

Ježíšovy výroky proti rozvodu jako podnět pro současnou diskusi v katolické církvi*

Dominik Opatrný

Důraz na nerozlučitelnost manželství a zákaz rozvodu patří k základním charakteristikám křesťanské etiky, které ji od počátku odlišovaly od pohanství, židovství a později také islámu.¹ Tento striktní postoj vychází z učení samotného Ježíše, které máme velmi dobře doložené u synoptiků a u apoštola Pavla.² Když Pavel dává pokyny korintským křesťanům pro manželský život, připomíná Pánův zákaz rozvodu (1 Kor 7,10–11). Horské kázání (5,31–32) a Lukášovo evangelium (Lk 16,18) zase uchovávaly tradici zakazující druhý sňatek. Obě formy zákazu se pak objevují propojené v jeden celek v Markově evangeliu (Mk 10,1–12) a na závěr Ježíšova veřejného působení znovu u Matouše (Mt 19,1–9).

Přes toto bohaté dosvědčení, nebo právě kvůli němu, se ale musíme potýkat s problémy při výkladu Ježíšových slov. Každý ze svatopisců je totiž zaznamenal trochu jinak, a právě rozdíly v detailech mají daleko-

* Článek vznikl v rámci projektu CMTF_2012_011 „Rodinný život v biblickém a dnešním kontextu“ uděleném v rámci studentské grantové soutěže Grantovou radou UP v Olomouci.

1 I židovské skupiny s přísnou disciplínou měly v novozákonní době k rozvodu, z pohledu křesťanů, liberální postoje. Například Jan Křtitel nekritizoval Heroda Antipu za to, že se sám rozvedl a rozvrátil i manželství své budoucí ženy, ale že si vzal ženu svého bratra, což zakazuje Lv 18,16 a 20,21 (srov. Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium 1,1–8,26*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2/1, Freiburg: Herder, 2000, s. 340).

2 Ojedinělý je názor Mary Rose d'Angelové, která zpochybňuje (i když zcela nevyklučuje) původ této tradice u Ježíše (Srov. Mary Rose d'ANGEL, „Remarriage and the Divorce Sayings attributed to Jesus,” in *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives*, Kansas City: Sheed & Ward, 1990, s. 78–106; česky vyšlo zkráceně jako Mary Rose d'Angelová, „Výroky o novém manželství a o rozvodu připisované Ježíšovi,” in Kevin T. KELLY, *Rozvod a druhý sňatek: Tváří v tvář výzvě*, Brno: CDK 2012, s. 256–264). Pokud by byl ale tento striktní postoj k otázce rozvodu až produktem prvotní církve, jak autorka navrhuje, těžko vysvětlíme relativní shodu na něm prakticky ve všech proudech křesťanství. Nabízí se také otázka, co vůbec, když ne učení o rozvodech, bychom mohli považovat za jistou součást nauky historického Ježíše.

sáhlé důsledky pro církevní disciplínu.³ Od starověku do dneška mají ti, kteří se na Ježíšova slova odvolávají, dvě možnosti, jak si tuto situaci zjednodušit: buď si vyberou jen jednu verzi (pravděpodobně Markovu nebo Lukášovu) a ostatní přejdou mlčením, nebo vykládají všechny verze harmonizujícím způsobem, jako kdyby mezi nimi žádné napětí nebylo.⁴ Stručně řečeno, Ježíšův obecný zákaz rozvodu se pak vztahuje jen na manželství mezi křesťany, a naopak Matoušem zaznamenaná exempční klauzule, umožňující rozvod v případě smilstva, se chápe jen jako připuštění rozluky, ale ne druhého sňatku. Oba zmíněné přístupy jsou pochopitelné tam, kde se mluví o nerozlučitelnosti manželství zmiňuje jen letmo, ale sotva mohou uspokojit, pokud jsou součástí zevrubnějšího pojednání o tomto problému.

V diskusi o přísnosti Ježíšova postoje a možných výjimkách zůstává někdy zapomenuto jiné, snad ještě důležitější rozlišení, které prochází napříč jednotlivými novozákonními knihami, a sice na výroky deontologické a ontologické. Do první skupiny patří takové věty, které nařizují nebo zakazují. Zákaz rozvodu najdeme u Pavla a v první části sporu s farizeji (Mk 10, Mt 19). Naopak ontologické výroky prohlašují rozvody, a potažmo i druhá manželství, za neplatné a ty, kdo do nich vstupují, za cizoložníky. Jsou připojeny k výše uvedeným sporům s farizeji, ale nalezneme je i samostatně v Lk 16,18 a Mt 5,32–33.

Zatímco první skupina výroků před nás staví trvalost manželství jako úkol, ve druhé Ježíš hodnotí druhá manželství a ty, kteří do nich vstupují. I když oba typy výroků míří stejným směrem, přesto mají odlišný dopad na morální posouzení jednotlivých činů.

Při výkladu ontologických výroků se musíme potýkat zejména s tou obtíží, že stručné shrnutí Ježíšova postoje, jak je najdeme v evangeliích, neobsahuje nic, co by dávalo možnost přihlídnout k míře subjektivního zavinění. Ježíšova slova se tak zdají obzvláště tvrdá, máme-li na mysli ty z manželů, kteří zůstali opuštěni a chtějí co nejlépe vychovat své děti. Chladnou logikou by se z nich dalo vyvodit, že podruhé sezdání, byť

³ Stále bychom také měli mít na paměti, že toto slovo Páně jsme převzali do církevní praxe jako nepřekročitelný zákon, zato v jiných ohledech je praxe v jasném rozporu s Ježíšovým učením. Příkladem může být zákaz přísahy (Mt 5,34, srov. Jak 3,12) nebo oslovování „otče“ (Mt 23,9).

