ní na chvíli zastavme.

Řada teologů totiž vnímá Boží obraz v člověku jako dynamickou skutečnost: „Aniž by chtěli popírat dar, jímž je původní stvoření člověka k Božím obrazu, chtějí teologové uznávat pravdu, že ve světle lidských dějin a vývoje lidské kultury můžeme Boží obraz

³⁴ Tamtéž.

vnímat jako něco, co se skutečně ještě rozvíjí.“³⁵

Je v rámci dynamiky vývoje fyziologické konstituce lidského jedince možné s naprostou jistotou konstatovat hotovost a uzavřenost evoluci podléhajícího stavu člověka s ohledem na Boží dar lidské svobody, v jejíchž podmínkách člověk své lidství (včetně sexuality), jakožto mravně uvědomělá a odpovědná bytost, na rozdíl od zvířat či živočichů, rozvíjí a naplňuje? Jelikož teologové nevyklučují, že Bůh člověka v jeho tělesně-duševní konstituci utvářel postupně na různých vývojových stupních, zůstává zatím definitivně nezodpovězenou otázkou, jestli součástí tohoto evolučního vývoje lidského jedince je i sexualita v její variabilitě, či nikoli.

Zvlášť podstatnou se tato otázka jeví na pozadí evolučního procesu hominizace, jak mu rozuměl Teilhard de Chardin, když jej nezastavil, nýbrž v kontextu biblického zjevení a křesťanské velikonoční víry prodloužil do nadpřirozené fáze christifikace až k tzv. bodu ‚Omega‘, coby tajemného dovršení pozemských skutečností, které jsou již jeho eschatologickými náznaky.³⁶

1.1.2 Moderní teologická antropologie

V návaznosti na staletí tradovanou teologickou antropologii, spatřující příčinu narušení lidské přirozenosti v neblahých následcích dědičného hříchu, je zajímavé s odstupem mnoha staletí sledovat originalitu Teilhardova historicky nedávného teologického odkazu, spočívajícího v přehodnocení tradičního učení o dědičném hříchu. Jeho tendenční výklad totiž Teilhard považoval za hlavní překážku intenzivního a extenzivního pokroku křesťanského myšlení.³⁷

Na příkladu tzv. kosmického kužele ilustroval evoluci od mnohosti bezhříšného ne-bytí (prvního Adama) k plnosti bytí v Bohu prostřednictvím Kristova lidství. Bolest, hřích, zlo jsou na cestě tohoto růstu a ontologického vývoje podle Teilharda přítomné jakožto

³⁵ Mezinárodní teologická komise, *Společenství a služba*, čl. 23, s. 21. In: POSPÍŠIL, C. V., *Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé*, Salve, 2006/4.

³⁶ P. Teilhard de CHARDIN viděl v energii lásky (v její eroticko-agapické symbióze) hybnou sílu budoucí transmutace lidského v člověku, coby posledního tzv. ‚kvantového skoku‘ do další, vyšší dimenze lidství, kde již duch nebude potřebou těla či hmoty a kdy i Zemi budeme moci nechat za sebou. In: CHARDIN, P. T. *Svatá hmota*. Soubor studií, Refugium, Olomouc, 2005. Viz také CHARDIN, P. T. *Die Schau in die Vergangenheit. Die Hominisation. Einführung zu einem wissenschaftlichen Studium des menschlichen Phänomens*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1965, s. 77 n.

³⁷ CHARDIN, P. T. *Christianity and Evolution*. New York: Harper and Row, 1960, s. 137.

samovolný či statisticky nevyhnutelný výsledek kultivace oné mnohosti, sjednocující se v nesmírnosti časoprostoru (*necesse est ut eveniant scandala*). Tento proces prostě s sebou nese určité nevyhnutelné lokální nepořádky, vedoucí ke stavům kolektivních nepořádků. Ty pak berou na sebe ve světě podobu lidské bolesti, utrpení či morálního zla a nejsou tudíž způsobeny žádnou nedostatečností Božího stvořitelského aktu, nýbrž samou strukturou participativního bytí.³⁸

Teilhard na konci svého života psal o úzkostném pocitu člověka sevřeného v jakési ontologické nicotě, z níž se člověk a lidstvo, rodící se do vědomí pohybu, chce jakoby vymanit, přičemž jistý smysl a řešení této situace evokující smrtelnou nahodilost viděl Teilhard v nové tváři Boha. Ten je nejenom Bohem starého vesmíru, ale i nové kosmogeneze – pro sebe završený, pro nás neustále se rodící.³⁹

Domnívám se proto, že ačkoli završený pro sebe, pro náš pohled je to Bůh pořád nové tváře a překvapivé krásy, kterou zrcadlí jedinečně každá lidská osoba. I ta homosexuální. A pokud bychom obrazně přirovnali homosexualitu ke znamení smrti a určitého reprodukčního a ontologického konce, pak můžeme (rozpoznávaje novou tvář vtěleného Boha v Ježíši Kristu) říci, že Vtělením si Bůh lidskou homosexualitu přivlastnil, aby její ‚protipřirozenost‘ vedoucí ke smrti člověka v síle Kristova Vzkříšení tajemně proměnil také ve svůj atribut. To, co by mělo vést naše úvahy o homosexualitě problematizované církevní mravoukou, proto není její násilné potlačování anebo invazivní proměna v heterosexualitu, nýbrž způsob pozitivní kultivace homosexuality jejím začleněním do tajemství vtělené Boží lásky.⁴⁰

Uvedené vysvětlení nám ovšem nedává odpověď na otázku po smyslu či rozumném důvodu existence homosexuality, která je objektivní vrozenou dispozicí nezanedbatelného počtu mužů a žen, a jako taková by tedy měla být integrální součástí jejich Bohem podivuhodně stvořené a chtěné osobnosti.

³⁸ Tamtéž, s. 195-196; české vydání T. de Chardin: *Jak věřím*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 110-111.

³⁹ CHARDIN, Teilhard P. *Le Coeur de la matière*. Oeuvres. Paris: Seuil. 1976, sv. 13, s. 64. In: CHARDIN, P. T., *Svatá hmota*, s. 78-79.

⁴⁰ Nejen východní Otcové rané církve zdůrazňovali význam tajemství Vtělení Boha pro možnost úvahy o transformaci toho, co je člověku vlastní ve smrti, v to, co je vlastní Bohu v jeho Vzkříšení pro nás. Také svatý Tomáš Akvinský shrnul učení společné pro západní i východní církve v tom, že sjednocením Boha s člověkem v Kristu lze člověku připsat to, co je Boží, a co je lidské, připsat naopak Bohu (*Sum. th.* III, 4,2,3).

Úvahy o pokračující evoluční linii konstituování člověka naznačují, že ve vztahu k lidské sexualitě by homosexuální sklon mohl být jejím evolučním výsledkem anebo stádiem, jakkoli ‚protipřirozeně‘ se nám dnes, zejména s historickým odstupem tisíciletí tradovaného učení o stvoření člověka, může jevit. Nepochybné je, že ono stvoření existuje ve svém přirozeném a Bohem svobodně i nenuceně stanoveném řádu. Řádu, který není jenom statický a jednou provždy daný, neměnný vzorec, zúžený do alegorické zkratky starozákonní geneze, nýbrž doplněn o novozákonní rozměr člověka, stvořeného nikoli jenom ‚z ničeho‘ (*ex nihilo*), ale především z lásky (*ex amore*) – tedy daleko dříve, než bylo to, co povstalo ‚z ničeho‘ a dostalo pohlavně rozlišený tělesný rozměr.

Sám tento stvořený řád nelze ovšem vnímat jako jakési omezení Boha samotného, který v dynamice své bytostné lásky je neustále v pohybu a nepřestává tvořit své dílo. Nelze proto říci, že by Bůh nemohl jím samým stanovený řád modifikovat, měnit či dál rozvíjet. Jinými slovy, Bůh sám sebe co do řádu svého stvořitelského díla neomezuje. ‚Omezuje‘ jej pouze láska, ovšem to nikoli *stricto sensu*, neboť Boží láska naopak přesahuje omezenost každého lidského poznání a dává tušit, co je opravdu skutečná šířka a délka, výška i hloubka z moci Boha, který mezi námi může učinit nade všechno víc, než co si dovedeme vůbec představit.⁴¹

Bůh tudíž ve svém díle nemůže být omezen. Je sám nestvořený, a jakožto tvůrce má svrchovanou vládu nad dílem svých rukou. Tuto perspektivu bychom neměli ztrácet z pozornosti, stojíc před tajemstvím zrodu a příčin lidské homosexuality, a spíše vnímat stvoření i člověka jako jeho integrální součást v dynamice nehotového, jak psali teologové v minulosti, a jak o této skutečnosti uvažuje i moderní teologie.⁴²

⁴¹ Srov. Ef 3,17-20.

⁴² Významný prvek ve vztahu k tomuto diskursu sehrává například názor Řehoře z Nyssy, inspirovaný snad Platonem (*Symp.*, 189c-193e), o původní bisexualitě stvořeného člověka, resp. o jeho pohlavní či sexuální indiferentnosti. Pohlavní rozlišení na muže a ženu Řehoř připisoval až důsledku dědičného hříchu. Podobně, jako další církevní Otcové – na Východě např. Maxim Vyznavač anebo v západním křesťanském myšlení Duns Scotus Eriugena (*De div. nat.*, PL 122, 57c), i svatý Řehoř považoval pohlavní rozlišenost člověka na muže a ženu (s jejím méněcenným a submisivním postavením vůči muži) jenom za dočasný a pozemsky či tělesně určený atribut lidské osoby, přičemž pohlavní rozdíl mezi mužem a ženou bude po vzkříšení duše i těla setřen a překonán. Srov. McNEILL, John J., *The Church and the Homosexual*, Beacon Press, Boston 1993, s. 94-95. Patří se v této souvislosti připomenout, že uvedený názor svatého Řehoře z Nyssy i některých dalších Otců církev do své oficiální nauky nepřevzala. Podle výkladu dokumentu Mezinárodní teologické komise s názvem *Společenství a služba* z roku 2004 (články 33 a 35) svatý apoštol Pavel v Gal 3,28 setřením všech rozdílů mezi lidmi v Kristu, včetně pohlavního rozdílu mezi mužem a ženou rozumí to, že žádná lidská odlišnost nemůže člověku zabránit v jeho podílu na Kristově tajemství. Pohlavní odlišnost mezi mužem a ženou v jejich tělesných attributech by tedy ve skutečnosti měla

S Teilhardovou hermeneutickou koncepcí sebe-uvědomělé a sebe-přesahující (transcendující) evoluce lidského rodu do podoby oslaveného Boho-lidství v Kristu koresponduje také evoluční christologie Karla Rahnera, vycházející z teologických úvah o hypostazi vtělení (Boha) jako konsistentní s evolucí. Rahner v kontextu učení o transcendentním Božím sebe-sdělení v jeho dějinné aktualizaci konkrétně upozorňuje na význam vědeckého poznání dějin vesmíru a člověka, neboť jsou homogenní historií hmoty, života i člověka, která nevyklučuje rozdíly v přirozenosti, nýbrž je začleňuje do svého pojetí jakožto zrodu něčeho zcela nového a nikoli jen jiného. Vtělení tak chápe jako nutný a neustálý počátek divinizace (zbožštění) světa jako celku, včetně člověka.⁴³

Na základě shora rozvedených teologicko-antropologických východisek a v duchu evolucionismu směřujícího v jeho transcendenci až k zbožštění člověka, bychom mohli uvést dílčí závěr této části práce, nacházející v homosexualitě určité vysvětlení, jako specifické dispozice, orientující homosexuála (řekli bychom skokově) k nové podobě oslaveného lidství v Kristu. Lidství s jeho neukončenou genezí, které již není odkázáno pouze na reprodukční či biologickou plodnost, ale které nahlíží horizont svého obnovení v plodnosti duchovní.^{44 45}

1.2. Homosexualita v současném vědecko-teologickém diskursu

Jak jsme vysvětlili v předchozí části této kapitoly, poznatky vědy o kosmické a biologické evoluci nás (na rozdíl od předchozích generací) vedou k uvědomění si faktu, že stvořený svět, ve kterém nyní fyzicky žijeme, z velké míry není ještě hotov a podléhá neustálému vývoji. Tato skutečnost nás na jedné straně nutí k novému a extenzivnímu čtení biblické

překračovat také čistě tělesnou rovinu a dotýkat se tajemství lidské osoby jako takové i v oslaveném těle. Srov. také OVEČKA, L. *Identita osoby a pokrok biologie a lékařských věd*. In: *Všechno je milost*. Sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera, Karolinum, Praha 2008, s. 197.

⁴³ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 136. Také RAHNER, K. *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. Schriften zur Theologie*, Benziger Verlag, 1962, Band V. s. 183-221.

⁴⁴ Pro Teilharda zosobňoval Kristus aktivní základ evoluce; srov. jeho francouzské označení *Évoluteur* (angl. *Evolver*). CHARDIN, P. T., *Jak věřím*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 53-65. O sebe-uvědomělé evoluci v člověku viz například Teilhardův článek s názvem *Les Singularités de l'Espèce humaine* z roku 1954: „Když Evoluce v Člověku reflektuje sebe sama, nedospívá pouze k sebeuvědomění. Tím samým a navíc získává schopnost do určité míry se řídit a urychlovat.“; CHARDIN, P. T. *Svatá hmota*, s. 85. Srov. CHARDIN, P. T. *Die Schau in die Vergangenheit. Die Grundlagen und der Kern des Evolutionsgedankens*, s. 171 n.

⁴⁵ K duchovní plodnosti viz ŠPIDLÍK, T., *Prameny světla*, s. 216.

geneze o stvoření světa a člověka, na druhé straně nemění ovšem nic na pravdě křesťanské víry, že dějiny lidstva z biblického i soteriologického pohledu již historicky svého naplnění a kulminačního bodu dosáhly. Vtělením Boha (který je Alfou ale i Omegou) v osobě Krista, prorokovaného Božího Syna. Jeho příchodem na svět se v určitém historickém okamžiku jedinečně přetnuly chronologické dějiny s jejich časoprostorovou vertikálou. Dějiny světa i lidstva běží sice chronologicky dál, ovšem již v nové dynamice *eschatonu*, který jim uděluje v perspektivě evangelia nový význam a smysl. A to včetně přítomného zla. Myšlenka světa dokonale ustaveného *ab initio* by byla logicky nekompatibilní s jakoukoli myšlenkou božského stvoření vyrůstajícího z hlubin živé a proměňující Boží lásky, která zapomíná na sebe v nepodmíněném darování se bližnímu.⁴⁶

Je proto nutné zaujmout dynamický a nikoli statický výklad starozákonního líčení stvoření člověka, neboť v opačném případě předvědecký výklad vesmíru a člověka v něm, bez neustálého vývoje, vede k tendenci hledat nějakého viníka a identifikovat určitého činitele, který by byl odpovědný za jakýkoli odklon od naší (omezené a poněkud naivní) lidské představy završeného Božího díla stvoření. Takový činitel by musel spočívat v nějakém principu (zdroji) zla mimo svět, anebo v nějaké bytosti či události uvnitř světa. První možnost je z hlediska biblického (mono)teismu nepřijatelná a v rozporu s představou stvořeného bytí jako inherentně dobrého. Druhý případ zase vede k demonizaci všeho cizího, různých událostí, osob, zvířat, pohlaví anebo cizinců.⁴⁷

Ačkoli v dnešní době je fenomén homosexuality explicitně pojmenován jakožto objektivně existující, a homosexualita je také vědecky, v rámci sexuologie či psychiatrie klasifikována i systematizována, a od roku 1973 rovněž na základě empirických vědeckých výzkumů a důkazů vyloučená z mezinárodního seznamu nemocí (diagnosticko-statistického manuálu DSM-II),⁴⁸ neexistuje mezi laiky ani odborníky

⁴⁶ HAUGHT, J. F. *Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin*. Zygon. Journal of Religion and Science, vol. 37/3, 2002, s. 539-554.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ V období let 1980 až 1987 byla v diagnosticko-statistickém manuálu duševních poruch Americké psychiatrické asociace DSM-III řazena mezi poruchy výslovně egodystonní homosexualita, aby pak byla z manuálu DSM-IV zcela vypuštěna. LAMBERG, L. *Gay is Okay With APA (American Psychiatric Association)*. Journal of the American Medical Association. 2010. Také GONSIORREK, J. *The Empirical Basis for the Demise of the Illness Model of Homosexuality*; in: J. C. Gonsiorek & J. D. Weinrich (Eds.). *Homosexuality: Research Implications for Public Policy*, s. 115-136.

jednotný názor na homosexualitu jako takovou, resp. se tyto často subjektivní názory neustále mění. A to v závislosti na společenské situaci a na míře otevřenosti společnosti o homosexualitě bez předsudků vůbec mluvit. Tato poměrně značná kontroverze je dána ovšem nejspíš také tím, že o vzniku, původu ani příčinách homosexuality nemáme k dispozici žádné definitivní vědecké závěry.

Ačkoli je homosexualita od konce 70. let 20. století uváděná ve vědeckých kruzích jako jedna ze standardních podob (variant) sexuální orientace, z další analýzy uvidíme, že otázka lidské homosexuality není v současnosti ani po roce 1973 z vědeckého hlediska zcela uspokojivě ani definitivně vyřešena, přičemž na homosexualitu, její původ a příčiny vzniku existuje několik odlišných teorií. Od hypotéz, předpokládajících její plnou genetickou předurčenost, přes pojetí přisuzující rozhodující vliv nitroděložnímu vývoji a prostředí, až po vnější faktory rodinného prostředí a výchovy. Sexuální orientace je každopádně vědecky posuzována jako osobně nezvolená biologická predispozice, předurčená komplexní souhrou genetických faktorů a raného děložního prostředí.⁴⁹ Podle odborných psychiatrických i psychologických studií neexistuje spolehlivý ani přesvědčivý důkaz pro tvrzení, že bychom rané zkušenosti z dětství, výchovu, sexuální zneužití či jiné životní traumata v intimní oblasti dítěte včetně sociálního prostředí po jeho narození, mohli považovat za příčinu anebo ovlivňující faktor homosexuální orientace.⁵⁰

Podle hormonální teorie ovlivňuje budoucí sexuální orientaci jedince míra působení hormonální hladiny na embryo, obdobně jako při určení pohlaví vznikajícího jedince

⁴⁹ Viz například dokument britské královské akademie psychiatrů (*Royal College of Psychiatrists*) adresovaný anglikánské církvi: *Submission to the Church of England's Listening Exercise on Human Sexuality* (27. 10. 2010) [2021-04-12].
<<https://web.archive.org/web/20100827104609/http://www.rcpsych.ac.uk/pdf/Submission%20to%20the%20Church%20of%20England.pdf>>.

⁵⁰ Správnost tohoto tvrzení má z velké míry potvrzovat také neúspěšnost konverzních metod usilujících o invazivní změnu sexuální orientace, které jsou dnes považovány za nefunkční a rizikové. Viz například rezoluci Americké psychologické asociace o vhodných odpovědích na potíže spojené se sexuální orientací a s úsilím o její změnu; *Resolution on Appropriate Affirmative Responses to Sexual Orientation Distress and Change Efforts* (5. 8. 2009) [2021-04-12].

< <https://www.apa.org/about/policy/sexual-orientation>>. Také britští psychiatři z královské akademie se zasazují, kromě jiného, i za dodržování práva homosexuálů na ochranu před potenciálně poškozujícími terapiemi, zvláště zaměřenými na změnu sexuální orientace („*right to protection from therapies that are potentially damaging, particularly those that purport to change sexual orientation*“). Viz odkaz v předchozí poznámce. Také srov. FRANKOWSKI, Barbara L. *Sexual Orientation and Adolescents*. Clinical Report; In: PEDIATRICS. Official Journal of the American Academy of Pediatrics. Vol. 113 No. 6, June 2004, s. 1827-1832.

v lůně matky. Současně se rozlišuje typ jednotlivých hormonů působících na plod, jeho genetická dispozice, popřípadě i vnější faktory jako je hormonální a psychický stav matky. Vliv hormonů stojí také v pozadí rozšířené teorie Raye Blancharda, spojující vznik homosexuality kauzálně s mateřskou imuno-senzitivitou, podle níž, s každým dalším dítětem mužského pohlaví vzrůstá pravděpodobnost zrození homosexuálního potomka a statisticky nejpravděpodobnější je, že homosexuální bude nejmladší z bratrů.

Současně, s rozvojem genetiky a objevem DNA se prosadila i genetická teorie homosexuality na základě zjištění výzkumu amerického molekulárního genetika Deana Hamera, který v roce 1993 popsal, že oblast q28 na chromozomu X je se vznikem homosexuality silně provázána.⁵¹ Statistickou souvislostí výskytu homosexuality s genetickou příbuzností se zabýval rovněž odborný výzkum amerického psychologa Michaela Baileyho a psychiatra Richarda Pillarda, jehož závěry publikovali v prosinci 1991 pod názvem *Genetická studie mužské sexuální orientace*. Studie se zabývala výskytem homosexuality u dvojčat a adoptivních sourozenců, kde alespoň jeden ze sourozenců byl homosexuál. Ve svém výzkumném vzorku bylo zjištěno, že pokud jedno z jednovaječných dvojčat bylo homosexuální, s pravděpodobností 52 % bylo druhé rovněž homosexuální (29 z 56 případů). U dvojvaječných dvojčat byla shoda ve 22 % (12 z 54 případů), u biologických sourozenců (nikoli dvojčat) 9 % (13 ze 142), u adoptivních bratrů 11 % (6 z 57). Výzkum také prokázal, že bratři matek homosexuálních mužů byli třikrát častěji homosexuální než bratři jejich otců. K podobným číslům (48 %, 16 % a 6 %) došli v roce 1993 i při zkoumání ženského vzorku populace stejnou metodou. Autoři z této empirické studie vyvodili závěr, že statisticky zjištěné rozdíly nasvědčují genetické příčině vzniku homosexuality.⁵²

Konfrontací uvedených empiricko-statistických zjištění s dalšími genetickými poznatky založil David Gelman kritiku Bailey-Pillardovy teorie na tom, že jednovaječná dvojčata mají identickou genetickou výbavu, a proto je v jejich případě potřeba hledat jinou než

⁵¹ HAMER, Dean H., et al. *A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation*. Science. 6. 1993, roč. 261, čís. 5119, s. 321-7. ISSN 0036-8075.

⁵² BAILEY, Michael J., PILLARD, Richard C. *A Genetic Study of Male Sexual Orientation* (1991). Archiv General Psychiatry 48(12): 1089–96; [2021-04-12]. <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/1845227/>>. BAILEY, Michael J., BENISHAY, D., *Familial Aggregation of Female Sexual Orientation*. The American Journal of Psychiatry, roč. 1993/02, č. 150(2), s. 272-277.

genetickou příčinu vzniku homosexuality.⁵³ Richard Cohen považoval za metodický nedostatek výzkumu, když zkoumaný vzorek byl složen z dobrovolníků nalezených prostřednictvím inzerátu v homosexuálních časopisech a nikoliv v běžném tisku.⁵⁴

Naopak další výzkum provedený docentem Niklasem Långströmem ze švédské lékařské univerzity *Karolinska Institute* na vzorku 7 600 jednovaječných dvojčat potvrdil spíše genetické dispozice vzniku homosexuality u 18–39 % z nich, a vliv specifického prostředí u 61–66 %. Specifickým prostředím či faktory přitom rozuměl poněkud nediferencovaně okolnosti prenatálního vývoje a následného porodu, jako i s ním spojená traumata matky (i dítěte), a další skutečnosti. Tato, dosud jedna z nejrozsáhlejších empirických studií svého druhu na světě, byla provedena ve spolupráci s *Queen's Mary University of London* a *King's College-University of London*. Více než 7 600 švédských dvojčat (mužů i žen) ve věku od 20 do 47 roků se v letech 2005 a 2006 zúčastnilo průzkumu, který se týkal jejich zdraví, chování a sexuality. Krom rozhodujícího významu genetických faktorů a osobní, jedinečné a neopakovatelné dědičné výbavy, ve spojení s individuální zkušeností, vycházející rovněž z vlivu biologického a společenského prostředí na formování lidské sexuality, tento průzkum ukázal, že sedm procent z pozorovaných dvojčat mělo někdy sexuálního partnera stejného pohlaví.

Švédsko-britský výzkum nastolil zároveň zajímavý problém evoluční zákonitosti, který způsobuje, že geny, neposkytující svému nositeli nebo populaci jako celku nějakou významnou biologicko-evoluční výhodu, by měly časem samovolně vymizet. V této souvislosti se proto nabízí důležitá otázka, jakou výhodu jedinci nebo populaci pak přinášejí geny, podílející se na homosexuální orientaci? Zjistit, co je evoluční či biologickou ‚výhodou‘ nositelů homosexuálních genů je o to důležitější, že o existenci homosexuality se dochovaly písemné záznamy již z počátků celé řady starověkých kultur, což znamená, že tyto geny nejenže ontologicky a fylogeneticky z lidské populace (ani u zvířat) historicky nezmizely, ale nemizí ani dnes.⁵⁵

⁵³ GELMAN, David. *Born or Bred?* Newsweek, vyd. 24. únor 1992, s. 46.

⁵⁴ COHEN, Richard. *Coming Out Straight: Understanding and Healing Homosexuality*. Oakhill Press, 2000. (3. 7. 2008) [2021-04-12].
<<https://web.archive.org/web/20080703164025/http://www.gaytostraight.org/cos-chapter2.htm>>.

⁵⁵ LÅNGSTRÖM, Niklas, RAHMAN, Qazi, CARLSTRÖM, Eva, LICHTENSTEIN, Paul. *Genetic and Environmental Effects on Same-sex Sexual Behavior: A Population Study of Twins in Sweden*. Archives of Sexual Behavior. Springer Science+Business Media, LLC (7. 6. 2008) [2021-04-12].

Pokud bychom na homosexualitu nahlíželi primárně v evoluční perspektivě, pak by se opravdu musela jevit geneticky a druhově nevýhodnou oproti reprodukčně zaměřené lidské sexualitě. Evoluční smysl by za předpokladu svého přetrvávání v lidské populaci homosexualita dávala jenom ten negativní, spočívající v omezení reprodukční schopnosti lidského druhu, spějícího k jeho postupnému vymření či pozvolnému zániku.

Teologické zdůvodnění této odvážné hypotézy je nasnadě, když i v duchu apokalypticky laděného Zjevení svatého apoštola Jana, ohlašujícího druhý Kristův příchod, křesťané očekávají definitivně obnovené nebe i zemi v Božím, nikoli pozemském království. Ostatně ani konečnost či dočasnost vesmíru nedává optimistické vyhlídky pro věčné pozemské přebývání lidstva v podmínkách zdejšího časoprostoru.⁵⁶

Každopádně, disproporce mezi empiricky pozorovaným nezanedbatelným výskytem homosexuality v lidské populaci a evoluční zákonitostí zachování druhů, podporuje teorii o překonání výše zmíněného Haeckelova zákona. Ontogenetický vývin lidského jedince (včetně jeho sexuality) nesleduje zákonitě fylogenezi lidského druhu, jehož je individuum přirozenou součástí.

Rovněž teologie ani učitelský úřad církve nemají k otázce původu vzniku lidské homosexuality, resp. k jejímu psychickému zrodu, žádné relevantní vysvětlení, ačkoli její objektivní existenci, coby vrozené dispozice člověka, který si svůj homosexuální stav nevolí, uznávají.⁵⁷ To ovšem nesmí pro církve znamenat důvod k pasivnímu či dokonce laxnímu přístupu a nezájmu o vlastní příspěvek při hledání odpovědi na tuto složitou problematiku, včetně akceptovatelných teologických i pastorálních řešení svého postoje k homosexuálům praktikujícím katolickou víru v jejich specificky složité, iregulární a individuálně často neřešitelné situaci.⁵⁸

<https://www.researchgate.net/publication/5320571_Genetic_and_Environmental_Effects_on_Same-sex_Sexual_Behavior_A_Population_Study_of_Twins_in_Sweden>.

