

Kresťanská antropológia a rodová (gender) teória

Stretnutie vieroučných komisií Európy

Budapešť, 14. januára 2015

+ Willem Jasobus kardinál Eijk, utrechtský arcibiskup

Rozlišovanie termínov „pohlavie“ a „rod“ v anglickom jazyku prišlo do módy od polovice minulého storočia. Tieto termíny však nie sú vždy definované rovnako.

Najrozšírenejšia formulácia spomenutého rozlišovania sa nachádza v slovníku Oxford English Dictionary. Termín „sex“ (pohlavie) sa týka obidvoch základných kategórií (muža a ženy), na ktoré sa delia ľudské bytosti a veľká väčšina ostatných živých bytostí na základe anatomických a fyziologických rozdielov reprodukčných orgánov a sekundárnych pohlavných znakov. Termínom „gender“ (rod), ktorý sa používa v angličtine od 14. storočia na označenie slovného rodu - mužský, ženský, alebo stredný („rod“ ako gramatická kategória - pozn. prekl.), sa myslí „mužský alebo ženský stav bytia (typicky používaný skôr vzhľadom na sociálne a kultúrne rozdiely, ako na biologické rozdiely)“.¹

Podľa definície „gender“ (rodu), ktorú používa Svetová zdravotnícka organizácia (WHO), sa tento termín „vzťahuje na spoločensky vytvorené role, správanie, činnosť a atribúty, ktoré určitá spoločnosť považuje za príznačné pre mužov a ženy“.² Na rozlíšenie kategórie pohlavia používa WHO termíny „male“ a „female“ a v prípade rodu používa kategórie „masculine“ (mužský) a „feminine“ (ženský). Na ilustráciu významu termínu rod - v zmysle roly vnútenej spoločnosťou mužovi či žene -, uvádza WHO niektoré príklady: v Spojených štátoch amerických (a vo väčšine ostatných štátov) ženy zarábajú za tú istú prácu menej peňazí ako muži; v Saudskej Arábii nie je dovolené riadiť auto ženám, len mužom; v prevažnej časti sveta vykonávajú ženy viac domácich prác ako muži.

Ďalšie rozlíšenie je medzi rodovou identitou a rodovou rolou. Rodová identita (gender identity) znamená, že človek sa cíti ako muž alebo žena. Rodová rola (gender role) je spôsob, akým iní vnímajú človeka, či ako muža alebo ako ženu.

Rodová teória vznikla v oblasti skúmania rodu ako spoločenskej roly muža a ženy. Táto teória sa zaoberá otázkou, akým spôsobom sa rod - chápaný ako rola, ktorú spoločnosť vnútila žene - zakladá na pohlaví, na prirodzených biologických telesných znakoch. Stúpenci rodovej teórie považujú rod za spoločensky vytvorenú rolu muža a ženy, ktorá je určená biologickým pohlavím iba vzdialene alebo len čiastočne, a nemá v ňom žiaden alebo len malý základ. Keďže rola je nanútená spoločnosťou a nezakladá sa vôbec alebo len vzdialene na biologickom pohlaví - teda nesúvisí s bytím ľudskej osoby - človek sa môže identifikovať s inou rolou podľa vlastnej voľby alebo podľa vlastnej sexuálnej orientácie.

V tejto prednáške sa budem zaoberať antropologickým problémom, z ktorého vychádza súčasná diskusia o vzťahu medzi biologickým pohlavím a rodom. Prvá časť prednášky je venovaná tomu, čo všetko tento vzťah obsahuje podľa radikálneho feminizmu, ako aj dôsledkom, ktoré to prináša v ďalších oblastiach. V druhej časti sa budem zaoberať vzťahom medzi pohlavím a rodom z perspektívy filozofickej a teologickej antropológie.

Rodová teória

Rodová teória má svoje korene v procese radikalizácie feminizmu počnúc od šesťdesiatych rokov.³ Klasický feminizmus, inšpirovaný liberálnym myslením, vznikol asi v polovici 19.

stor. s cieľom dosiahnuť uzákonenie rovnakých práv pre ženy: volebné právo, právo vlastníť, právo na prácu, právo na manželstvo a rozvod. Radikálny feminizmus pred asi polstoročím hlásal, že sa nesústreďuje v prvom rade na dosiahnutie rovnakých práv pre ženy, ale na samotnú bytosť ženy. Predkladala sa otázka: Čo je žena? Je to bytosť determinovaná biologickým pohlavím a predovšetkým reprodukčnými štruktúrami alebo bytosť determinovaná vnútenou rolou zo strany spoločnosti? Táto rola bola považovaná za ponižujúcu, pretože zahrňovala nadvládu muža: primárnym cieľom ženy bolo slúžiť na reprodukciu a byť uväznená v rodine. Primárnym ideálom radikálneho feminizmu v jeho rôznych formách je oslobodenie ženy od tejto role.

Ku vzniku radikálneho feminizmu prispeli rôzne prúdy. Na prvom mieste to bol vplyv ateistického existencializmu prostredníctvom Simone de Beauvoovej, považovanej za zakladateľku radikálneho feminizmu. Tá v roku 1949 napísala vo svojej knihe *Le deuxième sexe* (Druhé pohlavie) nasledujúce slová, ktoré bývajú v tomto kontexte často citované: „Ženou sa nik nerodí: stáva sa ňou. Nijaký biologický, psychický, ekonomický osud neurčuje podobu ľudskej samičky v lone spoločnosti - je to súhrn civilizácie, čo vytvára tento prechodný produkt medzi samcom a eunuchom, označovaný ako ženský.“⁴

Ateistický existencializmus, ktorý neuznáva, že Boh stvoril svet, je v podstate presvedčený, že sme sa nenarodili ako determinovaní, ale sme výsledkom toho, čo si zvolíme. Simone de Beauvoiová však vidí ohraničenia v tejto voľbe ženy, ktorá zápasí so svojím telom. Ženské telo je dvojznačné, pretože je zdrojom pozitívnych i negatívnych skúseností. Negatívne skúsenosti sú väčšinou dôsledkom toho, akým spôsobom reaguje spoločnosť na telesný aspekt ženy. Postoj ženy k vlastnému telu sa mení počas jej života pod vplyvom toho, ako sa na ňu díva spoločnosť. To, čo je typicky ženské, ako vývoj ženských pohlavných orgánov, menštruácia, tehotenstvo a menopauza, nemá samo o sebe význam. Avšak v despotickej a patriarchálnom prostredí to začína mať svoj význam, pričom sa to stáva bremenom alebo nevýhodou. V období pred dospievaním (pre-adolescencia) sa chlapci a dievčatá od seba neodlišujú. Keď však dievča telesne dospieva, spoločnosť začína k nej byť nepriateľská, čo sa vyjadruje tým, že matka kritizuje jej postoje a vzhľad a tiež sa to prejavuje tým, že muži majú záujem o jej telo. Dievča sa často začína cítiť ako objekt, ako telesná sexuálna bytosť pod zorným uhlom druhých, v procese „stávania sa telom“ - ako to tvrdí de Beauvoiová. Penetrácia pri prvom sexuálnom vzťahu je pre ženu traumatickou skúsenosťou, lebo je bolestná a tiež kvôli dominantnému prístupu muža. Skúsenosť tehotenstva, hoci o niečo pozitívnejšia, je takisto dvojznačná, pretože ju žena považuje za nespravodlivý zásah do svojho tela, hoci sa môže na druhej strane javiť aj ako pozitívna skúsenosť. V období staroby žena stráca svoju atraktivitu v očiach spoločnosti, čo je samo o sebe nevýhodou; jej výhodou však je, že ako sexuálne menej atraktívna, prestáva byť objektom.⁵