⁴ Např. BENEDIKT XVI., *Posynodální apoštolská exhortace Sacramentum caritatis* 29. Věru šalomounské řešení zvolil papež Pius XI. v *Casti connubii* 32, když nejprve cituje zákaz rozlučování manželství podle Matouše (Mt 19,6) a k němu přidává prohlášení druhého manželství za cizoložné už radši podle Lukáše (Lk 16,18).

mohli mít k rozvodu a druhému sňatku sebelepší důvody, žijí v cizoložství, čehož nelitují, protože jinak by se alespoň museli pokusit toto druhé manželství ukončit. Nejen že kvůli tomu nemohou přistupovat k eucharistii, ale pokud nenadále zemřou, pak to bude v těžkém hříchu, kterého nelitovali. Taková představa je ale pochopitelně nepřijatelná, a proto církevní dokumenty rozlišují v morální rovině (*pro foro interno*) subjektivní míru zavinění.⁵ Takové rozlišení ale nemá právní důsledky navenek (*pro foro externo*) a tito lidé tak nemohou přistupovat ke svátostem, což vnímají velmi bolestně.

Je zřejmé, že tento problém nemá snadné řešení. To ostatně uznal i papež Benedikt, když v rozhovoru s klérem Aostské diecéze řekl: „Nikdo z nás nemá hotový recept, i proto, že situace se v jednotlivých případech liší... Neodvážuji se dát teď jednu odpověď, ale v každém případě se mi zdají důležité dva aspekty.“ Následně papež připomněl, že na jedné straně nejsou podruhé sezdání vyloučení z lásky církve ani Krista a na druhé straně že utrpení patří k lidskému životu.⁶ Proto zdůraznil trvající platnost zákazu podruhé sezdáním přijímat eucharistii. Není ovšem jisté náhodou, že se při vysvětlování církevního zákazu podávat eucharistii těmto lidem neopřel o Ježíšova slova u synoptiků, ale pro svůj výklad použil Pavlovu teologii manželství, které je obrazem vztahu Krista a církve.⁷

⁵ Srov. JAN PAVEL II., *Familiaris consortio* 84: „Je rozdíl, jestli někdo přes upřímnou snahu zachránit dřívější manželství byl zcela nespravedlivě opuštěn, anebo jestli někdo rozvrátil církevně platné manželství svou těžkou vinou. Opět jiní uzavřeli nový sňatek s ohledem na výchovu dětí, a mnohdy jsou ve svědomí subjektivně přesvědčeni, že dřívější, nenapravitelně rozbité manželství nebylo nikdy platné.“ Podle BENEDIKTA XVI. („Incontro del Santo padre Benedetto XVI con i sacerdoti della diocesi di Albanos,“ Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo, Giovedì, 31 agosto 2006, in www.vatican.va, odkaz goo.gl/yZjGV [cit. 16.11.2012]) je potřeba brát v úvahu i nedostatečné pochopení při uzavírání prvního sňatku: „Ve chvíli, kdy řekli před Pánem své ‚ano‘, pravděpodobně nechápali, co toto ‚ano‘ znamená. Je to připojení se ke Kristovu ‚ano‘ vůči nám. Je to vstup do Kristovy věrnosti, a tedy i do svátosti, kterou je církev, a tím způsobem do svátosti manželství.“ Srov. také BENEDIKT XVI., Posynodální apoštolská exhortace *Sacramentum caritatis* 29. Podle papeže se zákaz eucharistie zakládá na Mk 10,2–12, ale ke zdůvodnění používá teologii manželství obsaženou v listu Efesánům.

⁶ BENEDETTO XVI., „Incontro con il clero della diocesi di Aosta,“ Chiesa parrocchiale di Introd (Valle d'Aosta), Lunedì, 25 luglio 2005, www.vatican.va, odkaz goo.gl/RzA0F [cit. 16.11.2012].

⁷ Tamtéž, srov. Ef 5,21–33. Toto zdůvodnění má ale zase tu nevýhodu, že využívá velmi subtilní argumentace, jejíž postup není tak evidentní jako při použití synoptických výroků. Takovéto jemné rozlišování není ale v současném magisteriu ničím neobvyklým,

Cílem tohoto článku pochopitelně nemůže být problém podruhé sezdáných vyřešit, ale pokusit se alespoň navrhnout adekvátnější interpretaci Ježíšových slov, která respektuje různost tradic, a ukázat, čím tato interpretace může současnou diskusi obohatit.

1. BIBLICKÝ KONTEXT

Abychom Ježíšovým výrokům správně porozuměli, musíme znát kontext, v němž byly proneseny. Biblický Izrael patřil do starověké blízkovýchodní kulturní oblasti, proto v něm manželství fungovalo jinak, než jak je známe dnes. Manželé neměli před zákonem stejné postavení; žena byla totiž součástí mužova domu, stejně jako děti a otroci. Polygamie existovala ve vyšších vrstvách jak ve starozákonní době, tak za Ježíšova života, a dokonce ještě v počátcích moderního Izraele přicházeli z muslimských zemí imigranti s více ženami.⁸ Zákon nestíhal nevěru jako takovou, ale cizoložství, tedy buď styk muže s vdanou ženou, čímž porušili práva manžela (Dt 22,22–27), nebo s pannou, čímž porušili prá-

srov. např. argumentaci dovolující metodu neplodných dnů na rozdíl od antikoncepce (PAVEL VI., *Humanae vitae* 16) nebo zákaz udělování svátosti svěcení těm, kdo „projevují hluboce zakořeněné homosexuální sklony“ (rozumí se i když homosexualitu nepraktikují, srov. KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU, *Instrukce o kritériích pro rozlišování povolání u osob s homosexuálními sklony v souvislosti s jejich přijetím do semináře a připuštěním ke svátosti svěcení* 2, srov. Libor OVEČKA, „Oblouk vývoje církevní nauky o homosexualitě a homosexuálním jednání od roku 1975 do 2005,“ in *Pastorální a etické výzvy v oblasti manželství, rodiny a sexuality*, ed. Jan Vybíral, Brno: CDK, 2008). Současný papež není první, kdo takto argumentoval v souvislosti se sakramentální disciplínou u rozvedených, podobné vyjádření najdeme již ve *Familiaris consortio* 84: „Nemohou být k němu připuštěni, protože jejich životní stav a jejich životní poměry jsou v objektivním rozporu se smlouvou lásky mezi Kristem a církví, kterou viditelně zjevuje a zpřítomňuje eucharistie. Mimoto je ještě jiný zvláštní, pastorační důvod: kdyby byli tito lidé připuštěni k eucharistii, uváděli by se věřící v omyl a zmatek ohledně učení církve o nerozlučitelnosti manželství.“ K poslední větě je nutné dodat, že ač jsou pastorační ohledy důležité, nemohou být samy o sobě dostatečným důvodem pro tyto restriktce, protože potom by podruhé sezdání nebyli již cílem našeho jednání, ale prostředkem pro působení na ostatní věřící.

