



APOŠTOLSKÝ DEKRÉT A SEXUÁLNA ETIKA¹

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD.

Abstract:

The paper deals with the meaning of the term *fornication* mentioned in the *Apostolic decree*. The author bases his deliberations on the Levitical theory which sees the link between the term *porneia* and incestual relations forbidden by Lv 18. He asks about the relevance of given norms for today and focuses particularly on the issue of adultery in the context of engagement, the issue of sex during menstruation, and the issue of romantic relations with relatives.

Key words:

Jerusalem council, Holiness Code, ethics, fornication

Úvod

Apoštolský dekrét vydaný podľa Sk 15 jeruzalemským koncilom na podnet Jakuba Spravodlivého je jedným z kľúčových miest NZ formulujúcich normatívne nároky na život kresťana. Spomína štyri požiadavky adresované pohanom v kresťanskej cirkvi. Tri sa týkajú stravovania (pohano-kresťania nemajú jesť pokrmy obetované modlám, krv ani zadusené, t.j. mäso s krvou) a jedna sa týka sexuálnej čistoty (*Apoštolský dekrét* vyzýva pohano-kresťanov, aby sa vystríhali smilstva). Predmetom tohto príspevku bude analýza štvrtého z uvedených bodov *Apoštolského dekrétu*, teda bodu týkajúceho sa sexuálnej (ne)morálnosti.²

V nasledovných riadkoch si položíť dve otázky, jednu výkladovú a druhú aplikačnú: (1) Ako chápať pojem *smilstvo* (gr. *porneia*) v kontexte *Apoštolského dekrétu* a (2) aké dopady má táto skutočnosť na kresťanskú etiku dnes? V rámci snahy o hľadanie odpovedí na tieto otázky sa zameriam na sexuálno-etické témy, ktorým dnes nie je venovaná pozornosť, v porovnaní s inými (vypuklými) témami, ktoré s dekrétom tiež súvisia a ktoré hýbu súčasnou spoločnosťou (ako je najmä otázka homosexuality a s tým spojennej sexuálnej identity, prípadne i otázka pornografie). Práve v povšimnutí si toho menej výrazného vidím prínos

¹ Príspevok bol prezentovaný na konferencii *In pluribus unitas* 2019 v Prahe.

² Stravovacím požiadavkám som sa v minulosti venoval na iných miestach (Martin Turčan, *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2016); Martin Turčan, „Zákon, pokrm a modly,“ in Adriana Biela a Pavel-Andrei Prihracki (eds.) *In pluribus unitas IV*. (Bratislava: Univerzita Komenského, 2018), 356-369; Martin Turčan, „Etika a autorita v Lutherovom chápaní Sk 15,“ in Ľubomír Batka a Pavel-Andrei Prihracki (eds.) *Luther včera – dnes* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2020), 169-183.

svojho príspevku. Tento príspevok píšem z hľadiska konzervatívnej kresťanskej etiky. Predosielam, že jeho charakter bude polemicko-úvahový. To (okrem iného) znamená, že v ňom vždy nedospejem k jednoznačnej odpovedi; som však presvedčený o relevancii myšlienkových ciest, ktoré v ňom podniknem.

1. K pojmu smilstva v *Apoštolskom dekréte*

V Novej zmluve možno nájsť 25 výskytov³ slova *porneia*⁴ z toho 4 výskyty sa nachádzajú u synoptikov (Matúš a Marek), 1 výskyt sa nachádza u Jána, 3 výskyty v Skutkoch (a to výlučne v 15. a 21. kapitole, kde je spomenutý *Apoštolský dekrét*, resp. Jakubov návrh dekrétu), 10 výskytov sa nachádza v Pavlových listoch (Rimanom, 1. a 2. Korintňanom, Galaťanom, 1. Tesaloničanom a tiež Efežanom a Kološanom)⁵ a 7 výskytov v Zjavení Jána. V evanjeliách, Skutkoch a listoch (teda spolu osemnásť krát) má tento výraz doslovný význam (ide tu o telesnú nemorálnosť), v Zjavení Jána má zásadne obrazný význam (ide tu o duchovné smilstvo).

Z uvedeného výpočtu použitia pojmu *porneia* v NZ je zrejmé, že Jakub, ktorý dekrét na jeruzalemskom koncile navrhuje, spomína tento pojem iba v knihe Skutkov. Vo vlastnej epištole (za predpokladu, že autorom Jakubovho listu je Jakub Spravodlivý) ho v rámci svojej kritiky nemorálností nespomína.⁶ Spomína tu len príbuzný pojem *moicheia* v slovesnom tvare *moicheien*, ktorý sa prekladá ako *cudzoložiť*, a ako taký má v porovnaní s výrazom *porenia* užší význam.

Čo viedlo Jakuba, že pri návrhu dekrétu použil pojem *porneia* a nie *moicheia*? Domnievam sa, že na túto otázku možno odpovedať dvomi spôsobmi, ktoré sa navzájom nutne nevylučujú: (1) Jakubovi ide v Sk 15 o varovanie pohana-kresťanov pred *akoukol'vek* formou sexuálnej nemorálnosti, alebo (2) mu ide (najmä) o výzvu vystríhať sa konkrétnych praktík, a to praktík odmietnutých *Kódexom svätosti*⁷ v Lv 18; práve *Kódexom svätosti* totiž možno zdôvodniť výber požiadaviek *Apoštolského dekrétu* ako celku.

³ Ide o počet výskytov v gréckom texte *Novum Testamentum*. V *Texte recepte* sa nachádza o jeden výskyt viac (pozri napríklad: <https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=kjv&strongs=g4202> [10-7-2019]).

⁴ <https://biblehub.com/greek/4202.htm> [26-6-2019]. Slovesná forma *poreneuein* (smilniť) má v NZ spolu 8 výskytov, konkrétne 3 výskyty v 1. Korintňanom a 5 výskytov v Zjavení Jána (<https://biblehub.com/greek/4203.htm> [26-6-2019]). Okrem toho NZ pozná aj výrazy *porné* (smilnica, prostitútka) a *pornos* (smilník, nemravník). Výraz *porné* sa v NZ vyskytuje spolu 12 krát, z toho 3 krát u synoptikov (Matúš a Lukáš), 2 krát v 1. Korintňanom, 1 krát v liste Židom, 1 krát u Jakuba a 5 krát v Zjavení. Výraz *pornos* sa v NZ vyskytuje spolu 10 krát, z toho 6 krát v Pavlových listoch (vrátane Efežanom a 1. Timotejovi), 2 krát v liste Židom a 2 krát v Zjavení. (<https://biblehub.com/greek/4204.htm>, <https://biblehub.com/greek/4205.htm> [26-6-2019]).

⁵ Teda vrátane listov, ktoré sú kritikmi tradične pokladané za deuteropavlovské.

⁶ Spomína akurát raz výraz *porné*, a to v súvislosti s Rachabou (Jk 2,25).

⁷ Juraj Bándy uvádza, že pomenovanie *Kódex svätosti* alebo *Zákon svätosti* pôvodne „pochádza od Augusta Klostermanna, ktorý ho použil vo svojej štúdii v r. 1877 a odvtedy sa používa v odbornej literatúre. Pomenovanie je odvodené z toho, že Božie príkazy sú často odvodené zo základného príkazu a základného konštatovania 'svätí budte, lebo ja, Hospodin, váš Boh, som svätý' (...).“ (Juraj Bándy, *Teológia Starej zmluvy*. (Bratislava:

Keďže prvá poskytnutá odpoveď je príliš široká a snáď i trochu vágna, v tomto príspevku bude východiskom mojej interpretácie pojmu *porneia* v *Apoštolskom dekréte* druhá uvedená odpoveď. Ako som už uviedol, dekrét ako celok možno zhrnúť do štyroch požiadaviek, ktoré sa už podľa knihy Levitikus (konkrétne Lv 17 a 18) vzťahovali nielen na Židov, ale aj na pohanov, ktorí chceli medzi Židmi žiť. Štyri požiadavky dekrétu sú v pôvodnom Jakubovom návrhu v Sk 15,20 zoradené trochu inak než v Lv 17 a 18, avšak v konečnom (oficiálnom) znení dekrétu v Sk 15,29 sú už zoradené presne tak ako v *Kódexe svätosti*, čo je ďalší (teda nielen obsahový, ale aj systematický) argument v prospech tézy, že dekrét vychádza z *Kódexu svätosti*. Kódex v Lv 17 a 18 spomína (a) zákaz modloslužby, (b) zákaz jesť krv, (c) zákaz jesť zdochlinu a roztrhané zverou a (d) zákaz vymenovaných foriem sexuálnej nemorálnosti. V monografii *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, v ktorej som sa venoval prioritne otázke konzumácie krvi a zaduseného, som v minulosti poukázal na určitú slabinu levitikálnej teórie (teda snahy odvodzovať ustanovenia *Apoštolského dekrétu* z *Kódexu svätosti*, konkrétne jeho časti zaznamenané v Lv 17 a 18), a síce že:

„problémom tejto interpretácie je vymedzenie zaduseného. Ak totiž zadusené chápeme ako zdochlinu alebo roztrhané zverou v zmysle Lv 17, narazíme na rozpor s Dt 14,21 (...). Prečo by jeruzalemský koncil zakazoval konzumovať zdochlinu na základe Levitika, keď ju neskoršia z kníh Mojžišových pohanovi jesť povoľuje? Ak teda chceme zotrvať na levitikálnej teórii, ponúka sa téza, že zdochlinu nemožno subsumovať pod zadusené. Zaduseným rozumieme jednoducho mäso, ktoré nebolo vykvrvené a z levitikálnych požiadaviek ho subsumujeme pod všeobecný zákaz konzumovať krv, nie pod zákaz konzumovať zdochlinu.“⁸

Neskôr som si však uvedomil, že vysvetlením tejto zdanlivej nedokonalosti levitikálnej teórie môže byť pomerne jednoduchá skutočnosť, že Jakub a koncil adresujú dané požiadavky pohano-kresťanom, ktorí sú len čiastočne analogickou skupinou k pohanom žijúcim medzi Židmi v SZ. Pri pohano-kresťanoch totiž ide o *vyznávačov Hospodína*, zatiaľ čo o pohanoch žijúcich medzi Židmi v SZ to nutne neplatí. Možno teda ponúknuť odpoveď, že Jakub i koncil práve z tohto dôvodu vzťahujú na pohano-kresťanov aspoň tie najminimálnejšie nároky svätosti a vo vzťahu ku konzumácii zdochliny či roztrhaného zverou volia ako predlohu prísnejšie ustanovenie *Kódexu svätosti*, nie neskoršie benevolentnejšie ustanovenie

Univerzita Komenského, 2003), 79). Podľa konzervatívnych teológov pochádza *Kódex svätosti* z čias Mojžiša, ktorému bol daný Bohom, zatiaľ čo kritici umiestňujú jeho vznik až do poexilnej éry (M. A. Sweeney, „Leviticus, Book of,“ in J. R. Baskin (ed.) *The Cambridge Dictionary of Judaism & Jewish Culture*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 369).

⁸ Martin Turčan, *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, 21.

