

UDK 27-45:316.42:141.319.8

Primljeno: 24. 3. 2015.

Prihvaćeno: 28. 9. 2015.

Izvorni znanstveni rad

BRAK I OBITELJ U PROMIJENJENOM DRUŠTVENO-KULTURNOM KONTEKSTU

Ivan BUBALO

Franjevačka teologija – visokoškolska ustanova
Franjevačke provincije Bosne Srebrene
Aleja Bosne Srebrene 111, BIH – 71 000 Sarajevo
iv.bubalo@gmail.com

Sažetak

Sve donedavno u zapadnom kulturnom krugu bit braka i obitelji shvaćena je u duhu cjelokupne europske tradicije određene grčkim mišljenjem, rimskim pravom i biblijskom vjerom. Unatoč svim njihovim različitim formama i konkretnim sadržajima, kroz povijest su brak i obitelj čitavo vrijeme shvaćani kao specifična institucija koja proizlazi iz ljudske *naravi* (grč. φύσις), a ne tek iz arbitrarne ljudske *odredbe* (grč. θέσις). U današnje vrijeme, međutim, događa se postmoderna dekonstrukcija braka i obitelji u njihovu dosadašnjem značenju te se ujedno konstruira njihov novi pojam koji uključuje i svezu osoba istoga spola uz istodobno kidanje *naravne* veze između braka i obitelji. Takvom redefinicijom braka sada ga se utemeljuje u *odredbi* (rječnikom postmoderne: u *diskursu*) a ne više u *naravi*, koja i sama biva dekonstruirana, a usto se preokreće i odnos između nje i *odredbe* u tom smislu što sada θέσις, nasuprot klasičnom shvaćanju, određuje φύσις. Na taj se način – neke vrste »neprijateljskim preuzimanjem' jedne kulturne institucije i jednoga pravnog instituta« (M. Sievernich) čini prevrat u razumijevanju čovjeka i njegove naravi te dovode u pitanje temelji društva i civilizacije.

Ključne riječi: priroda/narav, postavka, brak, postmoderna, dekonstrukcija.

Uvod

»Jedva da je išta – materijalno ili etablirano – preživjelo od onoga u što su me uvjeravali da je trajno i životno važno. Sve za što sam bio siguran ili bio po-

učavan da budem siguran da je nemoguće, dogodilo se.«¹ Ne znam što je točno tim riječima tridesetih godina prošlog stoljeća htio reći W. Churchill, ali one u svakom slučaju dobro izražavaju dojam koji se danas stječe pri razmatranju teme o kojoj je ovdje riječ. Čini se kako je to moguće reći za golemu većinu onih koji se u naše vrijeme bave tim pitanjem.

1. Zakon između naravi i postavke

Sve donedavno u zapadnom kulturnom krugu bit braka i obitelji shvaćena je u duhu cjelokupne europske tradicije određene grčkim mišljenjem, rimskim pravom i biblijskom vjerom. Unatoč svim njihovim različitim formama i konkretnim sadržajima kroz povijest, brak i obitelj čitavo su vrijeme shvaćani kao specifična institucija koja proizlazi iz ljudske *naravi*, a ne tek iz arbitrarne ljudske *odredbe*, odnosno ljudskog zakona.

Znakovito je što upravo pojam *prirode* stoji na samom početku povijesti europskog mišljenja i usto ostaje jedna od trajnih bitnih tema sve do najnovijeg vremena. »Pored riječi 'bitak' i 'Bog' zacijelo nema nijedne riječi iz filozofske tradicije koja bi bila tako višeznačna i ujedno tako važna kao riječ 'narav'«², veli B. Casper, dodajući da je to »način shvaćanja zbilje u cjelini koji se nalazi samo još u zapadnom kulturnom krugu«³.

Nije stoga čudno što su fragmenti djelâ najranijih grčkih mislilaca sačuvani pod – kasnije danim – uvijek istim naslovom *O prirodi* (περί φύσεως). Pod tim se pojmom misli ponajprije ukupnost svih stvari koje su izrasle,⁴ nastale iz sebe, neovisno o bilo kakvom stranom, pa dakle i čovjekovu utjecaju (priroda u materijalnom smislu), ali se također misli i nutarnja bit ili temeljni princip tih stvari (priroda u formalnom smislu),⁵ ono dakle na što je filozofsko mišljenje

¹ Winston Churchill; navedeno prema: Hannah ARENDT, *Über das Böse*, München, 2006., 10. H. Arendt ne navodi izvor odakle je preuzela te riječi. Usp. primjedbu prevoditeljice na njemački jezik Ursule Ludz, u: *Isto*, 167.

² Bernhard CASPER, Zur Bedeutung und zum Gebrauch des Wortes Natur im abendländischen Denken, u: Franz BÖCKLE (ur.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf, 1987., 31.

³ *Isto*, 32.

⁴ Riječ φύσις (priroda, narav) dolazi od riječi φύειν (rasti, postajati, roditi se), kao što i riječ *priroda* dolazi od slavenske i praslavenske riječi *rod*. Usp. Petar SKOK, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, III, Zagreb, 1972., 151–153. U hrvatskom su jeziku uobičajene obje riječi, i *priroda* i *narav*, a ovdje se *narav* uglavnom upotrebljava u formalnom, a *priroda* u materijalnom značenju pojma φύσις. Također usp. objašnjenje T. Ladana u: ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 1985., 3–4, bilj. 12a (preveo Tomislav Ladan).

⁵ Prema Kantu »priroda« u formalnom smislu »znači prvi nutarnji princip svega onoga što pripada postojanju neke stvari«, a u materijalnom smislu »ukupnost svih stvari«, odnosno »osjetilni svijet, uz isključenje svih neosjetilnih objekata«, Immanuel KANT,

od samih početaka bilo usmjereno postavljajući pitanje što je αρχή – počelo, metafizički princip i temelj pojavnog svijeta prolaznih stvari.⁶ Jednima su to bili elementi poput vode, vatre ili zraka, dok su drugi zastupali uvjerenje kako to mora biti neki formalni »uzrok«, kao što je broj, ili neka duhovna moć poput ljubavi i mržnje, da bi se na koncu zadnji temelj prepoznao u umu, ideji ili logosu, koji će kao istinska zbilja svega konačnog i pojavnog u različitim varijacijama trajno odrediti zapadno metafizičko mišljenje.

Osim u tom »kozmološkom razdoblju«, pojam prirode ima bitno značenje i u narednom »antropološkom razdoblju« grčke filozofije kada se u raspravama o suprotstavljenim pojmovima: φύσις (narav) – νόμος (zakon), odnosno φύσις – θέσις (postavka) postavilo odlučujuće pitanje: Postoji li i što je objektivni i trajno važeći kriterij ispravnosti pozitivnoga, tj. »postavljenog« – promjenjivog i relativnog – realno važećeg prava (νόμος/θέσις)? Raspravu su inicirali sofisti V. i IV. stoljeća pr. Kr. potaknuti uočenom činjenicom velikih razlika pa i suprotnosti među zakonodavstvima pojedinih grčkih polisa. Oni su prvi uvidjeli da postoje dvije vrste zakona: na jednoj su zakoni koji važe *po naravi* (φύσει) te su po sebi neprolaznog i općevaljanog karaktera, a na drugoj oni koji važe *po ljudskoj postavci* (θέσει) te nisu po sebi ni vječni ni općevaljani. Pritom su sofisti u potpunosti odbacivali valjanost pozitivnih (postavljenih) zakona, pripisujući im funkciju kroćenja naturalistički shvaćene prirode kao nagona za individualnom samopotvrdom i nadmoći nad drugima te u tom smislu nečega što je protiv naravi. »Tà prirodni je (zakon) ne da jače biva ometano od slabijega, nego da se slabije (daje) upravljati i vući od jačega, te da jače vodi, a slabije da slijedi«, veli Gorgija u svojoj »Pohvali Heleni«.⁷

Nasuprot tome, Platon i Aristotel zastupaju mišljenje da i ljudski zakoni imaju obvezujuću snagu ukoliko su u skladu s *istinskom* čovjekovom naravi. Nju pak ne razumijevaju poput sofista kao nagon za vladanjem, nego – budući da je čovjek po svojoj umskoj naravi biće obdareno jezikom i upućeno na život u zajednici (ζῶον πολιτικόν) – kao nagnuće prema uzajamnom sporazumijevanju, pri čemu se, dakako, u obzir uzimaju i jednaka prava drugih, a ne samo pravo jačega.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, u: Immanuel KANT, *Werkausgabe*, W. Weischedel (ur.), IX, Frankfurt a. M., 1985., 11.