⁸ Srov. Amy Hirshberg LEDERMAN, *One God, Many Paths: Finding Meaning and Inspiration in Jewish Teachings*, Tuschon: AR, Wheatmark, 2008, s. 45. Dnes židovství až na některé extrémní skupiny polygamii zavrhuje a o diskusi na toto téma se z pochopitelných důvodů snaží hlavně američtí mormoni. Zde je nicméně důležité to, že za Ježíšova života nebyla monogamie zdaleka tak samozřejmá, jak bychom si mohli myslet.

va jejího otce (Dt 22,28–29). Samotná mužova nevěra nebyla považována za provinění.⁹

Ani uzavírání manželství ani rozvod nebyly jasně upraveny Zákonem. Oba úkony vycházely ze zvykového práva. Manželství jakožto faktický stav začínalo tím, že muž získal nějakým způsobem neprovdanou ženu – v ideálním případě svatební smlouvou s jejím otcem. Zatímco současné židovské právo zná dvě zneplatňující překážky manželství, a sice příbuznost (z důvodu incestu) a jiné trvající manželství (z důvodu cizoložství), v historii nebyla situace vždycky tak jasná. Samotná otázka platnosti je výsledkem až pozdější snahy přesně rozlišit legitimní a nelegitimní potomstvo. V době formování Starého zákona nebyla tak aktuální, a proto v Písmu najdeme i některé případy, které těmto pravidlům odporují. Podle Mojžíšova zákona by bylo incestní například manželství Abrahamovo (Gn 20,12; srov. Lv 18,11 a 20,17) a také Tamar předpokládala, že by ji David byl ochotný provdat za jejího polovičního bratra Amnona (2 Sam 13,13; srov. Lv 18,12 a 18,19).¹⁰

V silně patriarchální a polygamní společnosti měl muž v podstatě dvě možnosti, jak potrestat svou ženu: buď z ní udělal svou otrokyni a vzal si jinou, nebo ji propustil. Tak to ostatně popisuje i Chammurapiho zákoník.¹¹ Rozlukový lístek, který muž ženě při rozvodu dal, byl pro ni právní zárukou, že ji později neobviní z cizoložství a že děti narozené z nového manželství nebudou pokládány za nemanželské. V podstatě tedy znamenal zřeknutí se povinnosti ženu živit, ale také práva na ni. Žena ho dostávala, aby se mohla znovu vdát.

Čím více se ale v židovské společnosti prosazoval Pentateuch jako vše řídící Zákon, tím více chyběl jasný předpis pro rozvod. Jakýsi vzorový postup, byť velmi kusý, našli znalci Zákona v Dt 24,1–4. Jedná se

⁹ Projevuje se tu vlastně chápání ženy jako zahrady, kterou muž vlastní a zasévá do ní své potomstvo. Takový pohled je dodnes živý v některých částech Afriky, jak o tom populárně píše Walter TROBISCH, *Dva středy – však jeden kruh: Hovory o lásce a manželství*, Hradec Králové: Signum Unitatis, 1990, s. 28–31. Autor sice staví biblický pohled do protikladu k tomuto obrazu, ale je třeba uznat, že kulturní kontext, v němž byla bible napsána, předpokládá právě toto pojetí manželství.

¹⁰ Podobně je možné připomenout Samsona, jehož ženu dal jeho tchán jinému muži (Soud 15,2). Protože se ale tento příběh odehrál u Pelištejců, můžeme jen říci, že v kulturní oblasti starého Izraele neplatilo toto pravidlo zcela.

¹¹ Srov. *Chammurapiho zákoník* 141. Je ale zajímavé, že podle téhož kodexu mohla žena za určitých podmínek odejít od svého muže do domu svého otce (tamtéž, 142). Srov. Josef KLÍMA, *Nejstarší zákony lidstva: Chammurapi a jeho předchůdci*, Praha: Academia, 1979, s. 132.

vlastně o kazuistiku, řešící, zda se žena smí vrátit k původnímu manželovi poté, co byla provdána za jiného.¹² Protože ale původně nebylo smyslem tohoto zákona rozvody upravovat, chybí v něm zásadní informace, a sice popis dostatečného důvodu pro propuštění ženy. Vágní formulace, že se žena muži znelíbí (Dt 24,1: כִּי-מִצָּא בָהּ עֲרֹוֹת דְּבָרַי), začala být vykládána různě od nevěry (Šammaiova škola) až po to, že se manželovi zalíbila víc některá jiná (Hillelova škola).¹³ Je potřeba dodat, že po zničení Druhého chrámu v židovství převážil z obou postojů ten liberálnější.

Právě do těchto sporů vstoupil Ježíš se svým striktním zákazem rozvodu. Zdá se, že své názory vyjadřoval opakovaně a že byl jimi známý. Například podle Markova popisu (Mk 10,1–12) farizeové předem dobře věděli, na co se mají Ježíše zeptat (Mk 10,2), a po vlastním sporu o rozvod (Mk 10,2–9) musel Ježíš znovu odpovídat na upřesňující otázky učedníků (Mk 10,10–12). Je proto jasné, že už od samotného začátku mohlo existovat více nezávislých tradic Ježíšových slov.

Jako první zaznamenal Ježíšovo učení o rozvodu apoštol Pavel v Prvním listu Korinťanům, ze synoptiků pak pochopitelně Marek. Matouš s Lukášem snad čerpali i z pramene Q, nicméně je pravděpodobné, že se nemuseli omezovat jen na tyto předlohy, protože Ježíšův pohled na rozvody patřil k základním morálním specifikům křesťanů a věděli o něm i ti, kteří toho z evangelií tradic mnoho neznali.¹⁴

¹² Mojišův zákon takové jednání zakazuje. Naopak klasická právní ustanovení islámu povolují muži oženit se se ženou, kterou zapudil, až když ona konzumovala manželství s jiným (srov. Luboš KROPÁČEK, *Duchovní cesty Islámu*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 131).