⁵⁶ Srov. Zj 21,1. Nevíme přesně nejenom kdy, ale těžko fyzicky představitelný je pro nás i způsob, jak onen ‚poslední den‘, toto ukončení pozemského putování církve a lidstva s ní v tomto pomínutelném světě, proběhne. Divergentně? Regresí, stagnací, lidskou sterilizací či nějakým analogicky opačným postupem k evoluci anebo ‚velkému třesku‘? Srov. KKC, 1001, 1048, 1042-1052; LG 48; 2 Petr 3,13.

⁵⁷ Srov. KKC 2357, 2358.

⁵⁸ Srov. čtvrtou kapitolu dokumentu německé biskupské konference ze dne 13. 12. 1976 o lidské sexualitě (*Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität*), bod 1.4 ve spojení s bodem 4.4.1; [2021-04-12]. <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf>.

Domnívám se, že tato situace sama, má vybízet církev ke střízlivému a vstřícnému postoji kriticky upřímného dialogu s odborníky z oblasti neurofyziologie, psychologie či kulturní antropologie, v otevřenosti ducha ochotného nejenom naslouchat, ale také připraveného případně revidovat některé tradiční, historicky překonané a nekritické postoje církve k homosexualitě, jak o nich bude řeč dále.

Když se učitelský úřad církve v minulosti dokázal vyrovnat s přijetím heliocentrické kosmologie a opustit tu geocentrickou, o níž se po tisíciletí domníval, že je neměnná, anebo stejně tak s akceptací Darwinovy evoluční teorie, kterou považoval za neslučitelnou se starozákonní knihou Genesis, věřím, že může aktualizovat a diferencovat i svůj přístup k homosexualitě, jakožto problému dnes již explicitně tematizovanému a také na medicínsko-biologické úrovni podrobně zkoumanému i společensky svobodně diskutovanému. V tomto diskursu může církev vhodně zapojit svůj smysl pro odkrývání a čtení znamení času.⁵⁹

V uvedeném kontextu o diferencovaném pastorálním přístupu ke křesťanům, resp. katolíkům žijícím ve složitých či iregulérních situacích mluví i papež František v postsynodální apoštolské exhortaci O lásce v rodině, *Amoris Laetitia*, srov. bod 250 ve spojení s body 296, 297 a 300 n.

⁵⁹ Srov. GS, 4. Blíže k tématu čtení znamení doby a schopnosti pastoračního rozlišování v kontextu reformní vize církve s důrazem na pontifikát papeže Františka, srov. AMBROS, P. *Pastorační rozlišování – reformní vize papeže Františka pro církev 21. století v kontextu recepce pojmu znamení doby*, *Studia Theologica*, 19/1, 2017.

2. Homosexualita a učení církve

Podívejme se proto blíže, jakou názorovou pozici učitelský úřad církve v otázce homosexuality zastává a jaké je historicko-dogmatické pozadí tohoto jeho postoje.

Již z historických dokumentů, mravokárných textů, z příruček a trestněprávních kodexů, tak i z vyšetřovacích spisů víme, že homosexualita, označovaná v minulosti jako ‚sodomie‘, byla nejenom morálně stigmatizovaná, nýbrž také trestněprávně kvalifikovaná a sankcionovaná jako hrdelní zločin. Jako takový měl sice postihovat v podstatě každého jeho pachatele bez rozdílu stavu či původu, nicméně současně byl tento delikt v církevní tradici označován za ‚němý hřích‘ (*peccatum mutum*), o němž bylo podle některých teologů kvůli jeho odpornosti a z obavy před jeho sugestivitou či podmanivostí nutné mlčet.⁶⁰

Ještě v průběhu tzv. sexuální revoluce v šedesátých letech minulého století byla homosexualita společensky nepřijatelná a veškerá pozornost v oblasti sexuální etiky se soustředila v podstatě na otázky předmanželského sexu a antikoncepce, případně umělých potratů (interrupcí). Teprve s nástupem nového milénia se problematika homosexuality začala postupně dostávat do širšího společenského povědomí.⁶¹

Na tento trend, který nabral v posledních zhruba deseti letech na dynamice a aktuálnosti a pod jeho společenským tlakem, reagovala oficiálně v několika dokumentech také katolická církev. Uvedu několik zásadních sdělení církevního magisteria na toto téma.

2.1. Dokumenty katolické církve a její postoj k homosexualitě

Oficiální postoj katolické církve k homosexualitě jako problému – jak vyplývá již z názvu pastorálního listu Kongregace pro nauku víry o pastorační homosexualitě *Homosexualitatis problema*, ze dne 1. října 1986, navazujícího na její prohlášení *Persona humana*, o některých otázkách sexuální etiky ze dne 29. prosince 1975, je dvojznačný a vyznívá jako podivný kompromis či lépe řečeno paradox mezi morálním odsouzením

⁶⁰ Srov. HIML, P., *Proti přirozenosti. Stejnopohlavní vztahy v předmoderních dějinách českých zemí*. In: HIML, P., SEIDL, J., SCHNIDLER, F. (edd.), *Miluj tvory svého pohlaví*. Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí. Argo, Praha 2013, s. 32.

⁶¹ Někteří katoličtí autoři mluví dokonce o raketovém nástupu a politizaci homosexuální agendy, kterou označují jako lživý systém, dominující dnešní společnosti. Srov. např. BOSOVI, P. a H., *Homosexualita jako duchovní pevnost*. KMS, Praha 1999, s. 5 a 11.

mravní spouště vnitřně nezřízeného a zvráceného homosexuálního jednání na jedné straně, a výzvou k úctě, soucitu, jemnocitu i nediskriminaci homosexuálních osob na straně druhé. Ačkoli tedy církev vyjadřuje snahu pochopit homosexuální sklon a jako takový jej nezaměňuje s homosexuálním jednáním (aktivitou), soucitem dává implicitně najevo určitou lítost nad homosexuály a také nevíli akceptovat aktivity podněcované a vnitřně motivované tímto jejich sklonem (jež sám o sobě nemůže být shledán neutrálním, když inklinuje k mravně špatnému a neakceptovatelnému chování).

Zdá se tedy, že katolická církev v uvedeném smyslu nevidí prostor pro hledání praktického konsenzu, který by mohl znamenat jakýkoli ústup z jejich tradičně odmítavých pozic k otázce homosexuality. Řešením má být vhodná pastorece těchto osob, přičemž není vyloučeno uvažovat ani o dobrovolné léčebné terapii homosexuálů s cílem jejich sexualitu alespoň potlačit, nebude-li její případná konverze a opětné nabytí základní heterosexuální totožnosti možné.⁶²

Z morálního učení církve víme, že hlavním předpokladem jakéhokoli morálního hodnocení osobního jednání (homosexuální jednání nevyjímaje) je svobodná vůle, podle níž se člověk má možnost rozhodnout pro dobro, anebo zvolit naopak zlo. Indikátorem takového rozhodnutí zejména v kritických anebo ne zcela zřejmých situacích slouží člověku také jeho svědomí. Jenom svobodná rozhodnutí totiž mohou osobu morálně charakterizovat a určovat její nejniternější tvárnost.⁶³ Církev proto i z této perspektivy, vědoma si také psychických vlivů na morální závažnost a osobní zavinění jednající osoby, přistupuje k morálnímu hodnocení homosexuálních skutků.

Jelikož se sexuální etika dotýká základních hodnot lidského a křesťanského života, také na ni je nutno vztáhnout morální nauku, kterou církev s pomocí Ducha svatého zakládá, autenticky vykládá, kontinuálně uchovává a na hodnotách pravdy traduje, jako její exkluzivní nositelka a strážkyně z pověření samotného Krista.⁶⁴ V tomto vlastním sebe-porozumění se církev nezpochybnitelně dovolává i v otázkách morálky moudrosti přirozeného rozumu vyjeveného v jejím vlastním (mravním) řádu neměnnými zákony,

⁶² PH 8; HS 3. Srov. také MELINA, Livio, *Morální kritéria k hodnocení homosexuality*. In: *Homosexualita a křesťanská antropologie*. Sborník, s. 81.

⁶³ VS 71.

⁶⁴ Srov. 1 Tim 3,15.

konstitutivně vepsanými do lidské přirozenosti, které se jeví být společnými a totožnými všem živým tvorům obdařeným rozumem. Jako takové mají proto tyto zákony být nadčasové a nemají podléhat kulturním ani jiným společensko-politickým změnám.⁶⁵

Mezi hlavní důvody morálního odsouzení homosexuálního jednání uvádí církevní nauka, s odkazem na Písmo (citujíc konkrétně Řím 1,24-27) vnitřní nezřízenost a protipřirozenost homosexuálních úkonů, neboť odlučují pohlavní úkon (styk) a sexualitu od jejich primární a finální funkce, kterou má být reprodukce, tedy předávání života, a jako takové nemohou tedy být plodem opravdového citového ani pohlavního doplňování se. V případě homosexuálů, jejichž homosexuální tendence se jeví natolik přirozená, že by je nutila žít v osamělosti, k níž se necítí být disponováni, církev chová (bez bližšího rozvedení) naději, že jejich vlastní nesnáze a společenské odcizení budou jednou překonány. Současně upozorňuje na opatrnost při posuzování morálního provinění homosexuálních osob.⁶⁶

V podstatě ve stejném duchu jsou napsány a o homosexualitě, jakožto o znepokojujícím morálním a sociálním jevu, nebezpečném, rodinu ohrožujícím problému pojednávají také další magisteriální dokumenty. Například ten od Papežské rady pro rodinu s názvem *Rodina, manželství a fakticky existující soužití*, ze dne 26. června 2000, a také *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, sepsaný dne 6. června 2003 Kongregací pro nauku víry.⁶⁷

Při pohledu na texty oficiálních prohlášení církve, rekapitulující články KKC se jenom stěží lze ubránit dojmu implikujícího vnímání homosexuality jako nemoci doporučené k terapii, nežádoucího defektu a protipřirozeného odklonu od jedinou provždy Bohem daného a neměnného přirozeného řádu stvoření. Zdá se, že k tomuto negativnímu hodnocení homosexuality postačí historicky podmíněná biblická představa o lidské pohlavnosti, nereflektující její odborné zkoumání, ačkoli církev současně paradoxně přiznává, že sama o psychickém zrodu a původu homosexuality toho moc neví.

⁶⁵ Srov. PH 4,5; DH 14.

⁶⁶ Srov. KKC 2357; PH 8.

⁶⁷ Sekretariát České biskupské konference vydal předmětné dokumenty v roce 2001 a 2003. Viz *Rodina, manželství a "fakticky existující soužití"* (5. 4. 2001) [2021-04-12].
<<https://www.cirkev.cz/archiv/010405-rodina-manzelstvi-a-fakticky-existujici-souziti>>.

2.2. Historicko-teologický exkurs vztahu církve k sexualitě

Domnívám se, že poněkud statický, rigidní a historicky neměnný negativní postoj církve k otázce homosexuality bezprostředně souvisí s jejím rezervovaným přístupem k lidské tělesnosti, redukcujícím význam lidské sexuality jako podstatné a svébytné složky osobnosti každého člověka, nezávisle na jeho pohlavním odlišení či sexuální orientaci. Tento vztah byl totiž v dějinách církve ohrožován gnostickou herezí, odmítáním tělesnosti a fyzického projevu lásky mimo regulérní manželský svazek a v neposlední řadě závazkem duchovních a osob zasvěceného života k celibátu, ačkoli jeho dodržování nebylo ve všech případech samozřejmé ani bezproblémové.

V tomto vidění, které uzavírá prostor pro jakýkoli kreativní a dynamický výklad evoluce stvořeného světa i ontogeneze lidského jedince, se logicky také homosexualita musela jevit zcela jednoznačně jako neakceptovatelný odklon od objektivně daného přirozeného řádu stvoření, jehož příčina byla připisována neblahým následkům dědičného hříchu. A toto teologické vysvětlení přetrvává zřejmě až dodnes s tím rozdílem, že dnes (na rozdíl od minulosti) je homosexualita již fenoménem explicitně pojmenovaným, nepřehlíženým jako němý hřích sodomie a také vědecky zpracovávaným, jakožto předmět zejména psychiatricko-psychologického i sexuologického výzkumu. Ten ovšem zatím konkrétní příčinu psychického zrodu homosexuality jednoznačně nezjistil. Nezná ji ani církev.⁶⁸

Již historický spor s pelagianismem, který vsázel nekriticky a jednostranně na Boží milosrdenství akcentováním lásky relativizující závažnost individuálního hříchu před sice hříšnou (ale jinak v zásadě dobrou, duchu neodporující) tělesnou přirozeností člověka, již se podle svatého Augustina musí duchovní člověk vzepřít a v predestinované Boží vyvolenosti tak být milosrdně ospravedlněn,⁶⁹ církev na koncilu v jihofrancouzském Orange (lat. *Arausio*) v roce 529 rozhodla odsouzením Pelagiova bludu a dodatečným schválením 25 koncilních kánonů papežem Bonifácem II. v roce 531. Tak se Augustinův důraz na dědičný hřích a jeho neblahé následky žádostivosti i neukázněné sexuality, coby důvodů pro odsouzení rozkoše a tělesného projevu lásky oproti ideálu zasvěceného

⁶⁸ KKC 2358.

⁶⁹ Srov. *Conf.* 2,7,15; *Sermo* 99,6 a *De sanc. virg.*, 41, 42-43.

panenství (nadřazeného i manželství)⁷⁰ v západní teologii na dlouhá staletí zakořenil, aby ospravedlnil oddělování nízkého hmotného světa včetně tělesné rozkoše od ušlechtilé říše ducha.⁷¹

Ani tak velká autorita křesťanského myšlení, jehož náboženský fundament spočívá v tajemství Vtělení, jakým je svatý Augustin, nedokázal, či spíše nebyl té vůle, teologicky nakonec přesvědčit věřící křesťany o osobně obohacujícím a pozitivním potenciálu erotické touhy a sexuality. Dokonce ani manželskou sexualitu, určenou k nezbytnému plození potomstva, neoprostil Augustin negativní konotace politováníhodného pádu hříšného lidstva. A přitom vlastní podstata křesťanské myšlenky Vtělení, vztaženého především k mystériu Eucharistie, implikuje nejdřív předpoklad přijetí tělesnosti (včetně sexuality i pohlavnosti) pro možnost jejího zduchovnění, přeměny v duchovní skutečnost agapické podoby lásky.⁷²

Jedním z reprezentativních teologických děl raného křesťanství, mapujících myšlenkové proudy ve vztahu k sexualitě je Augustinův spis *De haeresibus* z roku 429. V něm najdeme rozlišení tří základních heterodoxních přístupů k lidské pohlavnosti a sexualitě: mravně indiferentní, filo-tělesný a spirituální. Mravní indiferentismus v oblasti sexuální aktivity jakožto přirozené a prosté etických kritérií, hipponský biskup jako mravní obscénnost odsoudil (*indifferenter feminis*, bludy 1,5,6). Za bludné považoval sv. Augustin také myšlenky křesťanských skupin, které tělo považovaly sice za antropologicky pozitivní skutečnost, zrcadlící Boha, ovšem vyvozovaly absurdní až heretické závěry o posvátnosti sexuálních úkonů, včetně homosexuálních (*sodomité*, blud 18). Krajní, extrémně fundamentalistický, spirituální proud byl charakterizován metafyzickým dualismem platónského typu a odmítáním tělesnosti do té míry, že zcela

⁷⁰ *De sanc. virg.*, 1,1; srov. sv. AUGUSTÍN, *O zasvětenom panenstve*, Karmelitánske nakladateľstvo, Bratislava 2015, s. 25, 98-99.

⁷¹ Blíže k otázce dualismu a nepřijetí tělesnosti či pohrdání sexualitou v dějinách učení katolické církve viz PETRÁČEK, T., *Sylabus omylů piánské církve. Církev, hereze a II. vatikánský koncil*. In: *Salve*, 4/15, s. 21-22.

⁷² Pravdou křesťanského kréda jsou kromě jiného i články obcování svatých a těla vzkříšení. Nejde tedy jenom o jakousi vzdálenou rozpravu se svatými v chronologii církevního roku, nýbrž o mystické očekávání reálného setkání se svatými v dynamice vzájemné lásky - jejich k nám a naší k nim. Ani jenom o abstraktní nesmrtnost duše, nýbrž o trvalé (věčné) obnovení a proměnu lidské tělesnosti, jejíž integrální součástí je i sexualita. Srov. PUTNA, M. C., *My poslední křesťané*, Torst, Praha 1999, s. 169.

popíral sexualitu jakožto d'áblovo dílo. Také manželství považoval za smilstvo, přičemž přísný celibát byl pro něj jedinou přijatelnou alternativou (manichejci, enkratité, apostolické).⁷³

Sám svatý Augustin byl zpočátku k posledně jmenovanému extrémnímu myšlenkovému hnutí přitahován, zvláště pak preferováním asketického způsobu života. Postupně svůj postoj zmírnil, nicméně zůstal věrný v podstatě negativnímu vnímání lidské sexuality, onoho nezkrotného zlovyku těla a nežádoucího následku dědičné viny lidského rodu. Tělesnou podobu přikázání lásky k bližnímu v podstatě redukoval na prostor manželského lože. Spíš než z důvodu ignorování přemíry smyslové energie v člověku tak Augustin činil v obavě o nedotknutelnost pravd křesťanské víry, zvláště pak potřeby tělesného vykoupení, nezbytnosti modlitby pro účinnou pomoc Boží milosti před nebezpečím ztročení člověka falešnou slastí ze sexuálního potěšení, jak naznačuje v polemice s Juliánem.

Augustin rozlišoval přitom mezi přirozeným hnutím vzruchu a neřestným chťicem neuspořádané žádostivosti, coby nezřízenou touhou (*vis sentiendi* a *vitio concupiscendi*).⁷⁴ Na jejím základě vynucený pohlavní styk považoval Augustin v podmínkách křesťanského manželství za omluvitelný, přiznává sexualitě a pohlavnímu styku větší význam nežli askezi manželů, zejména pokud by byla motivována jednostranným závazkem zdrženlivosti jednoho z nich, neboť by paradoxně znamenal nesplnění manželského dluhu (*debitum matrimoniale*), tedy Ježíšova příkazu nerozdělovat, co Bůh spojil (srov. Mt 19,4-5).⁷⁵

Ačkoli homosexualita paradoxně v antické kultuře starověku nevyvolávala rozruch a byla společensky obecně akceptována, již rané křesťanství ji vykazalo mimo běžný morálně-teologický diskurs, a jako netolerovatelné úchylce sodomitů ji nevěnovalo větší

⁷³ GROSSI, V., *Sexualita a přátelství v raném křesťanství*; in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 29-35.

⁷⁴ Srov. *De vera relig.* 46, 86-89; *De doct. Christ.* 1, 26-27; *Contra Iul.*, 4,29 a 69. In: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 31.

⁷⁵ O rovnosti obou manželů při plnění ‚manželského dluhu‘ na podkladě korespondence hipponského biskupa s křesťankou Ecdicií, i o vývoji teologie manželství a jeho dober u sv. Augustina v konfrontaci s asketickými směry jeho doby, včetně pozitivního náhledu na lidskou sexualitu a pohlavní život nedotčený dědičným hříchem, viz VOPŘADA, David. Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdícia. In: KOL. AUT. *Svatost manželství jako znamení nové a věčné smlouvy*. Hradec Králové: Biskupství královéhradecké, 2019, s. 73, 75-83, 88-90.

teologickou pozornost, ani ji nevnímalo jako vrozenou sexuální dispozici homosexuála. Nicméně, místo akcentování (homo)sexuality, můžeme se ve spisech církevních Otců období patristiky ovšem setkat s úvahami o významu a hodnotě přátelství, zvláště pak mezi mnichy v řeholním prostředí zejména mužských klášterů. Ovšem, jak uvidíme, nejenom tam.

2.2.1. Křesťanský ideál duchovního přátelství

Církevní Otcové, i na základě vlastní zkušenosti cenobitského způsobu mnišského života, systematicky a programově rozpracovali otázku duchovního přátelství (*dilectio*), coby opaku k přátelství ‚tělesnému‘, abychom použili Augustinovu terminologii z jeho *Řehole pro Boží služebníky*. Takto chápané přátelství položilo základy pro výchovný program křesťanské *paideia*,⁷⁶ která v helénské tradici antického Řecka byla spojovaná s homosexualitou.⁷⁷

Sám svatý Augustin přátelství duchovní (bez rozdílu pohlaví přátel) cenil nadevše jako všeobecné dobro, nalézající své zdůvodnění v přátelství mezi Bohem a člověkem. Tuto žádoucí formu navazování a pěstování mezilidských osobních vztahů ‚okem srdce‘ (*oculus cordis*) doporučoval zvláště řeholníkům pro jejich kázeň zdokonalování se v lásce k bližnímu (*dilectio*).⁷⁸ Pravost přátelství podle svatého biskupa z Hippo zaručuje jedině Bůh tím, že sám je jeho pojítkem mezi těmi, kdo k němu lnou láskou darovanou v Duchu svatém.⁷⁹

O Augustinově vlastní zkušenosti ojedinělé síly a podivuhodnosti duchovního přátelství, které choval k nejmenovanému mladíkovi v Thagaste, se můžeme přesvědčit z jeho vlastního svědectví, které nám Augustin zanechal ve svých teologicky a literárně nepřekonatelných *Vyznáních*. O hloubce lásky ke svému předčasně zemřelému mladému příteli svatý Augustin jedinečným způsobem vyznává:

Tenhle člověk teď spolu se mnou myšlenkově bloudil a moje duše bez něj nemohla být ... Naše přátelství, jež pro mě bylo sladší nade všechny rozkoše mého tehdejšího života, přitom trvalo sotva rok

⁷⁶ GROSSI, V., *Sexualita a přátelství v raném křesťanství*; in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 32-33.

⁷⁷ BOUCHARD, Guy, *La «paideia» homosexuelle: Foucault, Platon et Aristote*. (9. 7. 2000) [2021-04-12]. <<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendBouc.htm>>.

⁷⁸ GROSSI, V., tamtéž, s. 33.

⁷⁹ Srov. *Conf. IV*, 4, 7.

... Ale stalo se něco úplně jiného. On se totiž zotavil, uzdravil a hned jak jsem s ním mohl mluvit – což jsem mohl hned, jak mohl on, protože jsem se od něj ani na chvíli neodtrhl, tak jsme jeden na druhém viseli – , ... ; po několika málo dnech se mu za mé nepřítomnosti vrátily horečky a skončil. Jak velkou bolestí se zatemnilo mé srdce! Smrt byla všude, na cokoliv jsem pohlédl. Rodný kraj pro mě byl trestem a otcovský dům hotovým neštěstím, všechny věci, které jsem s ním sdílel, se bez něj měnily v strašlivou trýzeň. Moje oči ho všude vyhlížely a on tu nebyl: nenáviděl jsem všechno, v čem nebyl a co mi už nemohlo říct: „Podívej, už jde“, jako tomu bylo za jeho života, když nebyl přítomen. Sám sobě jsem se stal velkou otázkou a ptal jsem se své duše, proč se rmoutí a proč ve mně sténá, a ona mi na to nedovedla nic odpovědět. A když jsem jí říkal: „Doufej v Boha“, právem mě neposlouchala, neboť milovaný člověk, kterého ztratila, byl opravdovější a lepší než přelud, v který měla doufat. Těšil mě jenom pláč a zaujal místo mého přítele v potěšeních mého ducha.⁸⁰

A v útěsném pláči Augustin dále vyznává Bohu svůj žal nad skonem milovaného přítele:

Nedoufal jsem totiž, že zase ožije, ani jsem se toho slzami nedomáhal, jenom jsem se trápil a plakal jsem. Byl jsem nešťastný, ztratil jsem svou radost. ... Divil jsem se, že ostatní smrtelníci žijí, protože byl mrtvý ten, kterého jsem miloval tak, jako kdyby nikdy zemřít neměl, a ještě víc jsem se divil, že já, jeho druhé já, jsem živ, i když on je už mrtev. Dobře kdosi řekl o svém příteli, že je polovinou jeho duše. Cítil jsem totiž, že má a jeho duše byla jednou duší ve dvou tělech, a proto mě život začal děsit, jelikož jsem ho nechtěl žít napůl, a snad i proto jsem se bál zemřít, aby ten, kterého jsem tak miloval, nezemřel celý.⁸¹

V následujících řádcích svých vyznání si svatý Augustin až afektivně vyčítá, že miloval příliš lidsky smrtelníka, a proto z hlouposti příliš trpěl tím, co je lidské. Jeho duše byla ze smrti milovaného přítele rozervaná a v ničem (ani v rozkoších ložnice a lůžka) nemohla najít klidu. Řešením se mu stal útek z rodného kraje do Kartága, kde Augustinovy „oči už méně hledaly přítele, kde ho předtím nevidaly a nehledaly“. Ovšem ani tam klidu nedošel, oklamán falešnou útěchou přátel, u nichž špatně hledal to, co bláhově miloval místo Boha a měl milovat v Bohu neboli u Boha.⁸²

Touto skličující zkušeností nakonec Augustin, poučen prchavostí lásky k smrtelnému

⁸⁰ *Conf. IV, 4, 7. 8. 9.*

⁸¹ *Conf. IV, 5, 10; 6, 11.* Svatý Augustin při zpětných úvahách na sklonku svého života uvedl, že opis svých duševních útrap ze smrti milovaného přítele v této části jeho *Vyznání*, vykreslující duši obou přátel jako sjednocenou ve dvou tělech, pročež by radši neumíral, „*aby ten, kterého tak miloval, nezemřel celý*“, se mu již „*jeví spíš jako bezcenná deklamace než vážné vyznání*“. Důvod této zpětné korekce bez bližšího vysvětlení není znám. Viz *Retract. II 6, 2.* Srov. SVATÝ AUGUSTIN, *Vyznání*, Karmelitánské nakladatelství, Praha 2019, s. 410.

⁸² Srov. *Conf. IV, 7, 12; 8, 13.*

člověku konstatuje, že jediná pravá i pravdivá láska nachází svůj cíl v Pravdě – Bohu, jehož nikdo neztrácí, ani když jej opustí, a je blahoslavený, když miluje Boha i přítele v Bohu, a stejně tak i nepřítele kvůli Bohu.⁸³

Lze jenom spekulovat, jak by se Augustinem (leč podle něj sentimentálně, ovšem nepochybně autenticky a jedinečně) popsany vztah duchovního přátelství vyvíjel, nebýt předčasné smrti jeho milovaného přítele, a v neposlední řadě také, kdyby v tomto vztahu oba dva ve stejný čas rozpoznali Boží přítomnost a Augustin nebyl zaostával v tomto ohledu duchovního zrání za svým přítelem, mezitím v bezvědomí pokřtěným, čemu se k mládencově nelibosti Augustin (pod vlivem učení manichejců) vysmíval, aniž by si tuto neshodu stihli s přítelem před jeho smrtí nakonec vysvětlit.⁸⁴

Tomuto emotivnímu vzplanutí lásky (ještě nepokřtěného) Augustina k nejmenovanému mladému muži – novokřtěnci, nebylo dopřáno přerůst v přátelské pouto živené oboustranně přítomnou vírou v trojiční povahu Boží lásky mezi Otcem a Synem v Duchu svatém, kterážto by Augustina místo hněvu a strachu ze smrti snad mohla disponovat k pochopení nenadále ztráty milovaného přítele v křesťanském duchu blíženecké lásky, neodporující ostatně ani étosu heroického přátelství dvou mužů, jež by v tomto duchu nemohlo být později Augustinem redukováno na pouhý přehnaný antický literární sentiment.⁸⁵

Další příklad křesťanského pojetí duchovního přátelství se nám dochoval také díky oslavné řeči svatého Řehoře Naziánského s názvem nápadně odkazujícím na předchozí úryvek Augustinova vyznání lásky k svému předčasně zesnulému příteli.