⁶ U strogo filozofskom značenju pojam φύσις pojavljuje se prvi put kod Heraklita, pod čime on misli istinsku bit stvari ili logos kao najnutarniji zakon svijeta. Do njega se zato može doprijeti samo mišljenjem, a nipošto osjetilnim opažanjem koje ostaje na površini: »priroda se« naima »voli skrivati«, kako glasi fr. 123. Usp. Hermann DIELS, *Predsokratovci. Fragmenti*, I, Zagreb, 1983., 160.

⁷ GORGIJA, 82 B 11, § 6, u: Herman DIELS, *Predsokratovci*, II, Zagreb, 1983., 272. Sofistička teza o *pravu jačega* kasnije je uvelike utjecala na Nietzscheovo mišljenje.

Tako su Platon i Aristotel pošli od pretpostavke da mora postojati istinsko, ispravno pravo koje je valjano neovisno o realnom pravnom ustroju nastalom čovjekovom postavkom. »Preokrećući Hobbesov princip prava, ta se pretpostavka može sažeti u rečenici: *veritas, non auctoritas facit legem* [istina, a ne vlast stvara zakon].«⁸ Zadnji princip ukupne zbilje (*αρχή* ili *φύσις*) za Platona jest *ideja* kao trajni bitak, istinsko znanje i temeljni kriterij čovjekova djelovanja u jednome,⁹ a za Aristotela je to opća *bit*, koja se samoostvaruje u svojim pojavama,¹⁰ što vrijedi i za čovjekovu narav koja je ujedno mjerilo njegova ispravnog života. Na taj su način »u jednoj dugoj, utjecajnoj tradiciji, koja počinje sa sofistima te s Aristotelom doseže svoj prvi vrhunac«,¹¹ temelj i istina prava, ono što ga nadilazi i što mu prethodi, prepoznati upravo u *naravi* stvari, prije svega čovjeka.

Premda se narav uglavnom izjednačava s biti nekog bića, ona se ipak na suptilan način razlikuje po tome što sadrži dodatnu dinamičku dimenziju u smislu »principa razvoja nekog bića kao nutarnjeg temelja njegove aktivnosti i pasivnosti«, te u tom smislu »svako biće, pa i čovjek, čak i Bog, [...] ima svoju narav.«¹² Narav u tom smislu jest »plan izgradnje imanentan svakom biću«, odnosno »odredbena norma njegova djelovanja«, te se tako pokazuje da se »u naravi korijeni naravni zakon«¹³, što ga stvari i bića na ispodljudskoj razini slijede nužno, a čovjek ga spoznaje kao moralnu obvezu koja oslovljava njegovu slobodu.¹⁴ Narav se dakle shvaća u normativnom smislu te zakon koji iz nje proizlazi legitimira ili delegitimira ljudskom voljom *postavljeno* pravo, a ne obrnuto – da ljudske *postavke* određuju što je narav stvari, u ovom slučaju, čovjekova narav. Najkraće rečeno: ne određuje postavka narav, nego narav određuje postavku.

Daljnju razradu teorije naravnoga moralnog zakona nastavili su stoici i pritom kriterij moralnosti saželi u kratku formulu *vivere secundum naturam* (živjeti u skladu s naravi), misleći pod njom prije svega strukture i zakonitosti biološke naravi živih bića uopće, a posebno čovjeka. U tom je smislu Epiktet,

⁸ Günter ELLSCHEID, *Naturrecht*, u: H. KRINGS – H. M. BAUMGARTNER – Ch. WILD (ur.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, IV, München, 1973., 969.

⁹ Usp. Wilhelm WINDENBAND, *Povijest filozofije*, I, Zagreb, 1978., 152.

¹⁰ Usp. *Isto*, 183. Prirodu čine »one stvari koje, neprekidno pokretane nekim počelom što je u njima samima, stižu do neke svrhe«, ARISTOTEL, *Fizika*, B, 8; 199 b 15; hrv. izdanje: Zagreb, 1988., 53.

¹¹ Günter ELLSCHEID, *Naturrecht*, 970.

¹² Johannes B. LOTZ, *Natur*, u: W. BRUGGER (ur.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br., ²³1998., 256.

¹³ *Isto*, 256.

¹⁴ Usp. *Isto*.

na primjer, smatrao kako se muškarac ne smije brijati, jer mu brada *po prirodi* raste kako bi se mogao razlikovati od žene.¹⁵

Budući da je sva priroda prožeta božanskim logosom, koji je opet na poseban način prisutan u čovjekovu umu, djelovati u skladu s prirodom i vlastitim umom znači djelovati u skladu s vječnim zakonom toga logosa. Otuda temeljni kriterij moralnosti u drugoj formulaciji, a istoga značenja kao i ona prva, glasi: *vivere secundum rationem* (živjeti u skladu s umom). Prema tome djelovati u skladu s naravi isto je što i djelovati u skladu s umom: »um ne može zapovijedati ništa drugo nego narav, i obrnuto«¹⁶. Tako su u stoičkoj filozofiji prisutni svi oni elementi koji će kroz kasniju povijest u bitnome tvoriti okosnicu teorije naravnoga moralnog zakona: »utemeljenje etičkoga u božanske, upućivanje na dvostruki spoznajni izvor 'narav' i 'ljudski um' kao i vezanje morala uz faktično-biološke datosti«¹⁷. Treba usto napomenuti da je iz toga »utemeljenja etičkoga u božanskome«, dakle u vječnom i nepromjenjivom *logosu*, izvedeno natpovijesno i nepromjenjivo važenje naravnoga moralnog zakona koje ne dopušta nikakvu dispensu.

2. Tradicionalno poimanje braka

Filozofsko shvaćanje naravnog prava kodificirano je u rimskom pravu višestoljetnim razvojem između II. st. prije Kr. i III. st. poslije Kr., a od toga vremena postupno je počelo ulaziti i u kršćanstvo te je za buduća stoljeća, zajedno s biblijskim utjecajima, bitno suodredilo crkveno i uopće europsko poimanje i normiranje braka. Zanimljivo je pritom da rimski pravnik Ulpijan (o. 170. – 228.) kao prvi primjer za neku instituciju utemeljenu na naravnom pravu navodi upravo brak¹⁸: »Odatle se (iz naravnog prava, op. a.) izvodi veza muškarca i žene, koju mi nazivamo brakom, odatle rađanje djece, odatle odgoj.«¹⁹

Utemeljenje braka u poretku naravi u kršćanskoj se teologiji interpretira kao utemeljenje u poretku stvaranja, o kojemu je riječ odmah na prvim stranicama Biblije u »prvom izvještaju o stvaranju«: »Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih. I blagoslovi

¹⁵ Usp. EPIKTET, *Diatriben*, I, 16, 9–14, u: H. SCHENKL (ur.), *Epicteti Dissertationes*, Leipzig, 1916., 60s; navedeno prema: Helmut WEBER, *Allgemeine Moraltheologie*, Graz, 1991., 101.