¹³ Srov. *Mišna*, Gittin 9,10. Zatímco Hillel se svou školou představoval liberální proud mezi farizeji, o něco mladší Šammai zastával striktní postoje. Vedle toho existovala ještě celá řada dalších názorů, protože farizeismus za Ježíšova života nebyl převládajícím, natož jediným proudem v židovství. Přitom ani jedno z těchto řešení nemohlo být původní. Cizoložství nepřicházelo v úvahu, protože v tom případě by byla žena potrestána podle jiného zákona (srov. J. G. McCONVILLE, *Deuteronomy, Apollos Old Testament Commentary* 5, Leicester: Apollos; Downer Grove IL, InterVarsity Press, 2002, s. 358). Pouhé znelíbení se jako důvod k rozvodu by zase manželovi neprošlo u ženiny rodiny, jak se to stalo Herodovi Antipovi (JOSEPHUS, *Ant.* XVIII, 5,1). Důležité ale je, že ve svém původním smyslu tento zákon řeší, jak postupovat, když už k rozvodu došlo, ne za jakých podmínek je přípustný.

¹⁴ Jan nám Ježíšovy výroky o rozvodu nezapsal, nicméně ozvuk jeho učení můžeme zaznamenat v rozhovoru se Samařskou ženou (Jan 4,16–18). Text má pochopitelně více významových rovin, na té historické může být smysl následující: Ježíš chce mluvit s ženíným mužem, ale ona se vymlouvá. Manžel by se totiž zlobil, že mluví se Židem, a navíc sama. Proto se tváří, že je svobodná. Ježíš ji ale nečekaně chválí za její odpověď

Po tomto všeobecném úvodu je teprve možné přistoupit k výkladu Ježíšových výroků o rozvodu, jak se nám dochovaly v jednotlivých knihách Nového zákona. Obvykle se tyto texty komentují v chronologickém pořadí, ale protože nás zajímá spíše postupná inkulturace Ježíšova učení, což není zcela přímočarý proces, zdá se účelnější postupovat, nakolik to bude možné, od těch záznamů, které zůstávají nejbližší původnímu židovskému kontextu, po ty nejvzdálenější.

2. SYNOPTICKÁ INTERPRETACE JEŽÍŠOVÝCH SLOV: MEZI TÓROU A ŘÍMSKÝM PRÁVEM

V celém Novém zákoně se se zákazem rozvodu poprvé setkáme u Matouše v Horském kázání (Mt 5,31n). Ježíš ho pronesl v Galileji a jeho posluchači byli Židé. Matouš zaznamenal Ježíšova slova jako autoritativní výklad Mojžíšova Zákona, ale zároveň také jako pokyny pro obyvatele přicházejícího Božího království, jako pravidla pro křesťany.¹⁵ Rozvodu se týká nejkratší z antitezí a je v ní obsaženo toto pravidlo:

Každý, kdo propouští svou manželku, mimo případ smilstva (παρεκτός λόγου πορνείας), uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží (Mt 5,32).

Mezi biblisty není shoda v tom, zda v tomto kontextu chápat řecké πορνεία jako smilstvo (ČEP, liturgický překlad), nebo jako označení incestního sňatku. Mezi nejznámější zastánce druhého řešení patří např. americký jezuita Joseph Fitzmyer, ale ani on se nevyjadřuje příliš jistě.¹⁶ V tomto článku se přidržím tradiční interpretace výrazu πορνεία na

(janovská ironie), protože předchází rozvody i současný sňatek považuje za neplatný (to čtenáři čtvrtého evangelia jistě znali). Alternativní výklad, podle něhož žena před Ježíšovým pronikavým pohledem pokorně vyznává, že „žije na hromádce“, je anachronismus (pace Francis J. MOLONEY, *Evangelium podle Jana*, Sacra pagina 4, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 152). Manželství bylo v první řadě společenstvím života, ne institucí.

¹⁵ Srov. W. F. ALBRIGHT – C. S. MANN, *Matthew*, The Anchor Bible 26, New York: Doubleday, 1971, s. 50.

¹⁶ Srov. J. A. FITZMYER, „The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence,“ *TS* 37 (1976): 197–226, zde 207–211.

tomto místě jako smilstva, což je ostatně i interpretace církevních otců, pro něž byla řečtina rodnou řečí.¹⁷

Matouš tedy připouští nevěru ženy jako jedinou výjimku ze zákazu rozvodu. Příslušná formulace bývá označována jako „exempční klauzule“ a najdeme ji v tomto evangeliu ještě na druhém místě v 19. kapitole, ale už nikde jinde v Novém zákoně. V katolické církvi se postupně prosadil názor, že opravňuje k „rozvodu“ ve smyslu ukončení společenství života, ne však k uzavření nového sňatku. Jedná se ale skutečně o výjimku, nebo o logické domyšlení Ježíšova učení?

Matoušem zaznamenaná Ježíšova slova přesně odpovídají dobovému židovskému kontextu. Nejsou tak popřením Zákona, ale jeho naplněním. Nezrušitelnost manželství se zde předpokládá a vyvozují se z ní důsledky. Kdo dá ženě rozlukový lístek, dělá to proto, aby se mohla znovu vdát, a posílá ji tedy do cizího lože.¹⁸ Jedinou výjimkou může být manželčina nevěra, v tom případě už žena do cizího lože vstoupila, a když ji muž propustí, nemá na jejím hříchu spoluvinu. Cizoložství se pochopitelně dopouští i ten, kdo si vezme (neplatně) propuštěnou ženu.

Jistě není náhodou, že právě v intencích této interpretace Tóry jedná na začátku Matoušova evangelia Josef, který je nazván *spravedlivý*, protože chce potají propustit svou ženu Marii, o níž se domníval, že se dopustila cizoložství (Mt 1,19).¹⁹

Dnešního člověka nejspíš zarazí, že v Matoušově verzi nenajdeme nikde ani stín recipacity mezi mužem a ženou. Neříká se, že by muž svým druhým sňatkem cizoložil, Ježíšova slova vlastně nevylučují ani polygamii (což už se ale nedá říct o Mt 19,9). Oproti všem pokusům o harmonizaci tohoto textu s paralelními verzemi je třeba jasně říct, že zde použitá formulace druhý sňatek ženy předpokládá, protože právě kvůli němu

¹⁷ Srov. např. Jan ZLATOÚSTÝ, *Hom. in Matt.* 17,4. Tento pohled převládal v západním křesťanství od Augustina a Jeronýma, srov. Philip Lyndon REYNOLDS, *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Boston: Brill, 2001, s. 176. Z dnešních biblistů srov. např. Daniel J. HARRINGTON, *Evangelium podle Matouše*, Sacra pagina 1, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 110.