Deuteronómia. V takomto prípade možno zadusené subsumovať aj pod zdochlinu a roztrhané zverou a štyri požiadavky *Apoštolského dekrétu* a *Kódexu svätosti* sa krásne kryjú.⁹

Podpore levitikálnej teórie môže napokon nahrávať aj poukaz na Jakubovo zdôvodnenie svojho návrhu, ktoré znie: „*Mojžiš má totiž od dávnych pokolení po mestách svojich kazateľov, ktorí ho čítajú každú sobotu v synagógach.*“ (Sk 15,21). Toto zdôvodnenie sa dá chápať práve ako odkaz na *Kódex svätosti*: Jakub tu vysvetľuje, že z Mojžišovho zákona, je každému (či už Židovi alebo pohanovi, ktorý sa v sobotu zastaví v synagóge, aby počúval vyučovanie Tóry) zrejme, akým nutným minimom čistoty života sa má vyznačovať nežid, ktorý sa chce nejakým spôsobom vzťahovať k Božiemu ľudu.¹⁰

Predpokladajme teda, že *Apoštolský dekrét* veľmi pravdepodobne¹¹ vychádza z požiadaviek *Kódexu svätosti* a pri výklade pojmu *porneia* v uznesení jeruzalemského koncilu ďalej vychádzajme z Lv 18, kde sú vymenované konkrétne podoby sexuálnych nemorálností. V tomto príspevku si bližšie všimnem len niektoré z nich a zameriam sa na otázku významu a aplikácie týchto ustanovení pre dnešok.

⁹ Ani odmietnutie tejto interpretácie však v konečnom dôsledku levitikálnu teóriu nediskvalifikuje, keďže, ako som už uviedol, zákaz konzumácie zaduseného mäsa možno subsumovať aj pod všeobecný zákaz jesť krv. Systematizácia požiadaviek akurát potom nie je taká elegantná, ako pri subsumovaní zákazu jesť zadusené pod zákaz jesť zdochlinu a roztrhané zverou.

¹⁰ Pripomenúť možno i tzv. *sebomenoi* alebo *foboumenoi* – bohabojných, ktorí, ako sa uvádza v biblickej literatúre, žili poľa minimálnych požiadaviek Tóry už v čase SZ, resp. v intertestamentálnom období. František Ábel uvádza, že *bohabojní* zachovávali i sobotu (František Ábel, *Dejiny novozmluvnej doby* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2010), 211-212). Sobotu síce *Apoštolský dekrét* nespomína, pričom v zmysle Desatora je povinnosť rešpektovať sobotný odpočinok vzťahovaná aj na cudzinca, ktorý sa medzi Židmi zdržuje, avšak mlčanie dekrétu o sobote možno vysvetliť skutočnosťou, že dekrét sa nezaobrá Desatorom, pretože jeho platnosť apriórne predpokladá. Požiadavku dekrétu *nesmilniť* nemožno podľa niektorých biblistov celkom stotožniť s požiadavkou Desatora *necudzoložiť*, ktorá je užšia (napr. Jan Heller upozorňuje na prítomnosť hebrejského *naaf* v Desatore, ktoré zodpovedá gréckemu *moicheuein*; Jan Heller, *Hlubinné vrty* (Praha: Kalich, 2008), 214; pozri tiež: Jozef Tiňo (ed.) *Exodus. Komentáre k Starému zákonu. 3. zväzok* (Trnava: Dobrá kniha, 2013), 524-525). Prikázanie o sobote sa pritom v zmysle Desatora výslovne vzťahuje aj na pohana žijúceho medzi židmi. Predstava, že k Desatoru, ktorého platnosť je v ére NZ jeruzalemským koncilom apriórne predpokladaná, koncil systematicky pridáva ustanovenia *Kódexu svätosti*, je tým pomerne dobre zdôvodnená.

¹¹ Snáď jediné, čo levitikálnu teóriu trochu komplikuje, je umiestnenie zákazu obetovať potomka Molochovi medzi sexuálne delikty v Lv 18,21, a nie medzi ustanovenia o zákaze modloslužby v Lv 17. Domnievam sa, že zaradenie zákazu obetovať potomka Molochovi tu možno vysvetliť uzavretím výpočtu plodných (teda heterosexuálnych) incestných vzťahov, ktoré sú uvedené v Lv 18,6-20. Po vymenovaní neprípustných sexuálnych stykov, z ktorých teoreticky môže vziť potomok (ten môže teoreticky vziť aj zo styku počas menštruácie), je teda vo v. 21 pridaný zákaz obetovať potomka Molochovi a až za tým (Lv 18,22-23) nasleduje zmienka o zákaze homosexuálnych a zoofilných stykov (ako neplodných stykov). K levitikálnej teórii sa klonia viacerí významní biblisti, napríklad: Ernst Haenchen (Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 469), Gerhard Krodel (Gerhard Krodel, *Proclamation Commentaries: Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 58) a Klaus Kleisch (Klaus Kleisch, *Malý stuttgartský komentár: Nový zákon 5: Skutky apoštolů* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999), 92). Niektorí ju však odmietajú (napr. Barrett; pozri: Darell L. Bock, *Acts. Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 506). Iní sa klonia k *noachovskej teórii* (zrejme McDonald; pozri: W. McDonald, *Biblický komentár k Novému zákonu*. (Brno: ALEF Kresťanské sbory, 2015), 409). Noachovská teória sa však týka iba otázky konzumácie krvi a ako taká je s levitikálnou principiálne kompatibilná (McDonald napríklad odkazuje na levitikálnu teóriu bez ďalšieho hodnotenia, teda nevymedzuje sa voči nej; pozri: W. McDonald, *Biblický komentár k Novému zákonu*, s. 446).

2. Prejavy smilstva v Kódexe svätosti a ich dnešný kontext

Kódex svätosti v Lv 18 vymenúva nasledovné druhy sexuálnych nemorálností: (a) incest s príbuznými (Lv 18,6-18), (b) súlož počas menštruácie (Lv 18,19), (c) cudzoložstvo (Lv 18,20), (d) homosexuálny styk (Lv 18,22) a (e) styk so zvieraťom (Lv 18,23). Problematike homosexuality (ako aj problematike sexuálnej identity) sa v tomto príspevku nebudem bližšie venovať vzhľadom na jej častú pertraktovanosť v kresťanskej etike v posledných rokoch.¹² Pozornosť nebudem venovať ani problematike zoofílie, ktorú zas naopak pokladám za celkom okrajovú záležitosť; na rozdiel od ostatných vymenovaných problémov ju navyše možno považovať za chorobu.¹³

Zameriam sa teda len na zostávajúce tri sexuálno-etické problémy, ktoré si *Kódex svätosti* všíma a o ktorých sa dnes hovorí menej. Na dva z nich sa zameriam priamo, a na jeden nepriamo. Všimnem si problém incestu s príbuznými, problém súlož počas menštruácie a jeden konkrétny (a to pomerne netradičný) aspekt viacvrstevného problému cudzoložstva. Uvedené problémy rozoberiem v poradí od posledného po prvý. Začnem teda od konca.

2.1 Cudzoložstvo v kontexte problematiky vzniku a zániku manželstva

Ako už som už naznačil v úvode, *cudzoložstvo* (gr. *moicheia*) spadá pod širší pojem *smilstva* (gr. *porneia*), ktorý je použitý v *Apoštolskom dekréte*. V *Kódexe svätosti*, ktorý, predpokladáme, tvorí predlohu dekrétu, je cudzoložstvo zahrnuté týmto vyjadrením: „Nebudeš súložiť so ženou svojho blížneho; tým by si sa poškvrnil.“ (Lv 18,20). Zásadnou otázkou pri interpretácii tejto morálnej normy je: Kto je to žena blížneho? Spontánna odpoveď na túto otázku je, samozrejme, jednoduchá: Je to *manželka blížneho*; teda tá, ktorá sa za dotyčného vydala. Túto odpoveď však možno skomplikovať poukazom na inštitút *zásnub*, ktorý si v nasledovných riadkoch v súvislosti s problémom nevery (cudzoložstva) osobitne všimnem. V židovskom chápaní sú totiž už zásnuby dôležitým konštitutívnym momentom pre pojem manželstva; dalo by sa povedať, že už zasnúbením sa tu žena stáva

¹² Pozri napríklad: R. L. Browley, (ed.) *Biblical Ethics & Homosexuality. Listening to Scripture* (Westminster: John Knox Press, 1996); E. R. Moberly, *Homosexuality: A New Christian Ethic* (Cambridge: James Clark & Co., 2001); R. A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville: Abingdon Press, 2001); D. P. Hollinger, *The Meaning of Sex. Christian Ethics and the Moral Life* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); z hľadiska verejného politického diskurzu pozri prípadne aj: Ryan T. Anderson, *Truth Overruled. The Future of Marriage and Religious Freedom* (Washington: Regnery Publishing, 2015).

¹³ Pričom som si vedomý potreby rozlišovať *orientáciu* a *správanie*, a tiež som si vedomý skutočnosti, že v otázke hodnotenia samotnej zoofilnej orientácie ako *choroby* dnes neexistuje medzi odborníkmi zhoda. Problém styku so zvieraťom si však v každom prípade v tomto príspevku všímať nebudem.

ženou blížneho. Manželstvo v Písme i v židovskej tradícii zaniká, a žena prestáva byť ženou blížneho, momentom rozvodu; rovnako ako je to v našej kultúre dnes.¹⁴ Na zasnuby ako na potenciálny moment vzniku trvalého zväzku muža a ženy v súvislosti s rozvodom ako momentom jeho zániku, sa preto chcem v tejto stati v krátkosti bližšie pozrieť. Položím si otázku, akú morálnu hodnotu majú zasnuby vo svetle Písma a aké dôsledky z toho vyplývajú pre kresťanskú etiku dnes.

Ako som už naznačil, a ako tiež podotýkajú napríklad relevantní odborníci na židovstvo Bedřich Nosek a Pavla Damohorská, zasnuby v židovstve predstavujú prvý stupeň sobáša a inštitút zasnub je pomerne vysoko hodnotený už v samotnej Tóre.¹⁵ Uvádzajú, že:

„[o] tom, že zasnoubená žena bola ve skutečnosti ženou vdanou, která po určitou dobu zůstávala v domě svého otce před tím, než byla přivedena do domu svého muže, svědčí i pozdější vývoj.“¹⁶ Dodávajú, že „zasnoubení mohlo být zrušeno pouze rozvodem nebo smrtí.“¹⁷

Pokiaľ by sme prijali tézu, že zasnúbenie je akýmsi prvým štádiom sobáša (uzavretia manželstva) a že z tohto dôvodu je zrušiteľné len rozvodom alebo smrťou, a pokiaľ by táto téza platila nielen z hľadiska židovskej tradície, ale aj z hľadiska samotného Písma, potom by sme ako kresťania mali v zasnubách dočinenia s pomerne významným inštitútom, ktorý by so sebou potenciálne niesol nemalé etické dôsledky. Konzervatívna kresťanská etika totiž berie inštitút manželstva a jeho rozluku veľmi vážne a Ježiš v evanjeliách pripúšťa rozvod len pre prípad smilstva (Mt 5,32 a 19,9). Ak by teda zasnuby mali byť z morálneho hľadiska zrušiteľné len z tých dôvodov, z ktorých možno zrušiť manželstvo, pričom podľa Ježiša je rozvod prípustný len z dôvodu smilstva, potom by mnohé prípady zrušenia zasnub, ktorých sme v súčasnosti svedkami, predstavovali etické pochybenia. Ježiš dodáva, že ten, kto sa neoprávnene rozvedie a berie si iného partnera, rovnako ako ten, kto si berie rozvedeného partnera, cudzoloží. Ako potom vnímať opätovné zasnúbenie?