¹⁶ *Isto*, 102.

¹⁷ *Isto*.

¹⁸ Usp. Wolfgang WALDSTEIN, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg, 2010., 105.

¹⁹ *Corpus juris civilis: Digesta*, 1, 1, 1, 3: »Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio«, u: <http://constitution.i2i.org/files/2010/09/Justinian-Digest1.pdf> (11. III. 2015.).

ih Bog i reče im: 'Plodite se i množite i napunite zemlju [...]'' (Post 1,27-28). Polazeći od toga teksta, ljudska je seksualnost shvaćena kao po poretku stvaranja usmjerena na »reprodukciju vrste«, po čemu se onda ona u biološkom smislu ponajčešće praktično izjednačavala sa životinjskom.²⁰ U svakom slučaju, Augustin će *bonum prolis* (dobro djece ili potomstva) kao temeljno dobro staviti na prvo mjesto pri nabranju »dobara braka«²¹ i u rađanju djece vidjeti jedino moralno opravdanje bračnog čina, pa će ga, na primjer, zato smatrati zabranjenim u starosti.

Taj je čin, doduše, po sebi i za sebe dobar, ali je nakon istočnoga grijeha povezan sa spolnim užitkom za kojim se kao posljedicom toga grijeha ne smije težiti, nego samo prihvatiti kao neku vrstu »nužnog zla« kako bi se osiguralo potomstvo. Praroditeljskim grešnim padom naime čovjekova izvorno dobra narav je iskvarena, pa je požuda izmakla kontroli uma i slobodne volje. Ta nekontrolirana požuda (*concupiscentia*) najjasnije se pokazuje u seksualnom nagonu te je upravo moment onoga požudnoga i ugodnoga ono nenaravno i time grešno. Inače, da nije bilo istočnoga grijeha, djeca bi se također začinjala spolnim činom, ali on ne bi proizlazio iz požude niti bi bio popraćen spolnim uzbuđenjem, nego bi proistjecao iz duhovne snage volje.²²

Augustinova pesimistična i negativna antropologija, prožeta dubokim nepovjerenjem prema spolnosti, u bitnome je odredila kasniji crkveni odnos prema tome presudno važnom području života. Misleći i na njegov sudbonosni utjecaj, J. Ratzinger piše: »Povijest katoličkoga bračnog morala pokazuje nam se danas kao posebno tragično i tamno poglavlje u povijesti kršćanskog mišljenja [...].«²³ Još radikalnije shvaćanje od Augustinova – što međutim kasnije nije imalo znatnijeg utjecaja – zastupa Jeronim, koji, za razliku

²⁰ I prema Ulpianu je »prirodno pravo ono što je priroda poučila sve životinje – *jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit*«, (Isto), a to jednostrano shvaćanje danas je reafirmirano u isto tako jednostranoj evolucionističkoj antropologiji.

²¹ Usp. Aurelius AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, 32 (S. A. AUGUSTINI Opera, XI, Venetiis, 1767., 755.) Druga dva dobra su: *bonum fidei*, dobro vjernosti u značenju *monogamije* i *bonum sacramenti*, pod čime Augustin ne misli isto što i sakrament u kasnijem značenju te riječi, nego prije svega *nerazrješivost* braka. Dok se prva dva dobra odnose na »sve narode i sve ljude«, treće se tiče samo »naroda Božjega«, *Isto*.

²² Usp. Stephan ERNST, *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, u: Konrad HILPERT (ur.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br., 2011., 163; Hans J. MÜNK, *Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündlehre. Gedanken im Anschluss an die Ehelehre des Hl. Augustinus*, u: Konrad HILPERT (ur.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, 80; Konrad HILPERT, *Augustinus und die kirchliche Sexualethik*, u: *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 28 (1985.) 6, 370, 365.

²³ Joseph RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, u: Heinrich GREEVEN I DR., *Theologie der Ehe*, Regensburg – Göttingen, 1969., 93, usp. 93–97, odn. 103; navedeno prema: Konrad HILPERT, *Augustinus und die kirchliche Sexualethik*, 364. S tim u vezi autor u bilj. 3

od njega, i sam brak smatra posljedicom grijeha, nalazeći jedino opravdanje za njega u tome što je *conditio sine qua non* rađanja djevice. »Odobravam ženidbu, visoko cijenim brak«, piše Jeronim Eustohiji, mladoj djevojci u djevičanskom staležu, »ali samo zato što se u njemu rađaju djevice. [...] Brak uživa tim veći ugled, čim se više priznaje djevičanstvo koje iz njega proizlazi.«²⁴

Nadovezujući se na prethodnu tradiciju – ali bez Augustinova i uopće patrističkoga negativnog odnosa prema spolnosti – Toma Akvinski također glavnu svrhu braka vidi u rađanju i odgoju potomstva kojoj su podređene druge svrhe, kao što su uzajamna pomoć i prijateljstvo, a čak se i jedinstvo i nerazrješivost braka izvode iz te primarne svrhe.²⁵ Polazeći od Aristotelova teleološkog shvaćanja prirode i nekih zasada stoičke filozofije, Toma u naravni moralni zakon – pored najviših po sebi evidentnih principa kao što je »dobro treba činiti, zlo izbjegavati« – uključuje i određene tendencije ljudske naravi, nazivajući ih naravnim nagnućima (*inclinationes naturales*). Premda barem neka od njih prethode individualnom umu, sva ona ipak očituju umnu osnovu cijele prirode kao takve. U skladu s trima razinama bitka, Toma navodi tri temeljne čovjekove *inclinationes*: čovjekovo nagnuće koje dijeli sa svim bićima koja svoj bitak imaju u sebi (supstancije) prema samoodržanju; zatim, ukoliko je osjetilno biće (*animal*), nagnuće prema održanju vrste (razmnožavanje); konačno, ukoliko je umsko biće, nagnuće prema spoznaji istine o Bogu i prema životu u zajednici.²⁶

Treba međutim voditi računa o tome da *inclinationes naturales* imaju karakter teleoloških tendencija, a ne kruto definiranih norma te, prema Tomi, umu preostaje zadaća da ispita koje djelovanje uopće odgovara naravi (*secundum naturam*) i koje je u konkretnoj situaciji primjereno njemu samome (*secundum rationem*).

Brak i obitelj svoje utemeljenje imaju, dakako, u drugom »naravnom nagnuću« koje je u moralnom nauku Crkve i u katoličkoj moralnoj teologiji

napominje kako Ratzinger Augustina više puta optužuje za dualizam te usto navodi brojne ugledne teologe koji zastupaju slično mišljenje kao i Ratzinger.

²⁴ Eusebius HIERONYMUS, Brief an Eustochium (Epist. XXII, 20), u: Des heiligen Kirschenvaters Eusebius Hieronymus *Ausgewählte Briefe*, I, München, 1936., 83–84.

²⁵ Usp. Hans ROTTER, Ehe, u: Hans ROTTER – Günter VIRT (ur.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck, 1990., 103.