¹⁸ Dnešní terminologií bychom tedy řekli, že se jedná o tzv. „cizí hřích“, tedy podíl na cizím hříchu.

¹⁹ Spojka „a“ (καί) zde dává nejlepší smysl ve významu odporovacím: ačkoliv byl Josef spravedlivý, nechtěl Marii vystavit hanbě. Josefova spravedlnost tedy byla motivem pro samotný rozvod, Josefovo milosrdenství pro jeho tajné provedení. Více k tomuto argumentu srov. Dale C. ALLISON, „Divorce, Celibacy and Joseph (Matthew 1:18–25 and 19:1–12),“ *JNST* 49, č. 1 (1993): 3–10.

dostala rozlukový lístek. Nezakazuje se tu nic víc a nic méně, než aby si muž buď vzal cizí ženu, nebo rozvodem posílal vlastní manželku, která u něj chce zůstat, za jiným.

Paralelní místo, snad také pocházející z pramene Q, najdeme u Lukáše:

Každý, kdo propustí svou manželku a vezme si jinou, cizoloží; kdo se ožení s tou, kterou muž propustil, cizoloží (Lk 16,18).

Toto pravidlo už je formulováno pro monogamní společnost s určitými recipročními povinnostmi mezi mužem a ženou, jak je známe z Řecka či Říma.²⁰ Cizoložství zde nemá svůj specifický starozákonní význam, ale míní se jím prostě nevěra. Dopouští se ho tedy nejen ten, kdo si vezme manželku jiného, ale i ten, kdo je nevěrný své ženě. O žádných výjimkách není řeč. Oba výroky jsou opět formulovány tak, že posuzují morální jednání muže.

Ještě jinou situaci najdeme u Marka, jehož verzi přebírá na jiném místě i Matouš. Marek zachytil Ježíšův spor s farizeji na judském území. Ježíš striktně odmítl rozvod jako něco, co odporuje stvořitelovu plánu s člověkem. Jeho formulace je deontologická, tedy zákaz. Doma pak pro své učedníky přidává ontologické vysvětlení:

Kdo propustí svou manželku a vezme si jinou, dopouští se vůči ní cizoložství; a jestliže manželka propustí svého muže a vezme si jiného, dopouští se cizoložství (Mk 10,11–12).

První výrok odpovídá Lukášově verzi, jen přidává ne zcela srozumitelné upřesnění „vůči ní“.²¹ Zato druhý zakazuje něco pro židovství velmi neobvyklého, totiž rozvod iniciovaný ženou. Ten byl ale možný a běžný v římském právu.²² Máme tuto formulaci chápat jako doklad

²⁰ Srov. Jaromír KINCL – Valentin URFUS – Michal SKŘEJPEK, *Římské právo*, Praha: C. H. Beck, 1995, s. 134–135.

²¹ Jisté je, že tato dvě slova podporují již tak Markem zavedenou rovnost mezi pohlavími: nejen žena, ale i muž se může dopustit cizoložství. Není ale jasné, zda se manžel novým sňatkem dopouští cizoložství vůči své první nebo druhé ženě. Srov. John R. DONAHUE – Daniel J. HARRINGTON, *Evangelium podle Marka*, Sacra pagina 2, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 302.

²² Římské právo znalo dva typy manželství: přísné a volné. Přísné manželství bylo starší, muž v něm získával moc nad ženou, a proto měl také jen on právo iniciovat rozvod (zapuzení), pokud se žena provinila. Vedle toho se ale vyvinulo ještě volné manželství,

šíření římských zvyků do Judska, nebo jako Markovu úpravu pro jeho církevní obec, která se snad nacházela v Římě?²³ Těžko říct, odpověď bude záležet na tom, kam kdo situuje vznik druhého evangelia.

Podle tohoto podání tedy Ježíš nejprve vůbec zakázal rozvod jako něco nežádoucího a vzápětí svým učedníkům vysvětlil jeho mravní povahu: Ten, kdo rozvede své manželství za účelem nového sňatku, ať je to muž či žena, cizoloží. Nic se ale nedozvídáme o možnostech jednání druhé, opuštěné strany.

Tuto Markovu perikopu převzal také evangelista Matouš a provedl v ní několik důležitých změn. Předně obě části (deontologickou i ontologickou) spojil do jedné řeči, která je součástí sporu s farizeji. Do prvního ontologického výroku přidal klauzuli „mimo případ smilstva“, kterou již čtenář zná z Horského kázání, a druhý výrok vynechal:

Kdo propustí manželku z jiného důvodu než pro smilstvo (μη ἐπὶ πορνεία) a vezme si jinou, cizoloží (Mt 19,9).

Výsledek je rozkročen mezi tradičním židovským a římským kontextem. Rozvod je nežádoucí, nicméně omluvitelný v případě smilstva. Předpokládá se, že jej může iniciovat jen muž. Formulace neobsahuje výslovné odsouzení druhého sňatku v případě manželčiny nevěry a neupravuje také nijak její postavení po rozvodu.

Co z tohoto přehledu vyplývá? Hlavním problémem synoptického srovnání není ani tak Matoušova exempční klauzule, jako spíše fakt, že každá verze odpovídá jiné kultuře a zakazuje něco trochu jiného. Harmonizující výklad, který vše sestaví do jednoho celku a snaží se potlačit nesrovnalosti, tak vlastně odpovídá Diatessaronu, který totéž dělal s událostmi Ježíšova života. Mnohem přiměřenější je ale uznat, že všichni tři evangelisté chápali svou verzi jako autentické a úplné vyjádření Ježíšova příkazu pro jejich obec.

ve kterém zůstávala práva nad ženou jejímu otci. Manžel tedy ženou volně nedisponoval a rozvod mohli uskutečnit oba manželé. Tento typ manželství už začátkem doby císařské převládal. Srov. KINCL – URFUS – SKŘEJPEK, *Římské právo*, s. 134–135.