V pravdě jedna duše ve dvou tělech je nádherným chvalo zpěvem duchovního přátelství, dokumentujícím nevšední vztah nezištné bratrské lásky tohoto kappadockého biskupa k svatému Basilu Velikému.⁸⁶ Svatý Řehoř vyznává:

Když jsme si po určité době vyznali vzájemně svou náklonnost a oba prohlásili za své poslání filosofii, byli jsme už jeden druhému opravdu vším: spolu jsme bydleli i jedli, oba jsme měli stejné smýšlení

⁸³ Srov. *Conf.* IV, 9, 14.

⁸⁴ Srov. *Conf.* IV, 8.

⁸⁵ Srov. PUTNA, Martin C. *My poslední křesťané*, Torst, Praha 1999, s. 167-168.

⁸⁶ Tato oslavná řeč (*laudatio*) je také součástí denní modlitby církve. Čte se v den památky obou biskupů a učitelů církve, 2. ledna.

a stejný cíl a den ze dne nás k sobě poutalo vřelejší a pevnější přátelství. Vedla nás stejná touha po vědění, tedy po něčem, co bývá předmětem největší závisti. Nám však byla jakákoli závist cizí, naopak, cenili jsme si horlivosti a snahy druhého. A přece jsme se v něčem předháněli: nikoli v tom, kdo z nás získá první místo, ale v tom, kdo je tomu druhému přenechá, neboť čest a slávu toho druhého jsme oba považovali za svou vlastní. Jako bychom měli ve dvou tělech jedinou duši. I když vůbec žádné víry nezasluhují ti, kdo tvrdí, že všechno je obsaženo ve všem, nám by se přesto mělo věřit, že jsme byli jeden ve druhém a u druhého.⁸⁷

Citovaný chvalozpěv na duchovní přátelství obou křesťanských bratří připomíná starobylý svátostný obřad bratrského zasnoubení, který kdysi znala byzantská liturgická tradice jako tzv. sbratření, církevně slovansky *bratotvorenije*, řecky *adelfopoiésis*. Na základě výzkumu, který provedl historik John Boswell, se tento náboženský obřad provozoval ve východokřesťanských oblastech v průběhu středověkých staletí a dochoval se v desítkách převážně řeckých a staroslověnských rukopisů.⁸⁸ V celku se nám tento obřad zachoval ve staroslověnském Sinajském euchologiu, ovšem v pozdějších staletích postupně podle názoru literárního historika Martina C. Putny vymizel, hlavně z důvodu jeho jazykové nesrozumitelnosti. Důvody ale mohou spočívat i v jiných skutečnostech, jejichž analýza přesahuje rozsah i předmět této práce.⁸⁹

Podle dochovaných historických pramenů kněz při tomto obřadu, s odkazem na mužské dvojice světců, jakými byli například svatí Petr a Pavel, Filip a Bartoloměj, či Sergius a Bakchus, žehnal dvěma mužům, kteří se sobě navzájem ‚zaslíbili duchovní láskou‘. Současně byl čten úryvek z Evangelia svatého Jana o poslání apoštolů do světa po vzoru Ježíšova poslání do světa samotným Bohem. Kněz spolu se zasvěcovanou (iniciovanou) dvojicí mužů zpíval žalmy, chvalozpěvy svatým mučedníkům a doxologii ukončenou hymnem k Přesvaté Bohorodičce: ‚Bohorodičko, pomocnice všech, kdo se k Tobě utíkají, v Tebe doufáme a Tebou se pyšníme, v Tobě všechna naše naděje jest: Pros Syna z Tebe

⁸⁷ *Oratio 43, in laudem Basilii Magni*, 15.16-17.19-21: PG 36,514-523.

⁸⁸ BOSWELL, John, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Vintage Books, New York, 1995.

⁸⁹ PUTNA, C. Martin, *My poslední křesťané*, Torst, Praha 1999, s. 175-176. Doslovný překlad liturgického textu ze staroslověnského originálu, obsaženého v rukopise *Euchologium sinaiticum* a vydaného Janem Frčkem v řadě *Patrologia orientalis*, T. XXIV, Paris 1933, s. 660-668, a s přihlédnutím k řeckým předlohám, je dostupný i online: *Svátost sbratření (Molitva na bratotvorenije – Euché eis adelfopoiésin)*, Souvislosti 14, č. 4, s. 18-19 (2003) [2021-04-12]. <<http://www.mcputna.cz/veda/Svatost-sbratreni-Molitva-na-bratotvorenije-Euche-eis-adelfopoesin-Souvislosti-14-2003-c-4-s-18-19.145.html>>. Anebo také PUTNA, Martin C., *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*, Torst, Praha 2012, s. 119-122.

zrozeného za oddané služebníky Tvé, amen.“

Boswellův výklad hodnotí tento obřad zasvěcení dvou mužů do svazku duchovního bratrství jako církevní posvěcení partnerského svazku osob stejného pohlaví, bez jakékoli ambice konkurovat či dokonce být alternativou svazku osob opačného pohlaví, vyhrazeného jenom manželství. Posvěcení této jiné formy společenství stejnopohlavních osob nutno chápat jako výraz jejich uznání středověkou církví, zahrnutím do rámce křesťanských hodnot a obřadů. Že se jednalo o dobrovolné citové sjednocení a svazky osob mužského pohlaví, Boswell dovozuje, kromě jiného, z jazykově-kritické analýzy dvojznačných klíčových termínů *bratr – přítel*, i prolínajících se významů lásky sourozenecké, přátelské a milenecké, případně erotické ve starobylých biblických textech, včetně starozákonní Velepísně lásky.⁹⁰

Shora uvedené příklady mužských duchovních přátelství pozdně antické a raně středověké církve, i kdybychom přijali jejich formu církevně posvěceného svazku, jsou sice důkazem určité pozornosti věnované církevními prameny vztahům osob stejného (mužského) pohlaví, neprokazují ale přímo povahu těchto vztahů jako sexuálních. Jinými slovy, pohlavnost nebyla jejich hlavní črtou ani podstatou natolik zásadní, aby dovolovala dívat se na ně jako na explicitně homosexuální či homo-erotické víc, než jako na homo-sociální či komunitní. Ostatně, zcela v duchu netematizovaného erotismu, odpovídajícího restriktivnímu a rezervovanému vztahu církve k sexualitě i tělesnosti.

2.3. Důvody neakceptování homosexuality v církevním učení

Ve shora uvedených teologických přístupech k dualismu (těla a duše) pramení také učení církve ve vztahu k homosexualitě, když rozpojuje vrozený (homosexuálu vlastním způsobem přirozený) sexuální sklon k osobám stejného pohlaví od jeho fyzické (tělesné) realizace, s lapidárním vysvětlením jeho protipřirozenosti a vnitřní nezřízenosti, vyzýváje homosexuály k sebezapření a celoživotní zdrženlivosti v nedobrovolném a nezvoleném celibátu.⁹¹

Určitou hermeneutiku pro porozumění výroku církevní nauky o vnitřní nezřízenosti

⁹⁰ BOSWELL, John, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, s. 188-189.

⁹¹ Srov. KKC 2357, 2359.

homosexuality (nejenom co do úkonu, ale také co do nezaviněné inklinace ve sklonu)⁹² je možné najít již v definici žádostivosti.

Tridentský koncil (1545 – 1563) ve svém dekretu o dědičném hříchu o žádostivosti říká, že není hříchem v pravém či vlastním slova smyslu, nýbrž (s odkazem na apoštola Pavla) je hříchem pouze do té míry, že – odvozen z dědičné (Adamovy) viny, z hříchu vyvěrá a k hříchu inklinuje či svádí (*,ex peccato est et ad peccatum inclinat‘*).⁹³ Na základě uvedeného se proto můžeme v morálně-teologické literatuře dočíst o srovnávání homosexuality s jinými negativními stavy oslabujícími svobodu lidského jednání a klasifikovanými učením Otců i církevní morálkou jako explicitní hříchy (např. sobectví, pýcha, lakomství, lenivost, či jiné). Světlem víry proto církev i homosexualitu, pro její negativní vliv na svobodu a inklinaci ke špatnému chování homosexuála, vnímá jako jeho předurčený podíl na Kristově utrpení a osobní zkoušku sebezapření, potlačující tělesnou žádostivost, v solidaritě s lidstvím padlým v Adamovi.⁹⁴

Ke změně tohoto negativního přístupu církve k otázkám spojeným s tělesností a sexualitou (zejména ve vztahu k osobám laiků) nedošlo ani v moderní a stále více se sekularizující době, co ve značné míře způsobila i tzv. sexuální revoluce a uvolnění mravů v otázkách sexuální morálky, a to napříč celou společností šedesátých let minulého století. Tato situace vedla u některých katolíků až k patologickému stavu jakési neurotické obsese, abychom použili slova papeže Františka, jimiž zklidnil vlnu celosvětového odporu proti církvi v důsledku série skandálních odhalení sexuálního zneužívání dětí a mladistvých osobami z řad katolického kléru.⁹⁵

Ačkoli dlouhá staletí (ne-li tisíciletí) církev k tématu tohoto ‚němého hříchu‘ mlčela, nakonec, zejména v reakci na vzrůstající se celospolečenskou a odbornou diskusi o fenoménu homosexuality, trvá i navzdory přiznané nevysvětlitelnosti příčin jejího psychického zrodu na morální nepřijatelnosti homosexuality. Odvolává se přitom na

- mravní instinkt

⁹² Srov. HP 3.

⁹³ *Decretum de peccato originali* 5; DS 1515.

⁹⁴ Srov. MELINA, Livio, *Morální kritéria k hodnocení homosexuality*; in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 82.

⁹⁵ HALÍK, T. *Hledání evropské identity*. Tři roky s papežem Františkem, Katolický týdeník, 2016/12.

- Písmo
- rozum.⁹⁶

2.3.1 Mravní instinkt

Jak bylo na základě církevních dokumentů a historických souvislostí spojených s tradičním postojem církve k tělesnosti a sexualitě rozvedeno výše, církev o správnosti svého negativního stanoviska k problematice homosexuality a její realizace stejnopohlavními páry nepochybuje. Má ji k tomu vést jakýsi mravní instinkt, který oproti souhrnnému teologicko-exegetickému pohledu zjeveného Božího slova a rozumové úvahy údajně disponuje přesvědčivější ‚evidencí‘ správnosti tohoto jejího stanoviska.⁹⁷ A to zřejmě i navzdory logickým námitkám, které by v souvislosti s potřebou kritické racionální argumentace, nezakládající se toliko na kontemplaci, dojmech či pocitech, a nezbytné k prokázání správnosti určitého tvrzení v jakékoli názorové polemice, mohly oprávněně vyvstat.

Ačkoli v rámci klasické dialektiky nelze logickou ani rozumovou argumentaci stavět na neurčitých subjektivních kategoriích, jako je instinkt, domněnka anebo pocit, právo a pozitivní normativní systém si nicméně v určitých specifických situacích vypomáhají institutem vyvratitelných i nevyvratitelných domněnek, takzvaných fikcí. Stejně tak disponuje právní systém ustálenými a všeobecně uznávanými interpretačními pravidly, které napomáhají zejména soudům při aplikaci právních norem neurčitých, nejasných anebo v situacích právem pozitivně neupravených, takzvaných mezer v právu. Činí tak ovšem v pozitivním smyslu pro usnadnění právního styku tam, kde mu brání poněkud strnulé (rigidní a obecné) právní formule, nereflektující rozmanitost specifických životních situací jednotlivých adresátů právních norem.⁹⁸

Je proto možné, aby v normativně regulované, specifikované situaci právo počítalo s určitým předpokladem nebo hypotézou, o níž se ví, že není splněna, nebo dokonce že nemusí být ani pravdivá. Ovšem nevyvrátí-li ji protistrana a neprokáže důkazem opaku

⁹⁶ SKOBLÍK, J., *Teologické glosy ke gay-les orientaci*. Sborník Katolické teologické fakulty, Univerzita Karlova v Praze, Karolinum 2005, s. 158.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 155, pozn. 19.

⁹⁸ KNAPP, V. *Teorie práva*. 1. vydání. Praha. C. H. Beck, 1995, s. 66, 167-173. V podrobnostech k normativnímu výkladu právních norem a morální ctnosti zacházení s právními předpisy (normami), resp. s normativními pravidly (tzv. *epikie*) viz čtvrtou kapitolu této práce.

její nesprávnost anebo nepravdivost, má se za to, že platí. V případě nevyvratitelných domněnek a fikcí není ze samé podstaty fingované okolnosti dokonce ani možné takovýto důkaz opaku namítat či soudu předložit.⁹⁹

Právo ve své pozitivně normované podobě chápe samo sebe toliko jako minimum morálky a na rozdíl od ní, která obvykle nepředstavuje ucelený, resp. všeobecně platný a sankcionovaný normativní systém, se právo upíná primárně ke spravedlnosti, nikoli k hodnotám výhradně mravním v jejich teologickém rozlišování na základě kategorií dobra a zla. Proto je právo funkčně aplikováno na společenské vztahy v jiné logice, než na jaké je budován morální systém a mravní řád. To, co zákon nezakazuje výslovně, je dovolené, a tudíž jakožto korespondující s právem nemůže být ani protiprávní. Neplatí to naopak o morálce, neboť nemorální může být i jednání jinak zákonu neodporující. Abychom určité jednání mohli shledat jako mravně v pořádku, nemusí být nevyhnutně aprobováno pozitivním zákonným ukotvením. A naopak, zákonem aprobované jednání, jako například interrupce, manželství osob stejného pohlaví s právem adopce dětí, či dokonce osvojení biologického dítěte ze surrogátního mateřství partnera druhým partnerem, nemusí morálka daného (církvního) společenství vůbec akceptovat.

Jak upozorňuje Rudolf Laun ve svém pojednání o vztahu práva a morálky, v oblasti morálky platí, že ze skutečnosti, když někdo něco poroučí, nevyplývá automaticky povinnost druhého, jemuž je příkaz mravního jednání adresován, takovýto příkaz uposlechnout.¹⁰⁰

Neplatí to ale opačně o povinnosti dodržovat pozitivně normovaný a jednání sankcionující zákon, ačkoli v právu jsou představitelné eticky sporné situace, kdy se adresát právní normy může odvolat na výhradu svého svědomí a normu neuposlechnout, aniž by za to byl nutně sankcionován (nejčastěji v souvislosti s lékařskými zákroky typu euthanasie anebo umělého přerušování těhotenství, či branné povinnosti). Ve vztahu k předmětu této práce by takovou subjektivní výhradu svědomí činil například matriční úředník, jemuž by služební předpis ukládal povinnost oddávat úředně osoby bez ohledu na jejich pohlaví a v případě osob stejného pohlaví by mu mravní instinkt našeptával, že

⁹⁹ Tamtéž, s. 206.

¹⁰⁰ LAUN, P. *Recht und Sittlichkeit*. Springer, Berlin 1935, s. 6 n.

splnění této povinnosti by bylo v rozporu s jeho mravním cítěním i svědomím.

Nicméně i v pozitivním významu právo odkazuje na určité mimoprávní regulativy chování, nejčastěji na dobré mravy, aniž by tyto byly blíže právem coby právně neurčité pojmy definovány. Připomíná to situaci, kdy také katolická mravouka odkazuje na blíže nespécifikovaný, neurčitý a subjektivně podmíněný pojem mravního instinktu (svědomí). Jak ovšem v takovém případě postupovat, abychom nesklouzli do mravního relativismu a subjektivismu anebo naopak do náboženského fundamentalismu?

Stejně jako i právo, deklarující svůj normativní systém objektivně platným právním řádem, také katolická církev ve svém morálním učení vychází z předpokladu univerzálnosti své etiky, založené na přirozeném zákoně v kontrapozici k současnému a dobově podmíněnému mravnímu či etickému relativismu.¹⁰¹ Právu ovšem – na rozdíl od morálky a mravního řádu, i v případě právně neurčitých pojmů, pomáhá před dezinterpretací zákonných ustanovení eliminovat právní nejistotu jak ustálený systém obecných právních zásad a interpretačních pravidel, tak také nezávislý apelační systém justice, která svým často precedenčně závazným rozhodováním právo v těchto zdánlivě neurčitých a výkladově nejednoznačných či nesrozumitelných částech zpřesňuje a dotváří. Adekvátně k reflexi konkrétní a specifické právní kauzy.

Jelikož mravní instinkt, jehož se křesťanská morálka i katolická mravouka v otázkách sexuální etiky dovolává, je zrovna pojmem, o němž nelze říci, že by se opíral o předem každému známé a osvojené objektivní kategorie mravnosti, nýbrž je naopak relativizován subjektivní hodnotovou orientací toho kterého člověka (křesťana), bez možnosti podpůrně a spolehlivě (jako v případě právního systému) mravní instinkt vzhledem ke konkrétní a specifické morální situaci různých lidí odhalit či rozpoznat, musíme hledat jiný/další způsob, jímž by mravní instinkt mohl na situaci objektivně existující, byť ve své podstatě (co do vzniku a původu) nepoznané homosexuality, fungovat.

Aby takovým mohl být, musí o jeho obsahu panovat obecně nezpochybnitelná shoda takto eticky i mravně zainteresovaných subjektů. Najít ji v mimo-racionálním diskursu

¹⁰¹ Viz Mezinárodní teologická komise. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*. (1. 12. 2008) [2012-04-21].

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf>. Také SKOBLÍK, J., *Univerzální etika pomocí přirozeného zákona* (20. 2. 2010) [2012-04-12]. <http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/prirozeny_zakon.htm>.

instinktivního postoje ke komplexní životní realitě, v níž homosexuál při zdokonalujícím se vědeckém poznávání lidské homosexuality žije, je těžko představitelné a odsouzené k nezdaru.¹⁰²

2.3.2 Písmo

Ze všech tří analyzovaných zdrojů, o něž učitelský úřad církve opírá své negativní stanovisko k problematice homosexuality, a zvláště pak, jimiž odůvodňuje morální odsouzení jejího praktikování, jsou biblické texty nejčastěji používaným (ale často také zneužívaným i nadužívaným) argumentačním arzenálem v konfrontaci jak obhájců homosexuality a stejnopohlavních partnerství, tak jejich odpůrců z řad oponentů, odmítajících uznat či připustit homosexualitu za přirozenou. Samotný Katechismus katolické církve svůj negativní postoj k homosexualitě a homosexuálním vztahům jakožto k ‚těžké mravní spoušti‘ dokumentuje odkazem na několik biblických míst – konkrétně na starozákonní obraz zneuctění (znásilnění) Lotových hostů rozhněvanými sodomskými muži v Gn 19,1-20, dále na Pavlovo odsouzení Bohem dopuštěné záměny přirozeného pohlavního styku za protipřirozený u zvrhlých cizoložníků a smilníků v epištolách Řím 1,24-27 a 1 Kor 6,10, jakož i v 1 Tim 1,10.¹⁰³

Mohli bychom v Písmu najít ještě několik dalších míst, ovšem souvisejících s homosexualitou spíš nepřímo, neboť narážejí na morálně problematické sexuální jednání tvořící pozadí odsuzované nehostinnosti nebo na chování s takovouto konotací spojované, či jiné, akcentující mužsko-ženskou komplementaritu v kontextu stvoření.¹⁰⁴

Stejně tak bychom ovšem našli pozitivně laděné biblické pasáže, evokující anebo naznačující homosexuální afinitu, ne-li poměr či alespoň homo-erotickou inklinaci mezi některými starozákonními i novozákonními postavami, ve značné míře ovšem také dotvořené představivostí jednotlivých vykladačů předmětných textů.

Takovým známým případem je příklad ze starozákonních knih proroka Samuela, vykreslující vztah zamilovanosti mezi budoucím králem Davidem a Saulovým synem

¹⁰² SKOBLÍK, J., *Teologické glosy ke gay-les orientaci*, Sborník Katolické teologické fakulty, Univerzita Karlova v Praze, Karolinum 2005, s. 158.

¹⁰³ Viz KKC 2357, pozn. 98.

¹⁰⁴ Srov. Sd 19,1-30; Jdt 7; Gen 1,27; 2,22-24. Více CORTESE, Enzo, *Homosexualita ve starém zákoně*; in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 20-21.

Jonatánem, který přilnul celou duší k Davidovi a zamiloval si mladého Davida jako sebe sama. Proto s ním Jonatán v Saulově domě uzavřel smlouvu jako se svým chráněncem a staral se o něj i ochraňoval Davida před svým otcem. Král Saul, v rozčilení nad odhalením správnosti svého podezření z utajeného vztahu svého syna k Davidovi, Jonatána proklel jako syna poběhlce, když si Jišajova syna vyvolil ke své hanbě i k hanbě klínu své matky. Navzdory tomuto pronásledování a Saulovým úkladům o Davidův život má Hospodin být svědkem přísahy lásky mezi Jonatánem a Davidem navěky. O podivuhodnější síle jejich lásky ve srovnání s láskou žen svědčí ostatně slova Davida truchlícího nad smrtí Jonatána.¹⁰⁵

V Novém zákoně často opakované označování apoštola Jana jako milovaného učedníka Páně (toho, kterého Ježíš tolik miloval), a který mu spočíval na hrudi a prsou u srdce při Poslední večeři před Ježíšovým zatčením a umučením, naznačuje určitou specifickou preferenci, kterou Ježíš k svému nejmladšímu učedníkovi choval, aniž bychom nutně této afinitě přiznávali sexuální atribut.¹⁰⁶

Podobné asociace můžeme najít v některých biblických výkladech například i novozákonního obrazu uzdravení setníkova sluhy ve městě Kafarnaum, podle nichž mohl Ježíšem uzdravený centurionův otrok být jeho milencem, což v poměrech pohanské společnosti antického Říma nebylo nic neobvyklého. Zvláště, máme-li na mysli vzácnou naléhavost, s níž pohanský římský voják, sám sebe označující za nehodného hostit Pána Ježíše, jej prosí o uzdravení svého otroka, na němž mu tolik záleželo. I kdybychom tuto hypotézu přijali, nutno zdůraznit, že hlavním záměrem evangelistů Matouše a Lukáše nebylo poukázat na případně homo-erotický poměr mezi vojákem a otrokem, nýbrž

¹⁰⁵ Srov. 1 Sam 20,17-42. Doslova: „... zavázal Jonatán Davida přísahou při své lásce k němu, neboť ho z duše miloval“ (1 Sam 20,17) a „Stýská se mi po tobě, můj bratře Jónatane, byls ke mně pln něhy, tvá láska ke mně byla podivuhodnější nad lásku žen.“ (2 Sam 1,26). Viz také 1 Sam 18,1-3; 19 a dál. O pohlavní (sexuální) konotaci výroku rozzuřeného krále Saula na adresu svého syna Jonatána a o jeho intimním vztahu k pronásledovanému Davidovi píše např. Daniel A. Helminiak. Rozvíjí dokonce poněkud kontroverzní čtení Samuelových knih stran potenciální sexuální atrakce i samotného krále Saula k Davidovi. Takovému závěru by mělo nasvědčovat kritické vokalizované čtení hebrejského textu v jeho samohláskové záměně, způsobené historicky četnými reedicemi biblických knih Starého zákona. Jejich historicko-kritickou exegezi uvádí Helminiak i obdobnou spekulaci ve vztahu mezi Rút a Noemi, či prorokem Danielem a vedoucím sboru eunuchů na dvoře novobabylonského krále Nabuchodonozora II. HELMINIAK, A. Daniel. *What the Bible Really Says About Homosexuality* (Millenium Edition), Alamo Square Press, New Mexico 2000, s. 123-127.

¹⁰⁶ Srov. Jn 13,23-25; 19,26; 20,2; 21,7.20.

svědčit o Ježíšově uzdravující Božské moci.¹⁰⁷

I když z tohoto biblického hlediska nelze s jistotou učinit žádný exegeticky konkrétní závěr ve směru sledovaném touto prací, pozornému čtenáři Písma jistě neunikne významný rozdíl v kontextech mezi vesměs negativními a hanlivými (zejména starozákonními) popisy (homo)sexuálně motivovaného násilného a zneuctvujícího jednání a veskrze pozitivně vykreslenými vztahy dvou milujících se mužů. Rozhodujícím kritériem pozornosti svatopisců ve vztahu k těmto situacím nebyla primárně sexuální rovina (natož historicky nepoznaná a netematizovaná homosexualita), nýbrž spíše duchovní rovina bliženecké lásky ve smyslu přátelství (řec. *storgé, filia*) s transcendentním potenciálem, přesahujícím obvyklý a kulturně podmíněný manželský úzus s jeho existenciální funkcí pro starověkou rodovou společnost Izraele.

Ačkoli se bibliční exegeté na výběru uvedených biblických pasáží v souvislosti s neexplikovanou homosexualitou jak ve Starém, tak i v Novém zákoně v podstatě shodnou, na vlastní exegezi těchto míst již nikoli. Nicméně je z historického kontextu Bible zřejmé, že ve všech těchto případech nelze uvažovat o popisu homosexuality v jejím dnešním významu, který je předmětem pozornosti této analýzy.¹⁰⁸

Co je ale v souvislosti s touto biblickou polemikou nejpodstatnější – od samotného Ježíše z Nazaretu, Božího Syna, který se svým Vtělením ztotožnil s každým člověkem včetně homosexuálně orientovaného, ač takto v Písmu nespecifikovaným, nenacházíme jedinou zmínku či náznak, že by byl cokoli, jak v pozitivním, tak ani v negativním smyslu, na toto téma řekl. Proto je biblická exegeze v tomto směru odkázaná pouze na nepřímá (tradovaná) svědectví, navíc hermeneuticky zatížená odlišným společenským, kulturním a historickým kontextem, a proto také čelící nebezpečí dezinterpretace a neobjektivní spekulace. Výsledkem tohoto přístupu je pak naprosto zúžené chápání významu homosexuality v její neadekvátní konfrontaci s manželstvím.

Nicméně názory biblistů na homosexualitu se různí velkou mírou také v závislosti na zvolené interpretační metodě. Ta určuje především způsob nahlížení na zkoumaný problém ve smyslu míry jeho navázání na křesťanskou antropologii a na tradiční učení

¹⁰⁷ Srov. Mt 8,5-13; Lk 7,1-10. Také HELMINIAK, A. Daniel. *What the Bible Really Says About Homosexuality*, s. 127-130.

¹⁰⁸ Srov. HELMINIAK, A. Daniel. *What the Bible Really Says About Homosexuality*, s. 39-41.

církve o manželství mezi mužem a ženou podle toho, zda je důraz výkladu textu kladen na věrnost prastaré a neměnné církevní tradici,¹⁰⁹ anebo na otevřenost novým přístupům ke zkoumané problematice, připouštějícím změnu antropologického vědeckého poznání o člověku a lidské sexualitě v rámci dynamického dějinného paradigmatu.¹¹⁰

Oba tyto hlavní a zároveň krajní přístupy dospívají ke zcela opačným závěrům v odpovědi na povahu a původ homosexuality. V prvním případě je nechtěným, morálně zavrženíhodným a Bohem dopuštěným důsledkem dědičného hříchu zasahujícího celý lidský rod. V případě druhém je, stručně řečeno, přirozeným výsledkem ontologického anebo genetického vývoje lidského jedince, který je doposud podroben probíhajícímu vědeckému zkoumání a jako takový nebyl svatopisci historicky vnímán ani poznán.

Setkat se ovšem můžeme i s neutrálnějším pohledem biblické exegeze na homosexualitu, podle něhož Písmo v žádném ze svých textů homosexualitu netematizuje, když tyto k ní nejsou ani zacíleny, neboť homosexualita v nich má účel toliko instrumentální, ilustrativní a podřazený hlavním legislativním levitickým předpisům. Proto by, jinak řečeno, homosexualita neměla být přeceňována na úkor všeobecně i biblicky platného zákona lásky, jež se dotýká i homosexuálně orientovaných lidí historicky v každé době.¹¹¹

Pokud by tedy mělo Písmo představovat spolehlivý literární pramen pro posouzení problému homosexuality z pohledu morálního učení církve dnes, muselo by jako rozhodující argumentační prostředek poskytovat jednoznačný a nezpochybnitelný důkaz pravdivosti a správnosti tvrzení, homosexualitu odsuzujících anebo naopak ji nepochybně schvalujících (resp. alespoň neodsuzujících). A tuto jistotu nám ani komplexní exegeze kritických míst Písma, zahrnující i novozákonní pohled, nedává.