²⁶ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2 (*Die deutsche Thomas-Ausgabe: vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe*, XIII: *Das Gesetz*, Graz, 1977., 74–75). Interpretirajući seksualnost kao »naravno nagnuće«, Toma joj, kao i P. Abelard prije njega, za razliku od Augustina, pridaje moralno neutralan vrijednosni predznak. Usp. Stefan ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 164.

ostalo najpostojanijim kriterijem na području bračnog života i spolnosti sve do danas, ili u najmanju ruku do Drugoga vatikanskog koncila. U okviru toga tradicionalnoga naravnopravnoga argumentacijskog modela temeljni kriterij ponašanja na tom području jest ljudska narav i njezina nutarnja teleološka usmjerenost. Sve što nije u skladu s tim »nagručem«, to je protiv naravi i time teški grijeh, uz napomenu da se na tom području, budući da se radi o *naravnom* moralnom zakonu, ne dopuštaju nikakva odstupanja, iznimke ili dispense. Tu se ne uzima u obzir čak ni tzv. *parvitas materiae* (neznatnost materije), kao kod nekih drugih naravnopravnih norma – tu jednostavno nema »lakih grijeha«²⁷.

Zanimljivo je, i od veoma dalekosežnog značenja, da je pri utemeljenju braka u poretku stvaranja otpočetak – kao i kroz manje-više čitavu kasniju povijest – previđano jedno mjesto iz »drugog izvještaja o stvaranju«, koje pokazuje da se smisao ljudske seksualnosti ne iscrpljuje u potpunosti na biološkoj razini niti je jedina svrha braka rađanje potomstva. Prema tome izvještaju, muž i žena stvoreni su ponajprije jedno za drugo. Reče naime Bog: »Nije dobro da čovjek bude sam: načinit ću mu pomoć kao što je on« (Post 2,18).²⁸ Tek je Drugi vatikanski koncil prevladao dotad uglavnom vladajuće Augustinovo pesimističko shvaćanje spolnosti i redukciju smisla braka na osiguravanje potomstva, razumijevajući brak kao »intimnu zajednicu bračnog života i ljubavi« u kojoj »supruzi sebe uzajamno predaju i primaju« i koja služi »dobru kako roditelja i potomstva tako i društva«.²⁹ Tim personalističkim zaokretom prema bračnim partnerima, njihovoj uzajamnoj ljubavi i njihovoj dobrobiti te izjednačavanjem te dobrobiti i osiguranja potomstva kao jednako bitnih svrha braka, došlo je do radikalne promjene u crkvenom razumijevanju braka, koja još uvijek nije na zadovoljavajući način pretočena u konkretni život u Crkvi.

²⁷ Papa Aleksandar VII. osudio je 1666. godine među ostalim tezama i tvrdnju da su poljubac i popratna spolna i osjetilna uzbuđenja *samo* laki grijeh. Usp. Johannes GRÜNDEL, *Wandelbares und unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf, 1971., 57.

²⁸ To »jedno drugome pomoći živjeti« J. Splett, pozivajući se na A. de Saint-Exupérya, razumijeva kao *srž prijateljstva*, koje je »najjezrovitije određenje čovječstva: ljudskost«. »U nasuprotnosti muža i žene«, nastavlja Splett, »događa se prije svega čudo jedne neobične, kao i ganutljive, sveuskladujuće drugosti čovjeka spram čovjeka; šok relativiziranja vlastitog jastva i svojih sebe-razumljivosti«, Jörg SPLETT, *Der Mensch – männlich und weiblich erschaffen*, u: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift*, 35 (2006.) 4, 331–332.

²⁹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes – Radost i nada. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. VIII. 1965.), br. 48, u: *Dokumenti*, Zagreb, 1970., 685, 687.

3. Kriza braka u modernom društvu

Naravnopravno utemeljeni brak i obitelj poprimali su kroz povijest različite forme i sadržaje koji su s vremenom sve više imali povratne utjecaje i na razumijevanje same biti braka. U tom smislu kao epohalnu promjenu treba spomenuti transformaciju tradicionalne velike obitelji u modernu, tzv. nuklearnu obitelj koja je posljedica pojave modernoga industrijskog društva.

Industrijski način proizvodnje doveo je do dalekosežnog raslojavanja unutar tradicionalne proširene obitelji u tom smislu što je rad u svrhu osiguranja materijalnih sredstava za život iz obitelji premješten u vanjski, industrijski svijet rada te je tako obitelj prestala biti ujedno i proizvodna zajednica, ostajući samo zajednica najuže osobne povezanosti bračnih partnera međusobno i sa svojom djecom. Ostajući bez te proizvodne kohezivne snage, obitelj je nov oslonac našla u ljubavi i osobnoj partnerskoj privrženosti bračnih drugova. Ona je tako sve više postajala privatna stvar, gubeći dotadašnji status institucije od posebne društvene skrbi i zaštite. Nerastavljivost braka, na primjer, nije više nešto što država štiti pravnim sredstvima. To svojstvo bračne zajednice proizlazi naime iz nutarnje moralne volje koja se odlučuje za bezuvjetnu vjernost i ta se volja ne može iznuditi pravnim sredstvima. U građansko-pravnom razumijevanju braka ono što se može respektirati jedino iz snage moralne volje biva reducirano na dostojanstvo osobe i njezinu pravnu zaštitu.³⁰

Daljnji razvoj industrijskog društva donio je sa sobom progresivno uključanje žene u proces obrazovanja, njezino zapošljavanje izvan kuće i ulaženje u sva područja javnog života. To je postupno dovelo do ekonomskog osamostaljivanja i postizanja jednakopravnosti s muškarcem kao i do promjene dotadašnjeg razumijevanja njezine uloge kao supruge i majke te, konačno, do novog shvaćanja odnosa između roditelja i djece, posebno s obzirom na odgojne zadaće u obitelji. Sve je to, uz neke druge popratne momente kao što su »pojačana diferencijacija, individualizacija životnih odnosa kao i povećane pretenzije na čovjekovu personalizaciju i samoostvarenje, s kojima brak i obitelj kao institucija i oblik života nisu održali korak«³¹, dovelo ne samo do dubokih promjena unutar same obitelji, kao i do promjena odnosa obitelji i društva, nego i do istinske krize braka i obitelji.

Govoreći na Teološko-pastoralnom tjednu 1972. godine o suvremenoj *dezintegraciji obitelji*, misleći pod tim narušavanje njezinih odnosa prema druš-

³⁰ Usp. Wilhelm KORFF, Ehe und Familie in der modernen Industriegesellschaft. Ethisch-politische Implikationen, u: Siegfried R. DUNDE (ur.), *Familien verändern sich. Anfragen an Ethik und Politik*, Stuttgart, 1986., 14.

³¹ Hans BERTRAM, Strukturwandel der Familie, u: *Stimmen der Zeit*, 206 (1988.) 4, 232.

tvu, te *dezorganizaciji obitelji*, tj. poremećajima u nutarnjoj strukturi obitelji, V. Bajsić je napomenuo kako je prema mišljenju sociologa posrijedi ireverzibilan proces rastakanja »ovih današnjih ostataka kojima još pridajemo staro ime obitelji«³². I doista, kada se danas pogledaju najrazličitije promjene koje su se u međuvremenu odigrale na tom području, onda nije teško uvidjeti koliko su se tadašnja predviđanja ne samo obistinila nego su – što se tiče brzine, obuhvatnosti i radikalnosti tih promjena – uvelike i nadmašena. Sažeti katalog današnjih pojava vezanih uz brak i obitelj, prema uglednom njemačkom teologu E. Schockenhoffu, u natuknicama izgleda ovako: »želja za ženidbom opada, broj izvanbračnih životnih zajednica i *single*-domaćinstava se povećava, sve više parova živi zajedno u odvojenim stanovima (*living apart together*), stopa nataliteta pada ispod razine demografske reprodukcije, broj brakova bez djece, rekonponiranih i posvojiteljskih obitelji i dalje raste, brak dviju karijera proizveo je ulogu muškarca koji vodi kućanstvo i mit 'novih očeva', jednorodne obitelji ili tzv. *patchwork*-obitelji odavno više nisu nikakva rijetkost, alternativne sustanarske zajednice i istospolna partnerstva društveno se toleriraju i pravno priznaju«³³.

Slično današnje stanje opisuje i M. Ljubetić, pokazujući da ti »svjetski trendovi postupno zahvaćaju i hrvatsko društvo«³⁴.

³² Vjekoslav BAJSIĆ, *Obitelj kao zajednica osoba*, u: *Bogoslovska smotra*, 42 (1972.) 1, 69.

³³ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die Zukunft der Familie: Anthropologische Grundlagen und ethische Herausforderungen*, u: George AUGUSTIN – Rainer KIRCHDÖRFER (ur.), *Familie. Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft?*, Freiburg i. Br., 2014., 69.

³⁴ Maja LJUBETIĆ, *Obitelj u povijesnom i suvremenom kontekstu* (2006.), u: http://www.ffst.hr/images/50013806/Ljubetic_022006.pdf (26. XII. 2014.): »Svjetski trendovi smanjenja broja sklopljenih brakova, porasta brakorazvoda i rođenja djece izvan bračnih zajednica nisu mimoišli ni hrvatsko društvo. Statistika pokazuje smanjenje broja zaključenih (36%) i povećanje broja razvedenih brakova (15%) u Republici Hrvatskoj u periodu od 1950. do 1997. godine. Posljednji popis stanovništva u Hrvatskoj (2001.) navodi broj od 47 678 rastavljenih muškaraca i 80 086 rastavljenih žena u Republici Hrvatskoj. Nadalje, Hrvatska bilježi i blagi, ali postupan porast broja živorođene djece izvan braka koji se kreće od 5,5% potkraj šezdesetih godina, da bi 1995. godine dosegao brojku od 7,5%, što je u odnosu na neke namba susjedne zemlje (Anđelko AKRAP, *Demografska obilježja hrvatske obitelji*, u: DRŽAVNI ZAVOD ZA ZAŠTITU OBITELJI, MATERINSTVA I MLADEŽI, *Obitelj u suvremenom društvu*, Zagreb, 1999., 45) primjerice Italija (7,7%), Austrija (27,4%), Slovenija (29,8%) uglavnom značajno manji postotak. U obiteljskoj slici stanovništva Hrvatske najvećim dijelom su bračni parovi s djecom. Godine 1971. oni su činili 63,8%, 1981. godine 62,4%, 1991. godine 60,5% (usp. Anđelko AKRAP – Dražen ŽIVIĆ, *Demografske odrednice i obilježja obiteljske strukture stanovništva Hrvatske*, u: *Društvena istraživanja*, 2001., 643.), a 2001. godine 58,0% ukupnog broja obitelji Hrvatske. Zatim slijede bračni parovi bez djece (24,8%; 26,8% i 27,1%) te 2001. godine 27%; majke s djecom (9,4%; 9,1% i 10,3%) te 2001. godine 12,5%; i očevi s djecom (2,0%; 1,7% i 2,1%) te 2001. godine 2,6%. Iz predloženih statističkih podataka razvidno je kako broj bračnih parova s djecom pada (od 63,8% 1971. godine do 58,0% 2001. godine) u odnosu na ukupni

4. Postmoderna dekonstrukcija braka

Posve je jasno da se brak od onoga što se pod njim dosad podrazumijevalo u zapadnom kulturnom krugu – a u bitnome to vrijedi od pamtivijeka i vrijedi također za sve ostale kulture – razgranao u čitavu paletu različitih oblika životnih zajednica, istoga imena ali često veoma različitog sadržaja. Pritom se ipak, barem eksplicitno, nije problematizirala definicija braka kao na ljudskoj *naravi* utemeljene zajednice muškarca i žene usmjerene na rađanje i odgoj djece. Tek je *postmoderna* radikalno dovela u pitanje samu *narav* braka, što je zapravo rezultat temeljnih usmjerenja postmodernog mišljenja.

Jedna od bitnih intencija predstavnika toga mišljenja jest nastojanje da ono bude na visini *kraja metafizike*, koji je prema njihovom uvjerenju neupitan i definitivni nakon Nietzscheove i Heideggerove destrukcije. Na kritiku današnjega »indiferentnog pluralizma koji se«, prema enciklici *Fides et ratio* Ivana Pavla II., »zasniva na pretpostavci da su sva misaona stajališta jednakovrijedna«, a što je »jedan od najraširenijih simptoma nepovjerenja prema istini«, profesor filozofije na Sveučilištu u Barceloni S. Zabala spremno uzvraća da ta kritizirana pretpostavka predstavlja upravo »najveći uspjeh dekonstrukcije metafizike«³⁵. Postmoderna u tom smislu zastupa pluralizam opcija, jezika, modela i postupaka, bez ikakva obzira prema nekom objektivnom kriteriju njihove istinitosti. Toga pak kriterija ne može ni biti, jer više nema istine: »Istina je«, kako je Nietzsche jedanput zauvijek neopozivo presudio, samo »vrst zablude, bez koje određena vrst živih bića ne bi mogla živjeti«.³⁶ Pored istine, s destrukcijom metafizike iz postmodernog su mišljenja protjerani i drugi bitni metafizički pojmovi kao što su: *zadnji princip*, *bit*, *supstancija*, dakako i pojmovi *naravi* i *univerzalnog zakona*, koji su bitna pretpostavka shvaćanja braka i obitelji kao nečega što proizlazi iz čovjekove naravi.

Nasuprot ne samo metafizičkim nego i svim realističkim shvaćanjima uopće, tipično postmodernom, naime *konstruktivističko* spoznajnoteorijsko polazište na području spoznaje odbacuje bilo kakvu objektivnu spoznaju razu-

broj obitelji u Hrvatskoj. Broj bračnih parova bez djece raste (od 24,8% 1971. godine do 27% 2001. godine). Broj majki s djecom također raste (od 9,4% 1971. godine do 12,5% 2001. godine). Trend porasta primjetan je i kod očeva s djecom (od 2,0% 1971. godine do 2,6% 2001. godine).«

³⁵ Santiago ZABALA, Eine Religion ohne Teisten und Atheisten, u: Richard RORTY – Gianni VATTIMO, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (ur.), Frankfurt a. M., 2006., 22. 23.

³⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Volja za moć*, br. 493. (*Volja za moć & Slučaj Wagner. Nietzsche contra Wagner*, prev. A. Stamać, Zagreb, 2006., 249).

mijevajući je kao puko pasivno preslikavanje ili zrcaljenje u čovjeku neke objektivne, ahistorijske realnosti. Naprotiv, konstruktivisti, kako kaže jedan od zastupnika toga smjera K. Reich, »vide čovjeka kao aktivnoga, intervenirajućeg i modele stvarnosti proizvođačkog promatrača, sudionika i aktera, koji konstruira realnosti koje mu odgovaraju«, pri čemu se »on u znanosti služi diskurzivnim postupcima«. ³⁷ Ono svima zajedničko, u čemu se inače različite konstruktivističke perspektive slažu, jest shvaćanje da su, kako kaže isti autor, »stari znanstveni oblici mišljenja ne samo metafizike nego i svake forme neke velike metapripovijesti u smislu univerzalističkih rješenja, svoje odslužili«, te tako »u prvi plan izbijaju konstruktivne sposobnosti ljudi«. ³⁸

Što se tiče poimanja naravi u prethodnim vremenima, postmoderna kritika prebacuje mu njegov esencijalistički karakter. Svako shvaćanje prema kojemu postoji neka nepromjenjiva bit ili esencija stvarnosti u smislu nekih »specifičnih pred društvenih, statičnih i homogenih svojstava koja su inherentno prisutna u biološkoj, fizičkoj ili metafizičkoj biti nekog entiteta«, a koja su »kao takva spoznatljiva odslikavanjem koje odgovara esenciji toga entiteta« ³⁹, za postmoderno je mišljenje neupitno i nepovratno prevladani te stoga apsolutno neprihvatljivi *esencijalizam*.

Ni ljudska narav, dakle, nije nešto objektivno što transcendirira diskurs ili diskurzivne postupke, tj. jezična označavanja koja ne samo da opisuju i tumače nego i konstituiraju zbilju, tako da je svaka izvandiskurzivna zbilja zapravo fikcija nastala zahvaljujući upravo toj *performativnoj* jezičnoj praksi i kulturnom kontekstu. Jer prema radikalno-konstruktivističkoj tezi, inspiriranoj prije svega lingvističkim shvaćanjima J. L. Austina i M. Foucaulta, »snaga jezika, odnosno moć samoga diskursa vodi upravo onoj fikciji nekoga 'izvan' kojoj međutim ne odgovara nikakva zbilja. [...] Nema nikakva 'izvan', nikakva 'drugdje', ništa što transcendirira diskurs i ograničava njegovu moć.« ⁴⁰

Treba usto napomenuti da prema postmodernim polazištima, potaknutim tezom M. Foucaulta o odnosu znanja i moći, »moć«, kako kaže J. Dingle, pozivajući se na J. Butlera, »predstavlja konstitutivnu komponentu u diskur-

³⁷ Kersten REICH, *Konstruktivistische Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften* (2001.), u: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/reich_34.pdf, 356–357 (2. I. 2015.).

³⁸ *Isto*, 367.

³⁹ Johannes DINGLER, *Die diskursive Konstruktion von Natur als Produkt von Macht-Wissen Diskursen: Für eine postmoderne Wende in der ökologischen Theorienbildung* (1998.), u: <http://www.gradnet.de/papers/pomo98.papers/jsdingle98.htm>, 3 (2. I. 2015.).

⁴⁰ Saskia WENDEL, *Kritische Würdigung der Gender-Debatte*, u: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/presse_import/wendel_vortrag.pdf, 3 (4. XII. 2015.).

zivnim procesima⁴¹, te nastavlja: »Sve pretenzije na valjanost (neke spoznaje, op. a.) na koncu su dakle proizvod moć-znanje diskursā unutar nekoga specifičnoga historijsko-kulturnog konteksta i ne posjeduju nikakvu univerzalnu, ahistorijsku valjanost.«⁴² U takvom pak diskursu, određenom »nexusom moć-znanje«⁴³, »određene pretenzije na znanje, forme znanja, pravila i strukture bivaju zahvaljujući moći privilegirane, a druge, naprotiv, isključene i marginalizirane. Određene diskurzivne formacije mogu tako zadobiti hegemoniju unutar nekog diskursa i prezentirati neku dominirajuću konceptualizaciju znanja.«⁴⁴

Budući da je taj način svako poimanje prirode vezano uz odnose moći unutar nekog diskursa, to onda znači da konstelacije moći odlučuju o tome koji će koncept prirode biti prihvaćen, a koji marginaliziran. I budući da su i te konstelacije različite, slijedi da i unutar i između diskursā međusobno konkuriraju različiti pojmovi prirode: »Kod konceptualizacije specifičnih pojmova prirode mora se stoga uvijek uzeti u obzir *tko* u *koju* svrhu na *koji* način konstruira prirodu.«⁴⁵

U tom smislu postmoderna dekonstrukcija odbacuje mogućnost bilo kakve univerzalno valjane spoznaje neke izvandiskurzivne zbilje, pa je dakle i spoznaja vanjske prirode i čovjekove naravi na koncu određena diskursom s njegovom konstelacijom moći, a time onda narav neke stvari na koncu predstavlja zapravo socijalnu kategoriju.

Time su ostvarene teorijske pretpostavke za dekonstrukciju ljudske naravi i na njoj utemeljenog braka i obitelji kao zajednice muškarca i žene usmjerene na rađanje i odgoj djece. »Postmoderni mislioci žele razoriti sva esencijalistička shvaćanja čovjeka ili naravi [...]. Čovjek je zapravo društveni, povijesni ili jezični artefakt a ne noumenalno ili transcendentno biće [...]. Čovjek je zauvijek zarobljen u tkivo fiktivnog značenja, u lanac označavanja u kojima subjekt predstavlja samo jednu daljnju poziciju u jeziku.«⁴⁶

⁴¹ Johannes DINGLER, Die diskursive Konstruktion von Natur als Produkt von Macht-Wissen Diskursen: Für eine postmoderne Wende in der ökologischen Theorienbildung, 4.

⁴² *Isto*.

⁴³ Michael FOUCAULT, *Was ist Kritik?* Berlin, 1992., 33.

⁴⁴ Johannes DINGLER, Die diskursive Konstruktion von Natur als Produkt von Macht-Wissen Diskursen: Für eine postmoderne Wende in der ökologischen Theorienbildung, 4.

⁴⁵ *Isto*, 6.

⁴⁶ Jane FLAX, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, 1990., 32ss; navedeno prema: Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Gender-Theorien in kritischer Sicht (17. III. 2005.), u: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/presse_import/gerl_falkowitz___vortrag.pdf, 2 (10. I. 2015.).

To postmoderno »razaranje« obavlja se *dekonstrukcijom*, koja pokazuje da je svaka pretenzija na istinu kao i pozivanje na narav ili bilo kakve temeljne principe zapravo obmanjivanje. Sve su to naime *ideološki konstrukti* koje treba raskrinkati, jer oni ono što je u biti proizvod određene kulture ili sustava mišljenja prikazuju kao nešto naravno i neminovno.⁴⁷

Dekonstruirana je, logično, i čovjekova bipolarna spolnost kao bitan podatak njegove naravi: nema prirodnog tijela ni urođene spolne bipolarnosti koja bi transcendirala društveni diskurs i kojim se neovisno o biološkom spolu konstruira društveni spol, odnosno *rod* (eng. *gender*). »Čovjekova spolna dimenzija jest slobodno lebdeća umjetna tvorevina te nema ništa s normom tjelesnosti i zadaćom za osobu. Spol je *samoproizvedeni fenomen*, koji tek navikavanjem i ponavljanjem nastaje kao jezična zbilja po *performansu* (jezični ostvaraj) i *materijalizaciji* [...] Sve što se čini *prirodnim*, to je *postavljeno* jezično te ponavljanjem postalo konvencijom. Stoga nema nedužnog povratka na prirodno tijelo.«⁴⁸

Tako je došlo do postmodernog obrata klasičnog odnosa između *prirode* i *postavke*: više ljudsku postavku, odredbu ili zakon ne određuje narav, nego obrnuto: ljudska *postavka* određuje *narav*. Ni brak ne biva određen ljudskom naravi, nego ljudskom postavkom. On ne proizlazi iz naravi, kao što se mislilo kroz svu povijest do današnje postmoderne kulturne revolucije, nego iz arbitrarne ljudske odredbe.

Prema *Vodiču u Načela iz Jogiakarte za aktiviste* utvrđenih na zasjedanju »uglednih stručnjakinja i stručnjaka za ljudska prava« u dotičnom indonezijskom gradu 2007. godine stoji, među ostalim, da svaka osoba ima »pravo na osnivanje obitelji neovisno o njezinoj spolnoj orijentaciji i rodnom identitetu« te da »postoje različite vrste obitelji« i nijedna od njih »ne smije biti diskriminirana na temelju spolne orijentacije ni rodnog identiteta jednoga od njezinih članova«⁴⁹. Time se, namjerno nejasnim terminima, brak i obitelj zapravo pot-

⁴⁷ Usp. Eleanor HEARTNEY, *Kunst Basics. Postmoderne*, Ostfildern, 2002., 10.

⁴⁸ Susanne VAAßEN, »Das Ende von Mann und Frau«. *Geschlechtsidentität in dekonstruktivistischen Gender-Theorien* (28. VII. 2010.), u: http://www.logoi.de/wp-content/uploads/2010/07/Susanne-Vaa%C3%9Fen_Geschlechtsidentit%C3%A4t-in-dekonstruktivistischen-Gender-Theorien.pdf, 18 (14. I. 2015.).

⁴⁹ An Activist's Guide to The Yogyakarta-Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity, u: https://iglhrc.org/sites/default/files/Activists_Guide_Yogyakarta_Principles.pdf; navedeno prema: Gabriele KUBY, *Svjetska seksualna revolucija. Uništenje slobode u ime slobode*, Zagreb, 2013., 120. Središnji pojmovi tih *Načela* – »spolna orijentacija« i »rodni identitet« – definirani su na sljedeći način: »Pojam *spolna orijentacija* označava čovjekovu sposobnost da osjeća intenzivnu emocionalnu i seksualnu privlačnost prema osobama istoga ili drugoga spola ili prema osobama više od jednog spola te da ima povjerenja s njima imati spolne odnose«, dok se pod *rodnim identitetom* podrazumijeva »dubok nutarnji i osobni

puno redefiniraju ukidanjem dosad važećega univerzalnog kriterija za obitelj, naime: brak muža i žene te biološko porijeklo djece.⁵⁰

A za to, kao i za druga svoja »načela«, ta neformalna skupina – bez ikakva demokratskog legitimiteta, ali podržana autoritetom Ujedinjenih naroda – autoritativno *zahtijeva* od država⁵¹ da zakonodavnim i drugim potrebnim mjerama, dakle ljudskom proizvoljnom *odredbom*, osiguraju njihovu legalizaciju i provedbu. Time se na zakonodavnoj razini praktično redefinira na *naravi* utemeljeni heteroseksualni brak, što se u zapadnim državama – prema Hobbesovu principu *auctoritas, non veritas facit legem* – u zadnje vrijeme na sve moguće načine i ostvaruje. Nije pretjerano reći kako je takvo stanje stvari nešto što se još donedavno nije moglo ni zamisliti – da podsjetimo na Churchillove riječi s početka ovoga teksta.

Princip na kojemu se temelje takvi zahtjevi i takva zakonska rješenja jest novovjekovna ideja *ljudskih prava*, proizašla inače iz antičkog i srednjovjekovnog shvaćanja naravnog prava,⁵² ali tijekom svojeg razvoja modificirana na specifično novovjekovni način. Prema klasičnom shvaćanju čovjek je po svojoj naravi također slobodno biće tako da se i pravo na slobodu korijeni u njegovoj naravi. Međutim ta sloboda ima svoje granice u onome što se prepoznaje kao neotuđiva dimenzija ljudske naravi. Novi vijek pak slobodu shvaća kao moć samoodređenja koja je temelj čovjekova dostojanstva te »taj posebni moralni status biva preveden u zahtjeve ljudskih prava«⁵³. Ljudsko dostojanstvo i ljudska prava prema novovjekovnom razumijevanju ne proizlaze više iz normativno shvaćene čovjekove naravi, nego iz moći samoodređenja autonomnog subjekta, utemeljenog u samome sebi, te on sve manje uvažava narav i njezine granice preko kojih se ne smije prijeći ukoliko se ne želi ugroziti same temelje ljudskoga života.

osjećaj pripadnosti jednom spolu, bez obzira na to je li taj osjećaj sa spolom dotične osobe na dan njezina rođenja ili nije. To uključuje shvaćanje vlastitog tijela (a time i dragovoljne promjene vanjske tjelesne pojavnosti ili funkcije tijela pomoću medicinskih, kirurških ili drugih zahvata), kao i druge izražajne oblike spola, primjerice pomoću odjeće, jezika i načina ponašanja«, *Die Yogyakarta-Prinzipien. Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität*, Berlin, 2008., 11; navedeno prema: Gabriele KUBY, *Svjetska seksualna revolucija*, 115, 116.

⁵⁰ Usp. Gabriele KUBY, *Svjetska seksualna revolucija*, 120.

⁵¹ »Ispod svakog naslova od tih 29 'načela' stoji: 'DRŽAVE MORAJU (u izvorniku velikim slovima, op. a.) poduzeti sve tražene mjere u donošenju zakona, administrativne i druge mjere kako bi... ' zatim slijede detaljno izraženi kulturno-revolucionarni zahtjevi«, *Isto*, 115.

⁵² »Za razvoj ljudskih prava naravno je pravo od sasvim odlučujućeg značenja«, Gret HALLER, *Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit*, Bonn, 2013., 35; navedeno prema: Stephan GOERTZ, *Naturrecht und Menschenrecht*, u: *Herder Korrespondenz*, 68 (2014.) 10, 513.

⁵³ *Isto*.

Tako dolazi do radikalnog preokretanja odnosa naravnog prava i ljudskih prava, a što je korijen sve dramatičnijih problema u vezi s razumijevanjem braka i obitelji. Čovjek naprosto zapada u apsurdnu situaciju kada se ljudsko dostojanstvo i ljudska prava više uopće ne dovode u vezu s ljudskom naravi u njezinom obuhvatnom značenju, nego isključivo s čovjekovim samoodređenjem, kada dakle čovjek u svojem odlučivanju i djelovanju u najboljem slučaju uvažava jedino i isključivo samoodređenje drugoga, ne obazirući s pritom na ono što se zove ljudska narav u smislu neotuđive biti koja čovjeka čini onim što on i kakav on uistinu jest, npr. da je po naravi bipolarno spolno biće pa stoga o njegovu spolu odlučuju njegova primarna i sekundarna spolna obilježja, a ne njegova volja. Jer »postoji nešto poput ljudske naravi i ona se ne može jednostavno nadomjestiti voljom. Ako čovjekovo dostojanstvo razumijevamo samo kao poštovanje njegova samoodređenja, bez uzimanja u obzir naravi, onda smo kod ljudoždera iz Rothenburga [...]«⁵⁴, primjećuje R. Spaemann.

Bez obzira na sva nepotpuna ili iskrivljena razumijevanja i krutu primjenu dogmatski shvaćenoga i statičnog naravnog prava kako kroz povijest tako i danas, pogrešno bi bilo »s prljavom vodom iz lavora izbaciti i dijete« pa u potpunosti odbaciti kako sam pojam naravi tako i iz njega izvedeno pravo. Odbacivanje naravno-pravnog modela argumentacije nije u biti opravdano ni sa stajališta samih *ljudskih prava*, premda je to u današnjim diskusijama – od kolo-kvijalnih, preko medijskih sve do znanstvenih – postalo gotovo pitanjem časti, posebno u raspravama na temu rodne (*gender*) ideologije. Treba naime imati na umu da sam pojam ljudskih prava implicite pretpostavlja određeno poimanje upravo ljudske naravi: »Ona nisu razumljiva bez pretpostavke da je čovjek kao čovjek jednostavno po svojoj pripadnosti ljudskoj vrsti nosilac prava, da sam njegov bitak u sebi nosi vrednote i norme koje treba pronaći, a ne izmišljati.«⁵⁵

Ljudska prava, kako na tu misao nastavlja J. Türck, treba dakle nadopuniti ljudskim dužnostima i granicama čovjštva, tj. ljudske naravi, i iznova postaviti pitanje ne postoji li ipak neka umnost prirode i, dosljedno, neko

⁵⁴ Robert SPAEMANN, *Minarette sind für den Islam nicht lebenswichtig*, intervju s Paulom Baddeom u: *Die Welt, on-line* izdanje od 11. XII. 2009., u: <http://www.welt.de/kultur/article5500006/Minarette-sind-fuer-den-Islam-nicht-lebenswichtig.html> (17. I. 2015.). Kako Spaemann dalje objašnjava, radi se o poznatom slučaju nekog čovjeka iz Rothenburga koji je iz potrebe da nekoga ubije i pojede, preko interneta našao drugoga koji je i sam želio biti ubijen i pojeden. Tako se i dogodilo, a ljudožder se na sudu branio da su obojica postupila dragovoljno uz uzajamno poštovanje samoodređenja onoga drugoga.

⁵⁵ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*, Florian Schuller (ur.), Regensburg, 2005., 164s; navedeno prema: Hans J. TÜRCK, *Abschied vom Naturrecht – oder Wiederkehr?*, u: <http://web.tuomi-media.de/dno2/Dateien/NO611-2.pdf>, 413 (11. III. 2015.).

ljudsko umsko pravo.⁵⁶ Ovdje je, prema tome, od presudne važnosti da se razumijevanje naravnog prava oslanja na metafizički pojam naravi, jer tek takav pojam podrazumijeva intuiciju temeljnog smisla ukupne zbilje koji se onda artikulira u najvišem principu naravnoga moralnog zakona: *Dobro treba činiti, zlo izbjegavati*. U tom smislu razumijevanje pojma naravi refleksi je onoga što zovemo *optio fundamentalis* – temeljna opcija za smisao ili za besmisao. Govoreći na jednom kongresu o naravnom moralnom zakonu u Rimu 2007. godine, Benedikt XVI. osvrnuo se i na današnje nerazumijevanje toga zakona: »Razlog tome leži u pojmu prirode koji više nije metafizički nego čisto empirijski. Činjenica da priroda, sam bitak nije više transparentan za moralnu poruku uzrokuje osjećaj dezorijentacije koji odluke dnevnog života čini teškim i nesigurnim.«⁵⁷

U ovom kontekstu treba posebno spomenuti kritičku funkciju naravnog prava kako ju je na primjer koncipirao O. Höffe. Za razliku od »dogmatskoga«, on uvodi pojam *kritičkoga naravnog prava*, koje se »ne veže *a priori* na neku određenu tradiciju i koje prije svega uzima u obzir iznesene prigovore, ne odustajući od moralne kritike prava i države«⁵⁸.

Istinski kritičko naravno pravo – nasuprot kako konzervativnim tako i revolucionarnim ideologijama ili stanjima te nasuprot svim ideološkim pritiscima demokratski nelegitimirane *političke korektnosti* – čvrsto će držati zadnju crtu obrane onoga *istinski ljudskoga* od neodgovorne i destruktivne samovolje. U tom smislu ono će dokraja ustrajati i u obrani na naravi utemeljenog braka, kako ta presudno važna životna zajednica *sui generis* i temeljna društvena institucija ne bi bila dekonstruirana i redefinirana te tako – putem jedne »*top-down*-revolucije«⁵⁹ posebne vrste i uz neutemeljeno pozivanje njezinih aktivista na ljudska prava⁶⁰ – postala žrtvom »neprijateljskog preuzimanja«⁶¹ od strane

⁵⁶ Usp. Hans J. TÜRCK, Abschied vom Naturrecht – oder Wiederkehr?, 413. Umnost prirode, koja je od samih početaka smatrana temeljem legitimnosti moralnog zakona, radikalno je osporena njezinim danas dominantnim evolucionističkim shvaćanjem, no ovdje se u to pitanje ne može detaljnije ulaziti.

⁵⁷ Objavila Libreria Editrice Vaticana 2007.; navedeno prema: Hans J. TÜRCK, Abschied vom Naturrecht – oder Wiederkehr?, 413.

⁵⁸ Ottfried HÖFFE – Klaus DEMMER – Alexander HOLLERBACH, Naturrecht, u: GÖRRES-GESELLSCHAFT (ur.), *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Freiburg i. Br., 1987., 1307; navedeno prema: Hans J. TÜRCK, Abschied vom Naturrecht – oder Wiederkehr?, 408.

⁵⁹ Gabriele KUBY, Eine Top-down-Revolution, u: *Herder Korrespondenz*, 68 (2014.) 590, 592.

⁶⁰ Misli se na LGBTI-aktiviste o čijim zahtjevima J. Cornides piše: »Prava koja oni zahtijevaju nisu ljudska prava, nego parole jedne skupine za pritisak (*pressure group*)«, Jakob CORNIDES, *Yogyakarta Principles*, 21; navedeno prema: Gabriele KUBY, *Svjetska seksualna revolucija*, 127.

⁶¹ Michael SIEVERNICH, Umcodierung der Ehe, u: *Stimmen der Zeit*, 138 (2013.) 10, 649.

jedne moćne manjine. Univerzalna valjanost i bezuvjetni karakter naravnog zakona, iz čega proizlazi njegova nadređenost kako subjektivnim načelima djelovanja pojedinca tako i pozitivnim zakonodavstvima države, čine ga nezabilaznim za uspješne osobnog života i za izgradnju društva po mjeri čovjeka.

Summary

MARRIAGE AND FAMILY IN THE CHANGED SOCIAL-CULTURAL CONTEXT

Ivan BUBALO

Franciscan Theology – Institution of Higher Education of Franciscan Province Bosna Srebrena
Aleja Bosne Srebrene 111, BIH – 71 000 Sarajevo
iv.bubalo@gmail.com

Until recently, in the Western cultural milieu marriage and family were understood in the spirit of the whole European tradition, characterised by the Greek philosophical heritage, Roman law, and Biblical faith. Despite differences in forms and concrete contents throughout history, marriage and family were constantly understood as a specific institution that ensues from the human nature (Gr. φύσις) and not from a mere arbitrary human decree (Gr. Θέσις). In that sense, the Roman jurist Ulpian (c. 170-228) mentions marriage in the first place as an example of an institution based on the natural law: from this law ensues »the relation between a man and a woman that we call marriage, as well as procreation and education of children«. On the other hand, nowadays one witnesses the postmodern deconstruction of marriage and family in terms of their previous meaning and a new concept of marriage and family is being constructed that also includes relations between persons of the same sex, while, at the same time, the natural relation between marriage and family is being denied. This redefinition of grounds marriage in a decree (or in postmodern vocabulary in a discourse) and not anymore in the nature, which is being deconstructed itself. Additionally, the relation between nature and decree is being redefined in the sense that now Θέσις, as opposed to the classical understanding, determines φύσις. In this way – of a sort of »hostile overtaking‘ of one cultural institution and one legal institute« (M. Sievernich) – a revolution in understanding of the human being and his/her nature is being carried out, and foundations of society and civilisation are put into question.

Keywords: *nature, proposition, marriage, postmodernity, deconstruction.*