²³ Např. Ladislav Tichý uvádí, že „sepsání Markova evangelia v Římě nebo alespoň na Západě se zdá plně odůvodněné.“ Ladislav TICHÝ, *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas, 2003, s. 81.

3. PAVLOVA APLIKACE JEŽÍŠOVÝCH SLOV V KORINTSKÉ CÍRKVI

Apoštol Pavel cituje Ježíšova slova o rozvodu v Prvním listu Korintánům, když dává pokyny k manželství. Podává je jako zákaz, tedy v deontologické variantě:

Přikazuji – ne já, ale Pán – aby žena od muže neodcházela (χωρισθῆναι). A když už odejde, ať zůstane neprovdána nebo se s mužem smíří; a muž ať ženu neopouští (1 Kor 7,10n).

Oproti paralelním deontologickým výrokům u synoptiků je nápadné, že se na tomto místě zakazuje i případný druhý sňatek, což je jinde součástí výroků ontologických. Bohužel nevíme přesně, kde pro Pavla končí Pánova slova a začíná jeho vlastní výklad. Každopádně Ježíš ani apoštol v tomto podání nijak nehodnotí situaci těch, kteří neposlechnou, nenazývají nikoho cizoložníkem.

Nápadné je, že Pavel dává nejprve pokyny týkající se žen. Příkaz i podmínka v následující větě jsou v pasivu, je tedy možné překládat: „... aby žena nebyla od muže oddělena. A když už je oddělena...“ V takovém případě Pavlovo nařízení odpovídalo židovskému právu, v němž rozvod iniciuje muž. Český ekumenický překlad, stejně jako liturgický, ale s ohledem na paralelní výrok v 1 Kor 7,13 chápe pasivum mediálně: „aby žena od muže neodcházela“ (tedy doslova „neodlučovala se“). Jestliže přijmeme tuto druhou interpretaci, je pak nejasná pozice muže, protože u něj chybí instrukce pro případ, že už k rozvodu došlo. Má se použít podobný postup jako u ženy?²⁴ Nebo se muž podruhé oženit smí? Nebo jakožto osoba silnější nesmí opustit ženu, která je na něm závislá, za žádných okolností? Odpovědi nám Pavel zůstal dlužný.

Přes všechny nejasnosti spojené s výkladem Pavlových instrukcí bychom ale neměli přehlédnout jeden posun, který udělal, a sice že zasadil Ježíšova slova do nového kontextu. Zatímco historický Ježíš se snažil od rozvodů odradit své židovské posluchače (a tento kontext více méně zachovali i synoptici), Pavel vztáhl zákaz rozluky výlučně na sňatky mezi křesťany. K otázce smíšených manželství nemá k dispozici žádný Pánův výrok, a opírá proto autoritu svých instrukcí o Ducha, kterého sám přijal (1 Kor 7,40).

²⁴ Tak Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, s. 296.

Proč ale Pavel považoval za potřebné vyjadřovat se zvlášť ke smíšeným manželstvím? Zdá se, že někteří křesťané v Korintě chtěli nechat smíšená manželství rozvést, podobně jako k tomu vyzývali Ezdráš s Nehemjášem obyvatele Jeruzaléma (Ezd 10; Neh 13,23–29). To Pavel v zásadě odmítá; je-li ale situace příliš napjatá, rozvod připouští. Křesťanská strana v tomto případě není vázána (1 Kor 7,15). Bohužel není jasné, zda není vázána zůstat s nevěřícím manželem, ale do jiného manželství vstoupit nesmí, nebo ji předchází manželství neváže vůbec. Tradiční výklad je ten druhý.²⁵

Při celkovém pohledu jsou Pavlovy pokyny velice stručné až zkratkovité. Patrný je evidentní zájem na zachování manželství a zákaz druhého sňatku pro rozvedené ženy, i když neznáme přesný důvod.²⁶ Stejně tak nevíme, jak Pavel postupoval v případě mužů. Postavení smíšených manželství upravuje s odkazem na Ducha, kterého přijal, sám, a to ve prospěch svobody.

4. SOUČASNÉ POJETÍ NEROZLUČITELNOSTI

Přehled rozdílů v instrukcích u Pavla a synoptiků jasně ukazuje, jak bláhová by byla snaha biblický text jednoduše převést do kánonů. A opravdu, v katolické církevní praxi, ale nejen v ní, najdeme oproti Novému zákonu celou řadu posunů. Pavlova výjimka se stále používá jako tzv. *privilegium Paulinum*, na druhou stranu není možné uzavřít druhý sňatek na základě Matoušovy klauzule.²⁷ Kromě toho přibýly ještě tři cesty k uzavření nového sňatku: zrušení nesvátostného manželství pa-

²⁵ Tak např. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, The Anchor Yale Bible, Yale: Yale University Press, 2008, s. 302. Tento výklad je základem pro použití tzv. privilegia Paulina. Jak se zdá, jiného názoru byl Walter KASPER, *Teologie křesťanského manželství*, Brno: CDK, 1997, s. 46 a 49, podle něhož Pavel povolení k druhému sňatku bezprostředně nevyslovil, ale tato výjimka byla přidána v raném středověku nad původní význam apoštolových slov.

²⁶ Tento zákaz mohl vycházet buď podobně jako u synoptiků z přesvědčení, že by se jednalo o smilstvo – Pavel to ale nikde neříká. Druhou možností je, že zákaz souvisel s očekáváním brzké paruzie, což sice odpovídá kontextu, ale jiné takové instrukce (např. 1 Kor 7,26–27) jsou formulovány jen jako doporučení.