2.3.3 Rozum

Pokud čelíme polemice o morální (ne)přípustnosti přijaté a praktikované homosexuality v životě homosexuálně orientovaných lidí, pak odpověď na otázku, zda může homosexualita být vnímána jako přijatelná, neměnná, nezvolená, a tudíž také pro

¹⁰⁹ SCOTT, J. R. W. *Homosexuální partnerství?* Praha: EELAC, 2000, s. 22. LAUN, A. *Homosexualita z katolického pohledu*; (orig. *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Eichstätt: F. Sales Verlag, 2001, 2. vyd.), s. 151-152.

¹¹⁰ FRALING, B., *Sexualethik: Ein Versuch aus christlicher Sicht*, F. Schöningh 1995, s. 240.

¹¹¹ RÖMELT, J., *Freiheit, die mehr ist als Willkür*, Regensburg, Pustet 1997, s. 41 n.

homosexuála jediná možná a přirozená varianta lidské sexuality, by měla být také rozumně odůvodněná – tedy neodporující (přirozenému) rozumu. Na tomto požadavku je založena také scholastická teologie, zvláště pak racionální argumentace tomismu, inspirovaného aristotelskou rozumovou metafyzikou.

Zákonnosti rozumového uvažování vedou k jednoznačnému a nezpochybnitelnému logickému závěru, že je nerozumné, aby homosexuál žil v roli heterosexuálního manžela, protože takové manželství by bylo invalidní, a tudíž stížené neplatností z důvodu překážky impotence manžela, který je k manželství, předpokládajícímu heterosexuální afinitu pro plození dětí a založení rodiny s manželkou i očekávaným potomstvem, od přírody nezpůsobitelný.¹¹²

Námítka ovšem může být směřována k otázce rozumnosti či nerozumnosti homosexuální orientace, resp. její realizace, jakožto objektivně se přičítící rozumové přirozenosti a přirozenému řádu stvoření, ačkoli protiargumentem lze naopak namítat, že ze subjektivního hlediska je pro homosexuála tělesný projev lásky k stejnopohlavnímu partnerovi naprosto přirozený a v autentické podobě také jediný možný.

Jedním z kritérií rozumnosti je dobro. Proto to, co hodnotíme jako dobré je zároveň také rozumné a přirozené. Jinými slovy, o dobrém nelze říci, že by mohlo být také nerozumné, a tudíž protipřirozené.

Ačkoli homosexualita postrádá podle učení církve základní finalitu sexuální výbavy člověka v podobě jeho reprodukční potence a biologického předávání života, neznamená to, že by o to víc emocionálně-erotická náklonnost k osobě stejného pohlaví nemohla být živená také duchovní láskou a stimulována estetickými kritérii krásy ve smyslu harmonie tělesných proporcí a duševních kvalit partnera, kompenzujících subjektivně nepodmíněný nedostatek otevřenosti pro zrod nového života.¹¹³

Jelikož, objektivně vzato, homosexuální pohlavní akt není ‚přirozeně‘ otevřený předávání nového biologického života, očekávat naplnění finality lidské heterosexuality v této

¹¹² Že tomu tak v praktickém životě (z různých důvodů osobního nepřijetí vlastní homosexuality či tlaku rodinných konvencí a společenských stereotypů) není, zde ponechávám stranou.

¹¹³ Jistá pozitivita lze najít v antickém ideálu krásy a její symbióze ducha i těla jakožto ctnosti – dobra *kalokagathie* (řec. *καλοκαγαθία, καλός κάγαθος*, ve spojení dvou adjektiv *καλός* – krásný, *καί* – spojka a, *ἀγαθός* – dobrý). Vzor homoerotické lásky církevní tradice z antické kultury nepřevzala, když svojí pozornost věnovala toliko ideálu duchovního přátelství.

podobě u homosexuální dvojice by bylo samozřejmě nerozumné. Na druhé straně, nevšímat si a vytěšňovat sexualitu z osobní integrity homosexuála by zase nebylo přirozené a ani dobré, pokud tak homosexuál neučiní dobrovolně a svobodně sám. Samotný homosexuální tělesný projev lásky (nikoli náhodné uspokojení pouhého sexuálního apetitu a tělesného chtíče) v prostředí emocionálně i lidsky stabilního partnerství, přinášející oběma partnerům naplnění a pozitivní kvalitu do jejich dlouhodobého životního vztahu i do jejich sociálního okolí, nelze hodnotit jako zlý *per se*. Jinými slovy řečeno, odebrat takovému sexuálnímu jednání kvalitu dobra, i kdyby se jevil heterosexuální osobě proti (její) přirozenosti, či dokonce proti ‚objektivně‘ danému přirozenému řádu stvoření (jehož mnohovrstevnému výkladu jsme se věnovali v první kapitole této práce), by nebylo rozumné.

Odpovídá tedy rozumnosti spíše to, co je dobré, anebo to, co je přirozené? Případně, abychom něco mohli hodnotit jako rozumné, musí to být dobré i přirozené zároveň?

Odpověď na tuto otázku je důležitá pro správné pochopení inteligibilní lidské krásy, která je předmětem či podnětem vzbuzujícím vzájemnou přitažlivost také mezi homosexuálně orientovanými osobami, neboť člověk podle Tomáše Akvinského je duševně krásný, pokud své chování i činy v patřičném poměru (proporcionálně) orientuje k světlu rozumu.¹¹⁴ A tato rozumnost (podle svatého Tomáše) spočívá v proporcionalitě, vymezené lidskou přirozeností jako *perfectio prima*, neboť ani estetickému kritériu krásy nemůže svědčit abnormálnost, nýbrž vyváženost všech částí organického celku (těla) v celé jeho integritě. Současně platí, že této primární proporcionalitě celého těla odpovídá jeho cílové zaměření (finalita), k němuž takto uzpůsobený celek ve své dispozici (přirozeně) inklinuje, aby podle požadavků vlastní funkce a uspořádanosti dospěl k dokonalosti (*perfectio secunda*).¹¹⁵

Z uvedené racionální úvahy tedy plyne, že původní proporcionalita uspořádání celku v podobě *perfectio prima* podmiňuje jeho finální určení, k němuž se přizpůsobuje v postupu k dokonalosti (*perfectio secunda*), protože má-li být nějaká věc dokonalá, musí

¹¹⁴ „*Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem.*“ (Sum. th. II-II, 145, 2).

¹¹⁵ Sum. th. I, 73, 1; In I De an. II, 8, s. 101b; srov. ECO, Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 122-123.

být uspořádána právě podle požadavků své vlastní funkce, určující její přirozenost.¹¹⁶

Převedeno na zde zkoumaný předmět, bylo by nerozumné, aby *perfectio prima* homosexuálně orientované osoby nedošlo svého uspokojení ve finalitě své (homo)sexuality, kterou je zde i naplnění tělesné touhy po milované osobě (stejně jako u každé lidské bytosti) v podobě jednání završeném jako *perfectio secunda*. Dokonalost věci, těla, lidské osoby tedy podle uvedeného rozumového principu spočívá kauzálně v završení příčiny (předpokladu) spojené s následkem, který odpovídá jeho finalitě neboli účelu. Rozpojení tohoto kauzálního nexu by vedlo k popření integrity stvoření, včetně integrity lidské osoby, k níž, jak jsme řekli výše, má podle učení KKC pohlavnost i ctnost čistoty vést. Neboť, jak píše svatý Tomáš, každé dílo (to Stvořitelovo nevyjímaje) je završené, je-li přiměřené ideji, jež byla přítomná v mysli jeho tvůrce, který uděluje svému dílu co nejlepší dispozici nikoli v absolutním smyslu, ale ve vztahu k zamýšlenému účelu.¹¹⁷

Dispozice (sklon neboli *habitus*) člověka k homosexualitě anebo heterosexualitě je tedy oním předpokladem pro posouzení homosexuálního, resp. heterosexualního jednání jako jednání rozumného adekvátně (proporcionálně) k jeho určujícímu sklonu. Lapidárně řečeno, pokud by měl sexuální kontakt homosexuál s osobou heterosexualní, nebyl by to intimní projev tělesné lásky vzbuzený autentickou sexuální afinitou. Takovéto jednání (ač ve společenských podmínkách formálně uzavřeného manželství aprobované) by z habituálního hlediska nebylo jednáním (úkonem) rozumným, neboť by nebylo přiměřeně odpovídající přirozenosti odlišné sexuality obou aktérů.

V případě, že by shora rozvedené rozumové odůvodnění homosexuality v kauzalitě jejího sklonu i úkonu neplatilo a nebylo pravdivé ani správné, nezbyvá, než přiznat chybu ve Stvořitelově (uměleckém) díle, když by stvořil homosexuála bez jemu přiměřené, a tudíž nejlepší dispozice, resp. se špatnou dispozicí, neodpovídající původně zamýšlenému účelu. Tuto obavu ovšem rozptýlil sám svatý Tomáš tvrzením, že vzhledem k funkčnosti formy odpovídající účelu, obdařil Bůh lidské tělo tou nejlepší možnou dispozicí (a to

¹¹⁶ Jinými slovy: „*finis est prius efficiente (...) cum actio efficientis non completur nisi per finem*“, co znamená, že účel/finalita předchází působící příčinu (...) neboť činnost, která vyvolala účinek, nemůže být završená bez svého účelu/zaměření (*De princip. nat.*, 4); tamtéž.

¹¹⁷ „*Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem.*“ (*Sum. th. I, 91, 3*); tamtéž.

relativně, nikoli absolutně).¹¹⁸

Z uvedeného plyne, že pokud otázka jednoty duševní i tělesné krásy člověka má být orientována k rozumu, který jako přirozené akceptuje to, co je primárně podmíněné svým účelem a takto určené je také proporcionální, tvořící harmonii a integritu celku jakožto dobra, je přirozenost kategorií podmíněnou relativně, funkční finalitou a zamýšleným účelem. Proto v uvedené perspektivě můžeme zodpovědět nastolenou otázku o vztahu rozumnosti k dobru a přirozenosti v případě homosexuality tak, že proporcionálně i adekvátně k jejímu sklonu (dispozici), je naplnění předpokladu realizací sklonu v podobě homosexuálního jednání optimální a přirozenou příčinou, vedoucí k završení dispozice v její kráse jakožto dobré, a tudíž neodporující ani zákonu rozumu. Jelikož sexualita u homosexuální osoby objektivně není zaměřena reprodukčně a nemůže z podstaty své přirozenosti plnit plodivou funkci, nelze ji tento účel ani rozumně přiznat, neboť v této finalitě by se habituálně minula svému účelu/cíli, kterým je sexuální spojení milujících se partnerů, odpovídající jejich vlastní a společné sexuální dispozici i afinitě.

Rozpojení této kauzality (příčinnosti) mezi sklonem a úkonem z důvodu opačné (a tudíž zde cizorodé) heterosexuální finality absolutizuje sexuální dispozici jako dobrou pouze v heterosexuálním modu a tím ruší proporcionální harmonii homosexuálně orientované osoby, vtahujíc ji (minimálně psychicky) do stavu vnitřní nezřízenosti a habituální neuspořádanosti (paradoxně v protikladu k původnímu záměru a tvrzení KKC).

Na základě uvedeného závěru proto nelze ani s odkazem na rozum zakládat odsouzení homosexuality v jejím sklonu ani v úkonu s tím, že jsou protipřirozené *per se*.¹¹⁹

¹¹⁸ „Dico ergo quo Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes.“; tamtéž.

¹¹⁹ Ostatně svatý Tomáš ve své Sumě teologické vychází z toho, že pro nějakou věc je přirozené to, co je v ní *per se* jako z něčeho, co je nutně na počátku každé její činnosti, podle principu, že „ve všech věcech to, co v nich není *per se*, se převádí na něco, co je v nich *per se*, jako na to, co je první. A proto to, co odpovídá věci jako první, je nutně přirozené.“ (*Sum. th.* I-II, 10,1).

2.3.3.1 Úkon rozumové lásky v učení sv. Tomáše Akvinského¹²⁰

Shora uvedenou analýzu rozumového odůvodnění (substanciální, nikoli esenciální) přirozenosti homosexuality v proporcionální jednotě jejího sklonu i úkonu na základě estetických kritérií harmonické krásy je vhodné doplnit o teologicko-antropologické zdůvodnění lásky rozumové, jak o ní v kategorii jejího úkonu uvažoval svatý Tomáš Akvinský. Připomeňme, že ačkoli tento *doctor angelicus* a učitelská autorita církve, s ohledem na dobu, ve které žil, homosexualitu samostatně jako podobu (variantu) lidské sexuality nekategorizoval, jeho obecné a racionální teologicko-etické či morální teze týkající se lidské přirozenosti, jednání nebo lásky by měly být aplikovatelné na každého člověka v jeho specifické situaci, včetně homosexuálně orientované osoby.

Svatý Tomáš mluvil diferencovaně (například oproti nadpřirozené lásce agapické) i o lásce pramenící z přirozenosti člověka, jehož má být přirozeným a očištěným rozvinutím, a to ve smyslu antropologickém, nejenom etickém. Lidská láska, hledající poznání, je úkonem apetitivní schopnosti neboli smyslové a rozumové snaživosti podle způsobů poznávání lásky (smysly nebo rozumem). V obou případech je základním předmětem směřování lásky dobro, které má podobu nepřítomnou anebo přítomnou podle toho, zda po něm člověk jenom touží anebo se z něj již těší.

Podle Tomášovy klasifikace má láska podobu jednoduchou anebo plnou (rozvinutou). Jednoduchou neboli první láskou, která je principiálním předpokladem pro rozvinutí lásky v plnosti, milujeme žádoucí předmět jako takový.¹²¹ Projevem úplné lásky chceme dobro pro někoho jiného, k němuž jakož i k dobru, které pro něho chceme, směřuje úkon naší lásky.¹²² Současně ale toto dobro je i našim vlastním dobrem. Z toho svatý Tomáš vyvozuje radikální závěr, že kdyby Bůh pro člověka nebyl jeho dobrem, člověk by v Bohu postrádal důvod k lásce.¹²³

¹²⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O lásce*. Výběr otázek z Teologické sumy, první vydání, Krystal, Praha 2005, s. 10-35 (k otázkám ne/přirozené lásky, srov. zejména s. 29-31). Viz také ŠPRUNK, Karel, *Analýza úkonu lásky podle Tomáše Akvinského*, Sborník KTF UK v Praze, sv. VII, Karolinum, Praha 2004, s. 99-106.

¹²¹ *Sum. th.* I-II, 26, 2.

¹²² *Sum. th.* I, 20, 3. 1. ad 3).

¹²³ *Sum. th.* II-II, 26, 13 ad 3). Vztaženo na předmět této analýzy, bychom mohli předpokládat, že Bůh by pro člověka (ztotožněného se svou homosexualitou) nebyl jeho dobrem, kdyby pro Boha byl nucen nedobrovolně žít v nezvoleném celibátu a celoživotní sexuální zdrženlivosti. Na druhou stranu svatý Tomáš

Pro naše pojednání je rozhodujícím východiskem Tomášova všeobecně platná teze o bytostné jednotě a nerozdělenosti každého jsoucná, včetně lidské bytosti.¹²⁴

Úkon lásky tedy hledá dobro v podobě uchování této jednoty – celistvého osobního bytí člověka, které je diferencovaně rozvrstveno do různých úrovní spojených dvěma pohyby – k sobě samému a k veškeré jiné existenci (bližnímu). Obdobně, jak jsme ukázali na příkladu proporcionálně harmonické krásy v rovině tělesného bytí, také na duchovní úrovni přirozenosti lidský duch ve vlastním ‚bytí pro sebe‘ zvnitřňuje dynamismus svého ‚bytí o sobě‘ směrem od sebe k druhému, adekvátně svému vnitřnímu zaměření.¹²⁵

Dbajíc těchto antropologických zásad, proto musí i v případě lidské sexuální dispozice zaměřené na osobu stejného pohlaví platit, že nedobrovolné znemožnění završit tuto dispozici rozpojením kauzální souvislosti mezi sklonem a úkonem se homosexuálně orientované osobě odebírá možnost poznání přítomného dobra, po kterém přirozeně touží jak jednoduchou láskou ve vztahu k sobě, tak i naplněnou láskou k bližnímu, jehož dobro se stává také jejím vlastním, a tudíž společným dobrem obou.

Co se (dle Tomášovy klasifikace) jednoduché neboli první lásky týče, aby předmět lásky byl žádoucím dobrem, musí být pro milujícího sourodým, tedy jemu přiměřeným a úměrným. Tato podobnost je podle Tomáše dvojitá, spočívající buď v tom, že

- a) oba mají totéž v aktu uskutečnění, anebo
- b) jeden má totéž v aktu uskutečnění a druhý potenciálně v možnosti neboli sklonu, neboť ve sklonu je již přítomen sklonu odpovídající akt či úkon.

Proto na základě uvedeného rozlišení svatý Tomáš uzavírá, že milující a milovaný tvoří jednotu podobnosti. A tato podobnost určuje předmět lásky tak, že každý miluje to, co je s ním jedno (*unumquodque diligit quod est unum sibi*).¹²⁶ Převáděno do roviny lidské sexuality, vychází vzájemná láska dvou osob stejného pohlaví i osob opačného pohlaví

ale také říká, že přirozenou láskou miluje člověk Boha víc než sebe, když přirozenost se k sobě obrací víc v tom, co v ní je obecné, než jednotlivé/zvláštní. (*Sum. th.* I, 60, 5; II-II 26, 3).

¹²⁴ Podle svatého Tomáše bytí každé věci záleží v jejím nerozdělení. Proto se každá věc snaží zachovat svou jednotu, jako se snaží zachovat své bytí (*Sum. th.* I, 11, 1).

¹²⁵ De FINANCE, Joseph, *Grundlegung der Ethik*, Herder Freiburg, Basel-Wien 1968, § 72.

¹²⁶ *Sum. th.* I, 60, 4; I-II, 27, 1, 3. V případě homosexuálů bychom navíc mohli dodat také kvalitu podobnosti fyziologické (podle církve ovšem postrádající komplementaritu mužsko-ženského pohlavního odlišení) a v neposlední řadě také podobnosti psychologické a emocionální. V následující kapitole (3.2) se zastavíme u motivu přitažlivosti v podobnosti.

z jejich podobnosti jak ve stejném sklonu, tak i v potenciálně stejném úkonu, kterým je tento sklon realizován. Přísně vzato, neplatí zcela logicky obě alternativy *promiscue*, tedy na homosexuální a heterosexuální osoby navzájem.

2.3.3.2 Dvojí princip úkonu (rozumové) lásky a její podoby

Úkon lásky vyžaduje přítomnost subjektu v osobě milujícího s jeho apetitivní schopností (vůli), iniciující činný pohyb směrem k předmětu lásky v podobě žádoucího či touženého a současně také poznávaného dobra.¹²⁷ I zde tedy platí zásada účelnosti, podle které je *agens* činný determinovaně (nikoli náhodně) svým zaměřením k cíli dobra. Ono působí pasivní proměnu snaživosti jejím přizpůsobením se (*coaptatio*) v/do sourodnosti s tímto žádoucím dobrem (*connaturalis*). Proto obdobně jako v procesu rozumového poznávání poznávaného poznávajícím ve slově, tak i v úkonu lásky se v milujícím afektivně interiorizuje žádané dobro (milovaný). Rozdíl spočívá pouze v tom, že rozum poznává v aktu či úkonu poznání dobro ve své podobnosti (*similitudo*), přičemž vůle vstupuje do úkonu lásky sklonem k chtěné či milované věci, která láká (přitahuje) snaživou vůli milujícího v podobě zalíbení (*complacentia*). To zase zpětně iniciuje pohyb jako touhu či žádostivost k předmětu lásky.¹²⁸

Výsledkem tohoto postupu úkonu prvního typu lásky jednoduché je spojení (*nexus* mezi milovaným a milujícím), ovšem již nikoli v jednotě podobnosti, nýbrž substanciálně v afektivní jednotě jedné esence neboli přirozenosti. Tak se milující ztotožňuje s milovaným, vztahuje se k němu jako k sobě samému vtahujíc ho do svého bytí.

Ve vztahu k lásce úplné neboli rozvinuté svatý Tomáš rozlišuje lásku žádostivou (*amor concupiscentiae*) a přátelskou (*amor amicitiae/benevolentiae*), podle vztahu milujícího subjektu k předmětu své lásky (milovanému). V případě žádostivé lásky hledá milující osoba své vlastní uspokojení; úkon přátelské lásky spočívá v milovaném dobru samotném bez dalšího očekávání čehokoli od milovaného, jehož dobro je současně i dobrem milujícího. Láska v pravém smyslu slova, jíž něco milujeme, aby to něco mělo dobro, nazývá Tomáš láskou ‚jednoduše‘, zatímco láska, kterou milujeme něco, aby to bylo

¹²⁷ *Sum. th.* I-II, 27, 2.

¹²⁸ *Sum. th.* I, 37, 1; I, 27, 3, 4; I-II, 25, 2; 26, 2. Srov. ŠPRUNK, Karel, *Analýza úkonu lásky podle Tomáše Akvinského*, Sborník KTF UK, s. 99-106.

dobro jiného, je láska jen po určité stránce (*secundum quid*).¹²⁹

Základ žádostivé lásky mezi milujícím subjektem a předmětem jeho lásky (cílem) vystihuje vztah potence a aktu, zatímco přátelé jsou úkonem lásky ve vztahu aktu k aktu, přičemž každá žádostivá láska má svůj kořen v lásce přátelské a oba typy lásky se můžou také spojit, aniž by žádostivá láska musela nutně být obrácená zpátky k milujícímu subjektu. Jinými slovy, láska ‚*simpliciter*‘ je láskou k druhé osobě a láska k potřebnému dobru je pouze jakousi odvozenou láskou ‚*secundum quid*‘, přičemž nemilovali bychom jaksi odvozeně potřebné dobro, kdybychom zároveň v plnosti nemilovali toho, pro koho to dobro chceme. Úkon lásky podnícen i homosexuálním sklonem by proto měl být ospravedlněn svým zacílením k dobru milované osoby.

2.3.3.3 Akvinátova racionální etika versus dnešní pojetí homosexuality

Svatý Tomáš ve svém rozsáhlém teologickém díle v souvislosti s otázkou hříchu pohlavní nečistoty, proti námitce přirozené potřeby vylučování mužského semene, stejně jako jiných tělesných tekutin, a práva pohlavním úkonem svobodně jednat podle svého, říká, že potřeba zachování lidského pokolení vyžaduje takového užívání řádem rozumu. Jelikož v případě (přebytečného) mužského semene jde o přebytek plodivý a potřebný, nemělo by se ‚ztrácet‘ mimo tento svůj účel a cíl.¹³⁰

Obdobně jako u církevních Otců obecně, i v případě svatého Tomáše je nutno číst jeho teologickou antropologii stvoření, pohlavní lásky a přirozenosti ve vazbě na nepoznanou homosexualitu prismatem jeho vztahu k sexualitě jako takové a k ženě jakožto podřazené nadřazenému muži. Žena (podle Akvináta vzhledem k mužské přirozenosti něco chybného a nepodařeného) plnila vůči muži podřadnou roli pouhé materiální podpory, přičemž jako pomocnice (vyjma asistence při reprodukci lidského rodu) mohla být mnohem lépe zastupitelná a nahraditelná jiným mužem.¹³¹

Co se lidské sexuality týče, svatý Tomáš nepřevzal již výše zmiňovaný názor některých Otců o původní pohlavní či sexuální indiferentnosti člověka v jeho originální podobě před jejím narušením v důsledku hříchu. Podobně jako stoikové anebo svatý Augustin, také

¹²⁹ *Sum. th.* I-II, 26, 4.

¹³⁰ *Sum. th.* II-II, 153, 3.

¹³¹ *Sum. th.* I, 92, 1. K antropologii stvoření člověka v mužsko-ženské komplementaritě i k obrazu ženy (Evy) jako pomocnice muže (Adama) viz první kapitolu této práce.

svatý Tomáš připisuje sexuálnímu chtíči hříšnou povahu coby následku dědičné viny, zasahující celé lidské pokolení.¹³² V sexuálně motivovaném chtíči Tomáš shledával protiklad ctnosti střídmosti, neboť je podle něj odklonem od přirozeného pořádku a rozumu, ospravedlňujícího pohlavní akt jeho reprodukční finalitou a potřebou prokreace lidského rodu.¹³³

V antropologickém náhledu tohoto církevního myslitele tedy nad rámec úvah o hříšné podstatě sexuality a protipřirozenosti homosexuálního pohlavního úkonu zcela chybí intimní rovina meziosobního vyjádření lásky. Tento Akvinátův postoj (stejně jako i předtím Otců pozdní antiky a raného středověku) souvisí pravděpodobně s absencí poznání homosexuality jako vrozené a neměnné dispozice, v protikladu k zvráceným homosexuálním úkonům jinak heterosexuálních osob, disponovaných, proporcionálně jejich sexuálnímu sklonu (na rozdíl od osob se sklonem opačným), realizovat prokreativní účel své heterosexuality. S homosexuály jako kategorizovanou skupinou stejnopohlavně zaměřených osob svatý Tomáš, jakož ani svatý Augustin či jiní církevní Otcové nepočítal a své učení ani v tomto ohledu nediferencoval.

Zcela jistě by stejný vzkaz platil pro heterosexuály praktikující pohlavní akt mimo manželství a bez úmyslu či vůle počít nový život, v (jim ovšem přirozené) otevřenosti takovému početí.¹³⁴ To je nezbytný, ovšem současně chybějící racionální předpoklad pro možnost aplikovat Akvinátovo učení o důvodech hříšnosti pohlavně nečistého a neplodivého vylučování mužského semene v situaci homosexuálně zaměřeného úkonu.

Vzhledem ke shora rozvedeným úvahám o samostatně netematizovaném fenoménu homosexuality na ní svatý Tomáš nepřímou naráží ve své Sumě teologické, zmínkou o homosexuálních úkonech způsobilých stát se *connaturale secundum quid*.¹³⁵ Konkrétně se ptá po podobách přirozeného lidského potěšení, rozkoše, která by byla v souladu s přírodou, přičemž dospívá k závěru o dvou typech potěšení – první odpovídá lidské podstatě člověka coby rozumné bytosti při kontemplaci pravdy; druhý způsob potěšení či rozkoše při pohlavní aktivitě (*veneorum usus*) má člověk společný s ostatními

¹³² *Sum. th.* I, 98.

¹³³ Srov. McCaffrey, J., *Homosexuality, Aquinas and the Church*, Catholic World 212, 1/1971.

¹³⁴ Tamtéž. Také McNeill, J., *The Church and the Homosexual*, Beacon Press, Boston 1993, s. 97.

¹³⁵ *Sum. th.* I-II, 31, 7.

živočichy.

Ačkoli, jak jsme řekli, Tomáš Akvinský homosexualitu ve svém díle explicitně nekategorizoval a v současném pojetí o ní ani neuvažoval, v úvaze o přirozenosti obou uvedených typů slasti rozvedl myšlenku o tom, že to, co je jinak druhově protipřirozené, se v určitých zvláštních situacích může stát přirozeným v jednotlivém případě (*connaturalis*). U takového individua může dojít k porušení přirozeného principu vlastního tomu kterému druhu (*species*), a tudíž to, co je tomuto druhu protipřirozené, může se stát akcidentálně v přírodě přirozeným pro takového jednotlivce (*per accidens naturale huic individuo*). A právě k takovým konverzním případům svatý Tomáš počítá i mužskou homosexuální aktivitu (*in coitu masculorum*), aniž by dál tuto problematiku ve své teologii rozvinul a vyvodil z této své úvahy nad rámec určitého filosofického základu osobní etiky také praktické konsekvence pro křesťanskou sexuální etiku, která uvedený kontext obecně nereflektuje, leč připouští volbu diferencovaného přístupu k plnění mravních požadavků v jednotlivých případech.