Pohľad na ženu u de Beauvoovej tiež priamo súvisí s telom. U príslušníkov radikálneho feminizmu sa táto spojenosť stáva oveľa menej intenzívna. Firestoneová v roku 1970 poznamenala, že „dovtedy, kým bola dosiahnutá istá úroveň evolúcie a technológia dosiahla svoju súčasnú sofistikovanosť, bolo šílenstvom spochybňovať základné biologické danosti“.⁶ Rozvoj antikoncepčných metód oslobodil ženy od „neustáleho súcitu s ich biologickou stránkou - menštruácie, menopauzy a ‚ženských chorôb‘, od neustálych bolestných pôrodov,

od dojčenia a starostlivosti o deti, od všetkých týchto záležitostí, ktoré ich robili závislými na mužoch ... pre telesné prežitie“.7 Okrem toho sa Firestoneová domnieva, že toto oslobodenie sa v budúcnosti ešte posilní, a to rozvojom nových metód umelej reprodukcie.8 Autorka však nevysvetľuje, akým spôsobom by mala umelá reprodukcia oslobodiť ženu od bremena prokreácie (plodenia), a teda má možno na mysli to, že embryo bude rásť v umelej maternici v laboratóriu.

Okrem ateistického existencializmu prispeli k radikalizácii feminizmu aj niektoré ďalšie prúdy: dialektický materializmus Marxa a Engelsa, Freudova teória polymorfnej perverzity a štrukturalizmus.

Radikálne feministky sa radi opierajú o ideu dialektického materializmu Marxa a Engelsa, podľa ktorej príslušnosť k istej triede nevychádza z prirodzeného stavu, ale z ekonomickej štruktúry spoločnosti, ktorá sa vyvíjala v dejinách. Engels napísal, že v hľadiska pôvodu rodiny, akú poznáme, zrušenie biologického práva na nástupníctvo a dedičstvo zo strany matky bolo historickou porážkou ženského pohlavia: „Muž prevzal kontrolu aj nad domácnosťou, žena bola degradovaná, podmanená, stala sa otrokyňou na jeho potešenie a púhym nástrojom na reprodukciu“.9 Dôsledkom spomínaného zrušenia bolo to, že sexuálna sloboda ženy - prinášajúca pochybnosti, či dieťa je naozaj splodené manželom - bola považovaná za ohrozenie manželstva, a preto bola obmedzovaná. Ďalším dôsledkom bolo potlačanie sexuality u detí, ktorá sa považovala za ohrozenie vnútornej rovnováhy v rodine.

Analýza materialistickej dialektiky však nebola podľa radikálnych feministiek dosť hlboká, čo bol jeden z faktorov, pre ktoré socializmus nedosiahol uskutočnenie svojho cieľa. Firestoneová tvrdí, že socializmus „nešiel dostatočne hlboko k psycho-sexuálnym koreňom tried“.10 Jeho chybou bolo, že sa nedotkol rodiny. Nijaká revolúcia nebude môcť zničiť všetko vykorisťovanie, ak nerozloží základnú bunku spoločnosti - biologickú rodinu, v ktorej žena zostáva podriadená kvôli reprodukcii.

V intencii materialistickej dialektiky, že triedy nie sú prirodzené, ani nepochádzajú z ľudskej bytosti, teda z jej podstaty, radikálne feministky dodávajú, že ani rola ženy nepochádza z prirodzenosti. Preto sa opierajú o Freudovu teóriu polymorfnej perverzity, ktorá tvrdí, že mladá ľudská bytosť nie je ani heterosexuálna, ani homosexuálna. Väčšinou sa ľudská bytosť stáva heterosexuálnou prostredníctvom pozitívneho oidipovského komplexu u mužov, alebo pozitívneho elektrinho komplexu v prípade žien, podľa ktorých sa dieťa identifikuje s rodičom toho istého pohlavia. Homosexuálom sa však človek stáva prostredníctvom negatívneho oidipovského resp. elektrinho komplexu, keď sa začne identifikovať s rodičom opačného pohlavia a svoj sexuálny záujem upriamuje na rovnaké pohlavie. Firestoneová konštatuje, že oidipovský komplex sa vyskytuje predovšetkým v patriarchálnej spoločnosti a v tejto teórii je boj o penis nahradený bojom o moc. Od syna vo veku cca. päť rokov otec so svojou mocou žiada, aby zanechal impotentný stav žien a detí, a aby prešiel do stavu potenciálne mocných. Päťročná dcéra objavuje svet moci otca, ktorý ju odmieta, no ona chce doň vstúpiť. Ak sa podriadi, identifikuje sa s matkou a stáva sa heterosexuálnou; alebo odporuje a týmto odmietaním sa môže stať lesbou.11 Z toho vyplýva záver, že žena je vo všeobecnosti donútená prijať, že prináleží do triedy bezmocných a kvôli reprodukcii je v patriarchálnej spoločnosti podriadená.

Tretí prúd, ktorý výrazne ovplyvnil radikalizáciu feminizmu je štrukturalizmus, okrem iného aj autorov: Lévi-Straussa, Lacana a Foucaulta.¹² Pozícia Lévi-Straussa, ktorú si osvojili niektoré feministky je, „že existuje prirodzená alebo biologická femina, ktorá sa následne transformuje na spoločensky podriadenú ‚ženu‘ – to značí, že ‚pohlavie‘ je vzhľadom na prirodzenosť ako niečo ‚surové‘, tak ako je rod vzhľadom na kultúru niečo ‚varené‘ “. ¹³ Kultúra, ktorá sa nanáša na prirodzenosť, na biologické pohlavie, mu dáva „slobodne“ istý význam, a robí z neho predmet prispôsobený bez obmedzenia vlastným potrebám. V tomto modeli kultúra zaistuje prostredníctvom svojej nadvlády určitý ideálny stav toho, kto dáva tento význam, ako aj štruktúry, ktorou sa dáva tento význam. Vychádzajúc z tejto štrukturalistickej panorámy feministi konštatujú, že mužské pohlavie je označované ako aktívne, racionálne, ako zdroj kultúry, ktorá dáva zmysel telu a prirodzenosti, ktoré sa u ženského pohlavia považujú za pasívne. Biologické pohlavie teda nie je samo o sebe pre spoločenskú rolu ženy normatívne, ale je vnútené spoločnosťou, a to zvlášť mužmi prostredníctvom kultúry a legislatívy.