²⁷ „Tvrdí-li někdo, že se církev mýlí, když učila a učí, že podle učení evangelia a apoštolů není možné kvůli cizoložství druhého z manželů rozloučit manželský svazek a že oba, dokonce i nevinná strana, která nezavdala příčinu k rozvodu svým cizoložstvím, nemohou po dobu života druhého z manželů uzavřít jiný sňatek a že cizoloží ten, kdo

pežem ve prospěch víry (neoficiálně nazývané *privilegium Petrinum*), dále zrušení svátostného nedokonaného manželství a konečně „nejoblíbenější“ řešení, prohlášení manželství za neplatné.²⁸ První se zdůvodňuje tzv. „mocí klíčů“ (Mt 16,19), druhé je reliktem středověkých debat o tom, jak manželství vzniká, a třetí odpovídá spíše sporům o podmínky platnosti svátosti v druhém tisíciletí než situaci, do níž promlouval Ježíš.²⁹

Co tedy umožnilo biblické výroky sjednotit do jednoho právního rámce a dále je rozvíjet? Jednotícím principem vždy nakonec zůstane dobový pohled na manželství a teologie svátostí. Ještě nedávno určovalo křesťanství mravní cítění evropské společnosti, nebo si to alespoň myslelo. Uvnitř katolictví pak byla stěžejní Augustinova koncepce manželství. Ta výborně ladila s uvedenými výjimkami, takže na věroučné rovině problém nebyl. Pius XI. v *Casti connubii* Augustina hojně cituje, a to i když vysvětluje nerozlučitelnost manželství: „Svátostí (se myslí), že se manželství nemá rozlučovat, a že rozloučený nebo rozloučená nesmějí se spojit s cizí osobou ani za účelem získání potomka.“³⁰

Současná právní úprava se tak dá logicky vysvětlit: protože svátostnost manželství podle Augustina spočívá v jeho nerozlučitelnosti, může se sice rozpadnout životní svazek dvou křesťanů (proti čemuž směřují Ježíšova slova ve své deontologické formě), ale manželství trvá dál (ve smyslu ontologických výroků). Matoušova klauzule podle této interpretace jen uvolňuje od plnění manželských povinností. Naopak nesvátostné manželství není ze své povahy nerozlučitelné, což umožňuje použít obě apoštolská privilegia.³¹ Rozloučení nekonzumovaného manželství může vyvolávat rozpaky, proto není divu, že se tato výjimka definitivně

propustil cizoložnou ženu a oženil se s jinou, i ta, která propustila cizoložného muže a provdala se za jiného, anathema sit.“ *Dekrety Tridentského koncilu* 24,7, DS 1807.

²⁸ Podrobněji k tomu srov. Miroslav ZEDNÍČEK, „Kanonické možnosti ukončení manželství“, *Teologické texty* 12, č. 5 (2001): 196–197; Damián NĚMEC, *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydrů: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 170–197.

²⁹ Manželstvím se v jeho době myslel spíš faktický stav než „papír“. Smlouva se uzavírala proto, aby upravovala podmínky tohoto stavu, který by existoval i bez ní.

³⁰ Pius XI., *Casti connubii* 33; AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* IX, 7,12. K tomu srov. Jan Poříz, „Manželství a sexualita u sv. Augustina“, *Teologické texty* 19, č. 2 (2008): 58–62. Situaci navíc komplikuje fakt, že pro Augustina slovo *sacramentum* neznamenal „svátost“ ve smyslu dnešní teologie nebo církevního práva, ale spíš „posvátné znamení“, srov. David VOPŘADA, „Augustinova nauka o manželství“, *Communio* 14, č. 3–4 (2010): 89–101.

³¹ Zde už můžeme vidět jisté napětí s Ježíšovými deontologickými výroky a jeho chápáním původního Božího záměru.

prosadila až v 18. století.³² Je možné ji vysvětlit tak, že manželé se ještě nestali jedním tělem, a proto se na ně nevztahují Ježíšova slova „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“³³

Církevní tradice a právní kontinuita byly tedy v naprostém souladu s církevním, a do jisté míry i celospolečenským chápáním manželství. Dnes už ale Augustinovo pojetí manželství není přijímáno s takovou samozřejmostí, jako tomu bylo dříve.³⁴ I církev musela zohlednit nové poznatky přírodních a společenských věd, s nimiž se dají mnohé Augustinovy výroky o předávání života jen stěží smířit. Stále jasněji také vidíme pastorační problémy, které jsou dosavadními prostředky neřešitelné. Naše vnímání manželství je čím dál více formováno personalistickou filosofií, psychologií a sociologií, což musí teologie reflektovat.

Existuje snaha situaci řešit. Již zmiňovaný Joseph Fitzmyer ve svém článku o Ježíšově zákazu rozvodu roku 1976 navrhl, že by církev mohla po vzoru Matouše, Pavla a středověkého práva přidat další výjimky.³⁵ Jeho návrh ale zůstal bez odezvy, alespoň co se týče magisteria. Jinou navrhovanou možností je přijmout východní řešení spočívající v použití institutu „ekonomie“, tedy upuštění od přesné aplikace zákona tam, kde by striktní postoj nepřispíval ke spáse člověka.³⁶ Bohužel ani toto druhé řešení se nezdá být v nejbližší budoucnosti průchodné. Benedikt XVI. sice kritizoval jen volně nastavené podmínky v praxi východních církví, a ne samotný princip, ale právní praxe katolické církve v tomto zůstává

³² Srov. Thomas P. DOYLE, „Dissolution of a Ratified but Non-Consummated Marriage,“ in *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, ed. James A. Coriden et al., New York: Paulist Press, 1985, s. 813.

³³ Srov. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church*, s. 345. V rovině právní bylo vysvětlení následující: Manželství znamená společenství života. Protože se prosadilo takové chápání Matoušovy klauzule, podle něhož cizoložství umožňovalo rozloučit toto společenství života, ale neopravňovalo k druhému sňatku, bylo potřeba vysvětlit, co zůstává, když už společenství života skončilo. Tímto „cosi, co zbývá z manželství,“ je takzvané *vinculum matrimoniale*, které na rozdíl od manželství vzniká právě při prvním manželském pohlavním styku. Srov. tamtéž, s. 220–226.

³⁴ Augustin si správně všiml, že se manželství mezi křesťany nejvíce odlišuje od pohanských a židovských tím, že je chápáno jako nerozlučitelné. Tím se ale nevyčerpává všechno, co o svátosti manželství můžeme říci.

³⁵ FITZMYER, „The Matthean Divorce Texts,“ s. 224–225.

³⁶ Srov. Jiří DVOŘÁČEK, „Ekonomie v kánonech východní tradice,“ *Studia theologica* 10, č. 1 [31] (2008): 66–77.

striktní.³⁷ Pokud takto podruhé seždaný pravoslavný věřící konvertuje ke katolictví, církevní soudy druhý sňatek neuznávají.