Nicméně tento nový Akvinátův pohled tvoří základ individuální etiky poté, co (sám Tomáš) diferencoval řeckou filosofií vnímaný vztah akt – potence, se zdůrazněním reálného rozlišení akcidentální změny přirozenosti určené (esenciálním sklonem) druhu v potenciální příčině k aktivnímu jednání u individuálního jedince, jehož jedinečnost nelze z etického hlediska redukovat ani relativizovat na pouhé obecně platné zákonitosti druhu.

Akvinským dále nerozvinutou a v kontextu jeho teologické antropologie poněkud originální poznámku v tomto směru lze vnímat jako prostor pro nové promyšlení jeho teologie nad rámec statického scholastického myšlení i jako impulz dynamického chápání teologické či filosofické antropologie stvoření, jak jej rozvinuly personalistické a evolucionistické směry moderní filosofie a teologie humanismu či lidské svobody, o nichž byla řeč v diskursu první kapitoly této práce. Koresponduje totiž s již zmiňovaným a mnohem později artikulovaným vědeckým závěrem Ernsta Haeckela o evolučních odchylkách individuálního vývinu (ontogeneze) jedince od fylogeneze jeho vlastního biologického druhu.

3. Homosexualita a teologie lásky

V předchozí kapitole jsme na základě Tomášovy racionální etiky ohledně přirozenosti jednání poukázali na možnost akcidentálního odklonu určité individuální vlastnosti od druhově přirozeného a společného, k obecně nepřirozenému, které se tak stává v individuálním případě a akcidentálně přirozeným (*connaturale secundum quid, per accidens naturale huic individuo*). Jako jeden z příkladů takového odklonu svatý Tomáš zmínil bez dalšího i homosexuální akt jako jednání ‚*in coitu masculorum*‘.¹³⁶

Jak ovšem rozumět tomuto momentu ‚nahodilosti‘, když pro křesťana žádné náhody neexistují? Mohl snad Ten, který každého z lidí podivuhodně stvořil a viděl i znal ještě přede dnem jeho zrození, ponechat něco náhodě? Sotva.

Na základě těchto teologicko-racionálních východisek se proto lze oprávněně domnívat, že homosexualita, má-li být integrální součástí lidské osoby stvořené Bohem jako dobré a chtěné, je jistou a možnou (nikoli vyloučenou) variantou, zrcadlící jednu z rozmanitých podob Lásky kreativního Boha. Lásky, předcházející a ospravedlňující každou lidskou lásku. A stvořitelsky vepsané do všeho autenticky jsoucího a lidského, jako je tělesnost, úmysly, vášně, skutky a veškeré jednání, inspirované Duchem svatým, který člověka postupně uvádí do plnosti veškeré Pravdy, přesahující všechnu moudrost i rozumnost tohoto světa.

Přijměme proto hypotézu, že lidská homosexualita je variantou lidské sexuality, Bohem chtěná, nikterak nezpochybňující podobu Boha, který vzal na sebe lidskou tvář v osobě svého Syna, Ježíše z Nazaretu. V opačném případě, pokud bychom za nevysvětlitelnost (psychického) zrodu homosexuality¹³⁷ neviděli tajemství neomezeného a svobodného Božího jednání, ale vysvětlovali bychom ji lakonicky jako protipřirozený defekt, byli bychom nuceni přijmout jinak nepřijatelný závěr o nedokonalosti Božího stvoření či o omylu a pochybení Boha při stvoření člověka, jehož sám Bůh stvořitel rozpoznává ještě

¹³⁶ Bylo řečeno, že sv. Tomáš Akvinský tuto úvahu rozvedl na základě předpokladu dvou typů rozkoše: i) vlastní lidské přirozenosti (kontemplující pravdu), a ii) společné lidem i zvířatům (pohlavní aktivita). Původní základ této racionality tkví v redukované stoické myšlence o toliko prokreativní a plodivé funkci sexuality, bez rozlišení homosexuality jakožto vrozené dispozice člověka a prostředku pro vyjádření interpersonální lásky. Srov. *Sum. th.* I-II, 31,7; II-II, 153,3. Srov. také McNEILL, John J., *The Church and the Homosexual*, Beacon Press, Boston 1993, s. 97.

¹³⁷ Srov. KKC 2357.

před jeho zrozením v lůně matky.¹³⁸

Zdá se proto tolik nepravděpodobné a vyloučené, aby Bůh vstoupil do života nezanedbatelného počtu mužů a žen s vrozenými homosexuálními sklony a nechal se jim poznat v jejich vzájemné přitažlivosti a lásce, která je odleskem jeho Boží Lásky?¹³⁹

Jak bylo řečeno v první kapitole, jediné, co Boha (který je Láska) může jaksí ‚omezit‘, ačkoli paradoxně sám je neomezeným a svrchovaným vládcem nad dílem svých rukou, je jeho vlastní Láska. Láska, dávající věcem či jevům smysl a přesahující veškeré naše poznání, představy, očekávání i jednání, včetně milování. Ty jsou bez této Lásky ničím, jak píše apoštol. Proto Dietrich Bonhoeffer mohl ve své *Etice* napsat, že dokonce naše (aktivisticky lidské) milování bližního (i Boha v bližním) nemusí znamenat automaticky tu Lásku, kterou s odkazem na Písmo, apoštolskou Tradici i na učení Otců předává církev a bez které je všechno ničím. A naopak dodejme, že i ta nejmenší věc spojená s touto Láskou je víc ve srovnání s největší lidskou věcí bez ní.¹⁴⁰

Nerovnice lidské a Boží lásky platí i ve vztahu Boha ke svému stvoření, o němž bylo s odkazem na učení Otců i moderní teologii ukázáno, že není trpným stavem a Boha v jeho činné stvořitelské aktivitě nikterak neomezuje. Ledaže by se Bůh paradoxně ve své kreativitě ‚omezil‘ svobodně sám, v kenózi své ‚neomezené‘ Lásky, přesahující každý lidský um, představu i očekávání. A to včetně ustálené lidské představy o stvořeném Božím díle včetně člověka s jeho dvojpohlavní komplementaritou, coby jediné verze nepochopitelného a nevyčerpatelného obrazu trojjediného společenství Lásky Otce, Syna v Duchu svatém. Právě odvěká dynamika této Lásky umožňuje člověku neustále v úžasu rozpoznávat mnohotvárnost Boží podoby (kterou stvořený člověk sám rozmanitými způsoby zrcadlí), aniž by ji vyčerpal a odhalil její definitivní tvar. Takový, který shlédne, až Boha uvidí ‚tváří v tvář‘ jak jej vidí Bůh sám, jenž člověka ve své Lásce vždy předchází a překvapuje. Dokud se tak jednou nestane, zůstává Bůh pro člověka nepochopitelným Tajemstvím stejně tak, jako i člověk sám sobě je hádankou.¹⁴¹

¹³⁸ Srov. Jer, 1,5; Ž 139,13-16.

¹³⁹ „*Nezanedbatelný počet mužů a žen má vrozené homosexuální sklony. Ti si nevolí svůj homosexuální stav ...*“ (KKC 2358).

¹⁴⁰ BONHOEFFER, D., *Etika*, Kalich 2007, s. 44.

¹⁴¹ Srov. 1 Kor, 13,12.

V těchto teologických úvahách ovšem nesmíme zapomínat, že tajemným (navzdory svému Vtělení) zůstává Bůh pro člověka, jehož Bůh zná důvěrně jménem a v pravdě jaký je, nikoli naopak. A k pravdě nevede jenom (lidský) rozum, ale do plnosti pravdy (i o člověku samém) uvádí člověka Duch svatý, který zosobňuje právě ono tajemství a dynamiku Lásky Boha mezi Otcem a Synem, jež je vše přesahující Láskou, kterou rozum není s to zcela pochopit ani vysvětlit. Tato perspektiva tajemného působení Lásky v Boží Trojici otevírá také nové možnosti, jak nahlížet na rozumem nevysvětlitelný zrod stvořeného veškerenstva a jeho nadpřirozený původ.

3.1. Přirozený zákon svědomí

Základní námitkou církevního učení proti akceptaci homosexuality má být její protipřirozenost. Připomeňme, že KKC v bodě 2357 poté, co konstatuje nevysvětlitelnost psychického zrodu sexuální přitažlivosti k osobám téhož pohlaví, projevované během staletí a v různých kulturách velmi rozmanitými způsoby, normuje (s odkazem na Tradici opírající se o Písmo svaté a na prohlášení Kongregace pro nauku víry ohledně sexuální etiky a teologie těla *Persona humana*), vnitřní nezřízenost, mravní spoušť a protipřirozenost homosexuálních úkonů. Konkrétně mají odporovat přirozenému zákonu, odlučovat pohlavní úkon od předávání života, nebýt plodem opravdového citového a pohlavního doplňování se, protože nemohou v žádném případě být schvalovány.

Je zcela evidentní, že zásadním kritériem morálního hodnocení praktikované homosexuality jakožto ‚morální spoušti a vnitřní nezřízenosti‘ má být její nepřirozenost, spočívající především v biologické neplodnosti neboli absenci reprodukční potence předávání života. Správnost tohoto hodnocení musí proto tkvít v analýze pojmu přirozenost – konkrétně Katechismem blíže nespécifikovaného přirozeného zákona, jak je a byl tradován v učení církve, a také v konfrontaci s tím, jak přirozenost či přirozený zákon vysvětluje věda, která by neměla odporovat rozumu, a tudíž ani křesťanské víře.

Podle oficiálního církevního prohlášení *Persona humana* z roku 1975 je lidská osoba bytostně sexuální natolik, že sexualitu (i s odkazem na úsudek vědců) je nutné považovat za jeden z prvků podstatně určujících a utvářejících život člověka.¹⁴² Pokud tedy sexualita

¹⁴² Srov. PH 1.

v uvedeném smyslu podstatným způsobem spoluutváří lidskou osobu a její život, měla by představovat tu část osobnosti člověka, která vyjadřuje jeho přirozenost. V intencích touto prací vymezené hypotézy lze tedy (za předpokladu geneticky vrozené povahy homosexuální orientace) usuzovat na homosexualitu jako na přirozenost homosexuála a obráceně na heterosexualitu jako na jeho nepřirozenost. Analogicky pak pro heterosexualitu osobu je homosexuální orientace sklonem nepřirozeným neboli protipřirozeným. Lze proto s ohledem na variabilitu lidské sexuality vůbec mluvit o určitém přirozeném zákoně, společném a platném i pro homosexuála stejně jako pro heterosexualu? To, co je přirozené, musí být přirozené všem lidským bytostem stejnou mírou a nediferencovaně. O jakém přirozeném zákoně, jemuž praktikovaná homosexualita takto orientované osoby má odporovat, je v Katechismu tedy řeč?

Pohledem na Katechismem odkazovaný dokument Kongregace pro nauku víry je to nejspíš zákon svědomí, o němž apoštolská konstituce *Gaudium et spes* v kapitole pojednávající o důstojnosti lidské osoby v článku 16 o důstojnosti jejího svědomí říká:

[V] hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: toto dělej, tamto nedělej. Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen.¹⁴³ Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru.¹⁴⁴ Prostřednictvím svědomí si podivuhodným způsobem uvědomuje zákon, který splňuje milováním Boha a bližního.¹⁴⁵

A dokument *Persona humana* navazuje konstatováním, že ke skutečnému rozvoji člověka nemůže dojít, leč se zachováním podstatného řádu jeho přirozenosti. A to navzdory faktu proměnlivosti mnohých podmínek a potřeb lidského života v průběhu dějin lidské civilizace, vůči níž (této dějinné proměnlivosti) má být jakýkoli vývoj mravů a způsobu života imunní a vymezený jedinečnými principy konstituujícími lidskou osobu a překračujícími dějinné nahodilosti. Jsou to totiž základní a lidským rozumem postihnutelné principy, obsažené ve věčném a lidskému poznání dostupném Božím zákoně prozívatelně spravujícím svět, na němž má také člověk účast, aby tak mohl více

¹⁴³ Viz Řím 2,14-16.

¹⁴⁴ Srov. Pius XII., rozhlasové poselství o tom, jak se má správně vytvářet křesťanské svědomí mládeže, ze dne 23. 3. 1952; AAS 44 (1952), 271.

¹⁴⁵ Viz Mt 22,37-40; Gal 5,14.

poznávat neměnnou pravdu.¹⁴⁶

Vyvstává otázka, jak souvisí svědomí s přirozeností, potažmo s přirozeným zákonem, na něž se magisteriální učení odvolává, když neschvaluje homosexuální úkony? Má-li ovšem platit přirozený zákon odkazující na svědomí člověka, který si jej sám (stejně jako ani homosexuální sklon) neukládá, jako na nejtajnější střed a svatyni intimního setkání s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru, pak je tímto přirozeným zákonem zákon svědomí člověka, do něhož vidí jenom Bůh, tajemně rozeznávající svým hlasem lidské svědomí. A to v intenzitě a naléhavosti, odpovídajících individuálnímu stavu jednotlivého člověka, jak jej zná jenom Bůh, aby člověk byl schopen hlas svého svědomí rozpoznat (slyšet), rozumět mu a v pokorném naslouchání jej správně následovat.

Jestliže Katechismus katolické církve v článku 2357 z praktikování jinak přirozeného, nezaviněného ani nezvoleného a co do psychologického vzniku nevysvětlitelného homosexuálního sklonu nezanedbatelného počtu lidí vyvozuje jeho vnitřní nezřízenost a mravní spoušť, činí tak subjektivním pohledem heterosexuála, jehož antropologické konstituci homosexualita neodpovídá a je pro něj tudíž i logicky nepřirozená. Stejný morální soud ovšem nemůže platit ve vztahu k homosexuálovi, objektivně nesplňujícímu základní antropologický předpoklad takového morálního soudu. Proto, pokud se homosexuál, jako i každý člověk, má ve svém jednání orientovat svým (správným a Bohem uloženým) svědomím, jehož zákon se nesmí protivit zákonu přirozenosti, je zřejmé a také rozumné, že bude následovat a jednat v souladu se svou přirozeností, která je definovaná homosexuálně; tedy jemu přirozeným homosexuálním sklonem. V opačném případě by jeho jednání nebylo v souladu se svědomím, a tudíž ani s jeho homosexuální přirozeností.

3.2. Nadpřirozený zákon lásky

Z uvedeného plyne, že za předpokladu svědomím podmíněného i určovaného zákona přirozenosti, který má být vlastní důstojnosti každé lidské bytosti, nelze v intencích vymezených hypotézou této práce přirozenost spojovat exklusivně s heterosexualitou coby jediným společným jmenovatelem přirozeného zákona a jakožto s jedinou podobou lidské sexuality, podmiňující současně svobodu lidského jednání podléhajícího

¹⁴⁶ Srov. PH 3; DH 3.

morálnímu soudu. Abychom ovšem nezůstali v zajetí relativismu ani slepé libovůle, před níž varuje i shora citovaný církevní dokument *Persona humana*, je nezbytné označit onen společný jmenovatel, který by odpovídal univerzální (nikoli pouze sexuální) přirozenosti, vlastní každému člověku, jak homosexuálovi, tak i heterosexuálovi, a byl by současně také jmenovatelem sexuálně-eticky korektním.

Jak bylo i s odkazem na dokumenty učitelského úřadu řečeno, sexualita a pohlavnost zásadním způsobem ovlivňují přirozenost každého člověka. A jelikož přirozenost homosexuálně orientovaného člověka není zaměřena na stejný subjekt, než k jakému je orientován ve své vrozené dispozici heterosexuál, nelze bez dalšího rozlišení aplikovat přirozený zákon v obou případech stejně. Jinak bychom se dopustili ve vztahu k té skupině homosexuálů, o nichž uvedené prohlášení Kongregace pro nauku víry mluví jako o těch, kteří jsou na základě jakéhosi druhu vrozeného instinktu nebo trvale poškozené soustavy neschopni snášet život v osamělosti diskriminace, před níž sám předmětný dokument i KKC paradoxně varují.¹⁴⁷

Svědění homosexuála mu v takovémto případě nemůže našeptávat stejný přirozený zákon, jaký je ‚normován‘ svědomím osoby heterosexuální orientace. Abychom byli konkrétní, zákon, definovaný učením církve v oblasti sexuální etiky jako přirozený výlučně v heterosexuálním modu, aplikovaný na osobu, pro kterou je takto definovaná přirozenost z podstaty nepřirozená, může sice být prohlášen za objektivní mravní normu, zůstane ovšem pro takovouto (homosexuální) osobu v jejím svědomí normou toliko zvenčí nadiktovanou, jejíž plnění sotva bude svobodné a nevynucené. Aby takovýto mravní zákon mohl jakožto přirozený svou sankcí zavazovat člověka i v jeho svědomí, musí ve své hypotéze a dispozici odpovídat adekvátně také objektivně danému stavu zavázané osoby. Je zřejmé, že objektivní mravní norma, kterou má shora citovaný dokument o sexuální etice na mysli, nemůže být pro homosexuální osobu normou se stejnou mírou závaznosti a tíhy, jakou vyvolá její přestoupení ve svědomí osoby heterosexuální, atrahované osobou opačného pohlaví, a tudíž disponované i k plození dětí v platně uzavřeném manželství.

Pokud ale zákon přirozenosti v uvedeném smyslu nelze aplikovat stejnou mírou na osoby

¹⁴⁷ Srov. PH 8; KKC 2358.

homosexuální i heterosexuální, jakou podobu by měl pak onen hledaný společný jmenovatel sexuálně etického jednání každého člověka, odpovídaje jeho přirozené sexualitě mít, aby nebyl v rozporu se zákonem svědomí, ale byl vepsán stejnou mírou do srdce každého člověka, jemuž o něm podává zprávu tajemným způsobem lidské svědomí? Myslím, že podobu nadpřirozeného zákona lásky.

Tento zákon je totiž oním rozhodujícím kritériem, legitimně korigujícím hlas lidského svědomí, když by v individuálně specifické situaci konkrétního člověka nebyl tím správným ani korespondujícím s objektivní mravní normou, ovšem neprotivící se křesťanské lásce. Je vůbec možné, aby (tělesný) úkon lásky, projevený v autenticitě svědomí vůči bezpodmínečně milované osobě, odporoval církevní mravouce, která učí, že hlas svědomí je pro plnění přirozeného zákona zásadní?

Zní to jako paradoxní střet na jedné straně církevní mravní normy, spoléhající při absenci logických a racionálních argumentů v polemice nad (ne)přípustností homosexuální aktivity na ‚mravní instinkt‘ subjektivního svědomí, s aktualizovanou a rozum přesahující nadpřirozenou zkušeností partnerské lásky na straně druhé.

Určité řešení této paradoxní situace, vyvolané odlišnou přirozeností homosexuála oproti heterosexuálovi bychom mohli hledat v archetypu muže – milovníka, jak jej líčí americký františkánský kněz Richard Rohr, ve snaze nalézt způsob vhodné, akceptovatelné a pozitivní integrace eroticko-smyslného prvku spirituality mužské osobnosti.

Rohr upozorňuje na potřebu křesťansky specifikovanějšího vnímání Boha jakožto Lásky a v kontrapozici k moralizujícímu pojmu přirozenosti uvažuje v mystické (nadopřirozené) rovině o podobě Boha – milovníka. Milovníka, nikoli ukázněujícího soudce či mravokárce. Odmítá náboženství, které by bylo založeno na zákonech, zvykových normách a nikoli na etice lásky, která počítá s milostí a ne s moralismem, který ji i podle slov apoštola Pavla překáží, a dokonce vede ke smrti duše. Křesťanské náboženství a morálka mají podle Rohra integrovat a pozitivně ocenit smyslounou, erotickou a rozkošnickou část mužské sexuální identity, neboť v opačném případě zůstane neintegrována, potlačovaná, nezpracovaná, nepřiznaná. Jako takto deformovaná se často stává potenciálním zdrojem neuróz či psychóz nezralého muže – opaku k archetypu vycvičeného milovníka, který není rozpolcený, ale sebou samým i ve své sexualitě přijatý, aby mohl kráčet jednotlivými

stupni výrazů lásky nezdržován výčitkami ani obžerstvím na cestě k dokonalosti lásky.¹⁴⁸

Domnívám se, že morálka nemá být mravokárně samoučelná. Smyslem morálních předpisů je vést člověka k svobodnému mravnímu jednání. V případě církevní mravouky vést k dokonalosti křesťanské, spočívající v dobrovolném následování milovaného Krista na cestě k dokonalé lásce, jejíž hlavním atributem není (ne)přirozenost, pohlavní odlišnost či reprodukční potence, ale věrnost pravdě, trvalý příklon k dobru a kráse ve službě milovanému bližnímu, zpřítomňujícímu Krista.

V antickém Řecku označovali láskou hned několik typů vztahů. Erotická byla láska vášnivá, smyslná a toužící (*erós*); *filia* byla láska zbavená vášně, na úrovni přátel, konkretizovaná ve vztahu k rodině či obci; *storgé* byla láska starostlivá, pocíťována zejména rodiči k dětem; *agapé* byla láskou pečující a konečně *xenia* označovala posvátný a nenarušitelný vztah mezi hostitelem a jeho hostem. Dnes bychom tuto klasifikaci lásky mohli stručně vyjádřit asi takto: *éros* (tváří v tvář), *filia* (bok po boku), *storgé* (k dětem/rodičům) a *agapé* (k Bohu).¹⁴⁹

Křesťanská láska, jejímž bytostným znakem je sebedarování (*kenosis*), bere na sebe různé podoby, a to v jednotlivých stupních dokonalosti – od lásky erotické přes přátelskou až k lásce agapické, nejvěrnější a dokonalé podobě lásky v duchovním vztahu mezi člověkem a Bohem. Znamením této dokonalé lásky je čistota, příslib nesmrtelnosti a cíl, k němuž jsou povolání všichni, bez ohledu na jejich sexuální orientaci, ovšem v přiměřenosti k jejich životnímu stavu, situaci a s ohledem na povahu této mravní ctnosti, která je i nezaslouženým Božím darem, milostí a ovocem Ducha.¹⁵⁰

Žádný křesťan (homosexuála nevyjímaje) není schopen zachovávat čistotu a žít tento dar celoživotně z vlastních sil, ačkoli se o to ideálně má snažit. Tuto snahu ale nelze redukovat na jakousi ‚soutěž‘ zásluhovosti. Měla by být samozřejmým osobním projevem lásky, a aby se líbila Bohu, také projevem svobodným, odpovídajícím životnímu stavu toho kterého člověka. Je proto nutné v každém individuálním případě počítat s jistou gradualitou a rozlišováním na cestě k této dokonalosti.

¹⁴⁸ ROHR, R. *Adamův návrat*. Vyšehrad. Praha 2019, s. 121-123.

¹⁴⁹ Srov. KOUKOLÍK, F., *Nejspanilejší ze všech bohů*, s. 105. Také ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla*.

¹⁵⁰ Srov. KKC 2345, 2347, 2348, 2349, 2359.

V souvislosti se snahou člověka o dokonalost bychom proto spíš než o jakémisi mravním instinktu, zavánějícím morálním subjektivismem, měli mluvit o instinktu věčného života či nesmrtelnosti, po níž stejnou mírou touží ve skrytu srdce každý člověk bez rozdílu své sexuality a její orientace.

V touze je snažení jaksí samozřejmé a méně bolestivé či namáhavé než snaha, motivovaná pouhým plněním normativní mravouky, bez zápalu touhy po věčné Boží lásce, konkrétně a tělesně aktualizované také ve společenství lásky dvou milujících se osob. K dokonalé lásce se propracováváme postupně, ve svobodě víry, když člověk touží natolik, že se mu štědrá přirozenost života (ač nestejná v jednotlivostech života každého z nás) stane také štědrou přirozeností jinak nadpřirozené lásky. Neboť stejně jako nezasloužený je dar lidského života, tak je nezasloužená i Boží láska, protože milovat je samotnou Boží přirozeností. A do této (nad)přirozenosti má také homosexuální osoba ze své vlastní vrozené tělesné či biologické přirozenosti, do níž se nezaviněně z nadpřirozené Boží lásky rodí, autenticky dorůstat.¹⁵¹

Přirozenost lásky lidské i Boží má každý člověk stejným způsobem tajemně vepsanou hluboko v srdci jako cosi věčného a štědrého. Ačkoli se tato pravda nedá dokázat ani vtěsnat jenom do normativní poučky uvažující v kategoriích přirozené – protipřirozené, je možné ji autenticky poznat toutéž nadpřirozenou (nikoli tedy protipřirozenou) kvalitou lásky v nás. Není to něco, co bychom automaticky a selektivně mohli dělat jako součást přirozenosti, životního plánu či programu a dělat to na výkon a dokonale. Láskou jsme, v ní spočíváme, z ní čerpáme a s ní se také učíme žít, jakmile se v našich srdcích zrodí a my ji postupně poznáváme. Tak přirozeně tělesně, jako zároveň i nadpřirozeně duchovně. Tato neomezená, nezasloužená a nadrozumová láska, nikoli tělesná odlišnost v podobě sekundárních pohlavních znaků a mužsko-ženské komplementarity, je onou podobností, kterou podobné poznává podobné. K tomuto poznání se nedospívá kázáním ani mravními poučkami, nýbrž autentickým odhalováním nitra lidských srdcí v dialogu lásky. Jak napsal svatý John Henry Newman: „Tolik svatého se církví ztrácí tím, že si muži odmítají navzájem sdělovat tajemství svých srdcí.“¹⁵²

¹⁵¹ Srov. ROHR, R. *Adamův návrat*, s. 149-150.

¹⁵² Srov. tamtéž, s. 150, 154-155. Již Klement Alexandrijský vycházel z principu podobnosti, když na příkladu podobnosti člověka (v platonském obrazu nebeské květiny) s Bohem, vysvětloval a odůvodňoval schopnost člověka Boha poznávat (*Paedagogus*, 1,6; PG 8,284a; in: ŠPIDLÍK, T. *Řehoř Naziánský*, s. 50-

Proč si muži navzájem odmítají sdělovat intimitu svých srdcí? Nejsou toho ve své ‚přirozenosti‘ schopni, anebo důvodem je něco jiného? Že by příčinou vytěsnění a kultivace opravdových mužských přátelství byla obava z nařčení nebo averze související s vědeckým konceptem mužské homosexuality a její tematizace zejména v odborných kruzích od zhruba 19. století, jak naznačuje M. Foucault? Anebo se podvědomě bojí nenadálého vzplanutí, které je považováno za společensky nepřijatelné či nevhodné, ač kořeny této obavy mohou jaksí intuitivně spočívat v nepřijatě ‚latentní homosexualitě‘ nebo vytěsněné touze po muži, skryté v nitru každého z nás?¹⁵³

Kategorie nadpřirozena svým specifickým způsobem absorbuje a transformuje (přetváří) i to, co bychom mravoučně v racionální dialektice mohli nazývat jako ‚protipřirozené‘. V této perspektivě nelze dost dobře (homo)sexualitu v její přirozené (biologické) mohutnosti coby pohlavně-pudové síly kategorizovat ani zkrotit násilným uvedením do omezeného rámce sexuální morálky s ospravedlňujícími funkčními kritérii reprodukce a pro-kreace, bez důrazu na re-kreaci její dynamiky, uvádějící také homosexuálně orientovaného člověka na cestu duchovního dospívání a zdravého růstu do osobní krásy (čistoty) v touze po poznání dokonalé, věčné a nadpřirozené lásky Boží.