Judith Butlerová ide dokonca ešte ďalej a hovorí, že „ženský stav“ a heterosexuality sú vnútené na politickej úrovni. Bipolárnosť kategórií ženský a mužský, žena a muž, je založená na chybnom metafyzickom chápaní substancie.¹⁴ Za rodom, teda rolou, ktorá spočíva v „predvážaní“ série činností vnútených pôsobením kultúry a politiky, sa neskrýva identita ženskosti alebo mužskosti. Táto socio-kultúrna rola zahŕňa heterosexuálnu orientáciu, úlohu matky v rodine a reprodukčnú povinnosť rodiť deti. To všetko by teda nepochádzalo z prirodzených vlastností tela, ale bolo by to konštruktom spoločnosti a jej inštitúcií, medzi iným štátu a jeho právneho systému, ako aj Cirkvi a jej učenia. Rod sa v tomto ponímaní nezakladá na charakteristických telesných znakoch, interpretovaných ako esenciálne atribúty trvalej substancie. Butlerová sa odvoláva na Nietzscheho tvrdenie, že „bytie nepredchádza konanie, uskutočňovanie a stávanie sa,“¹⁵ a hovorí: „neexistuje identita rodu za prejavmi rodu, ale identita je tvorená tak, že sa uskutočňuje vlastnými ‚prejavmi‘, ktoré sú jej ‚výsledkami.‘“¹⁶ V konečnom dôsledku by teda bol rod vnútený žene vykonštruovaný mocou, „čiastočne interpretovaný v termínoch heterosexuálnych a falických konvencií“.¹⁷

Radikálne feministky uznávajú bojovný postoj. Firestoneová volá po „konečnej revolúcii“, ktorá má obsahovať nasledujúce kroky:¹⁸

1. „Oslobodenie žien od tyranie ich reprodukčnej biológie prostredníctvom akéhokolvek dostupného prostriedku a rozšírenie úlohy rodenia a výchovy detí na spoločnosť ako celok, mužov i ženy.“¹⁹

Oslobodenie od reprodukčnej biológie sa uskutočňuje používaním antikoncepcie a vo vzdialenej budúcnosti umelou reprodukciou. Spomínané oslobodenie si vyžaduje predovšetkým útok na „spoločenskú bunku vytvorenú na reprodukciu a na podriadenie ženy jej biologickému osudu – t.j. na rodinu“.²⁰

2. To sa uskutoční aj cez požiadavku úplného sebaurčenia, vrátane ekonomickej nezávislosti, či už ide o ženy alebo deti.

3. Úplná integrácia žien a detí vo všetkých aspektoch spoločnosti v širšom zmysle, ktorá si vyžaduje deštrukciu všetkých inštitúcií, ktoré oddelujú pohlavia alebo vylučujú deti z dospelaj spoločnosti, ide napr. o základnú školu.

4. Posledným cieľom, ktorý sa má uskutočniť v konečnej revolúcii je „sloboda všetkých žien a všetkých detí robiť to, čo sa im v oblasti sexuality páči“.21 Po konečnej revolúcii vznikne nová spoločnosť, v ktorej „sa ľudstvo vráti k prirodzenej polymorfnej sexualite - všetky formy sexuality budú dovolené a prípustné.“22

Ostatný krok je veľmi vážny. Je potrebné priznať, že tento cieľ konečnej revolúcie, podporovanej feministami, mal svoj úspech. Diskusia o rode sa dnes neobmedzuje iba na rolu, ktorú spoločnosť vnútila žene, ale rozšírila sa na všetky ľudské bytosti. V dnešnej západnej spoločnosti existuje silná tendencia akceptovať voľbu vlastnej rodovej identity (gender identity) podľa vlastného želania alebo podľa vlastnej sexuálnej orientácie, nezávisle od biologického pohlavia, a tiež tendencia povzbudzovať, zvlášť mladých k tomu, aby realizovali túto voľbu prostredníctvom edukačných programov. Tieto programy sú podporované a tiež vnucované politicky na národnej i medzinárodnej úrovni. Človek teda môže žiť ako heterosexuálny muž, heterosexuálna žena, homosexuál, lesba, bisexuál, transsexuál, transrodový alebo indiferentný.

Preto diskusia o pohlaví a o rode, ako ju začali radikálni feministi, vedie k myšlienkam a názorom, ktoré vážne protirečia učeniu Cirkvi v rozličných oblastiach.

1. Rodová teória má v prvom rade dôsledky na spôsob chápania rodiny, manželstva a sexuality. Mnohí bojujú na národnej i medzinárodnej úrovni s cieľom uskutočniť „gender equity“ (rodovú rovnosť). Napr. počas Štvrtej svetovej konferencie OSN o ženách (United Nations Fourth World Conference on Women) v Pekingu v r. 1995 predstavitelia Medzinárodnej komisie pre ľudské práva gayov a lesbičiek (International Gay a Lesbian Human Rights Commission) požadovali, aby bola uznaná sexuálna autonómia ženy, oslobodenej od akejkoľvek diskriminácie či útlaku, zvlášť v prípade žien, ktoré sa vymykajú spod sexuálnych a rodových kódexov.23 Konferencia si vo svojej záverečnej správe osvojila termín „rod“ pre oblasť činnosti: „[je nevyhnutné] navrhnúť, implementovať a monitorovať, za plnej účasti žien, efektívne, účinné a vzájomne sa posilňujúce politiky a programy, ktoré budú brať ohľad na rod“.24

Svetová zdravotnícka organizácia (World Health Organization) spustila program na podporu a uľahčenie „inštitucionálneho mainstreamingu rodu, rovnosti a ľudských práv“, teda politiky na inštitucionálnej úrovni namierenej k rešpektovaniu rodu, rovnosti a ľudských práv. 25

Je jasné, že treba odmietnuť diskrimináciu osôb a používanie násilia voči týmto ľuďom z dôvodu ich sexuálnej orientácie. Avšak tieto politiky, navrhnuté na podporu rodovej identity, ktoré chcú uľahčiť oddelenie rodu od biologického pohlavia, idú oveľa ďalej.

2. Z toho vyplývajú ďalšie dôsledky pre základné právo na život. V oblasti rodovej rovnosti medzi sexuálne a reprodukčné práva žien patrí aj právo na bezpečný umelý (asistovaný) potrat, ktoré majú garantovať národné zákony.26 Žene, ktorá je prinútená - medzi iným takzvanými náboženskými fundamentalistami - byť matkou, by bolo zakázané zvoliť si potrat v prípade, keď zostane tehotná proti svojej vôli. Pripisovať právo na život plodu odporuje reprodukčným právam a reprodukčnému zdraviu ženy. Legislatívny zákaz umelého potratu na základe prenatálneho práva na život, by teda nútil tehotnú ženu ísť proti jej vôli na tajný potrat, so všetkými dôsledkami pre jej zdravie a život.

3. Tým, že rodová teória považuje biologickú odlišnosť medzi mužom a ženou za nepodstatnú, vážne tiež zasahuje základné prvky kresťanskej viery. Ak by spomínaná odlišnosť bola nepodstatná, analógia so vzťahom medzi Kristom a Cirkvou a vzťahom medzi ženíhom a nevestou (Ef 5, 21-33) by stratila svoj zmysel. To by malo potom dôsledky na učenie ohľadom služobného kňazstva, ktoré je na základe tejto analógie vyhradené mužom. Vzhľadom na to, že rodová teória je v mnohých aspektoch vážnou hrozbou pre šírenie učenia Cirkvi i jej samotné chápanie, je jasné, že kresťanská filozofia a teológia musia venovať uvedenej teórii osobitnú pozornosť. Urobíme tak v nasledujúcej časti, a to z hľadiska filozofickej antropológie a kresťanskej teológie.

Vzťah medzi pohlavím a rodom z perspektívy kresťanskej antropológie

Ako je vôbec možné tak radikálne oddeliť rod od biologického pohlavia?

Podľa vedcov, biológov a genetikov, ktorí popierajú, že v rode je radikálne oddelená „nature“ (prirodzenosť) od „nurture“ (výchovy), existuje zrejmý vzťah medzi rodom a pohlavím. No ich pohľad na ženský a mužský rod je taký, že ich vidia ako fenotyp. Fenotyp sa týka celku všetkých pozorovateľných znakov živého organizmu, ktorý vychádza z jeho genotypu, genetického usporiadania, pod vplyvom mnohých faktorov prostredia, rodiny, socio-kultúrnych a výchovných faktorov, ktoré zahŕňajú epigenetické faktory. My sa budeme zaoberať len vzťahom medzi pohlavím a rodom z hľadiska filozofickej antropológie a teológie. Je zrejmé, že oddelenie pohlavia od rodu je založené na dualistickej antropológii, teda na takej antropológii, ktorá tvrdí (vyjadrené anglickými termínmi), že existuje oddelenie (separácia) medzi „mind“ (mysľou) na jednej strane, a „body“ (telom) na druhej strane, pričom redukuje telo na vonkajšiu dimenziu ľudskej osoby. Táto redukcia telesnej dimenzie ľudskej osoby zahŕňa redukciu pohlavia na čisto biologický fakt, na niečo, čo je vonkajšie a teda pre ľudskú osobu nepodstatné. Rod, ako rola ženy (či muža), vnútená spoločnosťou, je teda niečím, čo bolo naučené; identita ako zvolená rola, by sa potom týkala predovšetkým „mind“ (mysle).

Dualistickú antropológiu karteziánskeho pôvodu možno pozorovať v rozlíšení medzi transcenciou a imanenciou v dielach de Beauvoirovej. Podľa nej, muži presadili názor, že v ľudskom bytí musí prevládať myseľ nad telom. Muži sa takto vydali na cestu k transcencii v ich zbesilom úsilí poraziť imanentné, t.j. telo s jeho vášňami, ktoré si myslia, že v sebe pozorujú, pričom to premietajú aj na ženy. Muži utláčajú ženu, lebo je podľa nich „tá druhá“ (objekt), no sami sú „vlastní“ (subjekt), teda to podstatné a transcendentné. Žena je vymedzená tým, čo je imanentné. Muž tvorí a koná, zatiaľ čo žena je pasívna a čaká naňho. Kultúrny svet mysle sa spája s mužskosťou a svet tela so ženskosťou. To je v krátkosti analýza stanoviska de Beauvoirovej ohľadom toho, akým spôsobom muži dospeli k útlaku žien.

„Postavenie ženy sa vyznačuje tým, že žena, ktorá je ako každá ľudská bytosť autonómnou slobodou, objavuje sama seba a hľadá sa vo svete, kde ju muži nútia pokladať sa za tú Druhú a chcú z nej urobiť objekt a odsúdiť ju na imanenciu, pretože jej transcendencia sa stále prekračuje iným podstatným a suverénnym vedomím. [...] Ktoré cesty sú pre ňu otvorené a ktoré naopak, vedú do slepej uličky? Ako dosiahnuť nezávislosť v závislosti? Aké okolnosti obmedzujú slobodu ženy, a môže ich prekonať?“²⁷

Dualistický vzťah medzi myslou a telom v štrukturalizme sa prejavuje vo vzťahu medzi kultúrou a prirodzenosťou, ako bolo opísané vyššie.²⁸ Dualistickou víziou ľudskej bytosti je poznačená rodová teória v dielach rôznych radikálnych feministiek, ako napr. Elisabeth Spelmanovej.²⁹

Keďže sa rodová teória v širšom zmysle neobmedzuje len na svet feminizmu, ale sa šíri aj vo svete homosexuality a transsexuality, ba je tiež rozšírená a prijímaná vo verejnej mienke, niet divu, keď si uvedomíme, že súčasná dominantná kultúra je charakterizovaná dvoma prvkami: hlboko dualistickým pohľadom na ľudskú bytosť a kultúrou chápanou ako prejav individualizmu súvisiaceho s identitou.

V západnej, predovšetkým v anglosaskej spoločnosti sa mnohí prikláňajú k tomu, že redukujú ľudskú bytosť len na „mysel“, ktorej stavy a procesy sa stotožňujú s celkom biochemických a fyziologických procesov v mozgovej kôre a vo vyšších mozgových jadrách.³⁰ Táto materialistická antropológia je v skutočnosti neo-karteziánskou víziou človeka, ktorá radikalizuje oddelenie medzi myslou považovanou za pravú a vlastnú osobu a telom považovaným za niečo, čo je vonkajšie voči ľudskej bytosti. Tým, že telo nemá účasť na vnútornej hodnote ľudskej bytosti, má len inštrumentálnu hodnotu – je len prostriedkom. Ľudská osoba má preto široké právo disponovať telom a autonómne určovať význam a cieľ, ktorý chce prisudzovať svojim sexuálnym funkciám. Z tejto vízie, ktorá umožňuje úplné oddelenie rodu v zmysle zvolenej roly od biologického pohlavia, vyplýva obrovská sloboda plodiť alebo neploidiť, žiť heterosexuálne, homosexuálne, či transsexuálne. Jediné ohraničenie, ktoré tu existuje, je potreba rešpektovať slobodu partnera, a neškodiť mu.

Samourčenie rodu býva ešte posilňované svetskou kultúrou výrazného individualizmu a autentickosti,³¹ ktorá sa v západnom svete stala masovou kultúrou. Jedným z najdôležitejších faktorov je rast blahobytu, ktorý spôsobuje, že jednotlivec je menej závislý na blížnom. Podľa tejto kultúry má jednotlivec nielen právo, ale dokonca povinnosť líšiť sa od iných svojím vzhladom, svojimi náboženskými a filozofickými názormi i svojimi morálnymi hodnotami. V jej rámci vidí jednotlivec seba samého a ostatných považuje za svojich divákov. Tento jednotlivec nepotrebuje bytosť, ktorá ho presahuje (transcenduje), spoločnosť alebo Boha. To je jeden z faktorov, ktorý spôsobuje, že táto výrazne individualistická kultúra je hlboko sekularizovaná. Táto kultúra totiž zdôrazňuje hlavne autonómiu jednotlivca, jeho originálnosť a jeho samo-tvorenie a je charakterizovaná silným zameraním na emócie: kritériom nie je to, čo si jednotlivec myslí o nejakom fenoméne alebo o nejakej myšlienke, ale to, ako sa samotný jednotlivec cíti a ako sa vníma. „Koktail“ výrazne individualistickej kultúry a panujúcej dualistickej vízie ľudskej bytosti umožňuje oddelenie rodu od telesnej sexuality, a preto si rodová teória získala v súčasnej západnej spoločnosti veľký počet stúpcov.

Kresťanská antropológia sa stavia tak proti prehnanému individualizmu, ako aj proti dualistickej antropológii. Hoci v ľudskej bytosti existuje určitá dualita duše a tela, človek je substanciálnou jednotou. Jediný filozofický smer, ktorý – napriek dualite duše a tela, ktorá je kompatibilná aj s názormi dnešných prírodných vied – vysvetľuje ľudskú bytosť ako jednotu, je tomizmus inšpirovaný aristotelovským hylemorfizmom. Podľa neho sú všetky materiálne bytosti tvorené prvou matériou a materiálou formou. Špecifickú formu živej bytosti tvorí v

človeku duchovný princíp života, ktorý oživuje matériu v ľudskom tele. Ten istý princíp života je základom pre racionálne procesy, pre slobodnú činnosť, ako aj pre zmyslové a vegetatívne procesy v tele.³² Ak by sme prijali rôzne princípy života pre rozličné duchovné a materiálne funkcie ľudskej bytosti, viedlo by to k dualistickej antropológii.³³ Ľudské telo, formované duchovným princípom života, je zjavne neoddeliteľnou dimenziou ľudskej osoby.³⁴

Aj Učiteľský úrad Cirkvi³⁵ sa odvoláva na slávne vysvetlenie Aristotela a svätého Tomáša Akvinského, podľa ktorého duša je substanciálnou formou človeka, ktorá formuje matériu na živé telo ľudskej bytosti. Človek sa teda neredukuje na dušu, ale je tvorený tak dušou, ako aj matériou. Telo je neoddeliteľnou dimenziou ľudskej osoby, a preto má účasť na jej vnútornej hodnote. Telo teda nemá čisto inštrumentálnu hodnotu, ktorú môže určovať samotný človek, ale má hodnou samo o sebe. Vo svojej encyklike *Veritatis splendor* Ján Pavol II. napísal:

„Sloboda, ktorá chce byť absolútna, považuje ľudské telo za surový prvok, zbavený zmyslu a mravných dober, kým mu sama nedá zmysel. Ľudská prirodzenosť a telo sa preto javia ako vstupné predpoklady alebo začiatky, materiálne nevyhnutné pre voľbu slobody, ale len vonkajšie vzhľadom na osobu, subjekt a ľudské konanie. Ich dynamizmy by sa nemohli považovať za ukazovatele pri mravnej voľbe, pretože konečným cieľom týchto sklonov by boli iba «fyzické» dobrá, ktoré niektorí nazývajú «predmorálnymi» ... Takáto teória morálky nezodpovedá pravde o človeku a jeho slobode. Odporuje totiž učeniu Cirkvi o jednote človeka, ktorého rozumná duša je per se et essentialiter (sama osebe a bytostne) formou tela. Duchovná a nesmrteľná duša je princípom jednoty človeka, je tým, vďaka čomu jestvuje ako jeden - «corpore et anima unus (jeden z tela i duše)» (*Gaudium et spes*, 14) - ako osoba [...] osoba v jednote duše a tela, v jednote svojich tak duchovných, ako aj biologických sklonov i iných špecifických zvláštností nevyhnutných na dosiahnutie konečného cieľa.“ (VS 48, 50)

Účel sklonu k plodeniu a výchove detí nie je len telesným dobrom, ktorému môže človek pripisovať zmysel, aký sa mu páči a celkom slobodne. Hoci schopnosť plodiť pochádza v užšom zmysle z biologických reprodukčných orgánov, táto schopnosť je vnútorne zakotvená v ľudskej osobe, pretože telo je neoddeliteľnou dimenziou osoby a jej konštitutívnym prvkom, zároveň s jeho substanciálnou formou, teda dušou.

Rozdiel medzi mužskosťou a ženskosťou nie je špecifickým alebo formálnym rozdielom, ale akcidentálnym a materiálnym rozdielom, pretože inak by muž a žena predstavovali dve podstatne odlišné bytosti. Tento akcidentálny materiálny rozdiel je podľa tomistickej antropológie spôsobený rozdielnym usporiadaním matérie, ktorá je formovaná substanciálnou formou - dušou. Tento rozdiel nie je jednoduchou odlišnosťou, ktorá kladie mužskosť na jednu stranu a ženskosť na druhú, ale skutočne má za následok vzájomnú komplementaritu (doplňanie sa). Hoci sklon k plodeniu a výchove detí je zakotvený v bytí muža i ženy, nik z nich nie je schopný to realizovať sám, ale len spolu: manželka obdarúva manžela otcovstvom a manžel manželku materstvom.

Z toho, čo bolo uvedené, vyplývajú dve neoddeliteľné skutočnosti:

1. V protiklade k tomu, čo si myslel svätý Tomáš Akvinský³⁶, keď charakterizoval ženu ako nedokonalého muža, ktorý vzniká náhodne, akcidentálny rozdiel medzi mužom a ženou

nemožno hľadať v rozdielnom stupni dokonalosti. Rozdiel medzi mužom a ženou zahŕňa ich rôznu vzájomne komplementárnu účasť na tej istej dokonalosti ľudskej prirodzenosti. Koncept komplementarity neznamena rozdiel v dokonalosti alebo hodnosti, rozdiel v stupni alebo v stave, a preto nijako nenarúša nárok, aby muž a žena mali rovnaké práva.

2. Vzájomná komplementarita sa neobmedzuje iba na oblasť reprodukcie. Biologicko-psychické rozdiely medzi mužom a ženou zahŕňajú aj dar muža žene a ženy mužovi, ale aj niekomu ďalšiemu a v širšom zmysle aj celej spoločnosti, a to v rozličných oblastiach, nielen čo sa týka reprodukcie. Aj biologicko-psychické rozdiely spôsobené rozdielnymi dispozíciami matérie formovanej dušou, poukazujú na vzájomnú komplementaritu muža a ženy. Muž sa sústreďuje predovšetkým na racionalitu, jeho vnútorný svet je skôr abstraktný, ťažšie vyjadruje svoje pocity a uprednostňuje dobrodružstvo a experiment, zatiaľ čo žena sa sústreďuje predovšetkým na konkrétne veci, má silnejšiu intuíciu, dokáže lepšie vyjadriť svoje city a je starostlivejšia. To neznamena, že žena alebo muž majú byť vylúčení z nejakej oblasti spoločenského a profesionálneho života, ani to, že nemajú rovnaké práva. Vďaka svojim schopnostiam sa muž a žena navzájom dopĺňajú, pričom tieto schopnosti majú u obidvoch pohlaví odlišný dôraz. Aj ľudia nezosobášení alebo tí, ktorí žijú v bezdetnom manželstve môžu ponúknuť svoje dary v iných oblastiach ako je reprodukcia.

Ohľadom špecifického prínosu žien Ján Pavol II. poznamenáva, že kvôli mnohým vážnym problémom, s ktorými zápasí spoločnosť a politika,

„sa javí výraznejšia prítomnosť žien [v týchto oblastiach] ako zvlášť cenná, pretože sú pre ne prínosom a umožňujú, aby vynikli rozpory spoločnosti vybudovanej len na kritériách výkonu a produktivity, a tým ju nútia k reforme systémov v prospech humanizačných procesov, ktoré odrážajú «civilizáciu lásky»“.³⁷

Oveľa dôležitejší než pokrok posudzovaný podľa vedeckých kritérií

„sa javí spoločensko-etický rozmer prejavujúci sa v ľudských vzťahoch a v hodnotách ducha: v tejto oblasti - ktorá sa často rozvíja nenápadne - počnúc každodennými vzťahmi medzi ľuďmi, zvlášť v rámci rodiny, je spoločnosť z veľkej časti zaviazaná práve ženskému naturelu“.³⁸

Zvlášť v oblasti výchovno-vzdelávacích aktivít „realizujú ženy istú formu citového, kultúrneho a duchovného materstva, ktoré má pre svoj vplyv na rozvoj osoby a budúcnosť spoločnosti nevyčísľiteľnú hodnotu“.³⁹

Ján Pavol II. tiež pripomína v tejto oblasti prínos rehoľných sestier. „Najvyšší prejav tohto ženského naturelu vidí Cirkev v Márii a v nej nachádza zdroj neprestajnej inšpirácie. Mária... tým, že sa dala do služby Bohu, dala sa do služby aj ľuďom: do služby lásky.“⁴⁰

Aké dôsledky teda vyplývajú z toho, čo bolo vyššie uvedené, pre rod, pre rolu muža, ženy, otca, matky a pre sexuálnu orientáciu? Je zrejmé, že existujú mnohé spoločensko-kultúrne, historické, ekonomické a politické faktory, ktoré spolu formujú rod. Patrí medzi ne okrem iného aj vek, keď človek vstupuje do manželstva, finančné možnosti založiť si rodinu a začlenenie rodiny do spoločenského života. Ďalšími faktormi sú postavenie otca ako hlavy rodiny, podpora rodiny, alebo stav, keď obidvoch rodičov podporuje ich rodina. Ďalším faktorom je tiež to, že zatiaľ čo v minulosti pracovali rodičia celý deň spolu na tom istom hospodárstve, dnes je situácia iná - manžel a manželka majú svoju vlastnú profesionálnu

dráhu, sú oddelení jeden od druhého. Všetky tieto faktory ovplyvňujú a určujú kultúrny obsah manželstva, otcovstva a materstva. Predsa však zo skúseností pozorujeme, že v nich existujú určité trvalé prvky a znaky. Skutočnosť, že v manželstve existujú tieto trvalé prvky a znaky vzájomného dopĺňania sa muža a ženy, otcovstva a materstva a hodnota pripisovaná biofyzickej odlišnosti muža a ženy, vychádza z biologického pohlavia, a teda z bytia ľudskej osoby, nakoľko samotné telo je jej neoddeliteľnou dimenziou. Taká antropológia, ako je kresťanská, ktorá tvrdí to, čo bolo doteraz uvedené, nepripúšťa oddelenie rodu od biologického pohlavia.

Na druhej strane pokusy zo strany radikálnych feministiek, ktorých cieľom je garantovať slobodu ženy pri výbere vlastnej identity rodu, a to nezávisle od biologického pohlavia, v sebe skrývajú protirečenie. Cieľom týchto pokusov je oslobodiť ženu s pomocou antikoncepcie od jej špecifickej úlohy v oblasti reprodukcie, ktorá v porovnaní s úlohou muža je prekážkou pre jej slobodu. V istom zmysle ide o pokus dať žene rovnaké postavenie ako má muž, čiže je to snaha o pomužštenie ženy. Napokon to vedie k tomu, že sa opovrhne špecifickou úlohou ženy, ktorá je zakotvená v jej bytí, a teda sa prestane uznávať jej špecifická dôstojnosť.

Ján Pavol II. významne prispel k chápaniu ľudského pohlavia a rodu z hľadiska teologickej antropológie, a to prostredníctvom svojich Katechéz o teológii tela, ktorým sa venoval počas generálnych audiencií na začiatku svojho pontifikátu⁴¹ a svojím apoštolským listom *Mulieris dignitatem*.⁴² Svoju teológiu sexuality opiera predovšetkým o dve správy o stvorení z Knihy Genesis.

1. Prvá správa o stvorení pochádza z kňazskej a elohistickej tradície a spája sexualitu človeka priamo so skutočnosťou, že je stvorený na Boží obraz: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, ako muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27). Okrem toho sú muž a žena opísaní ako spolupracovníci na stvoriteľskom konaní Boha a na jeho prozreteľnosti, ako to vyplýva z ich úlohy spravovať zem, ktorú Boh zveril človeku, s čím je tiež spojený príkaz plodenia: „Plodte a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami mora, nad vtáctvom neba a nad všetkou zverou, čo sa hýbe na zemi!“ (Gn, 1, 28).

2. Zatiaľ čo prvá správa o stvorení spája sexuálnu rozdielnosť medzi mužom a ženou so skutočnosťou „byť na Boží obraz“ a chváli plodenie, druhá správa o stvorení – jahvistická verzia, zdôrazňuje pomocou antropomorfných obrazov Boha a jeho psychologického prístupu viac manželstvo ako spoločenstvo dvoch osôb a vzájomnú pomoc, teda skutočnosť, že muž a žena sú tu jeden pre druhého: „Potom Pán, Boh, povedal: «Nie je dobre byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná» (Gn 2, 18). Zvieratá stvorené Bohom nedokázali byť pomocou človeku, ktorú potrebuje. Človek už od prvopočiatku uznáva svoju transcendenciu a vie, že sa bytostne odlišuje od zvierat. Ján Pavol II. hovoril o „prvotnej samote“ človeka.⁴³ Pomoc, ktorú potrebuje, nie je zviera, ale ďalšia ľudská osoba. Táto osoba je bytostne rovnaká a rovnocenná s Adamom ako ľudská osoba, čo je vyjadrené v stvorení Evy z Adamovho rebra (Gn, 2, 21). Adam vyhlasuje – „toto je teraz telo z môjho tela a kosť z mojich kostí“ (porov. Gn 2, 23) a tým uznáva Evu za seberovnú. Reaguje radostne a s nadšením, pretože pred sebou vidí bytosť, stvorenú rovnako ako on na Boží obraz.

Výraz, „pomoc jemu podobná“ neobsahuje iba to, že žena má byť pomocou pre muža. „Ide o

pomoc z «oboch strán» a o «vzájomnú pomoc» (Mulieris dignitatem, 7). Podľa Jána Pavla II. sú muž a žena od počiatku povolani nielen žiť „jeden pri druhom“ alebo byť spolu (v jednote dvoch), ale vytvoriť špecifický vzťah: „sú povolani aj žiť vzájomne «jeden pre druhého» (tamtiež). Manželstvo je „prvou a v určitom zmysle najväčšou dimenziou tohto povolania“ a týka sa celého ľudstva (tamtiež). Napriek všetkým novým zmenám, ktoré sa udiali v dejinách, platí stále princíp vzájomného „byť pre druhého“ a na jeho základe sú muž a žena začlenení do ľudstva.

Adam a Eva ako rovnaké, ale pohlavne odlišné ľudské osoby, sú navzájom komplementárne, a tým spolu vytvárajú najintímnejšie „communio personarum“ (spoločenstvo osôb), ktoré človek môže dosiahnuť s inou ľudskou osobou: „Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a prilipne k svojej manželke, a budú jedným telom“ (Gn 2, 24).

Pojem spoločnosť osôb bol prevzatý z Druhého vatikánskeho koncilu:

„Ale Boh nestvoril človeka samého: od začiatku ako «muža a ženu ich stvoril» (Gn 1, 27). Ich zväzok je prvotnou formou spoločnosti osôb. Človek je totiž vo svojej najhlbšej prirodzenosti spoločenským tvorom a bez vzťahov s inými nemôže žiť ani rozvíjať svoje vlohy.“ (Gaudium et spes, 12)

Teologická reflexia obidvoch rozprávání o stvorení napomáha teologické pochopenie podstaty manželstva a sexuality. „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27). Táto formulácia v prvej správe o stvorení znamená, že tak muž ako aj žena - obidvaja jednotlivo, boli stvorení na Boží obraz. Skutočnosť, že toto prvé rozprávanie o stvorení ľudského rodu hovorí, že ľudská bytosť, stvorená ako muž a žena, je Božím obrazom, poukazuje ešte na ďalší význam: muž a žena, stvorení ako „jednota dvoch“ v spoločnom človečenstve, sú povolani žiť medziosobné spoločnosť lásky, zvýraznené v druhom rozprávání o stvorení, a odzrkadľovať v ňom spoločnosť lásky, ktoré je v Bohu, „jednota v Trojici“ (Mulieris dignitatem, 7; Porov. Familiaris consortio, 11). Božský život je život sebazdieľania a lásky medzi tromi Osobami Trojice. Úlohou manželov je uvažovať o týchto vzťahoch vnútri Trojice prostredníctvom jednoty medzi sebou a ich slobodného sebadarovania.

„Byť osobou znamená snažiť sa o vlastné zdokonalenie..., a to sa nemôže uskutočniť, iba ak «v úprimnom sebadarovaní». Príkladom tohto výkladu o osobe je sám Boh ako Trojica, ako spoločnosť Osôb. Povedať, že človek je stvorený na obraz a na podobu tohto Boha, znamená to isté ako povedať, že aj človek je povolaný byť «pre» iných, stať sa darom“ (Mulieris dignitatem, 7).

V apoštolskom liste Mulieris dignitatem poukazuje Ján Pavol II. aj na analógiu medzi večným plodením Boha Syna Bohom Otcom, čo patrí do vnútorného života Boha, a ľudským plodením. Plodenie v Bohu - hoci vonkoncom božské a duchovné, a preto úplne odlišné od ľudského plodenia - je pre človeka dokonalým vzorom ľudského plodenia. To je totiž „vlastné «jednote dvoch»; obaja sú «rodičmi», aj muž aj žena“ (Mulieris dignitatem, 8).

V protiklade k Simone de Beauvoirovej a radikálnym feministkám nevidí Ján Pavol II. počiatkový koreň opovrhnutia ženy v jej vnúternej úlohe matky s jej nevyhnutnou reprodukčnou a výchovnou funkciou, či z funkcionálneho pohľadu, že žena je objektom pôžitku a útlaku, ale v prvotnom hriechu. Kvôli prvotnému hriechu sa Božia podoba v ľudskej

bytosti zatemnila a v určitom zmysle zmenšila (porov. *Mulieris dignitatem*, 9.) To má svoje dôsledky aj na to, akým spôsobom muž prežíva Boží plán stvorenia vzhľadom na manželstvo a sexualitu. „Hoci budeš po mužovi túžiť, on bude vládnuť nad tebou“ (Gn 3, 16). Zatemnenie Božej podoby sa prejavuje u muža aj u ženy, no pre ženu má oveľa horšie následky. Lebo do onoho «byť úprimným darom», čo značí žiť «pre» iného, sa vkráda nadvláda [muža nad ženou]“ (*Mulieris dignitatem*, 10). To vážne narušuje vzájomné vzťahy medzi mužom a ženou i v spoločenstve osôb, ktoré tvorí manželstvo. Okrem toho sa tieto negatívne účinky neobmedzujú len na manželstvo, ale majú dopad aj na úlohu a postavenie ženy v rôznych oblastiach spoločnosti.

Epilóg

Ján Pavol II. – poukazujúc na prameň diskriminácie a opovrhnutia ženy, čo je možné vidieť v rôznych epochách dejín a ešte aj dnes v mnohých častiach sveta – predkladá nasledujúci liek: obrátenie a uznanie skutočnosti, že muž a žena sú v prvom rade ľudské osoby, obidve stvorené na Boží obraz, a preto majú rovnakú dôstojnosť. Okrem toho je nevyhnutné uznať, že vzájomná komplementarita – pokiaľ ide o biologickú a pohlavnú odlišnosť, ktorá je základným prameňom ich úlohy alebo rodu ako muža a ženy – je taktiež zakotvená v ich bytí. K tomu je ďalej potrebné uznať, že muž a žena pri prežívaní tejto vzájomnej komplementarity v láske, čo sa najintenzívnejším spôsobom deje v manželstve, ale v širšom zmysle aj v medziosobných vzťahoch vo všeobecnosti, odzrkadľujú niečo z jediného a Trojjediného Boha.

Toto obrátenie je naliehavé, pretože rodová teória, ktorá je už dost rozšírená na Západe, a ktorá sa rýchlo šíri po celom svete, je veľkým ohrozením manželstva, práva na život i samotného ohlasovania katolíckej viery.

1 Oxford English Dictionary online version, August 1, 2014, s.v. „Sex“ (Pohlavie), podstatné meno 2. (<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/sex>) a s.v. „Gender“ (Rod), podstatné meno 1. (http://oxforddictionaries.com/definition/english/gender#gender_12).

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

3 SOMMERS CHR. HOFF, *Who stole feminism. How women have betrayed women* (Kto ukradol feminizmus. Ako ženy zradili samy seba). New York/London: Simon&Schster, 1994, zvlášť prvá kapitola „Women under siege“ (Ženy v obklúčení).

4 BEAUVOIR, S. DE, *Le deuxième sexe II: L'expérience vécue*, Paríž : Éditions Gallimard, 1949, 2. zväzok I., kapitola I. *Enfance* (Detstvo), s. 13. Slovenské vydanie: BEAUVOIROVÁ, S. DE, *Druhé pohlavie*, Bratislava : Obzor, vydavateľstvo kníh a časopisov, n. p., 1967, prel. Viera Millerová; 2. zväzok 1. kapitola – Detstvo, s. 5, Obzor – Bratislava 1967; citované podľa slov. prekladu s úpravou.

5 To sa tiahne ako červená niť v celej knihe De Beauvoirovej citovanej vyššie.

6 FIRESTONE, S.: *The dialectic of sex. The case for feminist revolution* (Dialektika sexu. Argument pre feministickú revolúciu), New York, Bantam Books, 1970, s. 1.

7 Tamtiež, s. 8.

8 Tamtiež, s. 208. Firestoneová tiež signalizuje používanie umelých reprodukčných metód na oslobodenie ženy, hoci sú v súčasnej spoločnosti podozrivé, môžu sa však uplatniť v dobrom

úmysle v „porevolučných systémoch“.

9 ENGELS, FR., *Der Ursprung der Familie des Privateigentums un de Staats*, Stuttgart: J.H.W. Dietz. 1886 (Druhé vydanie), s. 32.

10 FIRESTONE, S., *The dialectic of sex...*, cit. d., s. 11.

11 Tamtiež, 3. kapitola: „Freudianism; the misguided feminis.“.

12 BUTLER, J. *Gender troubles. Feminism and the subersion of identity* (Problémy rodu. Feminizmus a rozvrátenie identity). New York/London: Routledge, 1990, s. 35-57.

13 Tamtiež, s. 37.

14 Tamtiež, s. 23.

15 NIETZSCHE, FR.W., *On the genealogy of Morals*, New York, Mac Millan, 1897, First Essay „Good and Evil, „Good and Bad“, č. 13, s. 47. slov. preklad.: *Genealógia Morálky*. Prvá esej, „Dobré a zlé“, Dobré a špatné“.

16 BUTLER, J.: *Gender Troubles...*, cit.d., s. 24-25.

17 Tamtiež, s. 30

18 FIRESTONE, S., *The dialectic of sex...*, cit.d., s. 205-242

19 Tamtiež, s. 206.

20 Tamtiež, s. 206-207.

21 Tamtiež, s. 209.

22 Tamtiež, s. 209.

23 WILSON, A., „Lesbian visibility and sexual rights at Bejing (Lesbický pohľad a sexuálne práva v Pekingu),“ *Signs* 22 (1996), Autumn, s. 214-218; Stanovisko P. Beverleyho pre Štvrtú svetovú konferenciu OSN o ženách v Pekingu 13. septembra 1995, vid': <http://www.un.org/esa/gopher-dat/conf/fwcw/conf/ngo/13123944.txt>.

24 Annex I „Bejing Declaration“ (Pekinská deklarácia), č. 19; porov. č. 24, 38; „Mission Statement“, č. 3 vid': <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/a-20.en> .

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

26 Na túto tému došlo k stretu počas Medzinárodnej konferencie o populácii a rozvoji v Káhire v roku 1994 medzi delegáciou Svätej stolice, ktorá navrhovala, aby bolo zahrnuté medzi princípy pre operačné programy právo na život. No niektoré ženské mimovládne organizácie, ktoré boli proti tomu, sa báli, že uznanie práva plodu na život bude prekážkou pre legalizáciu umelého potratu. Konflikt bol vyriešený tak, že ako do prvého bodu princíпов platných pre operačné programy bol prevzatý I. článok Všeobecnej deklarácie ľudských práv, ktorý hovorí o právach od narodenia, vrátane práva na život. S tým mohli súhlasiť všetci, vid': COPELON R., CHR.ZAMPAS, E.BRUSIE, J.DEVORE, „Human rights begin at birth: international law and the claim of fetal rights“, *Reproductive Health Matters* 13 (2005), s. 120-129. Porov. SEN G., P.ÖSTLIN, *Unequal, Unfair, Ineffective and Inefficient Gender Inequity in Health: Why it exists and how we can change it. Final Report to the WHO Commission on Social Determinants of Health*, 2007, s. 17, vid': http://www.who.int/social_determinants/resources/csdh_media/wgekn_final_report_07.pdf.

27 DE BEAUVOIR, S., *La deuxième sexe*, cit. d., I: *Les faits e les mythes*, Introduction, s. 31; citované podľa slovenského prekladu, Úvod, s. 23; porov. J. Butler, *Gender trouble*, cit. d., s.

12.

28 Tamtiež., 129.

29 SPELMEN E.V., „Women as body: anckient and contemprrory views,“ *Feminist Studies* 8 (1982), n. 1, s. 109-131.

30 Teoreticky býva táto vízia ľudskej bytosti označovaná ako identity theory of mind (teória identity mysle), vid': D.M. Armstrong, *A materialist theory of the mind*, London/New York: Routledge&Kegan Paul/Humanities Press, 1968 (druhé vydanie bolo publikované v roku 1993); LEWIS S.K., „An argument for the identity theory“, *The Journal of Philosophy* 63 (1966); s. 17-25.

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

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

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

34 EIJK W.J., L.M. HENDRIKS, J.A. RAYMAKERS, J.I. FLEMMING (RED), *Manual of Catholic medical ethics, Responsible healthcare from a Catholic perspective*, Ballarat: Connor Court Publishing, 2014, s. 61-77.

35 Viedenský koncil (1312) DH č. 902; Piaty lateránsky koncil (1512-1517), DH č. 1440; JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, 48.

36 Tomáš Akvinský, opierajúc sa o Aristotela a jeho mylné názory z oblasti biológie, opisuje ženu z hľadiska partikulárnej prirodzenosti ako „niečo nedokonalé a náhodné („aliquid deficiens et occasionatum). Pretože činná sila, ktorá je v semene muža, chce vytvoriť sebe podobné, teda dokonalé podľa mužského rodu. Keď sa splodí žena, je to v dôsledku slabosti činnej sily, alebo pre nejakú indispozíciu matérie, alebo tiež pod vplyvom nejakého vonkajšieho faktora (ale pokiaľ ide o všeobecnú ľudskú prirodzenosť, žena nie je nič nepodarené, keďže bola zamýšľaná v pláne stvorenia, nevznikla náhodne). Vid' *Summa Theologica* 92, 1, ad 1. Napriek tomu, že Tomášove názory o ženách boli chybné, pretože jeho filozofické a teologické uvažovanie o rozdieloch medzi mužom a ženou bolo založené na chybných biologických názoroch Aristotela, jeho filozofické princípy ako také, majú stále svoju platnosť. Avšak, zostáva otázka, ako vysvetliť odlišnosť medzi mužom a ženou zakotvenú v ich bytí, berúc do úvahy výsledky dnešných biologických vied. Tomáš by odpovedal, že táto odlišnosť je dôsledkom schopnosti matérie byť formovaná substanciálnou formou, dušou. Existujú aj iné odpovede. Cavalcoli, nasledujúc Maritaina (*Approches sans entrave*, Paríž: Fayard, 1973, s. 194), tvrdí, že existuje určitý rozdiel medzi dušou muža a dušou ženy, a to v odlišnosti medzi dvoma poddruhmi: nemôže ísť o dva druhy, inak by bola narušená jednota ľudstva. Duša ľudskej bytosti nie je jednoduchou substanciálnou formou, ale je aj subsistujúca, pretože môže existovať po smrti oddelene od matérie. Ľudská duša preto stojí niekde uprostred medzi substanciálnymi formami, ktoré zanikajú po tom, čo sa oddelia od matérie a čistými duchmi, anjelmi, ktorí sú len substanciálnou formou, a preto každý z nich predstavuje jeden druh. Nepripúšťalo by toto stredné postavenie ľudskej duše aj možnosť stredného postavenia medzi materiálnou špecifickou diferenciou vlastnou živočíchom a špecifickou diferenciou, vlastnou svetu čistých duchov? Diferencia medzi

dušou muža a dušou ženy by teda nebola materiálna alebo špecifická, ale semi-špecifická, či vyjadrené slovami Maritaina „pod-špecifická“? Ak by to tak bolo, potom by existovala aj rozmanitosť a vzájomná duchovná komplementarita medzi mužskou a ženskou osobou. Vid': G. Cavalcoli, „Sulla differenza tra l'anima dell'uomo e quella della donna“ (O rozdiel medzi dušou muža a ženy), In: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino, A. Lobato (ed.), Milano: Massimo, 1987, s. 227-234.

37 JÁN PAVOL II., List ženám (29. júna 1995), 4.

38 Tamtiež, 9.

39 Tamtiež, 9.

40 Tamtiež, 10.

41 Tieto katechézy sa nachádzajú v: GIOVANNI PAOLO II, L'uomo e donna li creó: catechesi sull'amore umano (Ako muža a ženu ich stvoril: katechézy o ľudskej láske), Città Nuova Editrice, 1985. Autor cituje z holandského prekladu: JOHANNES PAULUS II., Naar Gods beeld, Man en Vrouw, Antwerpen: Nieuwe Stad, Český preklad: JAN PAVEL II.: Teologie těla. Katecheze o lidské lásce podle Božího plánu. Praha : Nakladatelství PAULÍNKY, 2005.

42 JÁN PAVOL II., Apoštolský list *Mulieris dignitatem* (15. augusta 1988) AAS 80 (1988), s. 1653-1729. Porov. MELINA L., „ ‚Dio affida l'essere umano in modo speciale alla donna‘ “ : una grande intuizione di Giovanni Paolo II . (Boh zveril ľudské bytie zvláštnym spôsobom žene: veľká intuícia Jána Pavla II.) In: Pontificium Consilium pro laicis, *Dio affida l'essere umano alla dona* (Boh zveril ľudské bytie žene). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014, s. 19-28.

43 JOHANNES PAULUS II, *Naar Gods beeld, Man en Vrouw*, cit.d., s. 25-37. Citované podľa: JAN PAVEL II.: *Teologie těla*, s. 40 - 44.