Rysuje sa problém. Prvoplánová reakcia, že dnes je iná doba, určite nie je nevyhnutne zlá, avšak pokiaľ má byť naša etika informovaná Písmom a rozumom, takáto odpoveď určite nestačí a na vysvetlenie treba uviesť čosi viac.

Biblia hovorí o zasnubách v SZ normatívnym (nariaďujúcim) aj informatívnym (konštatujúcim) spôsobom. V NZ o nich hovorí len informatívnym spôsobom (teda zasnuby spomína, ale nestanovuje nejaké povinnosti, ktoré by z nich vyplývali). Kľúčovým miestom

¹⁴ K otázke vzniku a zániku manželstva podľa židovskej tradície pozri napríklad: Abraham Cohen, *Talmud pro každého* (Praha: Sefer, 2006), 207 a n.

¹⁵ Bedřich Nosek a Pavla Damohorská, *Židovské tradice a zvyky* (Praha: Karolinum, 2011), 91.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 92.

Pentateuchu, ktoré dáva zásnubám normatívnu povahu je Dt 22. V Dt 22,23-27 je upravený zločin súložie so zasnúbenou dievčinou, pričom jedna podoba tohto zločinu sa týka konsenzuálneho aktu a druhá znásilnenia. V prípade dobrovoľného styku s cudzím mužom majú byť hrdelne potrestaní obaja (teda súložiaci muž i zasnúbená dievčina), v prípade znásilnenia samozrejme len agresor (muž).

Okrem Dt 22,23-27 je dôležitým miestom, ktoré zásnubám priznáva významný morálny a právny status, aj Dt 20,7, kde nachádzame ustanovenie (Bohom určené slová pre správcov), podľa ktorého je zasnúbený muž oslobodený od vojenskej povinnosti (v Dt 24,5 zas nachádzame podobné ustanovenie, podľa ktorého je od vojenskej služby na dobu jedného roka oslobodený mladomanžel).

Z týchto ustanovení možno teoreticky vyvodiť, že zásnuby už v biblických dobách a podľa samotnej Tóry predstavovali prvé štádium sobáša (a že v takomto chápaní nejde len o neskoršiu židovskú tradíciu). Možno teda tvrdiť, že už v Písme zásnuby znamenajú vlastne uzavretie manželstva a ako také sú logicky zrušiteľné len rozvodom alebo smrťou.

Skutočnosť, že židovskou praxou bolo rušiť zásnuby rozlukovým listom, ktorý bol podľa Dt 24 dokumentom o rozvode manželstva, možno snáď vidieť i v NZ, kde Jozef, Ježišov otec, chce po zistení, že jeho snúbenica Mária je tehotná, *tajne ju prepustiť* (Mt 1,19). Snáď jej teda chcel vystaviť rozlukový list. Jozefov dôvod by pri takomto čítaní bol zároveň plne v zákryte s Ježišovými slovami o prípustnosti rozvodu výlučne kvôli smilstvu (Jozef teda aj z tohto hľadiska spĺňa charakteristiku *spravodlivého muža*, za ktorého je v Mt 1,19 pri plánovaní tajného prepustenia Márie výslovne označený).¹⁸

Zásnuby boli v starovekom Izraeli morálnym i právnym inštitútom. V našom prostredí tomu tak nie je a zásnuby sú pre nás len morálnym inštitútom.¹⁹ Z hľadiska etiky je však samozrejme morálna povaha nejakého inštitútu dôležitejšia než právna. Nech už to teda znie akokoľvek zvláštne, až archaicky, zdá sa, že na základe všetkého dosiaľ uvedeného vo vzduchu visí etická otázka: Smie dnes konzervatívny kresťan v duchu Ježišovho *Kázania na vrchu* a v duchu *Kódexu svätosti* implicitne recipovaného *Apoštolským dekrétom* zrušiť zásnuby aj z iných dôvodov než len z dôvodu smilstva, a to bez toho, aby sa pri ďalšom zasnúbení a následnom sobáši dopustil cudzoložstva?

Odpoveď na položenú otázku znie: Áno smie. Domnievam sa, že kresťan aj v dnešnej dobe, keď zásnuby stále predstavujú morálne relevantný záväzok, smie zasnúbenie zrušiť z rôznych dôvodov, napríklad z dôvodu, že si uzavretie manželstva s dotyčnou osobou predsa

¹⁸ Ide o cudzoložstvo či o inú formu sexuálnej nemorálnosti, ktorá narúša posvätný zväzok muža a ženy. Dnes to môže byť napríklad aj už spomínaná pornografia.

¹⁹ Ako uvádza akademik Viktor Knapp, „(...) skutočnosť, že naše právo (...) neupravuje zasnoubení, je výsledkom toho, že zákonodárce nepovažoval za nutné je upraviť. Zasnoubení je tedy mlčky dovoleno, nemá však žádné právní následky, není právním institutem.“ (Viktor Knapp, *Vědecká propedeutika* (Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnická fakulta UK, 1993), 158).

len rozmyslel, a že v prípade ďalšieho zasnúbenia a uzavretia manželstva s inou osobou, necudzoloží. Dôvody pre túto odpoveď sú dva: (1) exegetický a (2) etický.

Ad 1): Mnohí kresťania by dnes tento problému zrejme riešili argumentom z nezáväznosti Tóry v ére NZ. Domnievam sa však, že nie všetko z Tóry možno pokladať za morálne abrogované či obsolentné (príkladom môže byť teoreticky práve mnou rozoberaný *Kódex svätosti*) a pri našom probléme je lepšie vyhnúť sa takejto argumentácii. Ba čo viac, v našom prípade takáto argumentácia nie je potrebná. Prvý z dvoch dôvodov v prospech tézy o morálnej prípustnosti zrušenia zasnub aj z iných príčin než z tých, ktoré opodstatňujú podľa Písma rozvod manželstva, sa dá totiž získať už z analýzy samotných ustanovení Tóry o zasnúbení a rozvode. Zdá sa totiž, že hoci Tóra poskytuje zasnubám osobitnú ochranu (teda prísne postihuje neveru snúbenice i konanie cudzieho muža ako narušenie snúbeneckého vzťahu), zasnúbenie stále viditeľne odlišuje od manželstva. Zo samotnej Tóry tiež nemožno jasne dokázať, že zasnuby sa smú zrušiť len rozvodom alebo smrťou. Všimnime si texty, ktoré sú v tomto ohľade kľúčové:

Inštitút rozvodu je v Dt 24,1 upravený takto: „*Ak si muž vezme ženu za manželku a potom sa mu znepáči, lebo nájde na nej niečo odporné, napíše jej prepúšťací list, dá jej ho a pošle ju z domu preč.*“ Ide o text, ktorý Ježiš v *Kázni na vrchu* vyloží (sprísni) tak, že pripustí ako dôvod rozvodu len smilstvo. V našich súvislostiach sú v Dt 24,1 dôležité dva výrazy: (a) *vziať si*, (b) *za manželku* (za vydatú, za manželovu ženu). Pre prvý výraz je v hebrejčine použitý príslušný tvar slova *lakach* (*jikkah*), pre druhý príslušný tvar slova *baal* (*ubeallah*). Zasnúbenie je v Tóre vyjadrené hebrejským výrazom *aras*. Rozvod sa v zmysle dikcie Dt 24,1 týka ženy, ktorú si muž vzal (*jikkah*) a ktorá sa vydala (*ubeallah*). Výslovne sa tu nespomína žena, ktorá je ešte len zasnúbená (*orasah*). Otázkou je, či sa tu pod *vzatím si* ženy alebo *vydajom* (ožením sa) náhodou nemyslí aj na jej zasnúbenie. Otázka teda znie, či pojem zasnúbenia (*aras*) náhodou nespadá v Tóre pod pojem *vzatia si* (*lakach*) resp. *vydaja/ženby* (*baal*), a či sa preto v Dt 24,1 v skutočnosti nehovorí aj o vzťahoch, ktoré existujú ešte len v štádiu zasnúbenia.

Domnievam sa, že jazykovým a systematickým výkladom možno pomerne presvedčivo argumentovať v prospech negatívnej odpovede na túto otázku. Skutočnosť, že výraz *aras* (zasnúbiť sa) v Tóre sémanticky nespadá pod výraz *lakach* (vziať si) ani pod výraz *baal* (vydať sa, oženiť sa), sa podľa môjho názoru dá pomerne jasne vyvodiť z nasledovných dvoch textov Deuterónómia (pričom žiadne iné texty, ktoré by sa dali na našu otázku vzťahovať, v Tóre v skutočnosti nie sú):

(a) V už spomínanom Dt 20,7 sa nachádza ustanovenie, podľa ktorého je zasnúbený muž oslobodený od vojenskej povinnosti a znie takto: „*Je tu niekto, kto sa zasnúbil [eras] so ženou a ešte si ju nevzal [ló lekahah]? Nech odíde a vráti sa domov, aby nepadol vo vojne a niekto iný by si ženu vzal [jikkahennah].*“ Z tohto textu pri pozornom čítaní pomerne jasne vyplynie, že zasnúbená žena ešte nie je ženou, ktorú by si už dotýčný vzal (pretože je tu výslovne

uvedené, že si ju ešte *nevzal* a že si ju po smrti dotyčného môže *vziať* niekto iný). Máme teda dôkaz, že *aras* v Tóre sémanticky (významovo) nespadá pod *lakach*.

(b) V Dt 22,22-23 sa zas nachádza úprava zločinu cudzoložstva s vydatou ženou a tiež už spomínaného zločinu súlože so zasnúbenou pannou. Pre vydatú ženu je vo v. 22 uvedený príslušný tvar výrazu *baal* (*beulat baal*) a pre zasnúbenú pannu je hneď za tým vo v. 23 uvedený príslušný tvar už spomenutého výrazu *aras* (*meorasah*). Oba výrazy sú tu teda od seba odlišené a zakladajú dve rozličné skutkové podstaty zločinu: skutkovú podstatu nevery vydatej ženy a skutkovú podstatu nevery zasnúbenej dievčiny. Možno teda vyvodiť, že *aras* v zmysle tohto textu v Tóre nespadá ani pod *baal*.²⁰

Uviedol som, že rozvod sa v zmysle Dt 24,1 explicitne týka ženy, ktorú si už nejaký muž vzal (*l-k-ch*), za ktorého sa *vydala* ako za svojho *manžela* (*baal*),²¹ pričom vyššie uvedeným postupom som ukázal, že *aras* v Tóre sémanticky nespadá ani pod výraz *lakach* ani pod výraz *baal*. Texty, ktoré by jasne viedli k inému záveru v Tóre nenájdeme. Norma o rozvode manželstva sa teda na zasnuby explicitne nevzťahuje, na zákalde čoho sa domnievam, že rušenie zasnub rozlukovým listom predstavuje až neskoršiu resp. prinajmenšom dobrovoľnú, teda Tórou výslovne neuloženú, židovskú prax, a že Ježiš v *Kázni na vrchu* v slovách o rozvode a cudzoložstve nevyjadruje svoj postoj k zrušeniu zasnub, ale len k zrušeniu manželstva.²²

Tvrdenie, že zasnuby možno predsa len zrušiť iba rozvodom, a to už v zmysle (v duchu) samotnej Tóry, teda že už v Dt 24,1 sa má pod rozvodom v skutočnosti namysli (teda predvída sa) aj zrušenie tých partnerských zväzkov, ktoré existujú ešte len v štádiu zasnúbenia, je potom možné z ustanovení Deuteronomia vyvodiť nanajvýš na základe *argumenta per analogiam*. Čiže na základe tvrdenia, že i keď zasnuby v zmysle Tóry výslovne nespádajú pod pojem manželstva, implicitne sú mu morálne ekvivalentné a preto treba medzeru (mlčanie textu) o ich zrušení vyplniť použitím analogickej úpravy, ktorou je úprava o rozvode manželstva. Takýto výklad má *teleologickú povahu*²³ a presúva nás k otázke samotného *zmyslu* (a v kontexte tohto príspevku najmä *morálneho zmyslu*) inštitútu zasnub. Otázkou totiž je: Ako vieme, že zasnuby sú, resp. majú byť s manželstvom morálne ekvivalentné?

²⁰ Zaujímavú poznámku k Dt 22,23-27 uvádza Jiří Beneš, podľa ktorého tieto normy nepriamo „(...) navazují na slova správců o vyvázání z povinnosti účastnit se svaté války člověka, který se zasnoubil, a ještě si ženu nevzal (Dt 20,7) (...). Tvoří ke slovům správců interpretační kontext a tím je podtrhují. Vysvětlují (zdůvodňují), proč je třeba se zasnoubenou dívkou zůstat i v případě svaté války: aby nebyla znásilněna.“ (Jiří Beneš, *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově* (Praha: Advent-Orion, 2012), 140).

²¹ Nosek a Damohorská k pojmom *lakach* a *baal* uvádzajú, že prvý označuje skutočnosť, „kdy dochází k přestěhování nevěsty do domu manžela nebo k samotnému provedení sňatku,“ a druhý označuje skutočnosť, že „muž je pánem ženy (...) nejen manžel, ale i vlastník.“ (Bedřich Nosek a Pavla Damohorská, *Židovské tradice a zvyky*, 88-89).

²² A ak sa implicitne vyjadruje i k prepúšťaniu snúbeníc, tak len s ohľadom na židovskú prax, nie s ohľadom na zasnuby ako na nadčasový Bohom ustanovený inštitút zakladajúci manželstvo.

²³ Michal Mrva a Martin Turčan, *Interpretácia a argumentácia v práve* (Bratislava: Wolters Kluwer, 2016), 66-68.

Ad 2): Tým sa dostávame k druhému dôvodu, pre ktorý dnes, domnievam sa, môže kresťan zrušiť zasnúbenie aj z iných príčin než z tých, ktoré sú podľa Písma prípustné pre rozvod manželstva a pre následné uzavretie ďalšieho zväzku.²⁴ Mojm druhým dôvodom je jednoduchá téza, že *povaha konkrétnych etických dôsledkov určitého morálneho záväzku závisí (aj) od toho, čo sa pri ňom implicitne predpokladá, resp. čo sa ním vyjadruje, mieni*. Tento dôvod nie je na rozdiel od prvého uvedeného dôvodu exegetický, je etický (filozofický).

Aby som ho vysvetlil: Zasnúbenie dnes nepochybne predstavuje pomerne vážny morálny záväzok, avšak ani v tých najkonzervatívnejších kresťanských kruhoch sa pri ňom implicitne v dobrej viere nepredpokladá taká váha a taká miera nerozlučiteľnosti, ako je to v prípade uzavretia manželstva, pretože pri zasnubách sa u nás *sľubuje* niečo *iné* ako pri sobáší. Z etického (deontologického) hľadiska je kľúčový pojem *sľubu* a jeho obsahu. Ak by aj platilo, že zasnuby už podľa samotného Písma pôvodne predstavovali krok, ktorý bol čo do závažnosti rovný s uzavretím manželstva, teda že už zasnuby vlastne znamenali v ľudských i Božích očiach začiatok manželstva (a že z morálneho hľadiska šlo o sľub spojený s rovnakou mierou nerozlučiteľnosti, akú prisudzujeme manželstvu), potom musíme skonštatovať, že my dnes pod zasnubami rozumieme niečo zásadne iné a že naše morálne očakávania a morálne záväzky z tohto inštitútu vyplývajúce sú v dôsledku toho podstatne odlišné. V našich a v biblických zasnubách teda v takomto prípade ide o dva podobné, no čo do svojej podstaty morálne rozdielne inštitúty. Z *morálneho* hľadiska pri zasnubách v našom ponímaní nejde o *začiatok* manželstva, ale o *odhodlanie vstúpiť spolu do manželstva*, pretože si pri nich *nesľubujeme*, že spolu vydržíme celý život, ale vyznávame si, že chceme k takémuto sľubu ešte len *dospieť*.

Zrušenie zásnub je nepochybne emocionálne vyčerpávajúce, eticky závažné a zanecháva rany. Avšak možnosť „vrátiť prsteň“ je pri našom chápaní aktu zasnúbenia implicitne vopred predpokladaná s o čosi väčšou voľnosťou a s o čosi menšou morálnou závažnosťou, než je možnosť budúceho rozvodu predpokladaná pri uzatváraní manželstva. Námietku, že nemožno argumentovať iným chápaním zásnub v dnešnej dobe, pretože pre kresťana nie sú kľúčové ľudské ustanovenia, ale Božie, možno zodpovedať poukazom na skutočnosť, že Písmo akt zasnúbenia od nikoho nepožaduje. Do manželstva teda možno vstúpiť aj bez zásnub. Ak zasnúbenie nie je biblickou požiadavkou, potom sa ponúka, že pri ňom nejde o záväzok s rovnakou závažnosťou, akú má uzavretie manželstva a že v rôznych kultúrach možno preto tento dobrovoľný „predstupeň“ uchopiť rôzne. Zastávam názor, že je to práve takto.

²⁴ Ježiš v evanjeliách uvádza ako jediný legitímny dôvod rozvodu smilstvo (*argumntum a fortiori* by sme sa mohli pýtať, či v duchu jeho vyjadrenia nie je legitímnym dôvodom aj domáce násilie, okultizmus jedného z manželov a pod.), zdá sa, že Pavol v 1. Kor 7,15 umožňuje nový sobáš aj v prípade, že neveriaci partner opúšťa veriaceho partnera (prekračuje teda Ježišovo kritérium?). Katolícka teológia na základe 1. Kor 7,15 hovorí o tzv. *privilegiu Pauline*.

Ak aj teda kedysi dávno v židovskej kultúre zásnuby znamenali z morálneho hľadiska definitívne *áno* snúbencov (prípadne ich rodičov), dnes tomu tak v našej kultúre nie je a ani nemusí byť. Z morálneho hľadiska je dôležité to, čo si *sľubujeme*. A úmyslom zasňubujúcich sa ľudí dnes nie je sľúbiť si to, čo si sľúbia až „pred oltárom“. Až tento ďalší stupeň vzťahu (uzavretie manželstva) konštituuje v našich morálnych prejavoch vôle a v duchu kresťanskej etiky pred ľuďmi a Bohom záväzok zotrvať v trvalom partnerskom zväzku. Takto totiž svoje prejavy vôle *mienime*. A to je, domnievam sa, podstatné. Náš morálny záväzok vernosti vzniká ako dôsledok nášho *sľubu* s patričným *obsahom*. Morálna váha zásnub teda u nás nie je ekvivalentná s morálnou váhou sobáša a Písmo nám ani nekáže im takú váhu priznať.²⁵

Pri pýtaní sa na morálny zmysel zásnub z hľadiska *argumenta per analogiam* teda treba odpovedať, že zmyslom zásnub je posunúť vzťah dvoch ľudí ďalej a jasne ho nasmerovať k manželstvu, nič menej, nič viac. Takýto zmysel dobrovoľného „predstupňa“ manželstva je legitímny, pretože ho možno ako Písmom nepožadovaný uchopiť v rôznych kultúrach rôzne. Táto interpretácia morálneho zmyslu dnešných zásnub vedie k záveru, že pomyselná snaha uplatniť Dt 24 a Mt 5 a 19 na morálne opodstatnenie ich zrušenia by v súčasnosti predstavovala zmiešavanie dvoch rôznych kategórií. Domnievam sa preto, že kresťan, ktorý zasňúbenie zruší (trebárs z dôvodu hlboknej neistoty o správnosti vstupu do manželstva s dotýčnou osobou) a vezme si inú osobu, sa v zmysle kresťanskej etiky cudzoložstva nedopúšťa.²⁶

Pre niekoho je to možno celkom samozrejмый záver. Domnievam sa však, že vyššie predstavená exegetická argumentácia z výkladu konkrétnych noriem Písma a tiež etická argumentácia z morálnej povahy sľubu sú výrazne solídnejšími odpoveďami na tento problém než jeho povrchné odbavenie konštatovaním o „inej dobe“.

2.2 Súlož počas menštruácie

Problému cudzoložstva som sa v predchádzajúcej stati dotkol v podstate len nepriamo, a aj to iba z hľadiska jedného aspektu. V tejto stati sa zameriam na druhý, o čosi kompaktnejší problém, ktorý *Kódex svätosti* rieši, a ktorému sa, ako takému, budem venovať už celkom priamo. V Lv 18,19 nachádzame toto ustanovenie: „*Nepribližuj sa k žene, aby si mal s ňou pomer v období nečistoty jej obvyklého krvácania.*“ Ustanovenie teda zakazuje súlož počas menštruácie.

Takýto styk je v knihe Levitikus odmietnutý ešte na dvoch iných miestach – v Lv 15,24 a 20,18. V prvom z týchto dvoch textov je sankciou za súlož nečistota (muža) po dobu

²⁵ Manželstvo je naopak v Písme vykreslené ako trvalý zväzok muža a ženy, ktorý ako taký z hľadiska kresťanskej etiky nemožno uchopiť ľubovoľne; napríklad tak, že by sa zaviedol inštitút manželstva na dobu určitú.

²⁶ Na rozdiel od kresťana, ktorý sa nelegitímne rozvedie a nelegitímne po druhý raz ožení.

siedmich dní, v druhom je to *vytätie z ľudu*. Viacerí komentátori sa domnievajú, že prvý prípad sa týka situácie neúmyselného previnenia.²⁷ Buď muž nevedel, že žena je v perióde, alebo došlo k náhlej menštruácii počas styku. V druhom prípade (ako aj v prípade Lv 18,19) má ísť o úmyselné konanie, ktoré je z tohto dôvodu postihnuté prísny trestom.

V Lv 20,18 sa spomína rovnaká sankcia, akú Lv 17,14 ukladá za konzumáciu krvi – *vytätie* (po hebrejsky *karat*). Otázkou teda je, či existuje súvis medzi deliktom konzumácie krvi a deliktom súložie počas výtoku krvi. Ako už som uviedol v monografii *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*,²⁸ domnievam sa, že do úvahy tu prichádzajú prakticky len dve možné odpovede:

(1) Prvá odpoveď znie, že v oboch prípadoch ide v podstate o ten istý delikt a kľúčovým pojmom je tu *krv*. Či už ide o krv konzumovanú alebo o krv prítomnú pri súloží, ide vždy o neúctivé nakladanie s týmto dôležitým elementom života resp. Hospodinovho obetného kultu. A to buď na úrovni zneváženia ako takého (konzumáciu krvi aj súlož v krvi možno vnímať ako akty, ktoré nerešpektujú Stvoriteľa a posvätno, či nepriamo znevažujú hodnotu života vyjadrenú týmto symbolom) alebo na úrovni prijímania (malá časť krvi sa môže vstrebať do tela partnera, ktorý ju týmto spôsobom vlastne „konzumuje“, pričom krv sa v zmysle *Kódexu svätosti* konzumovať nemá).

(2) Druhá odpoveď znie, že delikty nepatria do tej istej kategórie. Sankcia *vytätím* je v prípade súložie počas menštruácie daná jej pohanským pôvodom, nie znevažovaním hodnoty života, Stvoriteľa ani Jeho kultu (napríklad na rozdiel od konzumácie mäsa Hospodinovej obety nečistým človekom podľa Lv 7,20, ktoré je tiež postihované *vytätím*). Problém tu nie je v *krvi* ako takej, ale v tom, že ide o zvyky národov, ktoré Hospodin *zaháňa pred tváre Izraelitov* (Lv 18,3.24 a Lv 20,23).

Ad 1): Pokiaľ platí prvá možnosť, potom je odpoveď na aplikačnú otázku, či je pre kresťanský manželský pár principiálne nemorálne vykonať súlož v období menštruačnej periódy ženy, úzko spojená s interpretáciou normy z Lv 17 o zákaze konzumovať krv. Väčšina kresťanov dnes pokladá túto normu za abrogovanú resp. obsolentnú a krv s čistým svedomím konzumuje, pretože zákaz jej konzumácie kladie do súvisu so starozmluvným obetným systémom, kde hrala kľúčovú úlohu práve krv, pričom obetný systém mal svoj zmysel len do času Kristovej obete (v ktorej bol ako predobraz naplnený, prekonaný). Ak je teda pri súloží počas menštruácie rozhodujúcim prvkom, ktorý takýto styk v zmysle Lv 18 problematizuje, *krv* ako symbol, ktorého význam sa vyčerpáva v starozmluvnom obetnom systéme, potom sa dnes ustanovenie Lv 18,19 na kresťana morálne nevzťahuje. *Apoštolský dekrét* z takéhoto hľadiska pri svojej inšpirácii *Kódexom svätosti* (alebo pri potvrdení platnosti *Kódexu svätosti*)

²⁷ Pozri napríklad: E. S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 204.

²⁸ Martin Turčan, *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, 49.

buď dané ustanovenie vôbec nemá namysli (teda implicitne ho z *Kódexu svätosti* „vypúšťa“), alebo ho síce má namysli, ale to len kvôli nepohoršovaniu Židov (aby sa medzi Židmi náhodou nerozchýrilo, že pohanokresťania so svojimi manželkami pohlavne žijú i v čase „ich dní“).

Stojí za zmienku, že napríklad známy evanjelikálny portál *gotquestions.org*, ktorý sa popularizačnou formou snaží priblížiť kresťanstvo dnešnému (najmä mladému) človeku v státisícoch spracovaných odpovedí na rôzne otázky, zaujíma k otázke (ne)prípustnosti súložie počas menštruácie práve takýto postoj. Zavrhnutie takéhoto pohlavného styku v knihe Levitikus daný portál spája s inštitúciou obetného systému a s jeho kľúčovým elementom – *krvou* (ktorá sa pri styku počas menštruácie výslovne spomína v Lv 20,18), rovnako ako s pojmom rituálnej nečistoty (ktorú zas pri styku počas menštruácie zmieňuje Lv 15,24). Celá záležitosť je na tomto portáli vo vzťahu k dnešnému kresťanovi podaná ako prekonaná Kristovou smrťou a je tu plne zverená dohode manželov s odvolaním sa na Pavlove slová o manželskom konsenze na spoločnom pohlavnom živote (1. Kor 7,5). Podľa autorov daného portálu teda rozhodnutie o manželskom styku počas menštruácie spadá do rámca kresťanskej slobody manželov a Bohu takáto prax principiálne neprekáža.²⁹

Avšak konzumácia krvi a zaduseného i styk manželov počas menštruačného obdobia ženy môžu v skutočnosti pokojne predstavovať nadčasové problémy. Nie všetci sa dnes domnievajú, že ide o prekonané požiadavky. Nie všetci si myslia, že styk počas menštruácie je morálne nezávadný a že jeho zákaz bol Bohom zrušený pri naplnení zmyslu obetného systému v Kristovej smrti.

Napríklad Roy Gane v komentári ku knihe Levitikus uvádza, že prísnosť trestu (*vytätie*, ktoré možno chápať ako trest od samotného Boha, nie od ľudí) a absolútna povaha zákazu takéhoto styku (teda absencia zmienky o nejakej podmienke) naznačuje, že aplikovateľnosť zákazu nie je závislá od rituálneho systému a pretrváva aj po kríži. Takýto záver podľa Ganea umocňuje skutočnosť, že v Lv 18 a 20 sa tento zákaz nachádza medzi morálnymi normami (a podotýka, že takto je zákaz zjavne chápaný aj v Ez 18,5-6 a 22,10).³⁰

„Je pravdou, že ceremoniálny zákon ustanovoval opatrenie pre telesnú obradnú nečistotu nadobudnutú pri porušení zákazu z nedopatrenia (15,24). Dnes, keď už obradný systém pominul, niet žiadneho ceremoniálneho významu ani potreby takéhoto opatrenia. Tým však nie je zrušený nadčasový morálny aspekt, ktorý zakazuje mužovi mať úmyselný styk s menštruujúcou ženou, keď vie, že je v tomto stave.“³¹

²⁹ *Is it acceptable to God for a husband and wife to have sex while the wife is menstruating / having her period?* <https://www.gotquestions.org/sex-period.html> [10-7-2019].

³⁰ Roy Gane, *The NIV Application Commentary. Leviticus, Numbers* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 325.

³¹ Ibidem.

Ad 2): Čo však, ak platí druhá z vyššie načrtnutých možností, teda téza, že kľúčovou pri zákaze súlož počas menštruácie nie je *krv*, ale skutočnosť, že ide o *pohanskú praktiku*, ktorá by, povedzme, mohla Hospodinovho vyznávača zvädzať k cudzej náboženskej kultúre, k iným bohom? Čo ak je účel ustanovenia v skutočnosti práve takýto? Ak by tomu tak bolo, potom by dnes z aplikačného hľadiska nemala prax pohlavného života počas menštruácie predstavovať pre kresťanský manželský pár morálny problém. Dnes si totiž nikto danú záležitosť s modloslužbou ani s pohanstvom nespája a k ničomu takému ho to nenavádza.

Rozhodnúť nastolenú etickú otázku nie je jednoduché. Tvrdenie, že ide o vyhranenie sa voči pohanským praktikám (teda o nábožensko-kultúrnu otázku a nie o morálnu) síce nevyklúčujem, nezdá sa my však bezvýhradne presvedčivé. Problematizuje ho totiž skutočnosť, že zákaz styku počas menštruácie sa v Lv 18 systematicky nenachádza vedľa zákazu obetovať syna Molochovi (čo je nielen vražda, ale aj modloslužba). Oba zákazy delí dvadsiaty verš zakazujúci cudzoložstvo, ktorému som sa venoval vyššie a ktorý uzatvára katalóg neprípustných sexuálnych vzťahov. Ak má pri zákaze styku počas menštruácie ísť len o odmietnutie kanaánskych zvykov ako modlárskeho, prečo potom katalóg neprípustných sexuálnych stykov v Lv 18 neuzatvára práve norma o zákaze styku počas menštruácie a prečo na ňu plynule nenadväzuje norma o zákaze obetovať syna Molochovi? Nesedí to ani v Lv 20, kde sa o Molochovi hovorí už omnoho skôr, než príde na rad zmienka o zákaze styku počas menštruácie (a nesedí to ani v Lv 15 či v Ez 18 a 22). Akoby teda boli obe normy od seba oddelené. Pokiaľ by boli priamo pri sebe, potom by takýto anti-modlárskeho význam ustanovenia o zákaze styku počas menštruácie bol zo systematického hľadiska omnoho pravdepodobnejší. Keďže však normy pri sebe nie sú, možno o takejto interpretácii dôvodne pochybovať.

Záležitosť je ťažké rozriešiť.³² Keďže v neistote je pre (konzervatívneho) kresťana lepšie zostať zásadovým, možno sa prikloniť ku Ganeovmu stanovisku a skonštatovať, že ide o nadčasovú morálnu normu a že kresťanskí manželia by nemali praktizovať súlož³³ počas menštruácie.³⁴ Ťažko však jasne vysvetliť, v čom konkrétne spočíva nemorálnosť takejto

³² Pokiaľ majú Jakub a koncil v Sk 15 pod *porneiou* namysliť aj súlož počas menštruácie, potom pred konzervatívnym kresťanským etikom dnes stojí otázka, ako ich zámer interpretovať: Ide im o to, aby neurazili Židov, aby sa vyhli pohanskej náboženskej kultúre, alebo im ide o objektívny a nadčasový morálny princíp? Na túto otázku žiaľ nedokážem dať v tomto príspevku jednoznačnú odpoveď. Jej dôležitosť samozrejme v reálnom živote zmenšuje skutočnosť, že v menštruačnom období spravidla ženy nemajú na pohlavný styk chuť a že pomyslenie na takýto styk je aj pre mnohých mužov odpudzujúce. Otázku morálneho charakteru daného ustanovenia ako takého som každopádne na tomto mieste nezodpovedal a ponechávam ju otvorenú.

³³ Iných (nekoitálnych) foriem pohlavného styku sa to zrejme netýka. Domnievam sa, že koitus je v Lv 15,24 a 20,18 explicitne vyjadrený výrazom *ležať* (hebr. *šakab*). V Lv 18,19 sa síce hovorí, akoby širšie, o *odkrytí nahoty*, domnievam sa však, že v kontexte uvedených dvoch pasáží a s ohľadom na element *krvi*, ktorá vyteká len z ženej genitálie, ide aj v Lv 18,19 výlučne o neprípustnosť koitálneho styku.

³⁴ Napríklad i Gordon Wenham, ktorý v svojom komentári pokladá požiadavky Lv 17 za obsolentné, sa bez bližšej špecifikácie hlási k pretrvávajúcej platnosti požiadaviek Lv 18 ako *morálnych* a uvádza, že i „[p]re

praxe (či ju máme v duchu idey *prirodeného zákona* chápať ako zvrhlú *per se*, alebo máme jednoducho vychádzať z *teórie Božieho príkazu* dovolávajúcej sa poslušnosti bez bližšieho zdôvodnenia, alebo máme zvoliť iné vysvetlenie).³⁵

Osobne každopádne nesúhlasím s Ganeovým pokusom o racionalizáciu tohto ustanovenia tvrdením, že:

„morálne opodstatnenie tohto zákazu snáď možno nájsť v Lv 20,18, kde je pre ženu s akýmkoľvek výtokom z pohlavných orgánov použitý výraz *ḥalah* ('slabá', t.j. v stave malátnosti; pozri tiež 12,2; porov. Nár 1,13, 5,17). Ak je tomu tak, ide tu o otázku práv ženy: Zákon chráni ženu pred nežiaducim zneužitím jej manželom počas obdobia jej slabosti (...).“³⁶

Podľa môjho názoru je úskalím takejto interpretácie skutočnosť, že podľa Lv 20,18 má byť v prípade dobrovoľného styku potrestaný nielen muž, ale aj samotná menštruujúca žena. Nezdá sa teda, že by šlo o ochranu jej práv pred zneužitím, ak má byť potrestaná aj za dobrovoľný akt.

2.3 Incest s príbuznými

O nič ľahšou otázkou, než je otázka súložie počas menštruácie, dnes pre konzervatívneho kresťanského etika, ktorý chce brať *Apoštolský dekrét* a *Kódex svätosti* vážne, nie je otázka zakázaných pohlavných vzťahov v rodine, ako ich vymenúva Lv 18,6-18.³⁷ Ako stručne zhrňajú túto časť Woods a Rogers:

väčšinu kresťanov je samozrejmé, že morálne pravidlá vymenované v tejto kapitole platia i dnes. Novozmluvní pisatelia predpokladajú, že predpisy o inceste (v. 6-18; porov. 1. Kor 5,1), cudzoložstve (v. 20, podobne Rim 13,9), modloslužbe (v. 21; porov. 1. Kor 10,7 a nasl.; Zj 2,14) a homosexualita (v. 22; Rim 1,27; 1. Kor 6,9) stále zaväzujú kresťanské svedomie." (Gordon J. Wenham, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1979), 261).

³⁵ Určitú rolu tu môže zohrávať aj zdravotný aspekt, keďže súložie počas menštruačnej periódy ženy so sebou údajne nesie nemalé zdravotné a psychické riziká (k tomu pozri napríklad: F. F. Mazokopakis a G. Samonis, „Is Vaginal Sexual Intercourse Permitted During Menstruation? A Biblical (Christian) and Medical Approach,“ in *Maedica*, 13, č. 3 (2018), 183-188).

³⁶ Roy Gane, *The NIV Application Commentary. Leviticus, Numbers*, 325.

³⁷ „Nikto sa nesmie priblížiť k svojej pokrvnej príbuznej, aby ju svojím pomerom zneuctil. Ja som Hospodin. Nezneuctíš svojho otca tým, že by si mal pomer so svojou matkou. Je to tvoja matka. Nezneuctíš ju. Nezneuctíš svojho otca pomerom s inou jeho ženou. To by zneuctilo tvojho otca. Nezneuctíš svojím pomerom svoju sestru, teda dcéru svojho otca alebo dcéru svojej matky, či sa narodila v tom istom dome alebo inde, nezneuctíš ju. Nezneuctíš svojím pomerom synovu dcéru alebo dcérinu dcéru, pretože tým zneuctíš seba. Nezneuctíš svojím pomerom dcéru inej ženy svojho otca, pretože ju splodil tvoj otec a je tvojou sestrou. Preto ju nezneuctíš. Nezneuctíš svojím pomerom sestru svojho otca; je to blízka príbuzná tvojho otca. Nezneuctíš svojím pomerom matkinu sestru; je to blízka príbuzná tvojej matky. Nezneuctíš otcovho brata pomerom s jeho ženou; je to tvoja teta. Nezneuctíš svojím pomerom svoju nevestu; je to žena tvojho syna. Nezneuctíš ju. Nezneuctíš svojím pomerom bratovu ženu; tým by si zneuctil svojho brata. Nebudeš svojím pomerom zneuctievať nijakú ženu a zároveň jej dcéru. Nevezmeš si dcéru jej syna, ani dcéru jej dcéry; nesmieš ich zneuctiť. Sú to tvoje blízke príbuzné. Bol by to hanebný skutok. Nesmieš si vziať k svojej manželke jej sestru ako vedľajšiu ženu; zneuctil by si ju, keby si za jej života mal pomer s jej sestrou.“

„[m]anželstvo alebo iné pohlavné spojenia boli osobitne zakázané medzi mužom a jeho matkou (v. 7), jeho nevlastnou matkou (v. 8), jeho sestrou (v. 9), jeho vnučkou (v. 10), jeho nevlastnou sestrou (v. 11), jeho tetou (vv. 12, 13, 14), jeho nevestou (v. 15), jeho švagrinou (v. 16), dcérou alebo vnučkou jeho ženy (v. 17) alebo sestrou jeho žijúcej ženy (v. 18). Incest s vlastnou dcérou, hoci osobitne nezmienený, je nepriamo zakázaný vo verši 17.“³⁸

Pomyslenie na sexuálny vzťah s blízkym pokrvným príbuzným (najmä s predkom, potomkom alebo súrodencom) je dnes pochopiteľne pre väčšinu ľudí odpudivé. Neplatí to však o vzťahoch s priženými a privydatými členmi rodiny, ktorí sú v zmysle Lv 18,6-18 tiež na zozname „zakázaných osôb“. V tomto zozname pritom vôbec nejde o problém nevery; tá je pokrytá všeobecným ustanovením o zákaze cudzoložstva v Lv 18,20. V katalógu incestných vzťahov v Lv 18,6-18 je zakázaný aj vzťah so švagrinou, ktorá sa so svojím mužom (teda s bratom dotyčného) už rozviedla, alebo ktorá ovdovela, i vzťah s rozvedenou či ovdovelou ženou strýka (privydatou tetou).³⁹ Nejde tu teda o problém nevery, pretože normy sa vzťahujú na aktuálne „voľných“.

V dnešnom svete nie je ťažké predstaviť si hypotetickú situáciu, v ktorej sú dvaja bratia od seba vekovo výrazne vzdialení, takže, zatiaľ čo jeden z nich ešte len prichádza na svet, druhý sa už žení. Syn staršieho brata potom bude synovcom mladšieho brata, pričom takýto „strýko“ a „synovec“ budú rovesníkmi. Predstavme si, že obaja sa zamilujú do tej istej dievčiny. Dotyčná má oboch rada, no musí si vybrať jedného z nich, a tak sa nakoniec rozhodne pre „strýka“, za ktorého sa aj vydá. Po krátkom čase však „strýko“ nešťastne zahynie. „Synovec“ dotyčnú nikdy neprestal milovať a po ukončení obdobia smútku si chce mladú vdovu vziať za ženu. Aj v nej sa medzičasom obnovili staré city. Obaja sú konzervatívni kresťania. Smú sa teda vziať, alebo ak sa vezmú, dopustia sa vážneho morálneho poklesku, pretože dotyčná je vlastne „tetou“ svojho nápadníka a vzťah s tetou (či už pokrvnou alebo privydatou), a to aj ovdovelou, je *Kódexom svätosti* zakázaný?

Prakticky rovnaký príklad, aký som uviedol o strýkovi a synovcovi, možno samozrejme uviesť i o bratoch. Sú to priam klasické príklady romantickej spisby, kde dvaja bratia bojujú o srdce tej istej ženy. A sú to nepochybne i príklady, ktoré nie sú len hypotetické, ale sa aj reálne stávajú. Čo s tým?

³⁸ C. M. Woods a J. Rogers, *The College Press NIV Commentary. Leviticus – Numbers* (Joplin: College Press, 2006), 115-116.

³⁹ V súčasnej sekulárnej spoločnosti samozrejme nie sú takéto vzťahy vnímané ako problematické, a to ako v etickej tak v právnej rovine. Úpravy trestných zákonov obvykle ponechávajú medzi trestnými činmi skutkovú podstatu súlože medzi príbuznými, avšak tá má chrániť hlavne či výlučne zdravie populácie, nie morálne cítenie spoločnosti, a v mnohých štátoch sa vzťahuje len na styk súrodenčov (aspoň napol vlastných) a na styk potomkov a predkov v priamom rade. Styk medzi strýkom a netrou alebo synovcom a tetou často nepodlieha kriminalizácii.

Podľa Lv 18,16 si nesmie brat ani po smrti svojho brata vziať svoju švagrinu za ženu. Treba však podotknúť, že to platí len za predpokladu, že dotyčná mala so zosnulým potomka (syna). Levirátny zákon v Dt 25,5-10 totiž obsahuje špeciálnu výnimku, podľa ktorej je brat bezdetného zosnulého naopak povinný vziať si svoju ovdovelú švagrinu za manželku a splodiť s ňou „svojmu zosnulému bratovi syna“. Ako je možné, že to, čo je inak v Lv zakázané, je za daných okolností na tomto mieste v Dt naopak prikázané?

Domnievam sa, že pri odpovedi na túto otázku máme v podstate len dve možnosti: (a) buď nám inštitút levirátnych manželstiev odhaľuje, že pri intímnom vzťahu muža so svojou rozvedenou či ovdovelou švagrinou nejde o skutočný morálny problém (a teda, že neprípustnosť vzťahu so švagrinou je len dobovou a kultúrnou záležitosťou), alebo (b) inštitút levirátnych manželstiev nerieši nič menej a nič viac než konflikt dvoch morálnych hodnôt, pričom vzťah s rozvedenou či ovdovelou švagrinou tým ostáva (ako taký) morálnym problémom, ktorý musí akurát v danom výnimočnom prípade bezdetnosti ustúpiť dôležitejšej morálnej hodnote, ktorou je splodenie potomstva (prípadne i ďalším hodnotám).⁴⁰

Klasický biblický komentár *Pulpit Commentary* k tejto záležitosti uvádza:

„Ktosi sa spýtal: 'Ako môže byť tá istá vec zakázaná ako nemorálna v Levitiku a prikázaná ako správna v Deuteronómiu?' Biskup Wordsworth odpovedá: 'V osobitnom prípade, z osobitného dôvodu aplikovateľného len na Židov, Boh súhlasil so zlavením z tohto zákona a v svojej plnej všemocnosti zmenil zákaz na príkaz. (...) Boh nemôže prikázať nič, čo je hriešne. Pretože hriech je 'prestúpením zákona' (1. J 3,4) a čokoľvek, čo Boh prikáže, je správne. Bolo by však trúfalé povedať, že my sme zľavili z Božieho zákona o manželstve, pretože z neho v jednom prípade zľavil On; asi tak, ako by bolo bezbožné tvrdiť, že vražda nie je nemorálna a my sa jej smieme dopustiť, pretože Boh, ktorý je jediným Sudcom v otázke života a smrti prikázal Abrahámovi zabiť svojho syna Izáka.' Levirátno manželstvo nebolo ústupkom túžbam druhého brata, ale povinnosťou nariadenou v záujme rodiny alebo kmeňa, a bolo za každých okolností nepríjemnou nutnosťou.“

⁴⁰ Jiří Beneš uvádza, že účelom levirátného zákona je chrániť (1) práva mŕtveho muža („mať meno v Izraeli“ a mať potomka), (2) práva jeho budúceho potomka (ide o právo dediť) a (3) práva vdovy. „Práva vdovy jsou hájena stejně jako práva mrtvého manžela. Tímto spojením levirátní zákon naznačuje, že právní postavení vdovy je svým způsobem podobné právnímu postavení jejího mrtvého muže. Oba jsou v podstatě mrtví (muž skutečně, vdova společensky), a tedy bezmocní, zcela závislí na pomoci zvnějšku. Vdova v tehdejší společnosti postrádala nárok na dědictví po muži; neměla zastání ve stáří, neměla budoucnost, neměla žádné postavení ani obranu. Byla proto odkázaná na dobrodiní příbuzných. Levirátní zákon jako forma zvykového práva zajišťuje ochranu života žen právě v takové situaci.“ (Jiří Beneš, *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově*, 184). Beneš zároveň uvádza, že levirátny zákon „z hlediska právního systému i společenských zvyklostí v současné Evropě není možné realizovat. Přesto nelze říci, že by zákony (přikázání) Tóry ztrácely svou platnost se změněnými společenskými podmínkami.“ (Ibidem, 181).

Komentár ďalej podotýka, že levirátny zákon v Dt 25,9-10 predvída nevôľu pozostalého brata vziať si svoju ovdovelú švagrinu za manželku, čo snád naznačuje, že nešlo o veľmi populárny inštitút. Dodáva, že pozostalý brat bol po uzavretí levirátneho manželstva len akýmsi „náhradníkom“ a vystupoval v ňom *alter ego* ako zosnulý brat (čo zrejme mužom tej doby celkom nevyhovovalo).⁴¹

Tento komentár teda rieši daný problém zvolením druhej z mnou uvedených možností – tvrdením, že levirátny zákon v Dt 25 nie je ničím viac než riešením *kolízie* určitých hodnôt. Nie je teda momentom, na základe ktorého by bolo možné ospravedlniť vzťah s ovdovelou švagrinou ako taký (teda ako vzťah, ktorý sám osebe nemá objektívne nemorálnu povahu a ktorý je neprípustný len v kontexte určitej doby a kultúry). Wordsworth vychádza z *teórie Božieho príkazu*, ktorá definuje dobro ako to, čo prikáže Boh. Teória Božieho príkazu má rôzne podoby a na tomto mieste sa ňou bližšie nebudem zaoberať, dôležité je len to, že v prípade kolízie dvoch morálnych hodnôt káže táto teória (resp. konkrétne normatívno-etické koncepcie z nej vychádzajúce) uprednostniť tú dôležitejšiu z hodnôt. V našom prípade je zo samotného Božieho ustanovenia v Dt 25 zrejmé, že dôležitejšie, než nemať vzťah so švagrinou, je splodiť svojmu bratovi potomka, pretože ide o dobro rodiny či kmeňa, ktoré tu schvaľuje sám Boh.

Zaujímavé však je, že *Kódex svätosti*, ktorý mužovi zakazuje oženiť sa so ženou svojho (zosnulého či rozvedeného) brata,⁴² explicitne nezakazuje žene vydať sa za muža svojej zosnulej sestry. Dá sa to, *argumentum ex dicto*, vyvodiť z Lv 18,18: „*Nesmieš si vziať k svojej manželke jej sestru ako vedľajšiu ženu; zneuctil by si ju, keby si za jej života mal pomer s jej sestrou.*“ Prvá časť vety je síce apodiktická, teda absolútne zakazuje mužovi mať vzťah so švagrinou z manželkinej strany, avšak aký význam by mal dôvetok „(...) *zneuctil by si ju, keby si za jej života mal pomer s jej sestrou,*“ ak by nevyjadroval *podmienku*, za ktorej je takýto vzťah zakázaný? Norma teda v skutočnosti nie je apodiktická, ale hypotetická. Manželstvo muža so švagrinou z manželkinej strany je neprípustné len počas života manželky; je teda prípustné po jej smrti. Nerieši sa pritom, či dotyčný alebo dotyčná majú, alebo nemajú potomka. Platí teda, že muž si nesmie vziať ženu svojho zosnulého brata (s výnimkou levirátnej podmienky bezdetnosti švagriny), avšak môže si vziať sestru svojej zosnulej ženy. Tiež je zaujímavé, že *Kódex svätosti*, ktorý zakazuje vzťah synovca s privydatou tetou, explicitne nezakazuje vzťah netere s priženým strýkom, dokonca ani s pokrvným. Ako je možné, že v jednom „garde“ sú tieto diagonálne vzťahy neprípustné, no v inom „garde“ neprípustné nie sú?⁴³ Zdá sa, že táto skutočnosť nám naznačuje určitú kultúrnu podmienenosť týchto ustanovení *Kódexu svätosti*. Povedzme, určitý fenomén mužskej

⁴¹ *Pulpit Commentary*, <https://biblehub.com/commentaries/leviticus/18-16.htm> [11-7-2019].

⁴² Za už spomínaného predpokladu, že dotyčná žena s ním mala syna.

⁴³ Aspoň z hľadiska explicitného znenia.

dominancie (akoby pri zakázaných vzťahoch šlo o nejakú česť iného muža, ktorý by bol takýmto zväzkom v nejakom zmysle, či už zaživa alebo po smrti, zneuctený). Otázkou pre kresťanského etika potom je, čo možno z tejto kultúrnej podmienenosti daných ustanovení *Kódexu svätosti* vyvodiť pre dnešok.

Pri odpovedi na túto otázku sú, domnievam sa, v hre opäť dve možnosti: buď (a) kultúrna podmienenosť ustanovení znamená, že už dnes nemajú morálnu záväznosť (nie sú nadčasové), alebo (b) naopak, sú nadčasové a v duchu ježišovských hodnôt ich dnes musíme sprísniť⁴⁴ a interpretovať tak, že zakazujú aj vzťahy v opačnom „garde“ (teda nielen vzťah synovca s tetou, ale aj vzťah strýka s neterou; nielen vzťah medzi mužom a ženou jeho zosnulého brata, ale aj vzťah medzi ženou a mužom jej zosnulej sestry); Ježiš totiž v *Kázni na vrchu* sprísňuje viaceré ustanovenia SZ a naznačuje rovnosť pohlaví.⁴⁵

Rozumom (prirodzeným zjavením) je pomerne ťažké vysvetliť, čo zlé (nemorálne) by stalo vo vyššie naznačenom hypotetickom prípade, keď si mladá ovdovelá „teta“ (privydatá do rodiny) chce vziať rovnako starého synovca svojho zosnulého muža (s ktorým, povedzme, dokonca za slobodna nejaký čas chodila). A to bez ohľadu na to, či je bezdetná alebo či má deti. Pre západného človeka 21. storočia, ktorý nepozná „dohodnuté“ manželstvá, ale berie sa z lásky, je ťažké pochopiť, čo by bolo na takomto manželstve morálne závadné.

Ideu lásky však, na druhej strane, nemožno z hľadiska konzervatívnej kresťanskej etiky preťažovať. Konzervatívny kresťanský etik nevyznáva výlučne a len abstraktnú hodnotu *lásky*, ktorá by ospravedlnila takmer čokoľvek, ako sa v svojej *Situačnej etike* domnieva Joseph Fletcher.⁴⁶ Konzervatívny kresťanský etik pracuje aj s Písmom ako s osobitným

⁴⁴ V takomto prípade budeme na *Kódex svätosti*, ktorý rovnaké vzťahy v jednom „garde“ zakazuje, no v inom „garde“ ich povoľuje, nazerať ako na ústupok či priblíženie sa Hospodina starovekému človeku žijúcemu v kultúre mužskej dominancie (cti) a ženskej slabosti a bezbrannosti (podobne ako je to, povedzme, pri tolerancii mnohoženstva v SZ), pričom v kontexte novozmluvného etického ideálu, ktorý je vyšší, budeme pokladať za potrebné vziať do úvahy požiadavky *Kódexu svätosti* rovnocenne na obe pohlavia.

⁴⁵ Ako napríklad v jednej zo svojich prednášok správne podotýka Barth Ehrman, Ježiš v reči o rozvoze už neuznáva mnohoženstvo, pretože výslovne hovorí, že muž, ktorý sa s ženou nelegitímne rozvedie a vezme si namiesto nej *druhú*, cudzoloží; Ježiš teda implicitne pripúšťa už len monogamiu, z čoho možno vyvodiť ideu rovnosti pohlaví, ktorú napokon v NZ naznačuje aj Pavol v Gal 3,28 (*Jesus, the Law, and a „New Covenant“*, <https://www.youtube.com/watch?v=IOPd8oFN2ew> [12-7-2019]). Podobne sa vyjadruje aj Gordon Wenham: „Zatiaľ čo podľa SZ práva si ženatý muž mohol vziať za manželku druhú, a to po rozvoze alebo bez rozvodu s prvou, alebo mohol mať vzťah s nezadanou ženou bez toho, aby bol obvinený z cudzoložstva, tento výrok označuje všetky tri činy za cudzoložné. V takomto učení Ježiš zaviedol plnú rovnocennosť pohlaví: neverní muži sú práve tak cudzoložníkmi ako neverné manželky. Avšak takéto nové vymedzenie cudzoložstva nie je až takým odklonom od SZ, ako sa môže na prvý pohľad zdať. Dotahuje princíp predpisov o inceste v Lv 18 do svojich logických dôsledkov: ak manželstvo činí muža jedným telom so svojou ženou, nesmie ju neskôr opustiť a vziať si inú.“ (Gordon J. Wenham, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Leviticus*, 261).

⁴⁶ Joseph Fletcher, *Situační etika* (Praha: Kalich, 2009).

zjavením Božej vôle, ktoré napríklad v NZ obsahuje i Pavlovu kritiku hriechu v korintskom zbore, kde ktosi žije s ženou svojho otca (1. Kor 5,1).⁴⁷

Ak *Apoštolský dekrét* vychádza pri pojme smilstva z *Kódexu svätosti* a ak má namysli aj katalóg incestných vzťahov z Lv 18,6-18, potom konzervatívny kresťanský etik nemôže túto skutočnosť ignorovať, ani brať na ľahkú váhu. Zároveň sa však nemôže nepýtať, či chce Písmo skutočne viesť aj kresťana v 21. storočí, teda v dobe, keď sa manželstvo chápe predsa len trochu inak než v staroveku, k rešpektovaniu celého katalógu incestných vzťahov z *Kódexu svätosti*.

Ako túto otázku vyriešiť? Na jednej strane možno poukazovať na vyššie naznačenú kultúrnu podmienenosť predmetných ustanovení *Kódexu svätosti*, ktorá, povedzme, odhaľuje principiálnu morálnu prípustnosť manželských vzťahov medzi uvedenými nepokrvnými príbuznými v inej kultúre a dobe, a v prospech nenadčasového charakteru daných ustanovení možno tiež argumentovať poukazom na skutočnosť, že v predmojžišovskej dobe niektoré významné biblické postavy nežili podľa týchto princípov *Kódexu svätosti* (že napríklad Abrahám mal za manželku svoju napol vlastnú sestru Sárú), ba čo viac, že prví potomkovia Adama a Evy ani nemohli žiť podľa týchto princípov a ak sa chceli plodiť a množiť, museli sa ženiť a vydávať navzájom, dokonca ako tí najbližší pokrvní príbuzní. Na druhej strane sa však možno pýtať, či bolo Abrahámovo konanie objektívne morálne správne a či najmä v kontexte neskorších okolností (v ére SZ v kontexte Izraela ako Božieho ľudu a v ére NZ v kontexte kresťanskej cirkvi ako skupín, ktoré majú ísť svetu príkladom) neostávajú tieto vzťahy natrvalo morálne problematické, a to z Božieho rozhodnutia. Ak každopádne vezmeme do úvahy skutočnosť, že podľa knihy Genezis sa prví ľudia museli brať navzájom ako najbližší pokrvní príbuzní, pokiaľ sa chceli plodiť a množiť, a ak budeme vychádzať z tézy, že takéto plodenie a množenie sa ľudí nemôže byť samo osebe (teda absolútne) morálne problematické (inak by predsa Boh zvolil iný plán rozplodenia ľudí),⁴⁸ potom je otázkou, v čom teda dnes spočíva objektívna nemorálnosť dokonca samotných intímnych blízkych pokrvných príbuzenských vzťahov. Klasická odpoveď znie, že zrejme v genetických hrozbách: Je nemorálne vedome deformovať ľudstvo, teda brať si partnerov alebo partnerky, s ktorými budeme mať pravdepodobne geneticky nezdravé potomstvo, namiesto partnerov a partneriek, s ktorými by sme mohli mať geneticky zdravé potomstvo.⁴⁹

⁴⁷ Skutočnosť, že Pavol sa na tomto mieste výslovne neodvoláva na Kódex svätosti, ale na neslýchanosť takéhoto spôsobu života u pohanov, možno teoreticky vysvetliť tvrdením, že Pavol tu používa argument zo silnejšieho (*argumentum a fortiori*): Ak ani len pre pohanov nie je čosi také prípustné, tým skôr nie pre Hospodinovho vyznávača.

⁴⁸ Avšak, kto poznal myseľ Pánovu (Rim 11,34)?

⁴⁹ Jeff Sebo však uvádza, že genetický argument proti incestu znamená, že by aj pre postihnutých ľudí malo byť neprípustné splodiť potomka, čo si dnes nemyslí snáď nikto. Vo svojom článku tvrdí, že tento argument proti incestu je dnes neudržateľný, a to najmä zo sociálno-etického hľadiska; okrem toho kriticky hodnotí aj argument zo súdržnosti rodiny, ktorý býva druhým etickým dôvodom pre odmietanie incestu. (Pozri: Jeff Sebo, „The Ethics of Incest,“ in *Philosophy in the Contemporary World*, 13, č. 1 (2006), 48-55).

Možno teda poňať predstavu, podľa ktorej Boh pôvodne umožnil intímne vzťahy medzi blízkymi pokrvnými príbuznými preto, lebo v ideálnom (či v nedávno ideálnom) svete ešte takéto genetické riziká neexistujú, alebo sú minimalizované,⁵⁰ a až s neskorším objavením sa silnejúcich genetických problémov takéto spojenia zakázal. Táto teória by však mohla viesť aj k záveru, že vzťah medzi dvoma preukázateľne neplodnými vlastnými súrodencami je dnes morálne v poriadku, keďže z neho nemôže vzišť potomok. Väčšine ľudí by sa zrejme táto predstava zdala neprijateľná a pripadala by im zvrátená. Do hry teda vstupuje (aj) naše morálne cítenie, naša morálna intuícia. Vysvetlením obvyklej nepríťažlivosti medzi blízkymi pokrvnými príbuznými sa dnes zaoberá psychológia.⁵¹ Z morálno-filozofického hľadiska je zaujímavou otázkou, či vôbec existuje niečo také ako intuitívne poznanie objektívneho morálneho dobra.⁵² Problém, ktorý riešim v tomto príspevku sa každopádne netýka pokrvných príbuzných ale nepokrvných, a tu už zrejme ani väčšina ľudí intuitívne necíti, že by šlo o čosi morálne zvrátené (a neexistuje tu samozrejme ani genetické riziko). Dôvodom odmietnutia takýchto vzťahov je teda len Boží zákaz a otázkou pre kresťanského etika dnes ostáva, či treba tento zákaz (ako je zaznamenaný v knihe Levitikus) chápať ako nadčasový. Či tak, ako Boh v zmysle biblického podania pôvodne schvaľoval dokonca vzťahy medzi blízkymi pokrvnými príbuznými a až neskôr ich kvôli vyššiemu dobru (zdravému genofondu) zakázal (a povedzme, nechal i naše morálne cítenie vyvinúť sa týmto smerom), v staroveku nezakázal aj vzťahy medzi niektorými nepokrvnými príbuznými výlučne a len kvôli vyššiemu dobru (nejakej starovekej predstave cti muža), ktoré už dnes nie je relevantné (pričom ani naša intuícia nás týmto smerom nevedie), a preto ich už dnes vlastne implicitne pripúšťa. Určitým problémom kladnej odpovede na túto otázku je, zdá sa, skutočnosť, že incestný katalóg z Lv 18 spadá do zoznamu nekalých praktík kanaánskych národov. Ide o praktiky, pre ktoré Boh kanaánske národy vyháňa spred Izraelitov, čo snáď naznačuje, že pri týchto praktikách ide o viac než len o otázku mužskej cti, že tu ide o čosi zlé v Hospodinových očiach.⁵³

⁵⁰ Nevie, čo by na takúto teóriu v princípe povedali genetici, ale nateraz z nej skúsme vychádzať.

⁵¹ Pozri napríklad: L. M. DeBruine a kol. „Opposite sex siblings decrease attraction but not prosocial attributions, to self-resembling opposite sex-faces,” in *PNAS*, č. 108 (28), (2011), 11710-11714.

⁵² Sekulárni humanisti dnes napríklad váhu našich morálnych intuícií výrazne spochybňujú (pozri napríklad prednášku Diany S. Fleischmanovej: *The Darwin Day Lecture 2018: The evolution of human morality*, dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=e6L6WxwRBnM> [29-7-2019]).

⁵³ Na konci kapitoly, v Lv 18,24-30, sa uvádza: „Ničím z toho sa nepoškvrňujte; tým všetkým sa poškvrňovali národy, ktoré vyhánam spred vás. Tak sa poškvrnila krajina, ale ja som ju potrestal pre jej nepravosť, a ona vyvrhla svojich obyvateľov. Zachovávajúte moje ustanovenia a prikázania, aby ste sa nedopustili ničoho z týchto ohavností, ani domorodec, ani cudzinec, ktorý býva medzi vami. Všetkých týchto ohavností sa dopúšťal ľud tejto krajiny, ktorý bol pred vami, takže krajina bola znečistená. Aj vás vyvrhne krajina, ak ju znečistíte, ako vyvrhla národy, ktoré boli pred vami. A každý, kto by sa dopúšťal niečoho z týchto ohavností, nech je odstránený spomedzi svojho ľudu. Zachovávajúte teda moje ustanovenia. Nekonajte nič z tých ohavných zvyklostí, ktoré sa páchali pred vami. Nepoškvrňujte sa nimi. Ja som Hospodin, váš Boh.” John McArthur uvádza, že Lv 18 obsahuje sexuálno-etické predpisy, „ktoré majú eliminovať ohavnosti praktizované pohanmi v krajine.” (John MacArthur, *The MacArthur Bible Commentary* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 155).

Ako človek 21. storočia samozrejme prirodzene inklinujem k benevolentnej odpovedi na otázku prípustnosti manželstva dvoch nepokrvných príbuzných zo zoznamu v Lv 18, ktorí sú aktuálne nezadaní, teda k interpretácii, podľa ktorej možno z kultúrnej podmienenosti *Kódexu svätosti* usudzovať skôr na kultúrny než na morálny problém daného vzťahu. Celá záležitosť sa mi však v konečnom dôsledku javí značne zložitá na vyriešenie jednoznačného výsledku.⁵⁴ Téza, podľa ktorej je pre konzervatívneho kresťana v neistote lepšie zostať zásadovým, sa v tomto prípade môže, pochopiteľne, prijímať omnoho ťažšie, než pri otázke styku počas menštruácie. Styk počas menštruácie totiž láka málokoho a pri jeho „odopretí si“ ide len o krátkodobý problém, zatiaľ čo pri romantickom vzťahu dvoch nepokrvných príbuzných z katalógu „zakázaných vzťahov“ podľa Lv 18 môže v praxi ísť o hlboké city spojené s túžbou po opravdivom trvalom životnom partnerstve. Vzhľadom na viditeľnú kultúrnu podmienenosť daného katalógu z Lv 18, ako aj vzhľadom na predpoklad, že je pravdepodobnejšie, že Boh v SZ zakázal niečo, čo je v jeho očiach v skutočnosti objektívne morálne akceptovateľné, než že by povolil niečo, čo je v jeho očiach objektívne nemorálne (a teraz nehovorím len o zákone levirátu, ale najmä o prípustnosti niektorých z vyššie spomínaných zakázaných vzťahov, pokiaľ sa odohrali v opačnom garde), sa opatrne prikláňam k záveru o akceptovateľnosti takýchto vzťahov v dnešnej dobe (teda bez ohľadu na ich „garde“) a k interpretácii ich zákazu ako len dobovo podmieneného. Takéto priklonenie sa je však *far from certain*. Verím každopádne, že v prechádzajúcej myšlienkovvej ceste som prinajmenšom zrozumiteľne pomenoval relevantné smery uvažovania o danom probléme.

Záver

V tomto príspevku som si všimol etické problémy vyplývajúce z pojmu *smilstva* spomenutého v *Apoštolskom dekréte* v Sk 15. Vychádzal som z predpokladu, že dekrét sa zakladá na *Kódexe svätosti*, konkrétne na jeho časti zaznamenananej v Lv 17 a 18. Samotný pojem *smilstva* je z hľadiska takejto interpretácie pokrytý Lv 18, kde sa nachádza katalóg neprípustných sexuálnych vzťahov, z ktorých som si v tomto príspevku všimol tri – incestné vzťahy v rodine, styk počas menštruácie a čiastočne (resp. nepriamo) problém cudzoložstva. Posledným spomenutým problémom som sa zaoberal v kontexte otázky vzniku a zániku manželstva a pozornosť som venoval morálnej povahe inštitútov zásnub a rozvodu. Na základe exegetického (sémantického) a etického (filozofického) argumentu som ukázal, že na rozdiel od židovského chápania zásnub ako inštitútu zrušiteľného len rozvodom alebo smrťou, dnes kresťan z morálneho hľadiska smie zrušiť zasnúbenie i z iných dôvodov než z tých, ktoré sú

⁵⁴ Z konzervatívneho hľadiska je pri riešení celého problému samozrejme významná aj skutočnosť, že *Kódex svätosti* okrem zakázaných rodinných vzťahov odmieta aj homosexuálne a zoofilné styky, pričom mnohí sa pýtajú, či poľavením v jednom z týchto bodov na základe jeho uchopenia ako výsostne kultúrne podmieneného, nedôjde k ohrozeniu ďalších bodov, ktoré už treba rozhodne pokladať za morálne nemenné.

v kresťanskej etike prípustné pre rozvod manželstva. Ďalej som sa zaoberal prípustnosťou pohlavného styku počas menštruácie a tiež otázkou platnosti katalógu incestných vzťahov z Lv 18,6-18, ktorý ďaleko prekračuje zoznam neprípustných vzťahov bežne uznávaný súčasnou spoločnosťou. V týchto dvoch otázkach som nedospel k jednoznačnému záveru, verím však, že sa mi podarilo narysovať možné smery úvah, ktoré sú pre hľadanie riešenia nejakým spôsobom nápomocné.

Kontakt na autora:

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD.
Katedra teórie práva a filozofie práva
Právnická fakulta UK
Šafárikovo nám. č. 6
810 00 Bratislava
martin.turcan@flaw.uniba.sk

Autor je zároveň externým doktorandom na Katedre systematickej teológie Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave a učiteľom na Katedre systematickej teológie Adventistického teologického inštitútu v ČR.

Peer reviewed by:

prof. ThDr. Július Filo
doc. ThDr. Peter Gažík

[Published online February 8, 2023]