3.3. Homosexualita a čistota

Připomeňme, že podle Katechismu katolické církve má ctnost čistoty vyjadřovat zdařilou integraci pohlavnosti v člověku a tím také vnitřní jednotu člověka v jeho tělesném i duchovním bytí. Tato psychosomatická jednota lidské osoby je po všech stránkách ovlivněná lidskou pohlavností natolik zásadně, že spoluurčuje zvláště citovou schopnost milovat a navazovat společenské vztahy přátelství s jinými lidmi. Má proto být zapojená do meziosobního vztahu, ve vzájemném, naprostém a časově neomezeném sebe-darování muže a ženy. Také ctnost čistoty totiž rozkvétá v přátelství, zvláště v přátelství k bližnímu, které je velikým dobrem pro všechny, ať je přátelství pěstováno mezi osobami

51). V souvislosti s pojednáním o hudební harmonii (v paralele k té kosmické) dospěl na rozhraní antiky a středověku Boëthius (*De musica*) k propojení mikro- a makrokosmu v matematickém, a tudíž i estetickém modulu k závěru, že člověk je utvářen podle míry světa a čerpá slast z každého projevu této podobnosti (*amica est similitudo, dissimilitudo odiosa atque contraria*). Naproti tomu Duns Scotus Eriugena ve svém díle *De divisione naturae* (II, PL 122) krásu stvoření shledává v harmonickém souznění podobného s nepodobným. Srov. ECO, Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*, Argo, 2007, s. 49.

¹⁵³ Srov. FOUCAULT, Michel, *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*, s. 119; viz také PUTNA, C. Martin, *My poslední křesťané*, s. 171-172.

stejného anebo rozdílného pohlaví.¹⁵⁴

Katechismus katolické církve v bodě 2359 konstatuje, že homosexuální osoby jsou povolány k čistotě, ostatně jako každý pokřtěný křesťan, přičemž současně učí, že toto povolání k čistotě musí odpovídat zvláštnostem rozličných životních stavů každého jednotlivce. Podle toho existují tři způsoby, jak ctnost čistoty rozvíjet adekvátně ke svobodně zvolenému životnímu stavu: manželskému, vdovskému a panenskému, v každém z nich podle toho, zda se jedná o osoby žijící v zasvěceném celibátu, anebo jsou svobodné, ženaté či provdané. Osobám zasvěceného života a svobodným náleží zachovávat čistotu v dobrovolně přijaté zdrženlivosti, ženatým anebo provdaným zase alternativně v dobrovolně uzavřeném manželství.¹⁵⁵

Katechismus v návaznosti na tuto systematiku vypočítává konkrétní způsoby, jak se člověk může dopustit jednání, které čistotu porušuje (chlípnost, masturbace, smilstvo, pornografie, prostituce, znásilnění), přičemž homosexualita jako taková je systematizovaná ve vztahu k ctnosti čistoty samostatně, bez explicitního označení jakožto její porušení *per se*. Homosexuál je ke stavu křesťanské dokonalosti povolán jakousi ‚zkratkou‘ v případě, že ani jeden z výše uvedených způsobů života v čistotě by jeho životnímu stavu neodpovídal. Teoreticky by mu odpovídat mohl pouze jeden, a to panenský. Nemá tedy jinou možnost než žít v celoživotním panenství, k čemuž mu nejspíš pomůže ctnost sebeovládání, která jej má dovést k vnitřní svobodě.¹⁵⁶

Je ovšem tento mravouční požadavek v souladu s osobní integritou a důstojností homosexuální osoby a potažmo i s evangeliem?

Katechismus v této souvislosti cituje z pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, v níž stojí, že důstojnost člověka vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.¹⁵⁷

Čistota má tedy být svrchovaně osobním úkolem křesťana, přijatým i naplňovaným

¹⁵⁴ Srov. KKC 2332, 2337, 2347.

¹⁵⁵ Srov. KKC 2348, 2349.

¹⁵⁶ Srov. KKC 2359.

¹⁵⁷ Srov. KKC 2339, 2343 a GS 17.

svobodně, bez jakéhokoli donucení vnitřního či vnějšího. Platí to i v případě, kdy by naplňování tohoto úkolu cestou (zasvěceného) panenství, diktované učitelským úřadem církve, životní situaci ani stavu homosexuální osoby neodpovídalo a nebylo ani ve shodě s jejím upřímným svědomím, hledajícím pravdu o sobě samé? Je zcela zřejmé, že takovýto závazek by homosexuál přijímal nesvobodně, bez osobního přesvědčení, a tudíž také (v lepším případě) předčasně. Tedy za předpokladu, že (s ohledem na specifické a u každého odlišně se projevující zákonitosti růstu křesťanské dokonalosti) by snad časem takovýto úkol panenství přijal svobodně a rozhodl se pro tento stav po zralé odpovědné úvaze. Jinak by nedobrovolně a podmíněně přijaté panenství homosexuálně orientovaného křesťana bylo jen stěží považováno za svobodné a ctnostné zároveň.

Podívejme se, co k tomu (ne)říká sám Ježíš, tedy Ten, který zosobňuje naplnění Zákona. Evangelista Matouš v devatenácté kapitole svého evangelia zaznamenal reakci Ježíše na upřímně myšlenou námitku svých učedníků o lepší cestě nežení se poté, co byl Ježíš zákonicky smýšlejícími farizeji pokoušen v otázce o nerozlučitelnosti manželství:

Ne všichni pochopí to slovo; jen ti, kterým je to dáno. Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.¹⁵⁸

Citovaná Ježíšova řeč následuje po jeho slovech o tvrdosti srdcí farizejů, pokoušejících Ježíše zákonickým čtením Božího přikázání o jednotě muže a ženy, aniž by svými slovy Ježíš jakkoli nerozlučitelnost manželství zpochybnil. Právě naopak, v rovině Zákona ji potvrdil. Současně ale v jakémsi jinotaji a bez náznaku legalistické instrukce adresuje tajemně nejednoznačná slova o vrozené nezpůsobilosti k manželství těm, kdo jsou s to je (již v duchu evangelia nikoli Zákona) pochopit. Ježíš tedy implicitně říká, že otázka manželství mezi mužem a ženou má také jistou nad-zákonnou dimenzi.

Ve vztahu k vypočteným třem skupinám nesezdaných lidí, zdá se, že pouze jedna z nich je ve stavu svobodném opravdu svobodně, neboť se manželství sama a dobrovolně (z vlastní vůle) zřekla pro království nebeské; stejně tak, jako se muž a žena svobodně zasvěcují manželství pro království nebeské. Můžeme tedy o zbylých dvou skupinách lidí říci, že se nežení proti vlastní vůli, resp. že by se oženili rádi, kdyby jim v tom nebránila

¹⁵⁸ Mt 19,11-12.

objektivní překážka v podobě vrozené nezpůsobilosti v prvním případě, resp. blíže nespecifikovaného vnějšího společenského aspektu v případě druhém? Ježíš zde již nepokračuje a nepodává další vysvětlení svých slov, ač mu v tom nic nebránilo (snad kromě nepravděpodobné tvrdosti srdcí přítomných učedníků). Můžeme-li, pokusme se Ježíšova slova pochopit.¹⁵⁹

Jako určité interpretační vodítko nám přitom může posloužit novozákonní text apoštola Pavla, který prvním křesťanům do Korintu adresoval praktické morální zásady pro život v čistotě, maje na zřeteli stav manželský, vdovský a panenský. Panenství přitom nepřikazoval, ale doporučil v dobré víře jako nejlepší a preferovaný stav, ač připustil rozmanitost osobních darů každého.¹⁶⁰

Apoštolův pastorálně-morální apel má za cíl uchránit jeho posluchače před smilstvem, o němž Ježíš shora také mluvil jako o jediném důvodu manželské rozluky.¹⁶¹ Všimněme si, že apoštol svá slova pronáší posluchačům coby dobře míněnou radu a ústupek, nikoli jako příkaz. Neboť, jak říká, je lepší, aby si (muž a žena) sebe navzájem neodpírali, než aby se neuvarovali smilstva. A ve stejném duchu ustupuje těm, kterým je zatěžko žít zdrženlivě, a doporučuje jim vstoupit do manželství, neboť je to lepší, než aby se trápili. V tomto stavu jsou ale dále již vázání Božím příkazem věrnosti.¹⁶²

Z předmětného textu Pavlovy epištoly je zřejmé, že na rozdíl od úryvku z Evangelia svatého Matouše, uvádějícího Ježíšovo rozlišení jednotlivých životních stavů svobodných (nesezdaných) osob, zahrnujících také osoby, které by mohly odpovídat dnešní kategorii homosexuálně orientovaných lidí (oproti kleštěncům), apoštol Pavel s touto skupinou lidí ani implicitně nepočítá. Zcela objektivně ji ani neznal, a proto homosexuály nemohl do svého morálního kázání explicitně zahrnout. Z historické perspektivy antické pohanské kultury, tolerující milenecké vztahy mezi muži a chlapci, svatý Pavel pochopitelně jenom odsoudil homosexuální úkony, jinak heterosexuálů, jako

¹⁵⁹ K citovanému biblickému místu Matoušova evangelia srov. výklad doc. Skoblíka v textu s názvem *Eunuši lidmi učinění a Bohem (Mt 19,12)*, (20. 10. 2009) [2021-12-4].
<<http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/panic.htm>>.

¹⁶⁰ Srov. 1 Kor 7,7.

¹⁶¹ Srov. Mt 19,9; 1 Kor 7,2.

¹⁶² Srov. 1 Kor 7,2-10. A společně se sv. Augustinem bychom řekli, že i navzájem povinování plnit ‚manželský dluh‘ a nerozdělovat to, co Bůh jednou spojil. Viz výše úvod ke kapitole 2.2.

protipřirozené. A to zcela oprávněně, protože ty, které měl apoštol na mysli – na rozdíl od homosexuálů v klasifikačním významu této práce, opravdu zaměnili to, co jim bylo přirozené (tedy heterosexuální styk) za pro ně protipřirozené (homosexuální styk).¹⁶³ V analogii ke shora popsané objektivní situaci homosexuála lze logicky konstatovat, že ten by takto jednal naopak v souladu se svou přirozeností.

Nabízí se proto otázka, co by apoštol, případně i Ježíš sám, této opomenuté skupině křesťanů řekl, vědom aktuálního stavu vědeckého poznání a společenské akceptace vrozené homosexuality dnes? Vynechal by je mlčky znovu? Odsoudil? Anebo dal by jim konkrétní radu, jak se svým vrozeným homosexuálním sklonem naložit? Anebo dokonce od Pána přikázal, aby si zůstali věrni, když spolu jako partneři žijí?¹⁶⁴ Nevíme.

Můžeme se alespoň domnívat, resp. připustit předpoklad, že apoštol Pavel by se snažil konsistentně udržet hlavní motiv svého morálního apelu i dnes, varujíc primárně před hříchem smilstva také homosexuály. Otázkou ale zůstává, jaký ‚lék proti žádostivosti‘ (*remedium concupiscentiae*) by jim nabídl či doporučil, když konzumované (ovšem z církevně-právního hlediska nulitní/putativní) manželství by pro ně znamenalo místo ústupku žádostivosti donucení k něčemu, co je pro ně nepřirozené a konsekventně nezřídka pro jejich blízké rodinné neštěstí? Tedy, zda by i v případě těch z nich, jimž je zatěžko žít zdrženlivě apoštol ustoupil a doporučil žít ve věrném a stabilním partnerství, neboť by to pro ně bylo lepší, než aby se trápili a žili ve lži či dokonce promiskuitně?¹⁶⁵

Ostatně, když církev z Pavlova ‚ústupku‘ ve vztahu k jím preferovanému i doporučovanému stavu nemanželskému a panenské čistoty v následujících obdobích učinila stav jim rovnocenný a manželskou věrnost ctnosti panenské čistoty postavila co do mravní hodnoty naroveň, aniž by celibát či panenství svobodných (osob zasvěceného života) jakkoli víc cenila či chválila,¹⁶⁶ bylo by dnes velkou troufalostí, aby se za shora

¹⁶³ Srov. Řím 1,26-27; 1 Kor 6,9-10; 1 Tim 1,10. KKC v článku 2357 tuto distinkci zcela ignoruje.

¹⁶⁴ Srov. 1 Kor 7,9-11, *per analogiam*.

¹⁶⁵ J. Skoblík v této souvislosti s odkazem na sexuální etiku B. Fralinga zmiňuje svědectví homosexuála donuceného k manželství záměnou přirozeného za protipřirozené v opačném gardu, než jak ji měl na mysli apoštol Pavel, když se jeho slovem v tomto necítí být dotčen, neboť ta nejpřirozenější věc na světě pro něj je láska k jeho zemřelému partnerovi (srov. také motiv akcidentální změny druhově přirozeného v protipřirozené, které se v individuálním případě stává přirozeným maskulinním chováním, *Sum. th.* I-II, 31,7). FRALING, B. *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*. Paderborn: Schöningh 1995, s. 238. In: SKOBLÍK, J., *Teologické glosy ke gay-les orientaci*, s. 175, pozn. 128.

¹⁶⁶ Srov. sv. AMBROŽ, *De viduis*, 23: PL 153, 225A; KKC 2349.

uvedených předpokladů i homosexuálně orientovaní katolíci mohli těžit nároku na (jejich stavu) odpovídající „ústupek“?¹⁶⁷

3.4. Čistému je vše čisté – proměna sexuality v senzualitu

Neměl by to být ústupek vedoucí k mravnímu relativismu a vulgarizaci homosexuality, jejichž svědky dnes bohužel častokrát paradoxně jsme. Právě naopak. Měl by otevřít prostor homosexuálním osobám pro jejich pozitivní a konstruktivní sebe-přijetí, které v sobě ukrývá obvykle (vlivem náboženských předsudků, přetvářky či neurotického potlačování vlastní sexuální identity) zbytečně a často homosexuálem nezaviněně promarněný potenciál jeho zdravého osobnostního rozvoje v duchovní síle nenahraditelného a autentického láskyplného partnerství či přátelství. Je nezbytné umožnit této „přirozené“ síle pozvednout tělesnou touhu buzenou stejnopohlavní přitažlivostí k vyšším formám lásky, aby mohla těžit z duchovní zkušenosti člověka vystupujícího k Bohu po „žebříku lásky“, jak učil svatý Bernard.¹⁶⁸

I vztah dvou mužských partnerů, živený čistým úmyslem jejich obětavé lásky má potenciál dorůst do poznání o své kompatibilitě s láskou Boha jako Trojice, nikoli pohlavně nýbrž osobně rozlišené, a stát se neoddělitelnou jednotou jednoho kvůli druhému a pro druhého. Je rovněž disponovaný rozvíjet se v dynamice extatické *perichoreze* vyjítí od sebe k druhému, ba do druhého, jak jsme ukázali na oslavné řeči o jedné duši ve dvou tělech Řehoře z Nazianzu, kterou adresoval svému „druhému já“, milovanému Basilovi Velikému.

Asimiliter k pohlavně nerozlišené Trojici osob Otce, Syna a Ducha svatého se také homosexuál touží darovat druhému, aby jej jako bližního v sobě hostil, nesebestředně otevřen pro život ve společenství lásky. Také bezvýhradně osobní láska dvou mužů, ač nevýstižně a zkratkovitě označovaná dnes jako „homosexuální“, nese v sobě pečeť lásky věčné a Boží, jako odlesk trojjediné lásky Otce, Syna a Ducha svatého. Ona tvoří harmonii povznášející erotické a povznesené agapické podoby té samé Lásky, jak

¹⁶⁷ K diskusi o předpokladu dalších pozitivních motivů lidské pohlavní aktivity (erotismu) a sexuality než jenom reprodukčně plodivého, včetně osobního psychofyzického naplnění, srov. ROTTER, H., VIRT, G., *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia Verlaganstalt 1990, s. 345; i pastorální dokument komise Würzburgské biskupské synody z roku 1973, in: BÖCKLE, F., KAUFMANN, F. X., RAHNER, K., WELTE, B. (Eds), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg i. Br. 1980, s. 132 n.

¹⁶⁸ Srov. *De dilig. Deo*, PL, CLXXXII.

připomněl i papež Benedikt XVI. ve své encyklice o křesťanské lásce.¹⁶⁹

Psychoanalyticky řečeno, každý z lidí, zejména mužů, má svou skrytou komnatu v hloubi svého srdce. Touhu po svatosti, uznání, čistotě. Dřímající poesii citlivé duše, svázané konvencemi snad z obavy o zdánlivou nepatřičnost upřímného vyznání interpersonální lásky a podezření z latentní homosexuality, kterou explicitně popisují odborné příručky zhruba od 19. století. Nejde o to, označit touhu muže po muži či jejich vzájemnou anebo také jednostrannou přitažlivost kategoricky za homosexualitu. Pro lepší porozumění tohoto fenoménu je potřeba oprostít se od stereotypů vymezených zobecňujícími kategoriemi sexuality a vnímat tento sklon jako integrální a kultivovanou součást celistvé osobnosti člověka.

Jako jeden takový příklad uveďme citát z deníku národního buditele, spolužáka Karla Hynka Máchy a pozdějšího kněze a probošta vyšehradské kapituly Václava Štulce, který započal s psaním programové katolické literatury v roce 1835:

Milující se srdce naše, přízně a přátelství svazkem sloučena, vyjevila to sladké jméno, to slovo, v němž se radostí a slastí nebeských dosáhnouti možným býti soudím: budiž mým přítelem (...) cit, nímžto celinký svět objímám, našel potravy a sdílnosti v ušlechtilém srdci mého Jiřího!! (...) Než Ty jsi, Pane, jehožto velebnost nižádný zvuk úst lidských hodně pojmenovati neumí, Ty jsi původcem tohoto sblížení duší našich, ty jsi svedl nás, ty jsi roznítil v srdci mém horoucí lásky plapol pro ctnosti jeho; ty jsi naklonil ducha jeho, že i on pomiloval mne, že mým stal se přítelem.¹⁷⁰

Štulcovy zápisky otiskla katolická revue *Vlast* v roce 1904, aniž by její redakci v nejmenším napadlo, že by snad mohla svého váženého předchůdce jakkoli diskreditovat publikováním svědectví o jeho tak vášnivém, v pravdě erotickém a přitom čistém vztahu k muži. Čistému je vše čisté, přijímá-li se to jako dar od dobrého Boha s díkůvzdáním. A právě na takovýchto čistých osobních vztazích byla vystavěna a má i nadále stát evropská křesťanská kultura neméně než na vztazích mužů k ženám.¹⁷¹

¹⁶⁹ Srov. *Deus caritas est*, čl. 5 a 10. In: *Encyklika Benedikta XVI.* Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2017, s. 16, 21. Také POSPÍŠIL, Ctírad V., *Klíčové problémy systematické trinitologie*; in: *Všechno je milost.* Sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera, Karolinum 2008, s. 214.

¹⁷⁰ PUTNA, Martin C., *My poslední křesťané*, s. 173.

¹⁷¹ Srov. Tit 1,15; 1 Tim 4,4.

4. Homosexualita a církev v 21. století

Po teologických úvahách o mystagogickém tajemství proměny pozdvižené přirozenosti nadpřirozenou láskou, vedených v eticko-morální rovině homosexuality, přistupme od jejího výhradně křesťansky náboženského hodnocení, redukcujícího celý diskurs na exkluzivní předpoklady pro heterosexuální manželství, také k její normativní klasifikaci na pozadí systémů právně-vědeckého myšlení a interpretace normativních textů.

Pohled sekulární společnosti na problematiku homosexuality byl dlouhá staletí, a je ve značné míře dodnes, ovlivněn nekritickou náboženskou mentalitou minulých staletí, nezřídka fundamentalistických rysů. I když křesťanské učení a morálka nepodléhají dobovým trendům ani společenskému vkusu či náladám jednotlivců, nelze společenský rozměr církve, putující lidskými dějinami, jednoduše vytěsnit a ztratit ze zřetele její smysl pro prorocké čtení znamení času. Koexistence náboženského a sekulárního pohledu na otázky spojené s homosexualitou implikuje také jejich vzájemné ovlivňování, kdy společenský pohyb anebo vědecko-politický diskurs je obvykle stimulem pro toliko následnou a pasivní odezvu ze strany církve.

Nelze se rozumně domnívat (alespoň o tom neexistuje přesvědčivý odborný důkaz), že jak je lidstvo staré, byl by *typus homosexualis* jakýmsi společensky podmíněným a umělým konstruktem, který by neodpovídal určité specifické biologické a duševní konstituci člověka. Nenadálé otevření společensko-politického diskursu ve věcech homosexuální agendy v posledních letech neznamena, že by se homosexuál objevil jako představitel nějakého gendrově vzácného třetího pohlaví teprve dnes. Pouze jeho utajenost, tabuizované popírání a kriminalizace jednotlivými normativními systémy nám dnes (snad rezervovaně s výjimkou společnosti antické a nepřímo i humanisticko-renesanční) zužují prostor pro objektivní historické bádání a sociologický výzkum fenoménu homosexuality a znesnadňují introspekci do duše homosexuála například ve starověkém společenství Izraele anebo středověké Evropy.

Novým způsobem vymezený moderní diskurs o (ne)akceptovatelnosti homosexuality, paradoxně vymaněný ze zajetí statického náboženského pohledu definovaného neuchopitelnou subjektivní kategorií mravního instinktu, hermeneutickým kruhem

tradovaného Písma,¹⁷² a nekritickým výkladem rozumové přirozenosti, otevřel prostor pro pozitivní analýzu fenoménu homosexuality v jejím osobnostně celistvém tvaru, schopném sjednotit diskrepantní rozpojenost disponujícího sklonu a disponovaného úkonu.

4.1. Diferencovaná odborná klasifikace homosexuálního jednání

Nejenom pro homosexualitu, nýbrž pro sexualitu obecně platí, že na rozdíl od jiných společenských fenoménů a předmětů normativní regulace se liší důležitostí, která jí je v jednotlivých diskurzech připisována a v neposlední řadě také osobním významem pro každého člověka coby bytostně sexuálního lidského jedince. Tento fakt ovšem automaticky neznamena, že by přístup každého člověka jednotlivě byl ve vztahu k jeho sexualitě shodný, nijak nepodmíněný a vedený stejným porozuměním sexuálnímu vyjádření či projevu vlastní tělesnosti.

(Post)moderní člověk žije v sekularizovaném prostředí, které mu již neukládá kdysi nábožensky-stavovskou výchovou artikulovaný způsob morálně akceptovatelného sexuálního chování, jež dotyčný jedinec mohl jenom nekriticky přijmout a ztotožnit se s obecným mravním instinktem a současně imperativem jako by byl subjektivně jeho, i s dobrými mravy jakožto právně neurčitým, ovšem společensky účinným pojmem. Přitom samotná lidská sexualita svou skrytostí (nezjevností), neurčitostí a intimitou, vylučuje jakýkoli důvod pro rozumný předpoklad subjektivní shody všech lidí na uniformně akceptovatelné vhodnosti a přirozenosti jejího projevu.

Tato její povaha, u homosexuála navíc umocněna staletým stigmatem takzvaného ‚němého hříchu‘ o kterém nikdo nesměl mluvit, svědčí naopak o její ahistorické a antropologicky neměnné povaze, vnitřní imunitě vůči společenským konvencím i o nepodmíněnosti normativní či jinak sankcionovanou regulací vnější autoritou.

V této souvislosti můžeme dnes mluvit dokonce o jakémsi individuálně-osobním vlastnění lidské sexuality ve smyslu svobodného a privátního nakládání s ní.¹⁷³ Tento názor, založený na odlišnostech v subjektivním prožívání vlastní sexuality, je zvláště

¹⁷² Viz ECO, Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 84-85.

¹⁷³ KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, California 1990, s. 25-26.

významný v podmínkách objektivně dané (nezvolené) homosexuality, jakož i nepřenositelnosti osobní zkušenosti homosexuálního tělesného i emotivního prožitku do heterosexuálně tělesného a emocionálního kontextu. Opodstatněnost diferencovaného přístupu k lidské homosexualitě spočívá v reflexi míry stálosti či neměnnosti stejnopohlavní afinity určité části lidské populace a v přijetí teze jejího rozlišení buď jako společensky podmíněného (a tudíž proměnlivého) konstruktů, anebo naopak jako esenciální, a tudíž ve své přirozenosti zakořeněné inklinace, tedy onoho ontogeneticky přirozeného a ireverzibilního sklonu jednotlivce.

Současně je nutné počítat i se subjektivní situací konkrétního homosexuála v jeho individuální svobodě, uschopňující jej k osobnímu přijetí anebo naopak k nepřijetí, případně vytěsnění své sexuality, přičemž případná akceptace homosexuality bere na sebe buď nekonformní *ego-dystonní* anebo naopak identifikující *ego-syntonní* tvar. Uvedené rozlišení je významné z hlediska katolického morálního učení o vrozené, resp. neznámé příčině homosexuální orientace, rozlišujícího mezi (mravnímu imperativu nepodléhajícím) sklonem a mravně relevantním, neakceptovatelným homosexuálním jednáním identifikovaného (nikoli jenom orientovaného) homosexuála.

Podrobně strukturovanou diferenciaci jednotlivých podob a forem homosexuálního projevu podal ještě před zavedením moderní systematizace homosexuality David M. Halperin. Na jejím základě můžeme vidět, jakou rozmanitou paletou výrazů mužská homosexualita disponuje v závislosti na tom kterém modelu, jehož kritérii jsou pohlavně zaměřená maskulinita či feminita, sexuální či sociální role a trvalost orientace nebo sklonu. Halperin od hierarchicky nerovného a zásadně sexuálními rolemi podmíněného vztahu staršího aktivního a mladšího pasivního muže, blízkého antické efebofilii nebo raně-novověké sodomii, odlišuje vyvážený vztah vzájemné lásky dvou (rovnocenně stojících) mužů bez primární sexuální či erotické konotace, ovšem s alespoň latentně stejnopohlavní přitažlivostí. Jejím biblickým anebo literárním příkladem může být vztah mezi králem Davidem a synem krále Saula, Jonatánem, či antických hrdinů Achilla a Patrokla. Zvláštním typem homosexuality je pasivně inverzní, popírající a negující mužskost vyhledáváním pohlavní rozkoše z penetrace mužským sexuálním partnerem.¹⁷⁴

¹⁷⁴ HALPERIN, M. David, *How to Do the History of Male Homosexuality*, Chicago-London 2004, s. 24-47, 133. Srov. HIML, P., SEIDL, J., SCHINDLER, F., *Milují tvory svého pohlaví. Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí*, s. 30.

Jak je vidět, jeden stejný homosexuální sklon disponuje homosexuála k praktickému vyjádření jeho homosexuality v mnoha výrazech, které se případ od případu mohou signifikantně lišit. Konfrontovat tyto rozličné případy s jediným zobecňujícím náboženským mustrem nediferencovaně perzekvovaných homosexuálních aktů sodomie by bylo neodůvodněnou simplifikací. V sekulárním prostředí policejní a trestněprávní perzekuce vedla právě tato distinkce a diferencovaný přístup vyšetřujících státních úřadů posléze k postupné dekriminalizaci, anebo alespoň k pozvolnému zmírňování sankcí za praktikovanou homosexualitu.¹⁷⁵

4.2. (Homo)sexualita jako předmět normativní regulace?

Významným faktorem, který umožnil v posledních desetiletích pozitivní etablování práv sexuálních menšin včetně homosexuálů minimálně v transatlantickém prostoru, byl rozvoj ochrany a prosazování lidských práv a základních občanských svobod člověka nadaného nezczitelnými a nedotknutelnými přirozenými právy, které stát mocensky nekonstituuje, nýbrž jenom nad-pozitivně uznává a chrání či garantuje.

Katalog základních lidských práv, po historických peripetiích svého rozporuplného vztahu k osvícenským idejím svobody, rovnosti a bratrství, z nichž je moderní politicko-právní pojetí lidských práv odvozeno, uznala církev jednoznačně a nepodmíněně až ve druhé polovině 20. století. Tehdy papež Jan XXIII. ve své encyklice *Pacem in terris* z roku 1963 prohlásil lidská práva doposud bezprecedentně za základní a epochální východisko sociálně-etické nauky církve.¹⁷⁶

Lidským právem se v daném případě nerozumí aktivní právo být homosexuálem, jako by šlo o jeho svobodný výběr vlastní sexuality či orientace. Jedná se především o garantování pasivního práva osoby na ochranu před diskriminací v praktickém životě z důvodu sexuální orientace ve smyslu občanské rovnosti.

Nicméně je nutné upřesnit, že homosexualita jakožto *terminus technicus* není sama o sobě

¹⁷⁵ Například v Paříži třicátých let 18. stol. došlo změnou přístupu normativních autorit k uvolňování trestní represe, když z hrdelního trestu za sodomii či pederastii se postupně stal pořádkový (správní) delikt. REY, Michel, *Police et sodomie à Paris au XVIII siècle. Du péché au désordre*, Revue d'histoire moderne et contemporaine 29, 1982, s. 113-124.

¹⁷⁶ Historický exkurs k tomuto obratu v sociální nauce církve, viz např. HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse - Konfliktfelder - Zukunftschancen*, 2001, s. 15, anebo HILPERT, Konrad, *Die Menschenrechte: Geschichte, Theologie, Aktualität*, Patmos 1991, s. 146. In: ŠTICA, Petr, *Lidská práva a sociální učení církve*, Theologica 2013, roč. 3, č. 2, s. 21.

právním či legálním pojmem, a nemůže si na ní tudíž nikdo činit žádný právní nárok. Stejně tak ani být anebo cítit se či považovat za homosexuála není subjektivním právem v pravém smyslu slova, neboť právní systém je tvořen všeobecně pro všechny lidi stejnou mírou platnými zákony bez ohledu na osobní vlastnosti jejich adresátů. Ačkoli tedy medicínsky mluvíme o sexuální identitě člověka (osoby), občan státu nemůže ani u soudu legitimovat jakýkoli svůj žalovatelný nárok z titulu své sexuální orientace, ani se domáhat soudního určení tohoto svého stavu jakožto osobního statusu, na rozdíl od stavu manžela či manželky (případně registrovaného partnera, pokud tuto formu občanského soužití právo dané země normativně upravuje).¹⁷⁷

Je proto nutné konstatovat, že žádné zvláštní právo na sexuální orientaci neexistuje, protože by ani homosexualita jako taková neměla být předmětem normativní, ergo legislativní úpravy. To ovšem neznamená, že by gayové anebo lesby nemohli z občanského hlediska fungovat v rámci kohabitálních partnerství nebo společenství, vyhovujících jejich osobnímu stavu včetně sexuálnímu zaměření. Tedy tvořit společnou domácnost s osobou jim blízkou a o své legitimní požadavky či potřeby usilovat za použití legislativně všem občanům dostupných institutů civilního práva.¹⁷⁸

Tento civilně-právní model by mohl sloužit jako inspirace či případ nenuceného a nepobuřujícího způsobu pozitivní inkluze homosexuálních osob do většinové společnosti a v neposlední řadě také společenství církevních. Nebýt dlouhodobé kriminalizace homosexuality a v jejím důsledku setrvačného společenského odmítání homosexuality a homosexuálů živeného zobecňujícími náboženskými stereotypy, mohli bychom dnes být ušetřeni různých excentrických výpadů radikálních skupin, často politicky zneužívajících homosexuální agendu a dožadujících se nyní svého hlasu ve veřejném prostoru, ač její obsah, za normálních okolností vykázan do soukromí a privátní sféry jednotlivců, by ve společenském diskursu nezazněl.

¹⁷⁷ Právo ovšem zná sexuální orientaci jako právní a žalovatelný důvod diskriminace (vedle jiných).

¹⁷⁸ Viz například francouzský občanskoprávní institut (blízký registrovanému partnerství) *pacte civil de solidarité*, který je přístupný i pro homosexuálně zaměřené osoby, aniž by tato jejich charakteristika nějak významně vstupovala do veřejného prostoru a kontextu jeho použití, anebo jej jakkoli podmiňovala. ELISCHER, David, *Je libo PACS? Pacte civil de solidarité – alternativní formy soužití po francouzsku, anebo legislativní pokus o dvojjedinou úpravu*. In: Pocta Martě Knappové k 80. narozeninám, ASPI, Praha 2005, s. 75-100; anebo ELISCHER, David, *Univerzální 'registrované partnerství', aneb zamýšlení nad francouzskou úpravou alternativních forem soužití*, Právní fórum 3/2006, s. 178-185 a 207-216.

4.3. Epikie

Ani vymizení původně kriminalizované homosexuality jako předmětu pozitivní právní regulace neznamenalo její obsoletnost ve vztahu k morálně-dogmatickému učení a přístupu církve k homosexualitě, jak je normován Katechismem katolické církve ve znění vyhlášeném za pontifikátu papeže Jana Pavla II. v roce 1992.¹⁷⁹

Přistupme proto v jeho kontextu ke kritické analýze morální odpovědnosti za homosexuální jednání.

Kritickým pohledem na celkem tři články KKC, konfrontující homosexualitu s ctností čistoty, navzdory deklarovanému respektu k osobní důstojnosti každého člověka i uctivému, jemnocitnému, soucitnému a nediskriminačnímu přístupu k nemnohým mužům a ženám pociťujícím sexuální přitažlivost k osobám téhož pohlaví, jsme zjistili, že jim v podstatě nenabízejí prakticky žádné vhodné ani přijatelné řešení jejich situace, pokud celoživotní nedobrovolná zdrženlivost od naplnění či realizace jejich vrozeného sklonu a přirozené touhy po životním partnerství neodpovídá jejich životnímu stavu, hlasu svědomí ani osobnostnímu založení. Vedle tohoto nekompromisního postoje vůči homosexuálům Katechismus současně učí, že pohlavní čistota (s níž homosexualitu systematicky zvláště konfrontuje) má být vyjádřením osobně přijaté a zdařile integrované pohlavnosti i sexuality člověka ve vnitřní jednotě jeho tělesného i duchovního bytí.¹⁸⁰

4.3.1. Problematizovaná homosexualita v monologu církevního učení

V druhé kapitole této práce jsme na základě některých církevních dokumentů podrobně popsali vztah katolické církve a jejího učení k homosexualitě. Tento, po staletí utajovaný ‚němý hřích proti přirozenosti‘ katolická církev zejména prohlášeními své Kongregace pro nauku víry v 70. a 80. letech minulého století najednou monologickým způsobem explicitně problematizovala, a to v reflexi na neočekávaně se vzrůstající

¹⁷⁹ Papež Jan XXIII. ve své promluvě při zahájení Druhého vatikánského koncilu dne 11. října 1962 vyjádřil své přání, aby se církev nevzdalovala od posvátného pokladu pravd obdržených od Otců, ale současně se držela přítomnosti, nových situací a forem života, jež otevřely nové cesty katolickému apoštolátu. I jeho nástupce Jan Pavel II. třicet let po zahájení koncilu apoštolskou konstitucí *Fidei depositum* promulgoval nový Katechismus katolické církvi slovy, že „musí brát v úvahu rozvíjení nauky, které Duch svatý během staletí vnukl Církvi. Je také nutné, aby napomáhal osvětlovat světlem víry nové situace a problémy, které se v minulosti ještě neobjevily.“ Srov. FD 3; in: *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995, s. 10.

¹⁸⁰ Srov. KKC 2337, 2393, 2395.

a neakceptovatelnou společenskou diskusi na toto téma, protože má údajně působit zmatení myslí a úpadek mravů v otřeseném mravním povědomí křesťanů.¹⁸¹

Připomeňme, že podle pastorálního koncilního dokumentu *Gaudium et spes* nelze důstojnost ani svobodu svědomí každého člověka spojovat s jednáním, které by bylo podněcováno slepým vnitřním popudem nebo vnějším donucením. Lidská důstojnost vyžaduje naopak jednání založené na vědomě svobodném a vnitřně přesvědčivém rozhodování se člověka pro dobro, k němuž mu má dopomáhat jeho přičinlivá vynalézavost, s níž si k tomu obstarává vhodné a přiměřené prostředky jako jsou (v KKC doporučené) sebepoznání, askeze, následování Božích přikázání v úkonech mravních ctností a modlitbě.¹⁸²

Jestliže učení církve slovy KKC klade homosexuální úkony (bez dalšího rozlišení) paušálně naroveň sebeukájení, smilstvu a pornografii coby hříchů proti čistotě,¹⁸³ je nutné současně uvést, že tímto církev klade (paradoxně diskriminačně) na homosexuální osoby vyšší mravní nároky, než jaké vyžaduje od osob heterosexuálních, které svůj přirozený pohlavní pud mohou zdařile integrovat v naplnění osobní touhy po sexuálním manželském soužití. A to, aniž by tak bez této alternativy musely být vystaveny navíc i většímu nebezpečí řetězení dalších zmíněných hříchů proti čistotě, k nimž je každý člověk sváděn náchylností své dědičnou vinou narušené přirozenosti. Homosexuál ovšem tuto náchylnost nemůže mravně akceptovatelnou alternativní volbou pro stabilní životní partnerství s milovanou osobou stejného pohlaví snižovat, a je tak vystaven neodůvodněnému nebezpečí kumulace pohlavně nečistého jednání, jež ho ani potenciálně nemůže spolehlivě vést na cestě graduálního dosahování čistoty coby cíle křesťanské dokonalosti, k níž je také on povolán.¹⁸⁴

Inklinace homosexuálně orientovaného jedince k osobě stejného pohlaví nemá rozměr toliko sexuálně-tělesný, nýbrž coby psychologicky zdařile integrovaný komponent jeho komplexní osobnosti ukrývá (stejně jako heterosexualita) i homosexualita v sobě pozitivní potenciál emotivního mezilidského sebe-sdílení. Volba pro plné rozvinutí

¹⁸¹ Srov. PH 1, 2, 8; HP 1, 3.

¹⁸² Srov. GS 16 a 17; KKC 2339, 2340.

¹⁸³ KKC 2396.

¹⁸⁴ KKC 2359.

(nikoli potlačení) této osobní mohutnosti, ve snaze o zdařilou osobní integraci individuálně projevované sexuality, může i v případě homosexuála být jeho autentickou, odvážnou a originálně svobodnou volbou pro dobro, o něž se má právo ve své osobní důstojnosti v životě přičinit. A to svým vlastním, vynalézavým způsobem.

4.3.2. Homosexualita jako téma otevřeného dialogu v církvi

Odpovídají ovšem prostředky v podobě samotného sebepoznání, situačně vhodných asketických cvičení, poslušnosti Božích přikázání, či úkonů mravních ctností a věrnosti v modlitbě, nabízené křesťanskou katechezí, vynalézavosti způsobu volby konkrétní podoby dobra v životě homosexuála v rámci jeho osobního nasazení se pro vytoužené soužití s milovanou osobou v plnosti tělesné a duchovní jednoty jejich společného bytí?

Domnívám se, že odpovědět na tuto klíčovou otázku této práce znamená zároveň hledat individuální a specifická řešení jedné z oněch složitých a (zde) na první pohled neřešitelných situací, které v pastorální péči a morální teologii nazýváme situacemi iregulárními. Věnuje se jim také papež František ve své apoštolské exhortaci o lásce v rodině, *Amoris laetitia*. V uvedené souvislosti jde o to najít takové prakticky vhodné a přijatelné řešení těchto specifických situací, které by nemuselo vést k marginalizaci či dokonce až k odchodu homosexuálně orientovaných a praktikujících křesťanů (katolíků) ze společenství církve.

Reálně aplikovatelné a současně křesťanské smíření neboli sblížení zdánlivě neslučitelných polarit, vedených mezi názorem o nežádoucím hříšném pokušení homosexuálního sklonu uloženém homosexuálovi za povinnost celoživotně snášet jako těžkost a zkoušku na jedné straně, a křesťanským pohledem na integritu homosexuálně orientované osoby v její duchovně-tělesné jednotě, považují za jednu z nejdůležitějších výzev dneška, jíž by církve měla s větší naléhavostí a, adekvátně obratu jejího myšlení v přístupu ke světu po Druhém vatikánském koncilu, aktivně čelit.

Dozrál čas v katolické církvi, která nechává v rámci svého putování dějinami často nejistá nebo sporná či kontroverzní témata (otázky) dozrávat, neuchylujíc se k jejich zkratkovitým ani zjednodušujícím řešením, také pro konstruktivní dialog s homosexuálně orientovanou „menšinou“? A lze takovou neutajenou a k dialogu, nad rámec doposud monologického narativu ochotnou i způsobilou „sexuální menšinu“ v církvi vůbec najít? A pokud ano, nepromarnili aktéři tohoto potencionálního dialogu již tento příhodný čas?

Nikdy není pozdě, jak se říká. A o církvi to ze shora uvedeného důvodu platí dvojnásob.¹⁸⁵

Pokud by se církve opravdu aktivně zhostila této výzvy – homosexualitu neproblematizovat, ale pozitivně tematizovat, pomohla by otevřít a rozvinout potřebný dialog s homosexuálně orientovanými věřícími křesťany. Ovšem aby takový dialog mohl být konstruktivní, je potřeba změnit hermeneutiku problematizovaných aspektů fenoménu homosexuality zejména v jednostranně nekritických odkazech na fenomenologicky i právně neurčitý mravní instinkt, dále historicky, společensky i kulturně podmíněně interpretované Písmo, a konečně přirozený rozum, neodpovídající na příčiny jinak akceptovaných objektivních odklonů variabilní lidské sexuality.

Vykročit z hermeneutického kruhu dosavadního obecného a nediferencovaného narativu církevní nauky, vymezeného konstatováním nepřirozenosti homosexuality a neakceptovatelnosti jejího projevu ve vztazích mezi osobami stejného pohlaví bez dalšího, lze maximálním využitím interpretačního umění *epikie*. Jakožto morální ctnosti eticky správného a korektního zacházení s právními normami či jinými morálními regulativy, ve smyslu pozitivně kontextuálního, diferencovaného a s reálnou situací individuálních homosexuálních osob korespondujícího čtení i výkladu těchto norem, zcela běžně aplikovaných i v právní, kanonické nebo soudní praxi.

4.3.3. Aplikace normativních předpisů a vzorců chování

I bez hlubší analýzy morálních norem církve o homosexualitě, vážící se v jejím komplexním rozměru k osobě stejnopohlavně orientovaného jedince, nelze nevidět zcela evidentní antinonii: na jedné straně odsouzení homosexuálního jednání jako neakceptovatelného pro svou vnitřní nezřízenost, při současné akceptaci vrozenosti (a tudíž přirozenosti) homosexuálního sklonu u homosexuála na straně druhé. Tento rozpor (disproporce) se vymyká obvyklému racionálnímu uvažování, jakož i výrokové

¹⁸⁵ Viz historické momenty revizí církevního učení například v podobě heliocentrického obratu anebo akceptování Darwinovy evoluční teorie o původu a výběru druhů, zdánlivě narušujících prvoplánově a doslovně čtené starozákonní biblické obrazy geneze stvoření světa a člověka v sedmi dnech. Rovněž epochální obrat v přístupu katolické církve k osvícenským myšlenkám lidských práv a základních občanských svobod, které například v podobě práva na svobodu tisku, vyznání a svědomí ještě v 19. století papež Pius VII. ve svém apoštolském listě *Post tam diuturnas* označil za smrtelnou ránu pro katolickou církev ve Francii, stavící Církev, Nevěstu Kristovu, naroveň heretickým sektám a nevěrným židům. Ještě rezolutněji odsoudil v minulosti lidská práva a liberalismus papež Řehoř XVI. ve své encyklice *Mirari vos*, máje svobodu svědomí za nakažlivý a zhoubný omyl, škodící věcem církevním i občanským a svádějící lidi (s jejich k zlému nakloněnou přirozeností) ze stezky pravdy do propasti. In: ŠTICA, Petr, *Lidská práva a sociální učení církve*, Theologica 2013, roč. 3, č. 2, s. 13-14.

logice, implikující z určitého antecedentu platný konsekvent. Je rovněž popřením zásad klasického právního myšlení známých již od dob římského práva, na jehož rozumových pravidlech a právních principech (díky právě recepci kanonickým právem) stojí doposud civilní normativní řády i klasická právní argumentace obecného výkladu spravedlnosti a platnosti norem.¹⁸⁶

Jakékoli právní hodnocení odpovědnosti určitého pro právo nebo i morálku relevantního jednání předpokládá subjektivní stránku zavinění v kauzalitě následku vzniklého z takto zaviněného jednání. Navíc, aby normativně regulované jednání jednotlivých adresátů předmětné normy mohlo být považováno za této normě odporující, resp. vůbec takové normě věcným či osobním rozsahem podléhající, musí splňovat všechny normou stanovené znaky (v souslednosti hypotézy, dispozice i sankce) a odpovídat její skutkové podstatě/podmínce. Jinými slovy, sankcionovat určité jednání aplikací norem morálních nebo právních lze jenom, pokud aplikovaná norma, pod jejíž věcný i osobní rozsah posuzované a sankcionované jednání spadá, předvídá ve své dispozici konkrétní, této hypotéze odpovídající jednání. Pakliže hypotéza dané normy s určitým předpokladem či podmínkami, které by naplňovaly dispozici pro takové chování (jednání) nepočítá, nelze jej bez tohoto předpokladu postihnout sankcí, a ani pod předmětný rozsah takovéto normy jednání, vymykající se její hypotéze, řádně subsumovat.¹⁸⁷

Z této obecné právně-teoretické zásady pro aplikaci právních či jiných předpisů regulujících určité chování subjektů práva (morálky) je zřejmé, že v posuzované situaci lze homosexuální osobě spravedlivě ukládat pouze takové pravidlo chování, pro jaké je tato osoba disponována. Řečeno právníckým jazykem, dispozice morálně (případně právně) zavazující normy neboli pravidla chování musí ve své hypotéze předvídát

¹⁸⁶ Vliv římského právního myšlení založeného na ekvitě a přirozeném rozumu (*naturalis ratio*) se prosadil univerzálně i v právu národů (*ius gentium*), ztotožňovaném s přirozeným právem (*ius naturale*), coby hypostazovaným přirozeným rozumem společným všem lidem („*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi pro iure omnes gentes utuntur*“; GAIUS, *Institutionum commentarii quattuor*, 1,1). Jak si všimá i prof. Hrdina, citovaný Gaiův text převzal doslovně do svých *Institucí* také Justinián (*Institutiones seu elementa*, 1,2,1). In: HRDINA, Antonín Ignác, *Římské právo a kanonické právo*, *Studia theologica*, XXII/1, 2020, s. 65. Připomeňme, že římské právo homosexualitu tolerovalo a nepostihovalo trestní sankcí. Například sám císař Hadrián udržoval milenecký poměr s mladíkem Antionem. Srov. MORUS, Richard Lewinsohn, *Světové dějiny sexuality*. Praha: Naše vojsko, 1992. s. 57.

¹⁸⁷ Ke struktuře, podmíněnosti právních norem i jejich modalitám a aplikaci (subsumpce) blíže viz KNAPP, V.: *Teorie práva*, 1. vydání. Praha. C. H. Beck 1995, s. 153-160, 186-187.

podmínky pro splnění uložené dispozice. A pouze nesplnění takto hypotézou předvídané dispozice je možné postihnout adekvátně odpovídající sankcí, nejedná-li se o normu imperfektní, bez konkrétního sankčního postihu, co je obvyklý případ morálních norem, přesahujících svými nároky morální minimum zákonné normy.

Analogicky proto můžeme přijmout závěr, že na jednání homosexuálních osob, které koresponduje s jejich vrozeným sklonem a jež si sami nevolí, nelze rozumně ani spravedlivě aplikovat normativní/morální pravidlo chování, které s touto dispozicí nepočítá, ale normuje jako (hypotézou) předvídané, a tudíž žádoucí, chování heterosexuální.

Aby ‚zákon přirozenosti‘, na něž se v článku 2357 odvolává KKC jako na důvod pro neschvalování a odmítání homosexuálního jednání byl zákonem v normativním smyslu zavazujícím a věcně i subjektivně dopadajícím na osoby homosexuálně orientované, musel by ve své hypotéze předvídat takové jednání, které přirozenosti – disponovanosti homosexuálního sklonu odpovídá. V opačném případě takové pravidlo chování (implikující jako předvídatelné chování heterosexuální, k němuž homosexuálové nejsou disponováni) svým osobním (ani věcným) rozsahem na homosexuálně orientované lidi nemůže subjektivně dopadat.

Z důvodu nepřijetí chybějícího předpokladu v hypotéze mravní či etické normy, jímž má u homosexuality být disponující sklon stejnopohlavní přitažlivosti, nelze z takto nepředvídané hypotézy vyvodit právní ani morální konsekvence pro nelegitimitu a neakceptování homosexuálně disponovaného jednání, jakožto údajně odporujícího přirozenému zákonu, který navíc, pro svou aplikovatelnost, by měl svou hypotézu zakládat na obecně potvrzené a platné dispozici, co není v konkrétním případě – z důvodu neznámé příčiny, resp. nevysvětleného psychického zrodu homosexuality, splněno.

4.3.4. Kauzální interpretace obecné normy na jedinečný případ

Vyvstává proto zcela logická otázka: mohou se homosexuálně orientovaní křesťané oprávněně domáhat zmírnění, resp. eliminace nekompromisně přísné a navíc nesprávně aplikované mravní normy, upravující ideál ctnosti čistoty a nespravedlivě dopadající na jejich subjektivně nezaviněnou situaci?

Jak právní, tak i morální systém, odkazující na mimoprávní pravidla (vzorce) chování, pracují rezervovaně s výhradou, spočívající v obecnosti norem (chování) aplikovaných

na jedinečnou skutkovou podstatu či situaci. Tato skutečnost totiž vyvolává obvykle rozpor v tom, že obecné pravidlo není s to postihnout variabilitu regulované skutečnosti, pročež je nezbytné při aplikaci normativních nebo mravních vzorců chování tyto zvláštnosti rozlišovat a patřičně při jejich právním posuzování nebo mravním hodnocení zohlednit.¹⁸⁸

Východiskem prospěšného a konstruktivního dialogu při hledání způsobu pozitivního řešení tohoto antropologického rozporu, jakož i obou hypotéz této práce, musí být jasná odpověď na otázku, zda svoji homosexualitu má homosexuální osoba považovat za:

- a) zkoušku unesení nechtěného břemene tělesné žádostivosti a pokušení, anebo
- b) pozitivní skutečnost potenciálního rozvinutí její osobní krásy v plnohodnotném a láskyplném vztahu k bližnímu stejného pohlaví?

Tertium non datur.

Vůči shora alternativně vymezené hypotéze by se dala namítnout možnost třetí cesty, spojující obě možnosti tím, že homosexuálně orientovaný křesťan svůj stav přijme jako zkoušku sebezapření v duchu evangelia, následujícíce Pana Ježíše, aby tak dospěl do zralosti víry a stal se duchovně krásným v darování sebe sama Bohu. Domnívám se, že taková námitka by byla legitimní pouze v případě homosexuální osoby, které by její vrozený homosexuální sklon nebránil v autentickém a opravdu svobodném rozhodnutí pro nepodmíněnou preferenci života v pohlavní čistotě a samotě (bez touhy po životním partnerství s osobou stejného pohlaví), či pro zasvěcený život. Obdobně, jak se pro to rozhodují osoby zasvěceného života s heterosexuální orientací, svobodně a nepodmíněně preferující celibátní čistotu před tou manželskou.

Alternativa sub b) je proto tou, o níž je nutno uvažovat při této analýze otázky o ne/akceptovatelnosti homosexuálního jednání, odpovídajícího vrozené dispozici takto sexuálně orientované osoby, jejíž rozhodnutí pro heterosexuální manželství anebo pro zasvěcený život v čistotě celibátu by nebylo rozhodnutím zcela svobodným ani autentickým, ale subjektivně podmíněným nepřijetím homosexuálního sklonu.

Nemá-li tedy obecné pravidlo či zákonitost heterosexuálního chování určené vrozenou

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 139.

sexualitou lidské osoby v jejím jinak obecném pohlavním rozlišení mužsko-ženské komplementarity diskvalifikovat uvedené osoby, jejichž sexualita není s tímto obecným pravidlem sexuálního chování bez jejich zavinění kompatibilní, z naplňování jejich lidské touhy po lásce k bližnímu jakožto k dárci i k obdarovanému v duchovně-tělesné jednotě společného bytí v Bohu a s Bohem, je nezbytné toto obecné pravidlo na jejich specifickou situaci také specificky aplikovat, a v duchu *epikie* tuto touhu aprobovat.

Stejně tak, jako čtení biblického Starého zákona optikou novozákonní zvěsti Kristova evangelia neznamenalo tento Zákon pozitivně zrušit ani novelizovat, ale v jeho historické překonanosti obsoletního výrazu normativní regulace společenských či mezilidských vztahů Bohem coby pedagogem i zákonodárcem v platnosti ponechat, můžeme analogicky také zákon přirozenosti ve vztahu k lidské sexualitě, která má být zdařile osobnostně integrovaná, číst nově způsobem, odpovídajícím vztahu obecné heterosexuality k zvláštní homosexualitě.

Epikie (řec. *ἐπιείκεια*) je oním často opomíjeným způsobem správné hermeneutiky mravních nároků kladených Katechismem katolické církve na lidskou sexualitu ve vztahu k její specifické (menšinové) variantě. Je alespoň v duchovních dějinách křesťanského Západu považována za jednu z nejstarších ctností diferencované reflexe skutečnosti, protože umožňuje hodnotit individuální rozhodnutí svědomí jako správné, i když odporuje všeobecné normě, a v duchu evangelia tak přispívá k zdařilému životu angažovaným řešením navenek bezvýhodných životních situací či existenčních zvrátů.¹⁸⁹

Již Aristoteles ve své *Etice Nikomachově* (V,14;1137b) soudil, že každý občan je povinen vylepšit obecně formulované normy, pokud je jejich aplikace ve zvláštní situaci nesmyslná: „A to jest povaha slušnosti (*epikie*), že jest opravou zákona tam, kde tento pro svou povšechnost nepostačuje.“¹⁹⁰ Tomu odpovídala i stará římsko-právní kautela *summum ius – summa iniuria*. A svatý Tomáš Akvinský také relativizuje princip věčné a neměnné spravedlnosti, když *epikii* rozuměl spravedlnost vztaženou k osobě, přičemž jejím primárním nositelem je Bůh, který sám jako garant nad-legalistické spravedlnosti,

¹⁸⁹ O *epikii* jako morální ctnosti zacházení s právními normami viz RETHMANN, Albert-Peter, *Když manželství ztroskotá. Jednání s rozvedenými z pohledu morálního teologa*. Sborník, Karolinum Praha 2008, s. 258-261.

¹⁹⁰ Srov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Petr Rezek, Praha 1996, s. 146; tamtéž s. 258-259.

specificky zohledňuje osobní situaci každého jednotlivce (*conditio personae*).¹⁹¹

Často uváděným příkladem pro využití *epikie* je aplikace obecně platné zásady nerozlučitelnosti manželství, včetně jeho svátostných důsledků v situaci rozvedených a znovu sezdaných manželů, jimž se intimní život v novém sňatku nepřipíše jako těžký hřích proti čistotě, pokud je tento jejich životní stav motivován upřímnou snahou o adekvátní podobu křesťanské dokonalosti a veden poctivým zpytováním svědomí.¹⁹²

Na základě jednotlivých shora rozvedených teologických, morálních, racionálních i normativních důvodů se domnívám, že celoživotní a postupné směřování k vzájemnému naplnění vztahu lásky v její eroticko-agapické dynamice, přesahující jeho toliko sexuální rovinu, být měla církev akceptovat i u homosexuálních dvojic.

¹⁹¹ Srov. *Sum. th.* II-II, 120. Později v 16. století španělský teolog Francisco Suárez, v zájmu zachovat právní jistotu v různých složitých situacích, připustil použití *epikie* kromě jiného i pokud by poslušnost adresáta vůči normě vedla k neúnosné těžkosti.

¹⁹² KAISER, Matthäus, *Ehescheidung und Wiederheirat im Lichte der Eheverständnisses (II)*, Anzeiger für die Seelsorge, XII/1992, s. 592-599, 598.

Závěr

Po provedení kritické antropologické i teologické analýzy homosexuality z normativního pohledu učení církve je nutné vyhodnotit správnost v úvodu této práce alternativně vymezených hypotéz:

- a) Homosexualita, ačkoli vrozená osobní dispozice nemalého počtu mužů a žen, představuje nežádoucí odklon od přirozeného a jinak dobrého řádu Božího stvoření a jako taková je tudíž Bohem dopuštěným důsledkem pádu prvního člověka v jeho odvrácení se od Hospodina, svého Boha.
- b) Homosexualitu nelze vtěsnat do zjednodušeného, historicky podmíněného a imaginativního starozákonního popisu stvořitelského díla, nýbrž přijmout jako biblicky nerefektovanou možnost bliženeckého vztahu dvou osob stejného pohlaví, nekonkurujícího heterosexuální (manželské) dvojici ani neohrožujícího Boží záměr s člověkem, kterým je společenství bliženecké a nadpřirozené lásky.

Ve vztahu k první hypotéze se domnívám, že homosexuálně orientovanému křesťanovi církev dnes nedává antropologicky uspokojivou, rozumově odůvodněnou ani teologicky přesvědčivou odpověď svého odmítavého postoje k homosexualitě z komplexního pohledu moderní teologie i vědy na člověka a Boží stvoření. Rozumně totiž nelze odpověď na praktickou otázku podstaty, příčin a mravní závažnosti homosexuální orientace, se kterou se homosexuál praktikující katolickou vírou celoživotně a nezávisle potýká jakožto se skutečností zásadně podmiňující jeho osobní identitu, vykázat (s náznakem jakéhosi ‚nedopatření‘) do oblasti tajemství víry s nekritickým odkazem na mravní instinkt, Písmo a rozum, a současně z tohoto závěru vyvozovat praktické morální konsekvence i sankce pro duchovní život věřícího homosexuála (laika). A to navíc aplikací difamujícího normativního vzorce chování, neodpovídajícího vrozenému sklonu jednajících homosexuálních osob, jejíž osobní důstojnost i svobodu svědomí má církev uznávat a ctít.

Co se týče druhé hypotézy, provedli jsme její kritickou analýzu na základě antropologicko-teologických i právně-argumentačních východisek, s důrazem na novozákonní rozměr Božího zjevení, v perspektivě vývoje učení církevního magisteria po Druhém vatikánském koncilu a v jeho duchu. Vysvětlili jsme, že diferencovaná

aplikace normativního nebo morálního vzorce chování v intencích *epikie* se zakládá na přesvědčení o tom, že následování normy není *eo ipso* dobrým skutkem, pokud k němu nepřistoupí ještě zákon neboli soud individuálního lidského svědomí, jehož důstojnost a svobodu klade církev na první místo. Pokud tedy autentickým hlasem svědomí homosexuální osoba přijme svobodně ze shora vymezených alternativ tu druhou, měla by odpověď na položenou otázku o možnosti zmírnění, resp. eliminace dopadu diferencované aplikace morálního požadavku čistoty na její situaci vyznít kladně.

Oporou pro tento závěr je také apoštolská exhortace papeže Františka *Amoris laetitia*, reflektující současný stav vnitro-církevního i celospolečenského diskursu ohledně složitých otázek kladených v souvislosti s tzv. iregulárními životními situacemi věřících křesťanů.

Předkládanou diplomovou práci jsem pojednal jako reakci na potřebu zcela legitimního kritického zamyšlení při hledání odpovědi na dvě shora uvedené hypotézy, mající rozhodující dopad na správnost a opodstatněnost nauky učitelského úřadu církve o homosexualitě s praktickou implikací předpokladů pro korektní posuzování individuální morální zodpovědnosti za homosexuální chování, vyvolané nedobrovolně předem daným a nezvoleným homosexuálním sklonem. Prál bych si, aby byla také impulzem k přehodnocení postoje katolické církve k homosexualitě i (věřícím) homosexuálům, na jejichž adresu papež František uvedl: „Pokud je někdo gay a hledá Boha a má dobrou vůli, kdo jsem já, abych ho soudil?“^{193 194}

Papež František při příležitosti 25. výročí vydání Katechismu katolické církve kromě jiného také dodal, že „harmonický vývoj nauky nicméně vyžaduje, abychom přestali hájit argumenty, které dnes rezolutně protirečí novému porozumění křesťanské pravdě.“ Podle papeže Františka je KKC důležitým nástrojem nejenom proto, že prezentuje věřícím stálou nauku tak, aby rostlo porozumění víry, ale také, a především, chce naše současníky

¹⁹³ Papež František: *Nemám právo soudit homosexuály* (29. 7. 2013) [2021-04-12].
<<http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/236307-papez-frantisek-nemam-pravo-soudithomosexualy>>.

¹⁹⁴ Papežova slova ‚o dobré vůli‘ je nutné zasadit do kontextu nelegalisticky čteného Písma v duchu evangelia, při pastorální aplikaci morálně-teologické zásady graduality, která zohledňuje individuální stupeň integrálního vývinu a zralosti toho-kterého jedince (morálního subjektu) v rámci jeho upřímné, byť lidsky v různé míře limitované snahy zlepšovat se v postupném růstu křesťanské dokonalosti. Srov. *Amoris laetitia*, body 295, 300, 304, 305.

s jejich novými a odlišnými problematikami přiblížit církvi, která se v dané historické chvíli snaží lidskému životu prezentovat víru jako smysluplnou odpověď na rozličné životní situace, homosexualitu nevyjímaje. Nestačí tudíž jenom nalézt nový jazyk pro předávání neměnné víry, nýbrž je nezbytné a naléhavé, aby církve před novými výzvami a perspektivami, jež se lidstvu otevírají, mohla vyjadřovat novosti Kristova evangelia, které, ač obsaženy v Božím Slovu, dosud nevyšly najevo. Je to onen poklad ‚starých a nových věcí‘, o nichž mluví Ježíš, když vybízí své učedníky, aby učili tomu novému, co přinesl, aniž by opomíjeli to staré.¹⁹⁵

Domnívám se, že zásadní otázkou, o kterou by v diskusích o homosexualitě v učení magisteria především mělo jít, je, v rámci svobodného dialogu konzervativního myšlení s tím progresivním či liberálním, hledat konkrétní praktickou odpověď na legitimní otázky homosexuálních osob, které se necítí povolány k zasvěcenému panenskému životu v církvi, o způsobu sloučení jejich osobního stavu determinovaného vrozenou a nezvolenou atrakcí k osobám stejného pohlaví, s jejich katecheticky deklarovaným povoláním k životu v čistotě. Čistotě, která v žádné ze svých forem (zasvěceného panenství, manželství ani vdovství)¹⁹⁶ homosexuálnímu stavu, akceptovaného a pozitivně integrovaného do osobního i společenského života praktikujícího homosexuálního katolického křesťana – laika, neodpovídá. I on nepochybně patří do skupiny osob, o nichž papež František (aniž by je jakožto ‚gaye‘ soudil) předpokládá, že v dobré vůli a upřímně hledají Boha.

Nejedná se tedy o lidi, kteří by svůj objektivně daný osobní stav nebrali dostatečně vážně anebo jej nekriticky z vlastního vědomí a svědomí nadobro vytěsnili, aby takto vnitřně nesvobodní rezignovali na snahu kráčet po náročné životní cestě ke křesťanské dokonalosti, či dokonce že by jim univerzální výzva evangelia k dokonalosti byla cizí.¹⁹⁷ Papež František jistě neměl na mysli ani ty lidi, kteří, ač jinak heterosexuálního

¹⁹⁵ Srov. Mt 13,52; *Lidé nemohou zabránit naplnění Božího Slova*. Promluva papeže k 25. výročí vydání Katechismu katolické církve, synodní aula Pavla VI. (11. 10. 2017) [2021-04-12]. <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=26508>>.

¹⁹⁶ Srov. KKC 2349.

¹⁹⁷ Srov. Mt 5,48.

manželství způsobilí,¹⁹⁸ nacházejí v homosexuálních praktikách toliko zvrhlou rekreaci a odsouzeníhodnou zálibu promiskuitního životního stylu zaměřeného na tělesnou rozkoš, pornografii či prostituci, bez ambice hledání celoživotního partnerského vztahu a péče o něj. Nikoli, láskyplná slova přijetí a pochopení adresoval František zejména těm bratřím a sestrám, kteří svůj homosexuální stav dennodenně prožívají jako výzvu k sebeovládání, když navzdory upřímné a zdravé touze po lidské blízkosti, lásce v plnosti jejího osobního projevu a dokonce i po vlastním potomstvu, v upřímnosti svého srdce i svědomí považují způsob dosažení této své touhy spojením svého života s osobou opačného pohlaví za (pro ně) nepřirozenou a nepravdivou cestu naplňování Boží vůle – dvojím životem přetvářky a sebeklamu. Životem, který by ve výsledku nebyl prožit v odpovědné svobodě, ani by nebyl ozdoben ctností čistoty, ale znamenal by naopak nezdařilou integraci pohlavnosti v člověku.¹⁹⁹

Diskusi o křesťanských homosexuálech v katolickém prostředí nemožno z antropologického hlediska vést úspěšně ani přesvědčivě logikou odlišnou od té, jakou aplikujeme na heterosexuály. Implikovat čistotu u jedněch faktickým a nedobrovolným celibátem a u druhých svobodně přijatým závazkem manželské věrnosti je nevyvážené, protože redukuje plnost vyjádření lidské osoby v jejím tělesném bytí. Myslím, že by církve měla změnit optiku, jakou nazírá na homosexuálně orientované bratry a sestry, a motivovat je k partnerské věrnosti, případně pozitivně podporovat v úsilí o dobrovolný celibát. Když jim na jedné straně neumožní či nedoporučí zasvěcený život²⁰⁰ a současně na druhé straně zapovídá harmonický život v partnerství, zpochybňuje tím svůj nárok držitelky pravdivé odpovědi na otázku všelidské touhy po lásce a přátelství těch, jejichž radost a neděje, smutek i úzkost ji nemají zůstat cizí.

¹⁹⁸ Srov. Mt 19,12.

¹⁹⁹ Srov. KKC 2337, 2338.

²⁰⁰ Srov. *Instrukci o kritériích pro rozlišování povolání u osob s homosexuálními sklony v souvislosti s jejich přijetím do semináře a přípuštěním ke svátosti svěcení*, Kongregace pro katolickou výchovu, Praha: Česká biskupská konference, 2006.

Seznam použitých zkratek

Conf.	<i>Confessiones</i> , sv. Augustin
Contra Iul.	<i>Opus imperfectum contra Iulianum</i> , sv. Augustin
De dilig. Deo	<i>De diligendo Deo</i> , sv. Bernard z Clairvaux
De div. nat.	<i>De divisione naturae</i> , bl. Jan Eriugena
De doct. christ.	<i>De doctrina christiana</i> , sv. Augustin
De princip. nat.	<i>De principiis naturae</i> , sv. Tomáš Akvinský
De sanc. virg.	<i>De sancta virginitate</i> , sv. Augustin
De vera relig.	<i>De vera relig. De vera religione</i> , sv. Augustin
DH	<i>Dignitatis humanae</i> deklarace Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě
FD	<i>Fidei depositum</i> , apoštolská konstituce o Katechismu katolické církvi
GS	<i>Gaudium et spes</i> , apoštolská konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě
HP	<i>Homosexualitatis problema</i> . List Kongregace pro nauku víry biskupům o pastoraci homosexuálních osob
In I De an.	<i>Sententia libri De anima</i> , sv. Tomáš Akvinský
KKC	Katechismus katolické církve
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series graeca</i> , (Paříž: Migne, 1857- 1866)
PH	<i>Persona humana</i> , prohlášení Kongregace pro nauku víry o některých otázkách sexuální etiky
PL	<i>Patrologiae cursus completus, Series latina</i> , (Paříž: Migne, 1844-1864)
Retract.	<i>Retractationes</i> , sv. Augustin
Sum. th.	<i>Summa theologiae</i> , sv. Tomáš Akvinský
Symp.	<i>Symposion</i> , Platón
VS	<i>Veritatis splendor</i> encyklika papeže Jana Pavla II. o základech morálního učení církve

Seznam literatury

- AKVINSKÝ, Tomáš, *O lásce*. Výběr otázek z Teologické sumy, první vyd. Krystal, Praha 2005
- AMBROS, P. *Pastorační rozlišování – reformní vize papeže Františka pro církev 21. století v kontextu recepce pojmu znamení doby*, *Studia Theologica*, 19/1, 2017
- ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Petr Rezek, Praha 1996
- AUGUSTÍN, sv., *O zasvětenom panenstve*, Karmelitánske nakladateľstvo, Bratislava 2015
- AUGUSTIN, *Vyznání*, Karmelitánské nakladatelství, Praha 2019
- BAILEY, Michael J., BENISHAY, D., *Familial Aggregation of Female Sexual Orientation*. *The American Journal of Psychiatry*, roč. 1993/02, č. 150(2), s. 272-277
- BAILEY, Michael J., PILLARD, Richard C. *A Genetic Study of Male Sexual Orientation*. (1991). *Archiv General Psychiatry* 48 (12): 1089–96
- BALABÁN, M. *Tělo ve Staré zákoně*, *Studie. Religio*, VI/1998/2, s. 148-149
- Bible* Český ekumenický překlad, 2016
- BÖCKLE, F., KAUFMANN, F. X., RAHNER, K., WELTE, B. (Eds), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg i. Br. 1980
- BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, Praha: Kalich 2007
- BOSVI, P. a H., *Homosexualita jako duchovní pevnost*. KMS, Praha 1999
- BOSWELL, John, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Vintage Books, New York, 1995
- BOUCHARD, Guy, *La «paideia» homosexuelle, Foucault, Platon et Aristote*, *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 20, 1998
- COHEN, Richard. *Coming Out Straight: Understanding and Healing Homosexuality*. Oakhill Press, 2000.
- CORTESE, Enzo, *Homosexualita ve starém zákoně*; in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, s. 20-21
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man*, London 1871
- ECO, Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*, Argo, Praha 2003
- ELISCHER, David, *Je libo PACS? Pacte civil de solidarité – alternativní formy soužití po francouzsku, anebo legislativní pokus o dvojjedinou úpravu*. In: Pocta Martě Knappové k 80. narozeninám, ASPI, Praha 2005, s. 75-100
- ELISCHER, David, *Univerzální 'registrované partnerství', aneb zamýšlení nad francouzskou úpravou alternativních forem soužití*, *Právní fórum* 3/2006, s. 178-185 a 207-216
- Encykliky Benedikta XVI*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2017
- FINANCE, de Joseph, *Grundlegung der Ethik*, Herder Freiburg, Basel-Wien 1968
- FOULCAULT, Michel, *Dějiny sexuality I*. Hermann & Synové, Praha 1999
- FRALING, B., *Sexualethik: Ein Versuch aus christlicher Sicht*, F. Schöningh 1995
- FRANKOWSKI, Barbara L. *Sexual Orientation and Adolescents*. Clinical Report; in: *PEDIATRICS*. Official Journal of the American Academy of Pediatrics. Vol. 113 No. 6 June 2004, s. 1827-1832

- FRANTIŠEK, pápež, *Amoris laetitia*, postsynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině, Praha: Paulínky, 2016
- GELMAN, David. *Born or Bred?* magazín Newsweek, vyd. 24. únor 1992
- GONSIOREK, J. *The Empirical Basis for the Demise of the Illness Model of Homosexuality*; in: J. C. Gonsiorek & J. D. Weinrich (Eds.). *Homosexuality: Research Implications for Public Policy*,
- GROSSI, Vittorino, *Sexualita a přátelství v raném křesťanství*; in: *Homosexualita a křesťanská antropologie* Sborník Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, Praha 1998, s. 29-35
- HALÍK, T. *Hledání evropské identity*. Tři roky s papežem Františkem, Katolický týdeník, 2016/12
- HALPERIN, M. David, *How to Do the History of Male Homosexuality*, Chicago-London 2004
- HAMER, Dean H., et al. *A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation*. Science. 6. 1993, roč. 261, čís. 5119, s. 321-7. ISSN 0036-8075
- HAUGHT, J. F. *Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin*. Zygon. Journal of Religion and Science, vol. 37/3, 2002
- HEIMBACH-STEINS, M., *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse-Konfliktfelder-Zukunftschancen*, 2001In: ŠTICA, Petr, *Lidská práva a sociální učení církve*, Theologica 2013, roč. 3, č. 2, s. 21
- HELMINIAK, A. Daniel. *What the Bible Really Says About Homosexuality* (Millenium Edition), Alamo Square Press, New Mexico 2000
- HERD, Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York 1996
- HILPERT, Konrad, *Die Menschenrechte: Geschichte, Theologie, Aktualität*, Patmos 1991, s. 146. In: ŠTICA, Petr, *Lidská práva a sociální učení církve*, Theologica 2013, roč. 3, č. 2
- HIML, P., *Proti přirozenosti. Stejnopohlavní vztahy v předmoderních dějinách českých zemí*. In: HIML, P., SEIDL, J., SCHNIDLER, F. (edd.), *Miluj tvory svého pohlaví*. Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí. Argo, Praha 2013
- Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, Praha 1998
- HRDINA, Antonín Ignác, *Římské právo a kanonické právo*, Studia theologica, XXII/1, 2020, s. 65
- HRDINA, I. Antonín, *Totalizující rysy Platonových Zákonů*, in: Všechno je milost. Sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera, Praha, Karolinum 2008, s. 93-94
- CHARDIN de, Teilhard P. *Die Schau in die Vergangenheit. Die Grundlagen und der Kern des Evolutionsgedankens*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1965
- CHARDIN de, Teilhard P. *Die Schau in die Vergangenheit. Die Hominisation. Einführung zu einem wissenschaftlichen Studium des menschlichen Phänomens*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1965
- CHARDIN de, Teilhard P. *Christianity and Evolution*. New York: Harper and Row, 1960
- CHARDIN de, Teilhard P. *Jak věřím*, Praha: Vyšehrad, 1997
- CHARDIN de, Teilhard P. *Le Coeur de la matière*. Oeuvres. Paris: Seuil. 1976, sv. 13
- CHARDIN de, Teilhard P. *Svatá hmota*. Soubor studií, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Olomouc, 2005
- Instrukce o kritériích pro rozlišování povolání u osob s homosexuálními sklony v souvislosti s jejich přijetím do semináře a připuštěním ke svátosti svěcení*, Kongregace pro katolickou výchovu, Praha: ČBK, 2006
- Jeruzalémská Bible*, Karmelitánské nakladatelství Krystal OP, Praha 2009

- KAISER, Matthäus, *Ehescheidung und Wiederheirat im Lichte der Eheverständnisses (II)*, Anzeiger für die Seelsorge, XII/1992, s. 592-599, 598
- Katechismus katolické církve*, nakladatelství Zvon Praha, 1995
- KNAPP, V. *Teorie práva*. 1. vydání. Praha. C. H. Beck, 1995
- KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, California 1990
- LAMBERG, L. *Gay is Okay With APA (American Psychiatric Assoc.)*. Journal of the American Medical Association. 2010
- LÄNGSTRÖM, Niklas, RAHMAN, Qazi, CARLSTRÖM, Eva, LICHTENSTEIN, Paul. *Genetic and Environmental Effects on Same-sex Sexual Behavior: A Population Study of Twins in Sweden*. Archives of Sexual Behavior. Springer Science+Business Media, LLC (2008)
- LAUN, A. *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Eichstätt: F. Sales Verlag, 2001, 2. vyd.
- LAUN, P. *Recht und Sittlichkeit*. Springer, Berlin 1935
- LEAKEY, Richard L. *Původ lidstva*, Archa, Bratislava 1996
- McCAFFREY, Joseph, *Homosexuality, Aquinas and the Church*, Catholic World 212, 1/1971
- McNEILL, John J., *The Church and the Homosexual*, Beacon Press, Boston 1993
- MEER, Theo van der, *Sodomy and the Pursuit of a Third Sex in the Early Modern Period*, in: HERD, Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York 1996
- MELINA, Livio, *Morální kritéria k hodnocení homosexuality*, in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, Praha 1998
- MELZER, F. *Metodologie nalézání práva. Úvod do právní argumentace*. 2. vydání. Praha : C. H. Beck, 2011
- MORUS, Richard Lewinsohn, *Světové dějiny sexuality*. Praha: Naše vojsko, 1992
- OVEČKA, L. *Identita osoby a pokrok biologie a lékařských věd*; In: *Všechno je milost. Sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera*, Karolinum, Praha 2008, s. 197
- PEDIATRICS. Official Journal of the American Academy of Pediatrics. Vol. 113 No. 6 June 2004, s. 1827-1832
- PETRÁČEK, T., *Sylabus omylů piánské církve. Církev, hereze a II. vatikánský koncil*. In: *Salve*, 4/15, s. 21-22
- POSPÍŠIL, C. V., *Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé*, *Salve*, 2006/4
- POSPÍŠIL, Ctirad V., *Klíčové problémy systematické trinitologie*; in: *Všechno je milost. Sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera*, Karolinum 2008
- PUTNA, C. Martin, *My poslední křesťané*, Torst, Praha 1999
- PUTNA, Martin C., *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*, Torst, Praha 2012
- RAHNER, K. *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. Schriften zur Theologie*, Benziger Vlg, 1962, Band V
- RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002
- RETHMANN, Albert-Peter, *Když manželství ztroskotá. Jednání s rozvedenými z pohledu morálního teologa*. Sborník, Karolinum Praha 2008, s. 258-261

- REY, M. *Police et sodomie á Paris au XVIII siécle. Du péché au désordre*, Revue d'histoire moderne et contemporaine 29/82
- ROHR, R. *Adamův návrat*. Vyšehrad. Praha 2019
- RÖMELT, J., *Freiheit, die mehr ist als Willkür*, Regensburg, Pustet 1997
- ROTTER, H., VIRT, G., *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia Verlaganstalt 1990
- Řehoř z NYSSY. *Katechetická řeč*. Oikomenh. Praha 2015
- Sborník Katolické teologické fakulty UK v Praze, sv. VII, Karolinum, Praha 2004
- SCOTT, J. R. W. *Homosexuální partnerství?* Praha: EELAC, 2000
- SEIDL, J., *Od žaláře k oltáři. Emancipace homosexuality v českých zemích od roku 1867 do současnosti*, Brno 2012
- SENF, Eduard, *Bemerkungen über das Verbrechen der widernatürlichen Unzucht*, Österreichische Vierteljahresschrift für Rechts- und Staatswissenschaften 17/1866
- SKOBLÍK, J., *Teologické glosy ke gay-les orientaci*. Sborník Katolické teologické fakulty, Univerzita Karlova v Praze, Karolinum 2005
- Společenství a služba*, dokument Mezinárodní teologické komise z roku 2004
- ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla*. (Příručka křesťanské dokonalosti), Refugium, Olomouc 2009
- ŠPIDLÍK, T. *Řehoř Naziánský*. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky. Refugium, 2010
- ŠPRUNK, Karel, *Analýza úkonu lásky podle Tomáše Akvinského*, in: Sborník KTF UK, s. 99-106
- ŠTICA, Petr, *Lidská práva a sociální učení církve*, Theologica 2013, roč. 3, č. 2, s. 21
- TETTAMANZI, Dionigi, *Homosexualita v kontextu křesťanské antropologie*. in: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, Sborník, Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, Praha 1998
- VOPŘADA, David, 2019. Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia. In: KOL. AUT. *Svatost manželství jako znamení nové a věčné smlouvy*. Hradec Králové: Biskupství královéhradecké, s. 65–96. ISBN 978-80-87648-17-9
- Všechno je milost*. Sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera, Karolinum, Praha 2008
- WINTR, Jan, *Homosexualita jako téma v české právní vědě 1989-2009* In: HIML, P., SEIDL, J., SCHNIDLER, F. (edd.), *Miluj tvory svého pohlaví*. Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí. Argo, Praha 2013

Internetové zdroje

Katecheze papeže Františka na generální audienci (nám. sv. Petra dne 13. ledna 2016); (13. 1. 2016) [2021-04-12]. <<https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=23088>>

Evoluce a vývoj jejího přijetí katolickou církví (18. 9. 2012) [2021-04-12].

<<http://www.elabs.com/van/evoluce-a-cirkev.htm>>

Faith and Science (18. 9. 2012) [2021-04-12].

<<http://www.elabs.com/van/Faith%20&%20Science-list.htm>>

MESSAGE TO PONTIFICAL ACADEMY OF SCIENCES from Pope John Paul II, *Magisterium is concerned with question of evolution, for it involves conception of man* (18. 9. 2012) [2021-04-12].

<<http://www.elabs.com/van/evol-pope-jp2.htm>>

Submission to the Church of England's Listening Exercise on Human Sexuality (27. 10. 2010) [2021-04-12].

<<https://web.archive.org/web/20100827104609/http://www.rcpsych.ac.uk/pdf/Submission%20to%20the%20Church%20of%20England.pdf>>

Resolution on Appropriate Affirmative Responses to Sexual Orientation Distress and Change Efforts (5. 8. 2009) [2021-04-12].

<<https://www.apa.org/about/policy/sexual-orientation>>

A Genetic Study of Male Sexual Orientation (1991). *Archiv General Psychiatry* 48(12): 1089–96; [2021-04-12]. <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/1845227/>>

COHEN, Richard. *Coming Out Straight: Understanding and Healing Homosexuality*. Oakhill Press, 2000. (3. 7. 2008) [2021-04-12].

<<https://web.archive.org/web/20080703164025/http://www.gaytostraight.org/cos-chapter2.htm>>

Genetic and Environmental Effects on Same-sex Sexual Behavior: A Population Study of Twins in Sweden. *Archives of Sexual Behavior*. Springer Science+Business Media, LLC (7. 6. 2008) [2021-04-12].

<https://www.researchgate.net/publication/5320571_Genetic_and_Environmental_Effects_on_Same-sex_Sexual_Behavior_A_Population_Study_of_Twins_in_Sweden>

Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität; [2021-04-12].

<https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf>

Rodina, manželství a "fakticky existující soužití" (5. 4. 2001) [2021-04-12].

<<https://www.cirkev.cz/archiv/010405-rodina-manzelstvi-a-fakticky-existujici-souziti>>

BOUCHARD, Guy, *La «paideia» homosexuelle: Foucault, Platon et Aristote*. (9. 7. 2000) [2021-04-12].

<<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendBouc.htm>>

Svatost sbratření (Molitva na bratrotvorenije – Euché eis adelfopoiésin), *Souvislosti* 14, č. 4, s. 18-19 (2003) [2021-04-12]. <<http://www.mcputna.cz/veda/Svatost-sbratreni-Molitva-na-bratrotvorenije-Euche-eis-adelfopoiésin-Souvislosti-14-2003-c-4-s-18-19.145.html>>

SKOBLÍK, J., *Univerzální etika pomocí přirozeného zákona* (20. 2. 2010) [2012-04-12].

<http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/prirozeny_zakon.htm>

Mezinárodní teologická komise. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*. (1. 12. 2008) [2012-04-21].

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_1_egge-naturale_cs.pdf>

SKOBLÍK, J. *Eunuši lidmi učinění a Bohem (Mt 19,12)*, (20. 10. 2009) [2021-12-4].

<<http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/panic.htm>>

Papež František: Nemám právo soudit homosexuály (29. 7. 2013) [2021-04-12].

<<http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/236307-papez-frantisek-nemam-pravo-soudithomosexualy>>

Lidé nemohou zabránit naplnění Božího Slova. Promluva papeže k 25. výročí vydání Katechismu katolické církve, synodní aula Pavla VI. (11. 10. 2017) [2021-04-12].

<<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=26508>>