5. ZHODNOCENÍ SOUČASNÉ SITUACE

Všechny tyto a mnohé další navrhované výjimky a postupy zkoumají právníci. Cílem tohoto článku bylo ale ukázat, že na novozákonních autorech nejsou inspirativní jen výjimky, které nám Pavel s Matoušem zanechali, ale také snaha vyložit Ježíšova slova adekvátně pro svou kulturu a v ní žijící církevní obec. Tato starokřesťanská praxe spolu s Ježíšovými výroky tvoří živou Tradici. Konec konců, *ipsissima verba Iesu* nemáme, jen tato jejich konkrétní vyjádření.

Proto je nezbytné si položit otázku, v čem se současná euroamerická kultura podobá biblickému kontextu a v čem je jiná. Začneme-li u podobností, rozvod byl, je a vždycky zůstane nežádoucí, traumatizující událostí, ale s nástupem sekulárních států je opět, jako ve starověku, společensky akceptován.

Kulturní rozdíly jsou jak v situaci uvnitř Božího lidu, tak ve světě. Co se vnitrocírkevní situace týče, musí církev řešit dvě nově vzniklé situace, které za Ježíšova života prakticky neexistovaly. První z nich je případ těch, kteří se na rozdíl od svého manžela či manželky nechali pokřtít a manželství se jim kvůli tomu rozpadlo. Ve prospěch jejich svobody se vyjádřil už apoštol Pavel a v katolické církvi se používá tzv. *privilegium Paulinum*. Novější a dosud nevyřešený je problém „pokřtěných nevěřících“, kteří měli církevní obřad, ale až po rozpadu prvního manželství a vstupu do nového skutečně uvěřili v Krista. Již papež Benedikt XVI. zdůraznil, že mu leží právě situace těchto lidí obzvláště na srdci, ale doposud se nepodařilo najít právně schůdné řešení.³⁸

Z celospolečenských změn se zdají být určující tři. První z nich je stále posilování rovnoprávnosti mezi ženou a mužem. Ta ale není pro církevní manželské právo dnes ničím novým, a co se týče případu rozvodu, najdeme ji už u Marka (Mk 10).

³⁷ Srov. BENEDETTO XVI, „Incontro con il clero della diocesi di Aosta“. Také vyjádření Tridentu bylo formulováno tak, aby nezavrhovalo přístup východních církví, srov. KASPER, *Teologie křesťanského manželství*, s. 50–53.

³⁸ Srov. BENEDETTO XVI, „Incontro con il clero della diocesi di Aosta“.

Druhou změnou, velmi významnou, je neustálé přibývání faktorů podporujících rozvodovost. Některé z nich můžeme ovlivnit, například nedostatečné povědomí o podstatě manželství při jeho uzavírání by měla napravit vhodná příprava.³⁹ Těžší už může být snaha zastavit pokles společenského a ekonomického tlaku proti rozvodu. A pak jsou zde faktory zcela „nezvratitelné“, jako je prodlužování délky života, změny společenských rolí muže a ženy nebo menší vliv rodičů na výběr partnera. Zde je potřeba místo lamentování nad dnešním sobectvím a nemravností uznat a docenit, že pro dnešní manžele je těžší než kdy dříve prožít spolu celý život.

Konečně poslední rozdíl dnešní situace oproti té, do níž promlouval Ježíš, spočívá ve vzrůstající citlivosti pro sociální hříchy a pro povinnost chránit sám sebe.⁴⁰ Dnešní společnost je mnohem citlivější na násilí v domácnosti, potřebu chránit děti i sebe nebo na to, když někdo trpí za cizí vinu. Tato citlivost musí být hodnocena kladně. Bohužel, právo ji zatím nedokáže uvést do praxe, i když směr už naznačil například Ignác Antonín Hrdina. Lze si totiž představit, že by se v právu přihlíželo k míře subjektivní viny na situaci života v církevně neplatném druhém manželství, ovšem sám autor skepticky připouští, že konec jeho úvah sahá už do roviny futurologické, ne-li přímo fantastické.⁴¹

ZÁVĚR

Církev dnes stojí nejen před úkolem, jak navázat na Tradici obsahující Ježíšova slova a hledání jejich významu v různých kulturách, a přitom brát v úvahu i vlastní dvoutisíciletou tradici a právní kontinuitu. Smířit první dvě danosti bylo náročným úkolem pro prvotní církev. Ovšem od chvíle, kdy k nim přibyla ještě ona třetí, totiž právní kontinuita, se univerzální řešení zdá být prakticky nedosažitelné. Nezbyvá nám než naděje, že co je nemožné u lidí, není nemožné u Boha. Musíme proto doufat,

³⁹ Srov. „Incontro del Santo padre Benedetto XVI con i sacerdoti della diocesi di Albano“.

⁴⁰ Srov. Jindřich ŠRAJER, „Pokles vědomí viny a hříchu – perspektivy teologické etiky,“ *Studia theologica* 11, č. 2 [36] (2009): 61–68, zde 63–64.

⁴¹ Ignác Antonín HRDINA, „Rozvedení a znovu oddání – veřejní hříšníci v církvi? Zamyšlení nad jedním autentickým výkladem práva,“ in *Pastorální a etické výzvy v oblasti manželství, rodiny a sexuality*, ed. Jan Vybíral, Brno: CDK, 2008, s. 29–41.

že kvůli tradici (právní kontinuitě), nebude obětována Tradice, tedy Ježíšovo učení i příklad evangelistů a Pavla, kteří jej vhodně aplikovali na svou církev v jejím kulturním kontextu.

**The Divorce Sayings of Jesus
as an Impulse for Contemporary Debate in the Catholic Church**

Key words: Divorce; Jesus; Paul the Apostle; Benedict XVI

Abstract: The situation for divorced and remarried couples in the Catholic Church is one of the most arduous contemporary questions. Having said this, the strict Roman attitude on this issue has evolved from the strict teaching of Jesus himself. The first part of the article consequently discusses the accounts of Jesus' divorce teachings preserved in the synoptic gospels and in Paul's First Letter to the Corinthians. Each place is considered in its own context and differences are observed. The second part of the article traces the evolution of the Catholic divorce doctrine from the early church to the pontificate of Benedict XVI and presents several suggestions proposing how to help those people in their severe life situation.

Dominik Opatrný, Th.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc