

učebnica

ZÁKLADY BIBLICKÉHO PRÁVA

Martin Turčan



PRÁVNICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave

učebnica

ZÁKLADY BIBLICKÉHO PRÁVA

Martin Turčan



PRÁVNICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave

Vzor citácie:

TURČAN, M. *Základy biblického práva*. 1. vyd. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2024, 170 s.

© Martin Turčan
Katedra teórie práva a filozofie práva
Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
2024
Prvé vydanie

Recenzenti:

doc. JUDr. Martin Gregor, PhD.
Mgr. Valéria Terézia Dančiaková, PhD.
ThLic. Jiří Pavlán, Th.D.

Tlač: ARTRON, s.r.o., Česká republika

Vydala Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave v roku 2024.

ISBN 978-80-7160-716-8 (tlačená verzia)

ISBN 978-80-7160-717-5 (e-verzia)

Publikácia je výstupom z grantového projektu VEGA č. 1/0186/24 *Náboženské a sekulárne hodnoty v slovenskom práve*. Tlačená verzia diela vyšla s výhradnou podporou občianskeho združenia JURISPRUDENCIA, o. z.



Publikácia je šírená pod licenciou Creative Commons 4.0, Attribution-NonCommercial-NoDerivatives. Dielo je možné opakovanie používať za predpokladu uvedenie mena autorov a len na nekomerčné účely, pričom nie je možné z diela ani jeho jednotlivých častí vyhotoviť odvodené dielo formou spracovania alebo iných zmien.

OBSAH

Predhovor	5
Zoznam použitých biblických skratiek	6
Úvod	7
Dogmaticko-právna časť	10
1. Ochrana života a zdravia	11
<i>Vražda a neúmyselné spôsobenie smrti</i>	<i>12</i>
<i>Inštitút útočiskových miest</i>	<i>20</i>
<i>Smrť človeka spôsobená zvieratom</i>	<i>24</i>
<i>Ochrana života nenarodených?</i>	<i>27</i>
<i>Nová zmluva o vražde a treste smrti</i>	<i>29</i>
<i>Ochrana zdravia v Mojžišovom zákone</i>	<i>30</i>
2. Hodnota slobody a inštitút otroctva	35
<i>Sloboda a otroctvo v Mojžišovom zákone</i>	<i>37</i>
<i>Sloboda a otroctvo v Novej zmluve</i>	<i>45</i>
3. Majetkové vzťahy a majetkové delikty	51
<i>Krádež a iné činy</i>	<i>51</i>
<i>Nutná obrana pri ochrane majetku</i>	<i>55</i>
<i>Spôsobenie škody a zvieratá</i>	<i>56</i>
<i>Ochrana vlastníctva pôdy, právo spätnej kúpy a dedenie</i>	<i>60</i>
4. Manželstvo a rodina	62
<i>Inštitút manželstva v Mojžišovom zákone</i>	<i>62</i>
<i>Manželská nevera v Mojžišovom zákone</i>	<i>65</i>
<i>Manželská nevera v Novej zmluve</i>	<i>68</i>
<i>Manželstvo so zajatkyňou a levirátne manželstvo</i>	<i>71</i>
<i>Mojžišov zákon a homosexualita</i>	<i>73</i>
<i>Nová zmluva a homosexualita</i>	<i>76</i>
<i>Iné sexuálne delikty v Mojžišovom zákone</i>	<i>84</i>
<i>Vzťahy medzi rodičmi a deťmi v Mojžišovom zákone</i>	<i>85</i>
<i>Hodnota rodiny v Novej zmluve</i>	<i>90</i>

5. Sociálne a administratívne ustanovenia	92
<i>Sociálne ustanovenia</i>	92
<i>Hygiena a zdravie</i>	98
<i>Nečistota v Novej zmluve?</i>	99
<i>Poľnohospodárstvo v Mojžišovom zákone</i>	101
<i>Ochrana životného prostredia a úcta k životu</i>	102
6. Kult	108
<i>Obrady</i>	108
<i>Posvätné miesta a veci</i>	110
<i>Sviatky</i>	111
<i>Osoby v náboženskom kulte</i>	112
Teoreticko-právna časť	114
7. Mojžišov zákon, normy, princípy a pramene práva	115
8. Mojžišov zákon a systém práva	123
9. Realizácia a aplikácia práva v Mojžišovom zákone	130
10. Zodpovednosť a sankcie v Mojžišovom zákone	135
11. Biblia a právna hermeneutika	139
12. Biblia a prirodzené právo	145
Záver	151
Bibliografia	158
Summary	168
O autorovi	169

Predhovor

Otázkami vzťahu práva a náboženstva sa zaoberám už relatívne dlhší čas a oblasť biblického práva považujem za výnimočný priesečník oboch sfér. Tvorila ho normatívne ustanovenia Starej zmluvy, ktoré nachádzame v Mojžišovom zákone a v Desatore. Tí z nás, ktorí sa považujú za kresťanov, ale asi nielen oni, zároveň radi konfrontujú tieto texty s výpoveďami Novej zmluvy, ktoré v rámci Biblie dotvárajú ich celkový obraz. Deje sa tak aj v tejto knihe. Predmetom mojej pozornosti nie sú len starozmluvné, ale aj niektoré novozmluvné texty. Od ich vzniku nás, samozrejme, delí dlhý čas, čo spôsobuje, že ich interpretácia nie je vždy jednoduchá. Na nasledovných stranách predstavím rôzne možnosti výkladu biblických normatívnych ustanovení (sústredím sa najmä na nekultické, t. j. civilné a morálne ustanovenia, ale čiastočne sa predsa len dotknem i náboženského kultu). Publikácia má slúžiť ako ďalší študijný materiál (učebnica) k predmetu *Právo a vplyv judeo-kresťanskej tradície*, ktorý na Právnickej fakulte UK v Bratislave vyučujem už viac než dekádu (aktuálne spolu s prof. Ľubomírom Batkom, z čoho som rád). No môže poslúžiť teoreticky komukoľvek, kto sa o danú problematiku zaujíma. Pri koncipovaní diela som si čiastočne pomohol už predtým spracovanou materiálou, ktorú som teraz podstatne rozvinul. Ide najmä o dva moje články, ktorých časti sú obsiahnuté v niektorých kapitolách tejto knihy – „Zločin a trest v starovekom Izraeli“ (2013) a (v o čosi menšej miere) „Apoštolský dekrét a sexuálna etika“ (2023). Kniha však obsahuje väčšinu nového textu. Pri rozbere problematiky v prvej časti čerpám z existujúcej odbornej literatúry, no nezriedka načrtávam aj svoj pohľad. Mojm vlastným vkladom je predovšetkým stručná analýza biblického práva z hľadiska vybraných tém právnej teórie v druhej časti učebnice. Chcem sa poďakovať všetkým, ktorí ma pri práci na tejto knižke podporili: V prvom rade Bohu, v ktorého v tomto sekulárnom veku ešte stále verím a ktorý bol ku mne dosiaľ veľmi dobrý. Potom manželke Betty, že s láskou znáša moje večerné i víkendové „tukanie do klávesnice“, prostredníctvom ktorého vznikla aj táto knižka. Ďalej priaznivcovi hebrejského myslenia a môjmu priateľovi Stanovi Slamkovi, že ma povzbudil v pláne dokončiť rozrobený rukopis, ktorý istý čas „ležal v šuflíku“. A v neposlednom rade tiež recenzentom za ich ochotu prečítať si text a uviesť k nemu cenné pripomienky. Dúfam, že kniha čitateľa obohatí, či už pôjde o študenta, akademického pracovníka alebo záujemcu-laika.

Autor

Zoznam použitých biblických skratiek

Gn – Genezis

Ex – Exodus

Lv – Levitikus

Nm – Numeri

Dt – Deuteronómium

Joz – Jozue

Rt – Rút

1. Sam – Prvá kniha Samuelova

1. Krľ – Prvá kniha kráľovská

2. Krľ – Druhá kniha kráľovská

1. Krn – Prvá kniha kroník

Ž – Žalmy

Iz – Izaiáš

Jr – Jeremiáš

Ez – Ezechiel

Dn – Daniel

Oz – Ozeáš

Am – Amos

Mt – Evanjelium podľa Matúša

Mk – Evanjelium podľa Marka

Jn – Evanjelium podľa Jána

Sk – Skutky apoštolov

Rim – List Rimanom

1. Kor – Prvý list Korintňanom

Gal – List Galaťanom

Ef – List Efezanom

Kol – List Kolosanom

2. Tes – Druhý list Tesaloničanom

1. Tim – Prvý list Timotejovi

Tít – List Títovi

Flm – List Filemonovi

Hbr – List Hebrejom

1. Pet – Prvý list Petrov

1. Jn – Prvý list Jánov

Zj – Zjavenie Jána

ÚVOD

Biblia predstavuje pestrú zbierku kníh pozostávajúcu z rôznych druhov textov – od naratívnych, cez právne, genealogické, múdroslovné, poetické, pastoračné až po apokalyptické. V tejto publikácii si všímam biblické *právne* texty. V Starej zmluve tvoria veľmi významnú časť. Rešpektovanie Zákona je tu vykreslené ako prejav vernosti Zákonodarcovi a je opakovane ospevované žalmami a pripomínané prorokmi. Viaceré príbehy a múdroslovné ponaučenia tu tiež poukazujú na praktickú hodnotu Zákona pre život národa i jednotlivca. Pokiaľ ide o Novú zmluvu, táto síce vlastné právne ustanovenia neobsahuje, vychádza však z viacerých hodnôt obsiahnutých v starozmluvných normách a rozvíja ich.

Táto publikácia, ktorá má slúžiť primárne ako učebnica pre vysokoškolských študentov (no môže samozrejme poslúžiť aj komukoľvek inému, kto má o rozpracovanú problematiku záujem), sa teda zaoberá právnymi ustanoveniami, ktoré možno nájsť v Biblii a tiež niektorými inými biblickými textami, ktoré síce nemajú povahu právnych ustanovení, ale súvisia s nimi. Na vec budem nazerať okom právnika i teológa a pokúsim sa načrtnúť akúsi „biblickú právnu náuku“.

Svojho cieľa sa zhostím dvojakým spôsobom – (1) analýzou konkrétnych biblických právnych ustanovení s ohľadom na rôzne oblasti ich úpravy (exegézou) a (2) podaním vybraných pojmov súčasnej právnej teórie v kontexte biblického práva a biblických hodnotových dôrazov (čiže akousi diachrónnou komparáciou). Kniha teda pozostáva z dvoch častí –

(1) z dogmaticko-právnej a (2) teoreticko-právnej (podobne, ako sa aj právna veda delí na *právnu dogmatiku* venujúcu sa výkladu právnych textov a *právnu teóriu* rozpracúvajúcu všeobecné pojmy práva).

Dogmaticko-právna časť sa zaoberá výkladom právnych ustanovení Mojžišovho zákona a tiež vybranými novozmluvnými textami, ktoré sú v daných súvislostiach relevantné. Samotný výklad Mojžišovho zákona je rozdelený do šiestich tematických okruhov: (1) ochrana života a zdravia, (2) sloboda a otroctvo, (3) majetkové vzťahy a majetkové delikty, (4) manželstvo a rodina, (5) sociálne a administratívne ustanovenia, (6) kult. Z hľadiska Novej zmluvy sa dotknem najmä textov, ktoré sa týkajú inštitúcií manželstva a rodiny a osobnej slobody človeka v kontexte starovekého problému otroctva.

V teoreticko-právnej časti sa zaoberám niekoľkými otázkami, ktoré (aspoň čiastočne) zodpovedajú vybraným témam teórie práva, ako sú právna norma, právny systém, realizácia a aplikácia práva, zodpovednosť a sankcie v práve, interpretácia práva, právo a morálka: (7) Najprv si všímam problematiku charakteru a spôsobov formulácie právnych noriem v Mojžišovom zákone. (8) Ďalej si kladiem otázku, čo možno z hľadiska teórie práva v stručnosti povedať o Mojžišovom zákone ako o právnom systéme, pokiaľ ide o jeho delenie na odvetvia verejného, súkromného, hmotného a procesného práva. (9) Potom si všímam tému realizácie a aplikácie práva v Mojžišovom zákone. (10) Následne sa zameriavam na problematiku sankcií a právnej zodpovednosti v Mojžišovom zákone. (11) Potom krátko venujem pozornosť téme využitia metód právnej hermeneutiky pri interpretácii biblických noriem. (12) A napokon sa letmo dotýkam témy prirodzeného práva v biblickej perspektíve.

Zatiaľ, čo v dogmaticko-právnej časti postupujem podľa oblastí pokrytých ustanoveniami Mojžišovho zákona (i niektorými usmerneniami Novej zmluvy), v teoreticko-právnej časti zas na Mojžišov zákon nazerám optikou tém vytýčených teóriou práva. Všímam si pritom aj iné relevantné biblické miesta (najmä novozmluvné) a snažím sa o zachytenie celkového Biblického pohľadu na dané problémy.

Publikácia má za cieľ sklbiť poznatky z dvoch oblastí – teológie a práva. Je teda interdisciplinárnou prácou a ako taká, verím, smie byť relevantná pre právnikov i teológov.

Moje osobné predporozumenie, s ktorým k spracovaniu zvolenej problematiky pristupujem (a ktoré sa asi u žiadneho interpreta nedá celkom odložiť nabok), možno rámcovo označiť za konzervatívne protestantské. Ignorovať však nebudem ani židovskú a katolícku myšlienkovú tradíciu. Vzhľadom na skutočnosť, že má ísť o *biblickú* jurisprudenciu, každopádne nebudem venovať príliš veľkú pozornosť rabínskym náukám, ani názorom scholastikov či cirkevných reformátorov (hoci ich určite celkom nepomením a na niektorých miestach ich zmienim). Ťažiskovo sa budem zameriavať na samotný biblický text. Pri jeho citovaní budem využívať primárne slovenský ekumenický preklad (pričom z exegetických dôvodov si budem, samozrejme, všímať aj pôvodinu); využitie iného prekladu zmienim. Cudzojazyčné texty biblických komentárov či iných zdrojov, ktoré v knihe tiež citujem, uvádzam v záujme jazykovej jednoty diela vo vlastnom preklade do slovenského jazyka.

DOGMATICKO-PRÁVNA ČASŤ

V Starej zmluve nachádzame právne ustanovenia Mojžišovho zákona, ktoré spolu s ustanoveniami Desatora pokrývajú rôzne oblasti života svojich adresátov. Výklad týchto ustanovení sa dá rozpracovať buď podľa sledu, v akom sú v knihách Exodus až Deuteronomium uvedené, alebo ho možno rozpracovať tematicky. V tejto knihe budem vychádzať z druhého uvedeného spôsobu a budem postupovať podľa určitých tematických okruhov, pričom predmetom mojej pozornosti budú najmä normy civilnej a morálnej povahy. Oblasť náboženského kultu sa dotknem len veľmi stručne.

V tejto časti si všimnem šesť už v úvode zmienených oblastí úpravy Mojžišovho zákona, a to: (1) ochranu života a zdravia, (2) slobodu a otroctvo, (3) majetkové vzťahy a majetkové delikty, (4) manželstvo a rodinu, (5) sociálne a administratívne ustanovenia a (6) kult. Pri každej z týchto oblastí poukážem na kľúčové normy Mojžišovho zákona a na možnosti ich interpretácie. Dotknem sa tiež prikázaní Dekalógu (Desatora), ktorý možno vo vzťahu k Mojžišovmu zákonu považovať za akýsi (kvázi-)ústavný dokument. Okrem toho si v krátkosti všimnem aj novozmluvnú reflexiu uvedených hodnôt a noriem.

Hlavnými legislatívnymi zbierkami, pokiaľ ide o nekultické normy, sú spomedzi Mojžišových kníh spisy Exodus a Deuteronomium. Tieto dve

knihy obsahujú pomerne veľké množstvo právnych ustanovení. Ani ostatné tri z Mojžišových kníh však nemožno opomínať. Kniha Genezis je svojou povahou síce naratívna a svojím dejom predmojžišovská, avšak pre interpretáciu Mojžišovho zákona určite nie je bez významu. Mojžišov zákon totiž na viacerých miestach nadväzuje na jej hodnoty. Kniha Levitikus zas obsahuje najmä kultické ustanovenia. Možno v nej však nájsť aj viacero nekultických ustanovení. Pokiaľ ide o knihu Numeri, táto je síce najmä príbehovou knihou, no obsahuje i právne normy.

V nasledovných riadkoch budem teda rámcovo vychádzať v podstate z celého Pentateuchu (Tóry, Mojžišových kníh), pričom niektoré z jeho častí budú predmetom mojej pozornosti o čosi viac než iné. Začnem od esenciálnych hodnôt života a zdravia a všimnem si, ako sú tieto hodnoty v Mojžišovom zákone reflektované. Následne budem pokračovať podľa ďalších už zmienených oblastí.

Účelom dogmaticko-právnej časti je jednak rámcovo priblížiť predmetné biblické ustanovenia, jednak osobitne poukázať na niektoré výkladové zaujímavosti v súvislosti s danými ustanoveniami a jednak tiež vytvoriť určitý základ pre teoreticko-právnu časť tejto knihy.

Ako som už uviedol, v dogmaticko-právnej časti začnem rozborom ochrany fundamentálnych hodnôt života a zdravia v Mojžišovom zákone. V prvej kapitole si všimnem rôzne (trestnoprávne) normy, ktoré Mojžišov zákon v danom ohľade obsahuje.

1. OCHRANA ŽIVOTA A ZDRAVIA

Celkom na začiatok analýzy normatívnych ustanovení Tóry je vhodné zopakovať, že základným normatívnym dokumentom, ktorý snáď dnes môžeme zľahka prirovnať k ústave, je tu Desatoro (Ex 20, 1 – 17 a Dt 5, 1 – 21). Dve kamenné dosky s desiatimi výpoveďami obsahujú fundamentálne pravidlá vzťahu človeka k Bohu i ľudí medzi sebou. Z tohto hľadiska možno prikázania Desatora rozdeliť známym spôsobom na dve skupiny: (1) Boh – človek a (2) človek – blížny. V kresťanskom prostredí sa podľa tohto delenia vizuálne zobrazujú buď ako tri a sedem prikázaní (katolícke delenie) alebo ako štyri a šesť prikázaní (kalvínske delenie) rozmiestnených na ľavej a pravej doske Desatora.

Zmyslom Desatora je upraviť nosné hodnoty zmluvného vzťahu medzi Bohom a jeho ľuďom. Sú to hodnoty, vo svetle ktorých má veriaci človek žiť a ktoré sú neskôr zhrnuté v Ježišovom dôraze *milovať Pána svojho Boha a milovať svojho blížneho* (Mk 12, 29 – 31).¹

Medzi týmito hodnotami, samozrejme, nachádzame v prvom rade hodnotu života. V Desatore je zreteľne prítomná v prikázaní *nezabiješ*. Toto prikázanie neobsahuje sankciu, ako je to napokon pre prikázania Desatora (i pre normy dnešných ústav) typické. Právne následky zabitia (resp. vraždy) nachádzame v Mojžišovom zákone, ktorý ich uvádza na viacerých miestach. Ide predovšetkým o Ex 21, 12 – 14, Lv 24, 17. 21b a Nm 35, 16 – 18. Všimnime si tieto (ale nielen tieto) texty.

Vražda a neúmyselné spôsobenie smrti

Prvým miestom, na ktoré treba v Mojžišovom zákone v súvislosti s ochranou života poukázať, je Ex 21, 12 – 14. V tomto texte sa uvádza:

„Kto niekoho udrie tak, že ho zabije, musí zomrieť. Ak to však neurobil zámerne, ale Boh to dopustil, určím ti miesto, kam môže utiecť. Toho, kto sa na svojho blížneho tak rozzúri, že ho zákerne zavraždí, odtrhni dokonca aj od môjho oltára, musí zomrieť.“

Z citovaného ustanovenia je zrejmé, že kriminalizuje *vraždu* (resp. tiež *úkladnú vraždu*). Zároveň vraždu odlišuje od nezámerného (neúmyselného) spôsobenía smrti. Vražda má byť potrestaná smrťou, zatiaľ čo v prípade neúmyselného spôsobenía smrti smie byť páchatel' pred postihom uchránený vďaka úteku do útočiskového (azylového) mesta.

Ustanovenie počíta so zákonom odplaty (*lex talionis*), ktorý bol v starovekých systémoch pomerne bežným inštrumentom vyrovnávania sa za ujmy na zdraví či živote.² Odplatu mohol na páchatel'ovi vykonať niekto z príbuzných obete, alebo ju v zmysle Mojžišovho zákona mohla vykonať aj obec ako spoločenstvo zjednávajúce spravodlivosť (avšak len pokiaľ šlo o vraždu).

¹ Takéto zhrnutie Desatora, resp. konkrétne jeho druhej dosky, v Novej zmluve naznačuje aj Pavol v Rim 13, 9.

² K problematike zákona odplaty pozri napríklad: NISSEL, A. T. Equality or Equivalence: A Very Brief Survey of *Lex Talionis* as a Concept of Justice in the Bible. In WIMPFHEIMER B. S. *Wisdom of Bat Sheva*. New York: Ktav Publishing House, 2009, s. 111 – 145.

Pri neúmyselnom spôsobení smrti síce tiež existovala možnosť odplaty, avšak, ako som už uviedol, táto bola výrazne limitovaná inštitútom útočiskových miest. V nich bol ten, kto niekoho neúmyselne usmrtil, chránený na základe práva azylu. Pomstiteľ, ktorý by dotyčnému v tomto meste siahol na život, by bol potrestaný (z vykonávateľa spravodlivosti by sa stal páchatel, ktorý by sám podliehal trestnej spravodlivosti).³

K inštitútu útočiskových miest i k samotnému problému úmyselného a neúmyselného zavinenia sa ešte dostanem. V súvislosti s citovaným ustanovením Ex 21, 12 – 14 si chcem teraz všimnúť inú skutočnosť. Zaujímavá je jeho tretia veta, ktorá uvádza, že ten, kto by niekoho zákerne zavraždil, má byť *odtrhnutý hoci aj od oltára*. Ustanovenie vlastne hovorí o *úkladnej vražde*. Hebrejské slovo *zud* (alebo aj *zid*), ktoré je tu pre popis vraždy použité, zodpovedá významom *zákerne, úkladne*. Napríklad klasický biblický komentár od Charlesa Ellicotta k tomuto textu uvádza, že v Ex 21, 14 ide o čin „*zákerný alebo vopred uváženy*“.⁴ Jozef Tiňo a kolektív uvádzajú, že i rabíni konštatovali, že

„v kontexte ostatných bibl. v., ktoré obsahujú zákony o vrahoch a vraždách, je tento špecifický a dôležitý najmä preto, že zdôrazňuje úmyselnú a úkladnú povahu vraždy, trestanej smrťou.“⁵

Citovaní autori pri tomto texte podotýkajú, že sa tu hovorí o *rozzúrení sa* alebo o *vzplanutí hnevom*:

„Tento termín sa prenesene používal na stav vrenia od hnevu a nakoniec sa stal ustáleným výrazom, používaným pre úmyselný priestupok inšpirovaný hnevom (Dt 17, 13).“⁶

Je však otázne, či v Ex 21, 14 máme dočinenia so zvláštnou (kvalifikovanou) skutkovou podstatou obsahujúcou výnimočnú možnosť stíhania

³ Jiří Kašný uvádza, že „*právo v hebrejskej Biblii chráni ľudský život, a to ako život obete, tak i život podozrivého zo spáchania zločinu, a zároveň vymáha spravodlivosť i bráni vzniku bezbrehej špirály pomsty.*“ (KAŠNÝ, J. *Právo v Hebrejské Biblii*. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 104).

⁴ *Ellicott's Commentary for English Readers*, [online]: <https://biblehub.com/commentaries/exodus/21-14.htm> [24-01-2020].

⁵ TIŇO, J. a kol. *Komentáre k Starému zákonu*. 3. zväzok: Exodus. Trnava: Dobrá voda, 2013, s. 571.

⁶ Tamtiež.

úkladného vraha hoci aj na svätom mieste, ktorá nemá byť daná pre stíhanie neúkladného vraha, alebo tu ide len o *zdôraznenie* zavrhnutiahodnosti úkladnej vraždy. Pod vyjadrením, že úkladný vrah má byť *odtrhnutý aj od oltára*, sa nepochybne naráža na náboženský cit úcty k posvätným miestam. Takýmto miestom bol v židovstve svätyňový (chrámový) oltár, rohov ktorého sa niektorí zúfanci chytili dúfajúc v azyl (napríklad 1. Krľ 1, 50 alebo 1. Krľ 2, 28 a nasl.). Či v Ex 21, 14 ide o osobitnú úpravu umožňujúcu vykonať trest aj za cenu narušenia pokoja posvätného miesta, vzťahujúcu sa *len* na potrestanie páchatel'ov *úkladných* vražd, alebo sa rovnaké pravidlo má v skutočnosti vzťahovať aj na stíhanie neúkladných vražd, nie je z textu jasné.

Pravdepodobnejším sa každopádne zdá, že ani neúkladný vrah nemá nájsť pri oltári azyl. Mojžišov zákon totiž explicitne rozoznáva len jeden druh azylu – útočiskové mestá, v ktorých akýkoľvek vrah (či už úkladný alebo neúkladný) ochranu nepožíva. O inom azylovom mieste Mojžišov zákon nič výslovné neuvádza. Možno sa teda prikloniť k záveru, že účelom ustanovenia je skôr *zdôrazniť ohavnosť zákerného (úkladného) usmrtenia blížneho*, než implicitne potvrdiť existenciu ďalšieho miesta azylu (chrámového oltára) pre prípad neúkladnej vraždy.⁷

⁷ Tiňo a kol. uvádzajú, že „*J. Welhausenn bol prvý, kto prišiel s hypotézou, že inštitúcia azylových miest sa vyvinula z azylu oltára. Osoba dotýkajúca sa oltára, na ktorom prebiehali bohoslužby, bola chránená. Neskôr sa azyl rozšíril aj na miesto, kde bol oltár a v poslednej fáze boli ustanovené mestá, ktoré mali privilégium azylu. Táto teória predpokladá, že text 21, 12 – 14 patrí medzi najstaršie legislatívne texty zaoberajúce sa azylom v Biblii a z neho bol neskôr odvodený text Dt 19, 1 – 13, Nm 35, 9 – 34 a Joz 20, 1 – 9. Welhausenova teória bola viackrát napadnutá, no v súčasnosti sa k nej opäť vracia (Stackert 2006).*“ (Tamtiež, s. 572). Pre diachrónne porovnanie vnímania chrámového azylu v židovskom, helénskom, rímskom a kánonicko-právnom kontexte pozri: GREGOR, M. Chrámový azyl ako prekážka výkonu trestu a jeho rímsko-kánonické korene. In Vladár, V. (ed.). *Rímsko-kánonické vplyvy na slovenské verejné právo*. Praha: Leges, 2021, s. 89 – 101. Martin Gregor v danom príspevku na základe historickej inšpirácie navrhuje zväziť zavedenie limitovaného (relatívneho) cirkevného azylu aj v súčasnom slovenskom práve: „*Vzhľadom na posvätnosť modlitebného priestoru registrovaných cirkví a náboženských spoločností možno uvažovať o tom, či by zavedenie akejsi symbolickej (moderne povedanej, soft') podoby cirkevného azylu nebolo aktuálne aj v dnešnej dobe, keď je rovnako aj akademickej pôde zaručená aspoň formálna sloboda od zásahov orgánov činných v trestom konaní. Táto garancia nemá žiadnu oporu v novovekom a modernom zákonodarstve, pričom sa odvoláva na stredovekú (a z praktického hľadiska dávno obsoletnú) myšlienku o slobode univerzít pred právomocou zemepána. Ide však o dôležitý prejav úcty k univerzitnej pôde, ktorý sa po Nežnej revolúcii rýchlo etabloval a v praxi univerzít nespôsobuje mimoriadne problémy. V prípade cirkví a registrovaných*

Úkladná vražda je okrem Ex 21, 14 osobitne zavrhnutá aj v proklamatívnych ustanoveniach Dt 27, 24 – 25, ktoré sú súčasťou tzv. *Dvanástich kliatob*. Uvádza sa tu:

„Prekliaty, kto tajne zabije svojho blížneho! Všetok ľud nech povie: ‚Amen!‘ Prekliaty, kto vezme úplatok za zabitie nevinnej osoby! Všetok ľud nech povie: ‚Amen!‘“

Tieto ustanovenia síce nemajú priamo povahu právnych noriem, implicitne však vyjadrujú zákaz konať uvedenými spôsobmi. Ako poukazujú niektorí komentátori, *Dvanásť kliatob* tiež korešponduje s viacerými prikázaniami obsiahnutými v Dt 12 – 26; Ex 20 – 23 a 34 a Lv 17 – 26.⁸ Niektorí sa domnievajú, že

„ako formálna zbierka sú porovnateľné s pôvodným Desatorom a s dvanástimi zákazmi sexuálnych vzťahov dochovaných v Kódexe svätosti (Lv 18, 7 – 18). Tieto zbierky sú všetkým, čo nám zostalo z čohosi, čo muselo byť kedysi veľkou množinou krátkych právnych naučení zostavených na pedagogické účely,“⁹

Na rozdiel od Ex 21, 14 sa v Dt 27, 24 výslovne nehovorí o *zákernom zabití* blížneho, ale o jeho *tajnom zabití*. Namiesto hebrejského slova *zud* sa tu nachádza slovo *seter*, ktoré znamená *skrytý, tajný*. Tento pojem by však v zásade mohol obsahovo spadať i pod pojem *úkladnosti*, ako pod neho spadá aj pojem *zákerného zabitia*. Tajné alebo skryté zavraždenie totiž možno chápať ako také spôsobenie smrti druhému, ktoré si (spravidla)

náboženských spoločností by tiež nemalo ísť o absolútny azyl, ktorý je už len z praktického hľadiska ťažko realizovateľný. Napriek tomu by úprava adekvátnejšieho prístupu orgánov činných v trestnom konaní na posvätné miesta zodpovedala požiadavke cirkevnej autonómie podľa judikatúry Európskeho súdu pre ľudské práva. V poslednom decéniu sa diskusia o ‚cirkevnom azyle‘ totiž v Západnej Európe opätovne rozvinula najmä pod vplyvom utečeneckej krízy. Osobitne by sme radi poukázali na citovaný rozsudok mníchovského súdu (v úvode), ktorý sa týkal utečenca odmietajúceho zdržiavať sa v azylovom tábore, pričom porušil podmienky pobytu a namiesto toho hľadal ‚azyl‘ v kostole. Súd vyhlásil, že nemecký právny poriadok síce nepozná inštitút cirkevného azylu, nemožno brániť vyvedeniu páchatela z kostola, ale vzhľadom na posvätnosť cirkevnej pôdy majú štátne orgány postupovať mimoriadne citlivo, pričom sa zmieňujú aj ‚osobitné konzultácie‘ s dotknutou cirkvou pri realizácii zásahu.“ (Tamtiež, s. 101).

⁸ ALLEMAN, H. C. – FLACK, E. F. (eds.). *Old Testament Commentary*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948, s. 324.

⁹ *The Interpreter's Bible. Volume II*. New York: Abingdon Press, 1953, s. 492.

vyžaduje plánovanie a prípravu. Môže teda ísť napríklad o situáciu nastraženia smrtonosnej pasce.¹⁰

Pri tajnom zavraždení však nemusí ísť o zjavne protiprávne konanie (teda napríklad o situáciu, v ktorej niekto druhého zasiahne z diaľky strelou, alebo ho zákerne otrávi v jeho vlastnom dome). Výraz *zabiť v skrytosti* možno podľa niektorých vykladačov interpretovať aj ako *spáchať justičnú vraždu*. Teda, napohľad legitímne docieľiť trest smrti pre človeka, ktorý je v skutočnosti nevinný. Jeho nevina je v takomto prípade zraku ostatných skrytá (vie o nej len justičný vrah, ktorý sa dopúšťa činu; snáď preto výraz *tajné* alebo *skryté* zabitie). Zabitie v skrytosti teda môže podľa takéhoto výkladu predstavovať i zdanlivo oprávnené konanie, a práve v tom spočíva jeho ohavnosť. Benson v tomto duchu k predmetnému textu uvádza:

„Toto zahŕňa vraždu pod plášťom práva, ktorá je zo všetkých tou najväčšou urážkou Boha. Prekliaty je preto ten, kto akokoľvek prispeje k obvineniu, usvedčeniu alebo odsúdeniu nevinnnej osoby.“¹¹

Druhou spomínanou kliatbou z tejto časti je kliatba za *prijímanie úplatku za zabitie nevinnnej osoby*. Môže tu ísť o klasickú nájomnú vraždu alebo opäť o justičnú vraždu, v ktorej figuruje podplácanie (čím je čin, samozrejme, ešte horší). Páchateľom teda môže byť osoba zapojená do justičného procesu, napríklad

„sudca, ktorý berie úplatok, aby odsúdil na smrť nevinnú osobu. Aben Ezra podotýka, že podľa mienky niektorých sa tu myslí sudca, avšak, hovorí, podľa mojej mienky sa myslí falošný svedok – ten, ktorý faloš-

¹⁰ Kritiku takéhoto konania nachádzame neskôr v Ž 10, 4 – 15: „Bezbožník hovorí povýšene: ‚Boh sa nestará, Boha niet.‘ [...] (pé) Ústa má plné kliatby, klamu a násilia, na jazyku trápenie a nepravosť. Sedáva na postriežke za ohradou, v úkrytoch vraždí nevinného, očami sledí po bezbranných. (ajin) V húštine striehne ako v úkryte lev. Striehne, aby sa zmocnil biedneho. Zmocní sa biedneho, vtiahne ho do siete. Plazí sa a krčí, nešťastníci padajú do jeho pazúrov. Myslí si: ‚Boh zabudol, skryl si tvár, nikdy to neuvidí.‘ (kóf) Hospodin, Bože, povstaň, zdvihni svoju ruku! Nezabúdaj na ubiedených! Prečo smie bezbožník znevažovať Boha a myslieť si: ‚Ty to nevyskúmaš?‘ (reš) Ty však vidíš trápenie a žiaľ, hľadáš a berieš to do svojich rúk. Bezbranný sa spolieha na teba, ty pomáhaš sirote. (šin) Zlom rameno bezbožného a zlého človeka. Jeho bezbožnosť vypátraš, nič ti neunikne.“

¹¹ Benson Commentary, [online]: <https://biblehub.com/commentaries/deuteronomy/27-24.htm> [24-01-2020].

*nou prísahou berie ľudský život kvôli odmene, ktorú dostáva.*¹²

Ide vlastne o konanie, ktoré je pokryté ôsmym (katolícke počítanie), resp. deviatym (kalvínske počítanie) prikázaním Desatora zakazujúcim krivo svedčiť proti blížnemu. Predmetné ustanovenia, ktoré takéto konanie odsudzujú zlorečením („*prekliaty!*“) naň nepochybne nadväzujú. Je vhodné podotknúť, že v židovskom myslení predstavovala kliatba, ktorá sa v citovaných ustanoveniach opakovane spomína

*„najsilnejší možný spôsob vyjadrenia Božieho nesúhlasu. Človek vinný jedným z týchto prestúpení podliehal Božiemu odsúdeniu a musel byť odstránený zo spoločenstva svätého ľudu.*¹³

Niektorí židovskí vykladači chápu výraz *zabije* (hebr. *nakah*) použitý v týchto kliatbach ako metaforický. Robia tak preto, lebo samotné hebrejské slovo *nakah* sa používa vo význame *zabiť*, ale tiež vo význame *udrieť, biť*. Pokiaľ by tu nešlo o význam *zabiť*, ale o význam *udrieť, biť*, mohli by tieto kliatby v skutočnosti odsudzovať tajné ohováranie (ubližovanie našim blížnym klebetami vyslovenými poza ich chrbát – teda „bitím“ ich našimi slovami), prípadne o „ohováranie na objednávku“. Takéto činy sú nepochybne nemorálne (sú tiež v rozpore s ôsmym, resp. deviatym prikázaním Desatora). Zdá sa však, že hoci slovo *nakah* znamená nielen zabiť, ale tiež *biť* (Roháček opatrne prekladá ako: „*Zlorečený, kto by zabil alebo nabil svojho blížneho v skrytosti*“), jeho použitie vo význame zbavenia života je v Biblii rozšírené dostatočne na to, aby sme sa priklonili k záveru, že tu ide o vraždu, nie o bitku či ohováranie ako „bitie“ blížnych slovami.¹⁴

¹² *Gill's Exposition of the Entire Bible*, [online]:

<https://biblehub.com/commentaries/deuteronomy/27-25.htm> [24-01-2020].

Mimochodom, falošné svedectvo bolo v zmysle Mojžišovho zákona závažným deliktom. V Dt 19, 16 – 20 sa uvádza: „*Ak proti niekomu povstane falošný svedok, aby ho obvinil z odpadlivity, nech sa sporné strany postavia pred Hospodina, pred kňazov a sudcov, ktorí vtedy budú v službe. Potom sudcovia dôkladne preskúmajú prípad. Ak svedok falošne vypovedal proti svojmu bratovi, urobte s ním to, čo hodlal urobiť on svojmu bratovi. Tým odstrániš zlo zo svojho streda. Ostatní sa to dopočujú, budú sa báť a už nedopustia, aby sa také zlo medzi vami opakovalo.*“

¹³ *The Interpreter's Bible. Volume II.* New York: Abingdon Press, 1953, s. 492.

¹⁴ *Targum Jonathan on Deuteronomy 27*, [online]:

https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Deuteronomy.27?lang=bi [24-01-2020].

Okrem Ex 21, 12 – 14 nachádzame právnu úpravu vraždy aj v už spomenutých ustanoveniach Lv 24, 17. 21b a Nm 35 16 – 18. Prvé z uvedených ustanovení znie: „*Ak niekto zabije človeka, musí zomrieť. [...] Kto zabije človeka, musí zomrieť.*”

Nepripustnosť vraždy sa tu opakuje dvakrát. Opakovanie v Biblii spravidla nepredstavuje žiadnu redundanciu (nadbytočnosť), ale dôraz. Možno teda hovoriť o *zdôraznení* zavrhnutiahodnosti vraždy na tomto mieste. Treba tiež povedať, že v Lv 24, 17. 21b pritom nejde len o dôraz na zavrhnutiahodnosť vraždy, ale že tu ide tiež o zdôraznenie rozdielu medzi hodnotou ľudského života a hodnotou života iných živých tvorov, ako aj o zdôraznenie rovnocennosti života súkmeňovca a cudzinca. Kontext totiž znie:

„Ak niekto zabije človeka, musí zomrieť. Kto zabije domáce zviera, musí ho nahradiť; život za život. [...] Kto zabije domáce zviera, musí ho nahradiť. Kto zabije človeka, musí zomrieť. Rovnaké právo budete mať pre cudzinca ako pre domorodca. Ja som Hospodin, váš Boh.”

V pozadí je tu nepochybne koncept *Imago Dei*, ktorý nachádzame v naratívne o stvorení človeka (Gn 1, 26 – 28) a tiež v *nóachovskej zmluve* (Gn 9, 5 – 7). Na druhom z uvedených biblických miest je skutočnosť, že človek bol stvorený na Boží obraz, explicitne vyslovená práve v súvislosti s posvätnosťou ľudského života:

„[...] za vašu krv budem brať na zodpovednosť každé zviera, za život človeka budem brať na zodpovednosť človeka, jeho brata. Ak niekto preleje krv človeka, nech jeho krv preleje človek, lebo Boh utvoril človeka na Boží obraz.”

Treba teda podotknúť, že nielen, že človek má vyššiu hodnotu než zviera, lebo bol stvorený na *Boží obraz*, ale že hodnotu má *každý* človek. Základné princípy spravodlivosti, medzi ktoré samozrejme patrí ochrana života, preto aj podľa vyššie citovaného ustanovenia Mojžišovho zákona musia platiť ako vo vzťahu k príslušníkovi vlastného (vyvoleného) národa, tak vo vzťahu k cudzincovi.

Domnievam sa teda, že Mojžišov zákon, ktorý na mnohých miestach obsahuje ustanovenia vzťahujúce sa výlučne na príslušníkov židovského národa, v otázke hodnoty života univerzalisticky nadväzuje na predžidovskú nóachovskú zmluvu, a to ako v zdôraznení pozitívnej hodnoty života,

tak vo vymedzení sankcie za jeho neoprávnené zbavenie. Ako sa explicitne uzatvára v Lv 24, 21b: „*Rovnaké právo budete mať pre cudzinca ako pre domorodca. Ja som Hospodin, váš Boh.*”

Okrem dosiaľ rozoberaných ustanovení je neprípustnosť a postihnutelnosť vraždy zakotvená aj v Nm 35, 16 – 18, kde sa uvádza:

„Kto niekoho udrie železným predmetom tak, že zomrie, stal sa vrahom a vrah musí zomrieť. Kto niekoho udrie kameňom, ktorým možno zabiť, a usmrtí ho, stal sa vrahom a vrah musí zomrieť. Kto niekoho udrie dreveným predmetom, ktorým možno zabiť, a usmrtí ho, stal sa vrahom a vrah musí zomrieť.”

Zaujímavý je spôsob formulácie tejto normy – text obsahuje výpočet predmetov či materiálov, ktorými môže byť niekomu protiprávne spôsobená smrť (železo, kameň, drevo). Biblickí komentátori sa spravidla zhodujú v závere, že tento výpočet je len demonštratívny, nie taxatívny. Teda, že zmyslom ustanovenia nie je zúžiť zločin vraždy na spôsobenie smrti železným, kamenným alebo dreveným predmetom, ale vyjadriť myšlienku, že *akékoľvek* (úmyselné) spôsobenie smrti (či už železom, kameňom, drevom, alebo aj nejakým iným tu nezmierneným prostriedkom, napr. povrazom, jedom, ohňom a pod.) bez ospravedlňujúceho dôvodu (napríklad sebaobranu či pri výkone spravodlivosti) je *vraždou*, ktorá si zaslúži najvyšší trest.

Odplata sa má diať v zmysle už spomínaného *talionu* (ktorý v mojžišovskom práve predstavuje vlastne určitý právny princíp). Právnu možnosť krvnej pomsty zo strany príbuzných obete v prípade vraždy explicitne poskytuje bezprostredne nasledujúca norma v Nm 35, 19: „*Pomstiteľ krvi môže vraha usmrtiť. Len čo ho dochyť, môže ho zabiť.*” Pokiaľ by obeť nemala príbuzných, možno usudzovať že trest mala vykonať obec, aby ju preliata krv nepoškrňovala (Nm 35, 33; Dt 19, 13).

V súvislosti s nedbanlivostným spôsobením smrti človeka možno, mimochodom, poukázať aj na bezpečnostnú normu o povinnosti zhotoviť na streche domu zábradlie (a to s potenciálne trestno-právnym následkom), ktorú nachádzame v Dt 22, 8: „*Keď si postavíš nový dom, urob na streche ohradu, aby si vo svojom dome nevalil na seba krvnú vinu, keby niekto z neho spadol.*” Staroveké židovské domy mali spravidla rovnú strechu, ktorá slúžila rôznym účelom. Preto bolo potrebné vykonať opatrenia proti pádu človeka, ktorý by sa na streche vyskytol, a to zhotovením zábradlia

(múrika, ohrady). Ako podotýka Duane Christensen, vyjadrenie, že ten, kto by na streche takéto zábradlie nezhotovil, by na seba v prípade pádu iného uvalil krvnú vinu, odkazuje na trestnú nedbanlivosť.¹⁵ Dodáva:

„Podľa Tigaya, v tradičnej židovskej interpretácii sa ustanovenie o povinnosti zhotoviť zábradlie (22, 8) chápe, ako príklad povinnosti zaistiť alebo odstrániť na svojom majetku čokoľvek, čo by mohlo spôsobiť smrť, ako je jama, pokazený rebrík alebo zlý pes; a osobne sa vyhnúť potenciálne škodlivému jedlu a nápoju.' [...] Ustanovenie nám pripomína, že každý člen spoločnosti je zodpovedný za bezpečnosť druhých. Sme strážcami svojho brata.“¹⁶

Inštitút útočiskových miest

V nadväznosti na vyššie uvedené treba povedať, že dôležitým textom o vražde a neúmyselnom spôsobení smrti a o právnom postihu, ako aj o ustanovení už spomenutého inštitútu útočiskových miest je Nm 35, 20 – 33:

„Kto niekoho nenávisťne sotí alebo doňho niečo zlomyseľne hodí tak, že ho usmrtí, alebo ho z nepriateľstva udrie rukou tak, že zomrie, musí byť smrťou potrestaný ten, kto ho udrel, lebo sa stal vrahom. Keď pomstiteľ krvi vraha dochytí, smie ho zabiť. Kto však len náhodne, teda bez nepriateľstva alebo zlomyseľnosti, hodí do niekoho nejaký predmet alebo spustí naňho kameň, ktorý ho môže zabiť, bez toho, aby ho videl, a následkom toho zomrie, hoci mu nebol nepriateľom ani proti nemu nič zlé nezamýšľal, v takom prípade pospolitosť rozsúdi medzi tým, kto smrť zapríčinil a pomstiteľom krvi, a to podľa týchto právnych ustanovení. Pospolitosť toho, kto smrť zapríčinil, vytrhne z ruky pomstiteľa krvi a zavedie ho do jeho útočiskového mesta, kam sa utiekal. V ňom zostane až do smrti veľkňaza, ktorý bol pomazaný posvätným olejom. No ak ten, kto zabil, opustí územie svojho útočiskového mesta, do ktorého utiekol, a pomstiteľ krvi ho dostihne mimo územia útočiskového mesta a zabije ho, nedopustí sa krvnej viny. Preto ten, kto zabil, musí zostať vo svojom útočiskovom meste až do smrti veľkňaza. Ten, kto zabil, sa môže na svoje vlastné územie vrátiť len po

¹⁵ CHRISTENSEN, D. L. *Word Biblical Commentary. Volume 6 B: Deuteronomy 21:10 – 34:12.* Grand Rapids: Zondervan, 1997, s. 507.

¹⁶ Tamtiež, s. 509.

smrti veľkňaza. Toto bude právnym ustanovením pre všetky vaše pokolenia vo všetkých vašich bydliskách. Každého vraha, ktorý zabil človeka, bude možno vydať na smrť len na základe výpovedí svedkov. Výpoveď jedného svedka nebude stačiť na to, aby niekto mohol byť odsúdený na smrť. Za život vraha, ktorý je hoden smrti, nesmiete prijať výkupné; ten musí zomrieť. Výkupné nesmiete prijať ani za toho, kto ušiel zo svojho útočiskového mesta a chcel by sa vrátiť a bývať v krajine ešte pred smrťou veľkňaza."

V citovanom texte je od seba odlišené spôsobenie smrti z *nenávisti* a *bez nenávisti*. Nenávistné spôsobenie smrti je vždy trestané smrťou, zatiaľ čo spôsobenie smrti bez pohnútky nenávisti má za následok možnosť krvnej pomsty len za predpokladu, že ten, kto niekoho neúmyselne a bez nenávisti usmrtil, nebude rešpektovať povinnosť zotrvať v útočiskovom (azylovom) meste do smrti veľkňaza. Samotné nenávistné spôsobenie smrti môže mať povahu *vraždy* alebo *zabitia*. Zabitie chápeme ako zavinené konanie, ktorým niekto druhému zámerne fyzicky ublíži s nezamýšľaným následkom smrti. Je to konanie, ktorým chce niekto druhému „len“ ublížiť na zdraví, nie ho zabiť, no pripraví ho pritom o život.

Na to, aby šlo o čin hodný smrti, stačí podľa dikcie Mojžišovho zákona, keď je pri ňom prítomná pohnútky nenávisti. Ak teda smrť nastane v dôsledku konania z nenávisti, hoci nechcene, ide o zločin s rovnakými trestnoprávnymi následkami, aké má vražda. Vyššie citovaný text totiž hovorí, že kto niekoho nenávistne sotí, niečo doňho z nenávisti hodí, alebo ho v nenávisti udrie rukou takým spôsobom, že obeť zomrie, bude potrestaný smrťou. Úmyslom konajúceho teda nemusí byť spôsobenie smrti. Môže ním byť „len“ spôsobenie ublíženia na zdraví. Ak však dôjde k smrteľnému ublíženiu na zdraví, teda k *zabitiu*, bude páchatel postihnutý rovnako, ako keby spáchal *vraždu*.

Moderné právne systémy, ktoré vychádzajú zo zásady primeranosti trestu, dnes samozrejme zabitie a vraždu od seba sankčne odlišujú (trestné sadzby sú pri nich rozdielne). Akékoľvek sadzby sú však logicky možné len pri neabsolútnych trestoch, teda pri treste odňatia slobody, peňažnom treste a pod. Absolútny trest zo svojej povahy nemôže mať stupne (iba ak z hľadiska spôsobu vykonania popravy, ktorá môže byť buď bolestivejšia alebo menej bolestivá, resp. bezbolestná). Staroveké právne poriadky bežne sankcionovali neoprávnené pozbavenie života smrťou. Z tohto hľadiska niet divu, že v zmysle zákona *lex talionis* je tu nielen

vražda, ale aj zabitie trestané smrťou. Zaujímavé je, že kľúčovou prítomnosťou v Mojžišovom zákone je *pohnútka* – vykonanie činu z *nenávisti*.¹⁷ Aspoň tak sa text javí.

Právo azylu v útočiskovom meste má teda chrániť život človeka, ktorý by niekoho usmrtil bez nenávisti. V Nm 35, 22 – 23 sa v daných súvislostiach nachádza ďalší demonštratívny výpočet, a síce výpočet možných podôb konania, ktorým bude niekomu bez nenávisti spôsobená smrť: (1) zrazenie niekoho, (2) hodenie nejakého predmetu do neho alebo (3) pustenie nejakého kameňa naňho, bez toho, že by ho konajúci videl.

Zrejme sa tu má namysliť *nedbanlivostné zavinenie* (hoci z textu to nie je jasné), a nie aj konanie bez akéhokoľvek zavinenia (teda nemyslí sa tu snáď na situáciu, keď ani pri náležitej starostlivosti konajúci nemohol vedieť, čo svojím činom spôsobí; napr. pracoval na stavbe a obeť mu vbehla pod materiál, ktorý zrovna zhadzoval). V opačnom prípade by sankcia núteného pobytu v útočiskovom meste, resp. krvná pomsta v prípade zdržovania sa mimo neho, pôsobila nespravodlivo. Prečo by mal byť potrestaný človek, ktorý v skutočnosti nemohol ovplyvniť smrť druhého? Žiada sa teda interpretovať dané činy ako *zavinené*, a to z *nedbanlivosti*. Vedomá nedbanlivosť predstavuje situáciu, keď konajúci vie, že svojím konaním môže spôsobiť druhému ujmu, no bez primeranej príčiny sa spolieha, že ju nespôsobí (ide teda o neopatrnosť, riskovanie). Nevedomá nedbanlivosť zas predstavuje situáciu, keď konajúci nevie, že svojím konaním môže druhému spôsobiť ujmu, no vzhľadom na okolnosti to vedieť môže a má (ide teda o nevšímavosť).¹⁸ Obe tieto formy zavinenia sú menej závažné, než úmysel, ostávajú však *zavinením*. V prípade spôsobenia smrti pri nich síce nejde o vraždu, ale stále ide o protiprávne konanie.

Samotný inštitút útočiskových miest nachádzame v Mojžišovom zákone upravený dvakrát. Okrem Nm 35, 23 – 29 sa o ňom píše aj v Dt 19, 1 – 13. Uvádza sa tu:

„Keď Hospodin, tvoj Boh, vyhubí národy, ktorých krajinu ti dáva, a ty si ich podmaníš a budeš bývať v ich mestách a domoch, oddel tri mestá uprostred krajiny, ktorú ti dáva Hospodin, tvoj Boh, aby si ju

¹⁷ Myšlienka, ktorá je pre konzekvencialistov problematická (pozri napríklad: TURČAN, M. K otázke pohnútky a úmyslu v utilitaristickej etike. In KLUKNAVSKÁ, A. – GÁBRIŠ, T. (zost.). *Ad iustitiam per ius*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2018, s. 70 – 85).

¹⁸ HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 391 – 392.

obsadil. Uprav k nim cesty a na tri diely rozdel' územie svojej krajiny, ktorú ti dáva Hospodin, tvoj Boh, do dedičného vlastníctva, aby ta mohol ujsť každý, kto niekoho zabije. Tak to bude s tým, kto niekoho zabije. Keď ta utečie, môže zostať nažive, ak svojho blížneho zabil neúmyselne a predtým ho nemal v nenávisti. Keď niekto vyjde so svojim blížnym do lesa rúbať drevo a sekerou sa zaženie, aby zoťal strom, pričom mu z poriska odletí železo, ktoré priateľa zasiahne a smrteľne zraní, taký nech utečie do jedného z týchto miest a zostane nažive. Vykonávateľ krvnej pomsty by v návale hnevu prenasledoval vraha a keby cesta bola veľmi dlhá, dostihol by ho a zabil. Vrah si však smrť nezaslúžil, lebo zabitého predtým nemal v nenávisti. Preto ti prikazujem: Oddel' tri mestá! Keď Hospodin, tvoj Boh, rozšíri tvoje územie, ako pod prísahou sľúbil otcom, a dá ti celú krajinu, o ktorej povedal, že im ju dá, zachovaj každý príkaz, ktorý ti dnes dávam: aby si miloval Hospodina, svojho Boha, a chodil po jeho cestách po všetky dni. Prídaj teda k tým trom mestám ešte ďalšie tri. V tvojej krajine, ktorú ti dáva Hospodin, tvoj Boh, do dedičného vlastníctva, nech sa neprelieva nevinná krv, aby si za ňu neniesol vinu. Keby niekto nenávidel svojho blížneho, strihol naňho, napadol by ho a udrel tak, že blížny by zomrel, a jeho vrah by potom do niektorého z týchto miest ušiel, nech pošlú po neho starší mesta, nech ho odtiaľ vezmú a vydajú do rúk vykonávateľa krvnej pomsty, aby zomrel. Nech sa nad ním tvoje oko nezľutuje. Tým sa odstráni preliatie nevinnej krvi z Izraela a budeš sa mať dobre."

V týchto ustanoveniach nie je, na rozdiel od Nm 35, 23 – 29, explicitne uvedené, že v prípade opustenia útočiskového mesta môže azylanta príbuzný obete zabiť. Implicitne je to však zrejmé.

Ako už som načrtoľ, z ustanovení Nm 35, 23 – 29 nie je celkom jasné, či povinnosť zdržiavať sa v útočiskovom meste má len ten, kto spôsobil niečiu smrť z nedbanlivosti, alebo ju má aj ten, kto spôsobil niečiu smrť celkom nezavinene. V Dt 19, 6 sa ako dôvod zriadenia inštitútu útočiskových miest uvádza, že

„vykonávateľ krvnej pomsty by v návale hnevu prenasledoval vraha a keby cesta bola veľmi dlhá, dostihol by ho a zabil. Vrah si však smrť nezaslúžil, lebo zabitého predtým nemal v nenávisti."

Je možné, že Mojžišov zákon jednoducho nedbanlivostné a nezavinené konanie nerozlišuje,¹⁹ a to z akýchsi pragmatických dôvodov – *lex talionis* bol zrejme hlboko zakorenený v myslení ľudí (dlhodobo zaužívaný) a nevedomú nedbanlivosť a nezavinené konanie jednoducho nerozlišoval – teda, že ľudia sa na základe akejsi právnej obyčaje navzájom bežne treskali krvnou pomstou, i keď ten, čo spôsobil smrť príbuzného, za ňu v skutočnosti nemohol, a inštitút útočiskových miest mal takejto praxi akurát položiť určité hranice. Je teda možné, že i ten, kto celkom nezavinené spôsobil niečiu smrť, musel, ak chcel ostať nažive, utiecť do útočiskového mesta a ostať tam do smrti veľkňaza, hoci bol v skutočnosti objektívne nevinný. Na otázku, či tomu tak bolo alebo nie, neviem jednoznačne odpovedať. Všetko, čo dokážem povedať je, že Mojžišov zákon viditeľne rozlišuje vraždu (zabitie) a usmrtenie bez nenávisti.

Smrť človeka spôsobená zvieratom

Osobitnými ustanoveniami Mojžišovho zákona o zodpovednosti za niečiu smrť sú ustanovenia o klavom (trkajúcom) býkovi zaznamenané v Ex 21, 28 – 32:

„Ak býk pokole muža alebo ženu tak, že zomrú, býka treba ukameňovať a jeho mäso sa nesmie jesť; majiteľ býka bude však bez viny. No ak býk, ktorý už predtým klal a jeho majiteľ naň nedozrel, hoci ho na to upozornili, a usmrtil muža alebo ženu, býka treba ukameňovať a jeho majiteľ musí zomrieť. Ak sa mu uloží výkupné, za svoj život zaplatí toľko, koľko sa mu určí. Ak pokole syna alebo dcéru, naloží sa s ním podľa toho istého právneho ustanovenia. Ak býk pokole otroka alebo otrokyňu, vyplatí jeho majiteľovi tridsať strieborných šeklov a býka treba ukameňovať.“

Z textu vyplýva, že ak majiteľ býka nevedel o tom, že býk je klavý, neniesol za smrť spôsobenú týmto zvieratom tretej osobe právnu zodpovednosť (text hovorí, že majiteľ je *bez viny*) s výnimkou ekonomickej straty spočívajúcej v utratení zvierata. Zviera muselo zomrieť ukameňovaním a jeho mäso sa nesmelo jesť.

¹⁹ Aj v už citovanom texte z Ex 21, 13 sa uvádza: „Ak to však neurobil zámerne, ale Boh to dopustil, určím ti miesto, kam môže utiecť.“

„Smrť býka ukameňovaním bola v izraelskom zákone unikátna. Pochovanie zvierata pod hrbou kamenia (po ukameňovaní) znemožnilo profit z jeho mäsa, znamenalo, že usmrtenie človeka zvieratom je niečo strašné, a vyznačovalo miesto činu, aby ho každý mohol vidieť.“²⁰

Za zmarený ľudský život teda podľa tejto normy platí svojím životom zvieru. Znie to zvláštno, pretože v prípade zvierata nemôžeme hovoriť o žiadnom *zavinení*. Ustanovenie akoby však bolo ozvenou nóachovskej zmluvy z Gn 9, 5 – 6, v ktorej Hospodin uvádza, že za zmarený ľudský život bude brať na zodpovednosť nielen každého človeka a každé zviera. Aj zvieru teda podľa týchto textov nesie následky za smrť človeka, ktorú spôsobilo. Je možné, že má ísť o memento pre človeka, ktorý si tým má uvedomovať unikátnosť a posvätnosť ľudského života.

Ak majiteľ vedel, že jeho zviera je nebezpečné, no neprijal patričné opatrenia, mal byť v prípade spôsobenia smrti týmto zvieratom inému človeku sám usmrtený, alebo mohol (ak s tým súhlasili príbuzní obete) zaplatiť výkupné (tzv. *zmierne*). Za povšimnutie stojí, že v tomto prípade bolo právo krvnej pomsty zjavne chápané ako *právo*, nie ako *povinnosť*, keďže človek sa zo svojho (omisívneho) činu mohol vykúpiť. Nebolo (morálnou) povinnosťou pozostalých žiadať jeho smrť či usilovať o ňu (čo asi neplatilo v prípade vraždy podľa Ex 21, 12). Býk však musel byť v každom prípade ukameňovaný.

Otázkou je, či vedome nedbalý majiteľ klavého býka mohol utekať do útočiskového mesta. Snáď áno. Nebol totiž *vrahom* (dopustil sa akurát *vedomej nedbanlivosti*). Aj rabínska tradícia ukazuje skôr týmto smerom, keďže za *vraždu* považuje len konanie, nie opomenutie konania.²¹ Zaujímavé však pritom je, že niektorí rabíni interpretovali túto normu ešte celkom inak:

„Majiteľ nemal byť usmrtený ľudskou rukou, ale obrazne ,rukou ne-

²⁰ BRUCKNER, J. A. *New International Biblical Commentary: Exodus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008, s. 206.

²¹ Pozri napríklad: COHN, H. H. – ELON, M. Homicide. In *Encyclopaedia Judaica*, 2008, [online]: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0009_o_09164.html. [2013-07-23].

*bies'. Trest smrti nemal nariadiť súd, ale sám Boh mal zariadiť, že majiteľ zvierata zomrel predčasne. Tóra totiž na inom mieste hovorí: toho, kto ho udrel, treba potrestať smrťou, lebo (on) je vrah (Nm 35, 21). Smrťou, mal byť teda človek potrestaný za to, že niekoho zavraždil, ale nie za to, že jeho býk niekoho usmrtil.*²²

Z tohto hľadiska by teda zrejme nebolo vôbec potrebné, aby majiteľ utekal do útočiskového mesta. Bolo by to však prinajmenšom trochu zvláštne. Za spôsobenie smrti vlastným konaním v nevedomej nedbanlivosti, prípadne celkom nezavineným konaním (napríklad pri rúbaní stromu), by totiž dotýčny musel utekať do útočiskového mesta (inak by mohol byť ihneď zabitý pomstiteľom krvi), ale za spôsobenie smrti opomenutím konania vo vedomej nedbanlivosti (ako je to v prípade majiteľa kľavého býka) by do útočiskového mesta utekať nemusel a trest od ľudí by ho minul. Takýto výklad by mohol byť akceptovaný, ak by bola za najdôležitejšiu uznaná skutočnosť, či došlo k smrti konaním alebo opomenutím konania. Prečo by však mala byť táto skutočnosť najdôležitejšia?

Pre porovnanie s mezopotámskou legislatívou stojí za povšimnutie formulácia obdobnej skutkovej podstaty zo zákonov z Ešnuny. Znie:

*„Ak dobytča bolo trkavé a dozorujúci orgán okrsku to dal jeho majiteľovi na vedomie, avšak on svoje dobytča nezabezpečil a to postrkalo plnoletého občana a spôsobilo mu smrť, vlastník dobytčaťa zaplatí 2/3 miny striebra.*²³

Bruckner uvádza, že podobné ustanovenia nachádzame aj v Chamurapiho zákonníku, vďaka čomu existuje pomerne rozsiahla odborná literatúra venujúca sa ich porovnávaniam.²⁴ Podotýka, že ustanovenie Ex 21, 31 upravujúce spôsobenie smrti býkom dieťaťu

„odráža vyššiu hodnotu života všetkých detí než v Chammurapiho zákonníku, ktorý požadoval usmrtenie dieťaťa otroka ako zástupný

²² TIŇO, J. a kol. *Komentáre k Starému zákonu*. 3. zväzok: Exodus. Trnava: Dobrá voda, 2013, s. 580. Pozri tiež: BRUCKNER, J. A. *New International Biblical Commentary. Exodus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008, s. 206.

²³ BEŇA, J. *Pramene k dejinám práva: Starovek*. Bratislava: VO PraF UK, 2006, s. 32.

²⁴ BRUCKNER, J. A. *New International Biblical Commentary. Exodus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008, s. 208.

*trest za smrť dieťaťa slobodného.*²⁵

Poukazuje tiež na skutočnosť, že býk mal byť podľa Mojžišovho zákona ukameňovaný aj v prípade, že spôsobil smrť otroka alebo otrokyne:

*„Vzhľadom na stručnosť tohto ustanovenia, ho možno ľahko dezinterpretovať. Predpokladá obe predchádzajúce situácie (náhodné usmrtenie i nedbanlivostné usmrtenie). Býk mal byť usmrtený v každom prípade. Na rozdiel od toho, mezopotámsky zákon nepožadoval zabitie býka za smrť dieťaťa alebo otroka.*²⁶

Možno teda zhrnúť, že Mojžišov zákon v porovnaní s mezopotámskou legislatívou priznáva viditeľne vyššiu hodnotu životu dieťaťa a tiež životu otroka.

Ochrana života nenarodených?

V súvislosti s otázkou ochrany života detí, možno poukázať aj na jedno špeciálne ustanovenie Tóry, na základe ktorého sa dá teoreticky hovoriť o osobitnej ochrane života ešte nenarodených detí. V Ex 21, 22 – 23 sa uvádza (preklad prof. Roháčka):

„Keby sa posváрили mužovia a uderili by tehotnú ženu, takže by vyšiel jej plod, avšak by nebolo ublížená na živote, istotne bude pokutovaný tak, ako naloží na neho muž tej ženy, a dá podľa usúdenia sudcov. Ale keby bolo ublížené na živote, tedy dáš život za život.“

Tomuto ustanoveniu možno rozumieť prinajmenšom dvoma rozdielnymi spôsobmi. Podľa prvej možnej interpretácie je objektom deliktu život a zdravie nenarodeného dieťaťa. Ustanovenie teda znamená toto: Ak jeden z mužov pri bitke usmrť plod nachádzajúci sa v tele matky, musí za tento čin zaplatiť životom. Ak ide o vyvolanie predčasného pôrodu, pri ktorom dieťa nezomrie, musí páchatel' zaplatiť manželovi tehotnej ženy (otcovi dieťaťa) sumu, ktorú on určí (za utrpenie ženy spôsobené takýmto predčasným pôrodom). Z tejto perspektívy možno argumentovať, že mojžišovské právo považuje aj nenarodených za *ľudí*. Čiže, povedané dnešným jazykom, za *osoby*, ktorým patrí *právo na život*. Pre zástancov *pro-life*

²⁵ Tamtiež, s. 206.

²⁶ Tamtiež.

pozície je to potom biblický argument pre odmietnutie interrupcie. Samozrejme, ak je tu chránený život plodu, znamená to, že (prinajmenšom na základe zákona odplaty) je tu automaticky chránený aj život tehotnej ženy. James K. Bruckner vo svojom komentári ku knihe Exodus v tomto zmysle uvádza, že

„súd mohol v konaní o prípade predčasného pôrodu (živého dieťaťa alebo potrateného) dospieť k dvom možným záverom a rozsudkom. Ak nedošlo k vážnemu ublíženiu (dieťaťu alebo matke), páchatel' zaplatil pokutu. Pravidlo lex talionis umožňovalo peňažné náhrady za telesné zranenia a oslabenia. Druhou možnosťou bolo vážne ublíženie, smrť alebo trvalé oslabenie. (...) Ak bola výsledkom smrť (matky alebo dieťaťa), bolo to brané ako vražda: ‚Musíš vziať život za život.‘ Bol to rovnaký trest ako za najvyššie zločiny [...].“²⁷

Podľa druhého možného výkladu, je objektom uvedeného deliktu výlučne život a zdravie tehotnej ženy. Znamená to, že krvná pomsta prichádza do úvahy len v prípade, že pri takomto predčasnom pôrode zomrela žena, nie plod (dieťa). Slová „*ale keby bolo ublížené na živote*“, sa teda týkajú života tehotnej ženy, nie života plodu. Ak žena nezomrela, sú muži povinní uhradiť sumu určenú jej manželom, a to buď za ujmu, ktorú utrpela predčasným pôrodom, alebo za samotné zmarenie života plodu (objektom deliktu je teda život ženy a záujem jej manžela na potomstve). Zdá sa, že takúto interpretáciu nachádzame v komentári od Morentza a Allema:

„Ak v šarvátke medzi dvomi mužmi je budúca matka zranená a v dôsledku toho potratí, ten, ktorý ju udrel, zaplatí jej manželovi ekonomickú stratu, ktorá je spojená s ‚predčasným pôrodom‘ [...].“²⁸

Pre porovnanie možno pri tomto ustanovení Mojžišovho zákona opäť poukázať na Chammurapiho zákonník, ktorý obsahuje podobnú úpravu:

„(§ 209) Ak plnoprávny občan udrel dcéru plnoprávneho občana a spôsobil, že potratila plod, zaplatí desať šekelov striebra za jej plod. (§ 210) Ak táto žena zomrela, usmrtia jeho dcéru. (§211) Ak spôsobil,

²⁷ BRUCKNER, J. A. *New International Biblical Commentary. Exodus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008, s. 204.

²⁸ MORENTZ, P. I. – ALLEMAN, H. C. *The Book of Leviticus*. In ALLEMAN, H. C. – FLACK, E. E. *A General Introduction to and a Comentary on the Books of the Old Testament*. Philadelphia: The Muhlenberg Press, 1948, s. 228.

*že dcéra muškera potratila pre bitie svoj plod, zaplatí päť šekelov striebra, (§ 212) ak táto žena zomrela, zaplatí pol miny striebra, (§ 213) ak udrel otrokyňu niekoho a spôsobil, že potratila svoj plod, zaplatí dva šekely striebra, (§ 214) ak táto žena zomrela, zaplatí tretinu miny striebra.*²⁹

Ustanovenie Ex 21, 22 – 23 však explicitne neuvádza, že v prípade smrti ženy má byť usmrtená vinníková dcéra. Výkladová relevancia Chamurapiho zákonníka je preto otázna aj pokiaľ ide o sankciu za smrť nena-rodeného. Napokon, už som uviedol, že Mojžišov zákon priznáva životu dieťaťa väčšiu hodnotu než mezopotámska legislatíva.

Zaujímavé je, že niektorí rabíni odmietali brať výraz „život za život“ doslovne. Odvolávali sa pri tom na Lv 24, 18, kde sa uvádza (preklad prof. Roháčka): „A ten, kto by zabil nejaké hovädo, nahradí ho, život za život.“ Tvrдили, že sa tu má namysli len poskytnutie náhrady, lebo inak by „človek, ktorý zabil nejaké zviera, musel poskytnúť ako náhradu svoj vlastný život.“³⁰ Toto tvrdenie podopierali aj výkladom z kontextu, keďže o pár veršov ďalej sa v tej istej kapitole uvádza: „A ten, kto by zabil nejaké hovädo, nahradí ho; ale ten, kto by zabil človeka, zomrie bez milosti.“ Výraz „život za život“ je teda podľa nich právnym termínom vyjadrujúcim požiadavku kompenzácie.³¹ Takáto interpretácia neznie príliš presvedčivo (výraz „život za život“ môže predsa pri zabitom zvierati odkazovať na povinnosť nahradiť mŕtve zviera živým). Pokiaľ, každopádne, ide o vraždu, aj rabínska literatúra chápe zásadu talionu doslovne (vrah má zomrieť).³²

Nová zmluva o vražde a treste smrti

Pri pohľade do Novej zmluvy možno s ohľadom na otázku právnej ochrany života a postihu za jeho zmarenie poukázať na Rim 13, 4, kde Pavol konštatuje, že svetská moc legitímne nosí meč. Je zrejmé, že ak má byť

²⁹ BEŇA, J. *Pramene k dejinám práva: Starovek*. Bratislava: VO PraF UK, 2006, s. 50.

³⁰ HERTZ, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*. 2. vyd. Londýn: Soncino Press, 1968, s. 309.

³¹ Tamtiež.

³² ELON, M. Punishment. In *Encyclopaedia Judaica*, [online]: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0016_o_16193.html [2013-07-28].

svetskou mocou niečo legitímne trestané, bude to predovšetkým zásah do tých najvyšších hodnôt, medzi ktoré patrí samotná hodnota života.³³ Meč je typickým symbolom hrdelnej kompetencie. Ak teda Pavol hovorí o tom, že svetská moc nie nadarmo nosí *meč* (pričom kontext je o legitimitate svet-skej moci a o potrebe podriaďovať sa jej), znamená to, že principiálne schvaľuje trest smrti (napr. pre vrahov)? Táto otázka je v kresťanskej etike dlhodobo diskutovaná. Teologickým argumentom za trest smrti je obvykle poukaz na Božie ustanovenie tohto trestu v Gn 9, 6 (t. j. na nóachovskú zmluvu, kde Boh vyhlasuje, že kto preleje krv človeka, toho krv bude preliata človekom). Teologickým argumentom proti trestu smrti je naopak téza, že Kristova smrť na kríži ukončila požiadavku krvnej odplaty a že Ježiš už počas svojho života prejavil milosť žene, ktorá mala byť podľa Mojžišovho zákona ukameňovaná (Jn 8, 1 – 11). Snáď sa možno prikloniť k stredovej pozícii, podľa ktorej Pavol považoval trest smrti za prípustný (por. Sk 25, 11), nie však za nutný prostriedok vysporiadania so zločinom. Ťažiskom danej pasáže v Rim 13 je totiž dôraz na *autoritu* štátu (ktorý si volí svoje spôsoby trestnej politiky; pričom by mal, nepochybne, rešpektovať princíp primeranosti trestnej represie), nie na *povinnosť* štátu popraviť vraha.³⁴

Ochrana zdravia v Mojžišovom zákone

Pokiaľ ide o otázku ochrany zdravia táto nie je, na rozdiel od ochrany života (pokrytej prikázaním *nezabiješ*), v Desatore explicitne upravená. Sú síce interpreti, ktorí chápu prikázanie *nezabiješ* veľmi široko – ako komplexnú úctu k životu, čiže aj ako úctu k životnému prostrediu, prípadne k ľudskému zdraviu a pod.³⁵ – takéto výklady sú však skôr eisegetické než exegetické. Nemalé úsilie bolo totiž inými exegétmi venované poukazu na skutočnosť, že hebrejské slovo *recach*, ktoré sa v Desatore používa pre označenie zabitia, treba chápať skôr úzko než široko. Teda, že prikázanie

³³ Pavol explicitne kritizuje vrahov v už citovanom výpočte prikázaní v 1. Tim 1, 9; prípadne aj v Rim 1, 29, ak tu nejde o vraždu ako metaforu pre *nenávisť voči bližnému* (por. 1. Jn 3, 15). Vraždu výslovne odsudzujú aj Peter (1. Pet 4, 15) a Ján (Zj 9, 21; 21, 8 a 22, 15). Nevyjadrujú sa však k trestu smrti za vraždu.

³⁴ „The Death Penalty“, [online]: <https://www.prisonfellowship.org/resources/advocacy/sentencing/the-death-penalty/> [2023-12-04].

³⁵ Pozri napríklad: BENEŠ, J. *Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 152.

neznamená *nezabiješ* (napr. nepopravíš zločinca), ale *nezavraždíš* (nestaneš sa vrahom).³⁶

Z teleologického hľadiska sa samozrejme oba výklady (teda tvrdenie, že prikázanie zakazuje vraždu, a nie napr. trest smrti, sebaobranu ani spravodlivú vojnu, ako aj tvrdenie, že prikázanie zakazuje i poškodzovanie zdravia či životného prostredia) nutne nevyklúčujú. Ak je však aj otázka ľudského zdravia v tomto prikázaní nejakým implicitne obsiahnutá (a teda, ak môžeme prikázanie chápať i celkom široko – ako *nebudeš ubližovať*), tak je v ňom obsiahnutá prinajlepšom len sekundárne, kdesi v druhotnej významovej vrstve. Pokiaľ ide o samotné Desatoro, možno povedať že nepriamo je v ňom otázka zdravia zahrnutá aj v prikázaní o sobote, ktoré je v Dt 5, 14 zdôvodnené potrebou odpočinku (a to ako potrebou odpočinku pána-hospodára, tak potrebou odpočinku otrocka).

Ochrana zdravia v práve preniká viacerými rovínami. Správnoprávnej roviny sa dotknem v štádiu venovanej administratívnym ustanoveniam Mojžišovho zákona. Teraz sa v krátkosti zastavím len pri trestnoprávnej, resp. civilnoprávnej rovine. Tu možno povedať, že Mojžišov zákon explicitne pamtá aj na postih toho, kto by inému ublížil na zdraví.

V základnej podobe je zákaz poškodzovať zdravie blížneho vyjadrený zákonom odplaty – *oko za oko, zub za zub* (Ex 21, 24; Dt 19, 21). Doslovne vzaté, toto pravidlo varuje páchatela, že ak druhému vypichne oko alebo vyrazí zub, okúsi rovnaký následok. Ako však podotýka Ján Vyhnánek, princíp *oko za oko*

„bol aplikovaný len v prípade úmyselných poranení obete, pokiaľ bola ujma na zdraví spôsobená nedbanlivostne, trestalo sa podľa zásady odškodnenia. V Pentateuchu ani iných častiach Biblie však nie je dochovaná zmienka o upotrebení tohto princípu.“³⁷

Niektorí rabíni uchovali samotný *lex talionis* voľnejšie a tvrdili, že páchatela (a to aj úmyselného) varuje len pred peňažnou sankciou ako náhradou za spôsobenie ujmy na zdraví. Teda, že za ujmu na zdraví treba

³⁶ Pozri napríklad: HELLER, J. *Hlubinné vrty*. Praha: Kalich, 2008, s. 212 – 213.

³⁷ VYHNÁNEK, J. Druhy trestov v starovekom Izraeli. In *Historia et theoria iuris*, 2010 (2), č. 3, s. 47.

vždy poskytnúť primeranú náhradu v peniazoch.³⁸ Je to však asi skôr eise-géza než exegéza danej normy.

Okrem tohto všeobecného pravidla nachádzame v Mojžišovom zákone aj niektoré špeciálne ustanovenia týkajúce sa ublíženia na zdraví. Po-pri vyššie rozobratej norme upravujúcej prípad bitky dvoch mužov, pri kto-rej dôjde k vyvolaniu predčasného pôrodu na strane tehotnej ženy, a to bez ujmy na jej živote či na živote dieťaťa, je ublíženie na zdraví (príp. spô-sobenie ťažkej ujmy na zdraví) v dôsledku fyzického stretu dvoch mužov, osobitne reflektované aj ustanovením Ex 21, 18 – 19. Uvádza sa tu:

„Keď sa muži pohádajú a jeden druhého udrie kameňom alebo pästou tak, že nezomrie, no ostane pripútaný na lôžko, ale neskôr vstane a môže chodiť povonku s palicou, páchatel' bude bez viny, no musí po-škodenému nahradiť straty a zaplatiť mu liečenie.“

Ublíženie na zdraví (príp. ťažká ujma na zdraví) sa tu postihuje repa-račnou sankciou spočívajúcou v povinnosti páchatel'a zaplatiť poškode-nému náklady liečenia a *straty*. Pojem *strát* tu, podľa všetkého, odkazuje na *ušlý zisk*. Teda zárobok, o ktorý poškodený prišiel počas doby svojej pracovnej neschopnosti.³⁹

Toto ustanovenie predpokladá situáciu ruvačky. Výslovne nerieši zá-kerné napadnutie (nečakane, zozadu). Situácia zákerného napadnutia sa, čo do relutárnej (finančnej) náhrady, zrejme tiež spravovala touto normou (možno tak usudzovať na základe *argumenta per analogiam*), s tým, že pri nej bola ešte daná možnosť sudcu uložiť páchatel'ovi, ktorý druhého zranil, trest palicovania (bičovania) v zmysle Dt 25, 1 – 3:

„Keď nastane spor medzi mužmi a prídu k súdu, aby ich rozsúdili, spravodlivého treba ospravedlniť a vinníka odsúdiť. Ak si vinník za-slúži bičovanie, dá ho sudca položiť na zem a pred sebou zbičovať podľa toho, koľko úderov zasluhuje. Môže ho odsúdiť na štyridsať

³⁸ COHEN, A. *Talmud pro každého*. Praha: Sefer, 2006, s. 390.

³⁹ *Mathew Pool's Commentary*, [online]: <https://biblehub.com/commentaries/exodus/21-19.htm> [29-01-2020]. Tiňo a kol. k danému ustanoveniu uvádzajú: „Dá (náhradu za) zmeškané [...] – Spojenie je možné odvodiť od slovesa *sedieť*, *bývať* [...] a v tomto zmysle by vyjadrovalo náhradu za pobyt strávený v posteli. Druhá možnosť je odvodiť termín od slovesa *prerušit'*, *zastaviť* [...], a tak vinník musí poskytnúť náhradu za činnosť, ktorá bola zmeškaná.“ (TIŇO, J. a kol. *Komentáre k Starému zákonu*. 3. zväzok: Exodus. Trnava: Dobrá voda, 2013, s. 574).

úderov, no viac mu nesmie dať, lebo keby ich dostal viac, tvoj brat by bol potupený pred tebou."

Zvláštny problém v súvislosti s ustanoveniami pokrývajúcimi ruvačky predstavuje norma z Dt 25, 11 – 12. Uvádza sa tu:

„Ak sa medzi sebou pobijú dvaja muži, a ak žena jedného z nich chce vyslobodiť svojho muža z ruky toho, ktorý ho bije, vystrie ruku a chytí ho za prirodzenie, bez milosti jej odsekni ruku!"

Ide o situáciu potýčky dvoch mužov, do ktorej sa zamieša žena, ktorá chce jednému z nich (svojmu manželovi, ktorý, povedzme, práve v súboji prehráva) pomôcť a tak zasiahne útočníka na jeho najslabšom mieste. Sankcia, ktorá má byť žene uložená, pôsobí drasticky (odseknutie ruky). Ak nepočítame zásadu talionu („oko za oko"), je to jediná explicitná zmienka o zmrzačovacom treste v celej Tóre (ani krádeže sa netrestali odseknutím končatiny, ako to bolo v niektorých iných starovekých kultúrach). Nie je celkom jasné, prečo bolo žene zakázané siahať na genitálie protivníka pod tak prísny trestom. Craigie uvádza, že mohlo ísť

„o otázku zachovania ženskej slušnosti. Pravdepodobnejšie však možno vyvodíť, že ženin zásah by vyvolal trvalé zranenie muža. Ak by to tak bolo, je zrejmé, že takéto zranenie by mohlo mať za následok neschopnosť muža splodiť potomkov [...]"⁴⁰

Druhý uvedený záver by snád' ako-tak zapadal do kontextu, keďže tesne pred týmto ustanovením nachádzame úpravu *levirátneho (švagrovského) práva*, podstatou ktorého je práve plodenie potomstva. Otázkou však je, či vysvetľuje prísnosť. Je možné, že ak by norma skutočne predvídala trvalé poranenie muža (alebo by mala mať v tomto zmysle odstrašujúci účel), mohla by prísnosť trestu súvisieť s vylúčením takéhoto muža z bohoslužobného života. Podľa Dt 23, 2 totiž platilo (evanjelický preklad): *„Nech nevojde do zhromaždenia Hospodinovho, kto má rozmliažené pohlavné ústroje a zmrzačený mužský úd."* Túto pasáž možno chápať ako zákaz kastrátov vstúpiť na chrámové (svätyňové) nádvorie.

Niektorí však tento text interpretujú inak. Nechápu ho ako obmedzenie verejného bohoslužobného života pre pohlavne zmrzačených, ale

⁴⁰ CRAIGIE, P. C. *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1976, s. 316.

ako obmedzenie ich aktívnej politickej účasti v izraelskom spoločenstve (pod *zhromaždením Hospodinovým* rozumejú politickú inštitúciu), prípadne ešte inak, ako zákaz pre takýchto mužov uzatvárať (vlastne iba formálne) manželstvo s izraelskými ženami (v tejto perspektíve by teda výraz *zhromaždenie Hospodinovo* označoval *izraelský národ*).⁴¹

Ustanovenie Dt 25, 11 – 12 dnes, v každom prípade, pôsobí drasticky a otázku o prísnosti takéhoto trestu pre ženu nie je z dnešného pohľadu ľahké uspokojivo zodpovedať. Určité rácie sa síce črtá v kontexte zákona odplaty („*oko za oko, zub za zub*“) pri predpoklade trvalého zranenia muža (keďže žena nemá tú časť tela, ktorú mužovi trvale zranila, v duchu zákona odplaty jej bude zranená končatina, ktorou mužovo zranenie spôsobila), no samotný zákon odplaty pôsobí v dnešnom kontexte príliš tvrdo (Mojžišov zákon skrátka počíta v tomto ohľade s inou (sociálnou) etikou, než na akú sme v západnom humanizovanom svete zvyknutí).

V súvislosti s ochranou zdravia možno na záver tejto state uviesť, že osobitným spôsobom je v Tóre upravený zákaz fyzického ublíženia otrokovi či otrokyni a tiež otcovi alebo matke. Týchto problémov sa dotknem v iných statiach. Prvý z nich si všimnem v stati o slobode a otroctve, druhý v stati venovanej manželstvu a rodine.

⁴¹ Pozri napríklad: *Matthew Henry's Whole Bible Commentary*, [online]: <http://biblecommenter.com/deuteronomy/23-1.htm> [2013-07-24].

2. HODNOTA SLOBODY A INŠTITÚT OTROCTVA

Desatoro síce výslovne nehovorí o hodnote osobnej slobody človeka, niektorí interpreti sa však domnievajú, že ochrana tejto hodnoty je v ňom pokrytá prikázaním *nepokradneš*. Toto prikázanie totiž chápu ako *neunesieš blížneho*.⁴² Ide najmä o rabínske výklady⁴³ vychádzajúce z predpokladu, že objektom prikázania tu nie je ochrana majetku, ale ochrana osôb. Predchádzajúce prikázanie (*nescudzoložíš*) i po ňom nasledujúce prikázanie (*nebudeš krivo svedčiť*) sa totiž vzťahujú na konanie voči osobám, nie voči veciam. Teda, aj toto prikázanie sa podľa daných interpretov musí vzťahovať na konanie voči osobám. Je to výklad z kontextu dotiahnutý do krajnosti, ktorý bazíruje na čo najväčšej obsahovej príbuznosti ustanovení nachádzajúcich sa v bezprostrednej blízkosti.

Druhým argumentom pre alternatívne čítanie prikázania *nepokradneš* ako *neunesieš blížneho*, je odlišná interpretácia posledného prikázania Desatora (v kalvínskom počítaní), teda prikázania *nepožiadáš*, a to namiesto významu *nebudeš závidieť* vo význame *nezmocníš sa*. Krádež je teda z tohto hľadiska pokrytá posledným prikázanim zakazujúcim zmocniť sa v ňom vymenovaných objektov, ako je dom, pole, sluha, slúžka, vôl, osol a pod., ktoré patria blížnemu. Prikázanie *nepokradneš* musí pri takejto interpretácii prikázania *nepožiadáš*, znamenať niečo iné než krádež majetku, aby v Desatore nedošlo k duplicitě (redundancii).⁴⁴

Je pravdou, že hebrejské slovo *ganab*, ktoré tu Desatoro používa (a to ako v exodusovskej tak v deuteronomickej verzii) je v Písme použité i pre únos človeka. V Gn 40, 15 napríklad Jozef Egyptský hovorí o svojom

⁴² Pričom má ísť o plnoprávneho muža. Únos otroka, ženy alebo dieťaťa je podľa nich pokrytý posledným prikázanim Desatora – *nepožiadáš*.

⁴³ K tomu pozri napríklad: STEMBERGER, G. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínskej literatury*. Vyšehrad: Vyšehrad, 2011, s. 40 – 41; BĀNDY, J. *Dekalóg: (Rozbor Desatora)*. Bratislava, 1999, s. 52. Tento názor zastával aj protestantský teológ a bádateľ Albrecht Alt (HELLER, J. *Hlubinné vrty*. Praha: Kalich, 2008, s. 217). Český starozmluvník Martin Prudký sa zas domnieva, že prikázanie zakazuje ako krádež majetku, tak únosy ľudí (PRUDKÝ, M. *Dekalog v biblickej teológii: Text Desatera a jeho význam pro bibliu a její teologii*. In *Studie a texty Evangelické teologické fakulty: Život Dekalogu, život Písma*. Praha: ETF, 2010, s. 21).

⁴⁴ Zásada vylúčenia redundancie je pritom aj dnes jednou zo zásad racionálnej interpretácie práva (MRVA, M. – TURČAN, M. *Interpretácia a argumentácia v práve*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, s. 108).

únose a predaji do Egypta slovami: „*Ved' ma uniesli* [hebr. *gunnabtij*] z *krajiny Hebrejov* [...].“ Pre vlastný únos a predaj do egyptského otroctva tu teda používa rovnaký výraz ako Desatoro v prikázaní *nepokradneš*.

Skutočnosť, že rabíni interpretovali siedme (katolícke počítanie), resp. ôsme (kalvínske počítanie) prikázanie týmto spôsobom, a to už v prvom storočí po Kr., akoby potvrdzoval aj apoštol Pavol, ktorý z takejto interpretácie vychádza v 1. Tim 1, 8 – 11:

„Vieme však, že Zákon je dobrý, ak ho človek používa podľa jeho zámeru a uvedomuje si, že Zákon nie je určený spravodlivému, ale pre tých, čo prestupujú Zákon, pre vzdorovitých, bezbožných a hriešnikov, pre nehanebníkov a svetákov, pre otcovrahov a matkovrahov, pre vrahov vôbec, pre smilníkov a súložníkov s mužmi, pre obchodníkov s ľuďmi, pre klamárov a krivoprišažníkov a pre čokoľvek iné, čo sa ešte prieči zdravému učeniu podľa evanjelia slávy požehnaného Boha, ktoré mi bolo zverené.“

Pavol tu má pod Zákonom zjavne namysli Desatoro. Poradie hriechov, ktoré vymenúva totiž korešponduje s porušovaním jednotlivých prikázaní Desatora v ich postupnom zoradení. Najmä, pokiaľ ide o jeho druhú dosku, ktorá vyjadruje vzťah človeka k človeku: Otcovrahovia a matkovrahovia porušujú prikázanie *cti svojho otca i svoju matku*, vrahovia všeobecne porušujú prikázanie *nezabiješ*, smilníci a súložníci s mužmi porušujú prikázanie *nescudzoložíš (nezosmilníš)*, obchodníci s ľuďmi porušujú prikázanie *neukradneš (človeka)*, krivoprišažníci porušujú prikázanie *nebudeš krivo svedčiť*. Skutok zodpovedajúci porušeniu posledného prikázania (*nepožiadáš*, resp. *nepokradneš*) tu síce Pavol priamo nespomína,⁴⁵ no poradie aj obsah uvedených skutkov inak v zásade sedia s ustanoveniami druhej dosky Desatora. Je teda veľmi pravdepodobné, že aj Pavol, ktorý napokon pochádzal z farizejského prostredia (Flp 3, 5; Sk 23, 6 a 26, 5) využívajúceho rabínsku hermeneutiku, tu podáva prikázanie *nepokradneš* ako *neunesieš človeka*, resp. *nebudeš obchodovať s ľuďmi*. To však nutne neznamená, že Pavol takýto výklad Desatora zastáva, ako *ten najlepší*. Môže to len znamenať, že takéto chápanie považuje vo svojej dobe za bežné.

⁴⁵ Namiesto toho uvádza: „[...] a pre čokoľvek iné, čo sa ešte prieči zdravému učeniu.“

Sloboda a otroctvo v Mojžišovom zákone

Bez ohľadu na vyššie rozobratú polemiku o siedmom, resp. ôsmom prikázaní Desatora možno skonštatovať, že hodnota osobnej slobody je v Tóre zásadne chránená. Jej narušenie je prísne sankcionované Mojžišovým zákonom v Ex 21, 16: „*Kto niekoho ukradne a potom ho predá, alebo ho uňho nájdu, musí zomrieť.*” Podobnú úpravu nachádzame aj v Dt 24, 7:

„Ak sa zistí, že niekto uniesol niektorého zo svojich bratov Izraelitov, že s ním zaobchádzal ako s otrokom a predal ho, únosca nech zomrie. Tak odstrániš zlo spomedzi seba.”

V týchto ustanoveniach je pre únos (krádež človeka) použité rovnaké slovo ako v prikázaní Desatora *nepokradneš*, teda *ganab*. Skutočnosť, že normy z Ex 21, 16 a Dt 24, 7 slúžia na vykonanie dekalógovského *neukradneš (človeka)* sa javí rozumná v podstate bez ohľadu na to, či zákaz násilne zotročiť človeka (resp. zbaviť ho slobody) v skutočnosti plynie z Desatora priamo (teda dané prikázanie máme preložiť ako *neukradneš človeka*), alebo ho z neho máme odvodzovať len nepriamo (t. j. na základe *argumenta a fortiori*: Ak je v Desatore zakázané siahnuť na majetok blížneho, tým skôr je implicitne neprípustné násilne spraviť z blížneho otroka, čiže majetok, resp. siahnuť na jeho slobodu, ktorá je v každom prípade cennejšia než majetok).

Norma z Dt 24, 7 síce postihuje len únos Izraelitu, norma z Ex 21, 16 je však univerzálna a vzťahuje sa na únos kohokoľvek – Žida či pohana. Hodnota osobnej slobody je teda v tomto ustanovení vyjadrená ako univerzálna, čo potvrdzuje aj kontext, v ktorom sú riešené univerzálne hodnoty (úcta k životu, rodičom a pod.).

Treba však podotknúť, že ustanovenia Ex 21, 16 a Dt 24, 7 zrejme uvedenou sankciou nepostihujú porušenie osobnej slobody ako také, ale len jej porušenie v kontexte protiprávneho *zotročenia* blížneho; teda taký zásah do osobnej slobody, ktorý má za cieľ urobiť z blížneho pracovníka alebo majetok páchatel'a či osôb, ktorým by ho páchatel' predal. Akým spôsobom bolo trestané protiprávne krátkodobé obmedzenie alebo pozbavenie osobnej slobody, ktoré bolo vykonané s iným cieľom, než premeniť obeť na otroka, nie je celkom zrejmé (je možné, že sa mal aplikovať všeobecný trest palicovania v zmysle Dt 25, 1 – 3).

Skutočnosť, že nedovolené zotročenie človeka je v Mojžišovom zákone postihované absolútnym trestom, vypovedá o závažnosti tohto konania. Mojžišov zákon síce inštitút otroctva pozná a má preň osobitnú právnu úpravu (čo znamená, že podľa Mojžišovho zákona existuje aj legálna cesta ako sa človek stane otrokom), avšak oproti normám iných známych starovekých kultúr ho výrazne zmierňuje. Na pozadí je tu nepochybne už spomínaná myšlienka človeka ako Božieho obrazu, ako aj spomienka na utrpenie Izraelitov v Egypte, „v dome otrokov“ (Ex 20, 2), ktorou sa začína samotné Desatoro. Je to spomienka na otroctvo, z ktorého bol národ svojím Bohom prostredníctvom Mojžiša zázračne vyvedený (táto myšlienka je napokon aj explicitne vyjadrená v ustanovení o otrokoch v Dt 15, 15, ktoré rozoberám nižšie). Ide o myšlienku, ktorá je pre celú Starú zmluvu paradigmatická – túžba nebyť v otroctve je tu jednou zo základných túžob jednotlivca i národa a zároveň je duchovnou potrebou.⁴⁶ Teda, práve nárek Božieho ľudu v egyptskom otroctve a záchrana z neho, ktorá mu bola poskytnutá, má byť pre Izraelitov impulzom k radikálnemu zavrnutiu neoprávneného zotročovania blížnych a tiež impulzom k doceneniu otroka ako ľudskej bytosti. Teda, tiež k akceptovaniu zmierňujúcich ustanovení Mojžišovho zákona o otrokoch držaných legálne.⁴⁷

Kľúčovými ustanoveniami vyjadrujúcimi určitú priazeň Mojžišovho zákona voči otrokom sú Ex 21, 2 – 11; Dt 15, 12 – 18; Ex 21, 20 – 22 a Ex 21, 26 – 27. V predmetných ustanoveniach ide (1) o dočasnosť otroctva, (2) o

⁴⁶ V evanjeliách vykulminuje táto túžba národa po slobode, konkrétne záujem nebyť v područí Ríma, ktorý je po Egypte a Babylone historicky tretím veľkým zotročovateľom Židov, až do nepochopenia Ježišovej misie, ktorá spočíva vo vyslobodení z duchovného otroctva (z otroctva hriechu), nie z politického podrobenia.

⁴⁷ Jiří Beneš podotýka, že spomienka na otroctvo v Egypte sa v Mojžišovom zákone explicitne objavuje vždy tam, kde treba „*upozorniť na práva znevýhodneného blížneho a solidaritu vyznávača.*“ (BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžišově.* Praha: Advent-Orion, 2012, s. 54). Deanna Thompson k ustanoveniu Dt 24, 7 uvádza: „*Zákon proti únosu, zotročeniu alebo predaju súkmeňovca Izraelitu pre zisk vo verši 7 je významný tým, že dôrazne zavrhuje zbavenie slobody akéhokolvek Izraelitu. Možno ho čítať ako prenesenie príbehu exodusu na interpersonálnu úroveň – že jeden Izraelita nemá žiadne právo zotročiť druhého – a závažnosť tohto spoznáваме jednak z trestu (smrť), a jednak z opätovného zvolania frázy, tak odstránite zlo zo svojho stredy. Boh Izraela oslobodil Izraelitov z otroctva v Egypte, aby mohli obsadiť krajinu, ktorú im zaslúbil a žiť život naplnený požehnaním; takže akékoľvek porušenie podmienok vytvorených Bohom pre užívanie krajiny, je zločinom proti zmluve.*“ (THOMPSON, D. A. *Deuteronomy. Belief: A Theological Commentary on the Bible.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2014, s. 127).

osobitnú ochranu žien-otrokýň, (3) o ochranu otrokovho života a (4) o ochranu otrokovho zdravia. V Ex 21, 2 – 11 sa uvádza:

„Ak kúpiš hebrejského otroka, bude ti slúžiť šesť rokov, ale v siedmom roku ho prepustiš na slobodu bez výkupného. Ak prišiel sám, sám aj odíde. Ak bol ženatý, jeho žena odíde s ním. Ak mu však ženu dal pán a tá porodila synov a dcéry, žena a deti patria pánovi a on odíde sám. Keď však otrok výslovne vyhlási: ‚Oblúbil som si svojho pána, svoju manželku a svoje deti, nechcem odísť na slobodu,‘ vtedy ho jeho pán predvedie pred Boha, totiž privedie ho k dverám alebo k verajam, jeho pán mu prepichne ucho šidlom a on mu zostane navždy otrokom. Ak niekto predá svoju dcéru za otrokyňu, nech neodíde, ako odchádzajú otrokyne. Ak sa znepáči svojmu pánovi, ktorý si ju vybral, nech jej dovolí vykúpiť sa. Nemá však právo predať ju cudzincom, lebo s ňou zaobchádzal nečestne. Ak ju vyberie pre svojho syna, musí s ňou zaobchádzať ako so svojou dcérou. Ak by si vzal ešte ďalšiu, nesmie ju ukracovať na strave ani na oblečení, ani na práve manželského spolužitia. Ak jej toto troje odoprie, môže odísť bez toho, aby zaplatila výkupné.“

Podľa týchto ustanovení malo otroctvo hebrejského sluhu trvať maximálne šesť celých rokov, v siedmom roku mal byť prepustený na slobodu. Pojem *hebrejský otrok* buď označoval židovských otrokov (Izraelitov), teda o národnostnú skupinu, alebo, ako tvrdia niektorí vykladači, sociálnu skupinu – bezzemkov, ktorí boli kvôli chudobe náchylnejší upadnúť do dlhov a následne skončiť v otroctve predstavujúcom bežnú starovekú sankciu za insolvenčnosť. Táto domnienka sa opiera o text z 1. Sam 14, 21, kde sú Izraeliti, ktorí vstúpili do služieb Filištíncov nazvaní Hebrejmi (malo by teda ísť o skupinu chudobných). Normálnym významom slova *Hebrej* je však na iných miestach Starej zmluvy (vrátane knihy Exodus) celkom zjavne *Žid, Izraelita*. I v zmienenom texte z 1. Sam ide o chudobných *Židov, Izraelitov*. Niektorí sa aj preto domnievajú, že pojem *Hebrej* snáď bol pôvodne sociálnym označením, ale neskôr sa stal národnostným označením.⁴⁸ Je to však len domnienka. Každopádne, bez ohľadu na to, ktorá skupina mala, pokiaľ ide o inštitút otroctva v zmysle Mojžišovho zákona, garantované takéto zvýhodnené postavenie (či národnostná alebo sociálna;

⁴⁸ Bič, M. a kol. *Výklady ke Starému zákonu*. Praha: Česká biblická společnost, 1991, s. 278.

kloním sa k záveru, že národnostná),⁴⁹ možno konštatovať, že v dočasnosti inštitútu otroctva spočíva určité nové nómum Mojžišovho zákona v porovnaní s inými starovekými poriadkami.

Podobnú úpravu ako v Ex 21, 2. 5. 6 nachádzame aj v Dt 15, 12 – 18, kde sa uvádza (evanjelický preklad):

„Ak sa ti tvoj brat, Hebrejec alebo Hebrejka, predá a bude ti slúžiť šesť rokov, prepusti ho na siedmy rok na slobodu. Keď ho budeš slobodného prepúšťať, nepusti ho s prázdnyimi rukami. Štedro ho obdar zo svojich oviec, zo svojej obilnice a zo svojej kade; daj mu z toho, čo ti požehnal Hospodin, tvoj Boh. Pamätaj, že si bol otrokom v Egypte a že ťa vykúpil Hospodin, tvoj Boh. Preto ti dnes toto prikazujem. Ak ti však povie: Nechcem odísť od teba! pretože si obľúbil teba i tvoju domácnosť, keďže mu bolo dobre u teba, vezmi šidlo a prebodni mu ucho na dverách a bude ti navždy otrokom. Tak urob aj svojej otrokyni. Nech ti nepadne ťažko prepustiť ho na slobodu, lebo za šesť rokov ti vyslúžil dvojnásobnú mzdu nádenníka, a Hospodin, tvoj Boh, ťa požehná vo všetkom, čo budeš robiť.“

Toto ustanovenie sa od predchádzajúceho líši dvomi dôrazmi – (1) explicitnou zmienkou o ženách (otrokyniach) a (2) výzvou neprepustiť otrocka alebo otrokyňu s prázdnyimi rukami, ale ich štedro obdarovať. Vo vzťahu k prvému dôrazu je vhodné porovnanie textu s Ex 21, 7, kde sa uvádza (evanjelický preklad): *„Ak niekto predá svoju dcéru za otrokyňu, neodíde, ako odchádzajú otroci.“* Ekumenický preklad, ktorý som citoval vyššie tu má: *„[...] neodíde, ako odchádzajú otrokyne.“* Evanjelický preklad je však presnejší. Hebrejský text totiž používa výraz *ebed* (otrok, sluha) v množnom čísle mužského, nie ženského rodu (používa teda výraz *otroci*, nie *otrokyne*). Zdá sa, že text chce povedať, že žena-otrokyňa nebude na siedmy

⁴⁹ Vo vzťahu k paralelnému ustanoveniu v Dt 15, 12 Daisy Yulin Tsai konštatuje, že bližšie skúmanie vedie k záveru, že hypotéza, ktorá vo výraze *Hebrej* vidí odkaz na sociálnu skupinu namiesto etnickej, je nepresvedčivá. Podotýka, že v skutočnosti neexistuje žiadny biblický dôkaz, ktorý by takúto hypotézu dokladal a aj kniha Deuteronomium systematicky hovorí o sociálne slabších ako o *chudobných, otrokoch, pocestných, sirotách, vdovách a levitoch*. Nepracuje teda s termínom *Hebrej*. Takže, keď sa daný výraz používa v Dt 15, 12 v súvislosti s predajom do otroctva, ide skrátka o *Izraelitu*. (TSAI, D. Y. *Human Rights in Deuteronomy: With Special Focus on Slave Laws*. Berlin: de Gruyter, 2014, s. 43 – 44).

rok prepustená tak, ako má byť prepustený muž-otrok. Neskoršie ustanovenie Dt 15, 12, ktoré som citoval, jej však túto možnosť dáva. Komentátori Bič a kolektív k tomuto rozdielu uvádzajú, že

„v staršej dobe sa otrokyňa stávala konkubínou svojho pána. Prepustením by bola poškodená. Preto sa na ňu nevzťahovalo ustanovenie o prepustení siedmeho roku. V neskoršej dobe pravdepodobne nebolo samozrejmosťou, že otrokyňa bola zároveň konkubínou, zvlášť keď išlo o ‚hebrejskú‘ otrokyňu. Preto ustanovenie Deuteronomia 15, 12 a nasl. hovorí ako o otrokoch, tak o otrokyniach.“⁵⁰

Richard Elofer však (za pomoci židovskej tradície) interpretuje exodusovskú verziu trochu inak:

„Dievčina ostáva otrokyňou len do času, kým nedovrší vek na vydaj. Akonáhle sa stane ‚vydatelnou‘, jej pán si ju musí buď vziať za ženu alebo prepustiť na slobodu bez poskytnutia finančnej kompenzácie pánovi.“⁵¹

Elofer teda tvrdí, že aj podľa ustanovení Ex 21, 7 – 8 existovala povinnosť pána prepustiť ženu-otrokyňu na slobodu. Oproti mužským otrokom bol rozdiel akurát v stanovení podmienky, ktorou bola spôsobilosť na vydaj. Ako uvádza Elofer, táto nastala v čase, keď dievčina dosiahla úplnú pubertu.⁵² Ak si ju potom jej pán nevezal (alebo ju nedal svojmu synovi), mal ju, podľa tejto interpretácie, prepustiť na slobodu. Elofer vychádza z vyjadrení v. 8, že pán si *dievčinu vybral pre seba* a *že sa k nej správal nečestne*, čo chápe ako prísľub, že si ju vezme, no následne si ju nevezal. Vyjadrenie, že dievčine má byť dovolené *vykúpiť sa*, interpretuje ako *oslobodiť sa* a výraz očividne nechápe tak, že by sa za prepustenie malo platiť nejaké „výkupné“. Elofer okrem toho tvrdí, že povinnosť prepúšťať otrokov počas tzv. jubilejného roka (t. j. každý päťdesiaty rok v krajine), tým nebola dotknutá ani v prípade maloletých otrokýň. Aj keď teda budeme akceptovať záver, že v zmysle Ex 21, 7 sa na tieto otrokyne nevzťahovala povinnosť

⁵⁰ Bič, M. a kol. *Výklady ke Starému zákonu*. Praha: Česká biblická společnost, 1991, s. 279.

⁵¹ ELOFER, R. A. *Exodus: Parashah, Haftarah and Apostolic Writings. Bible Commentary Based on Jewish Sources and Thought. Volume 2*. Silver Spring: World Jewish Adventist Friendship Center, 2021, s. 231.

⁵² Tamtiež, s. 230.

pánov prepustiť ich v siedmom roku, podľa Elofera možno stále skonštatovať, že ostávala zachovaná povinnosť prepustiť ich počas „milostivého roka“.⁵³

Je vhodné pripomenúť, že už v Ex 21, 7 – 11 nachádzame ustanovenia, ktoré poskytujú osobitnú ochranu žene-otrokyni. Ide najmä o úpravu situácie, keby ju jej pán dal svojmu synovi za ženu.

Pokiaľ ide o výzvu Dt 15, 13 – 14 adresovanú pánovi, aby neprepustil otroka alebo otrokyňu v siedmom roku s prázdnyimi rukami, ale štedro ich obdaroval, táto je vyrieknutá v explicitnej súvislosti so spomienkou na pobyt v otrockom Egypte a vyslobodenie z neho. Zrejme teda nejde o právnu povinnosť, ale skôr o morálny apel. Spolu s Dt 15, 18 (textom, ktorý uzatvára túto časť) snáď predstavuje tento apel náznak, že v zmysle Tóry je otroctvo systémom Hospodinom skôr trpený než želaný. V Dt 15, 18 sa uvádza:

„Nech ti nie je záťažko prepustiť ho na slobodu, lebo jeho šesťročná služba u teba mala hodnotu dvojnásobnej mzdy nádenníka, a Hospodin, tvoj Boh, ťa požehná vo všetko, čo budeš podnikáť.“

Akoby text naznačoval, že otroctvo je len ústupkom vychádzajúcim v ústrety potrebám starovekého veriteľa, nie normou stanovujúcou to, čo je objektívne žiaduce.

Možnosti pánov nakladať so svojimi otrokmi či otrokyňami teda boli Mojžišovým zákonom právne (i morálne) limitované. Žiada sa uviesť, že najzásadnejšie to platilo vo vzťahu k ochrane života a zdravia otrokov a otrokyň. Zatiaľčo v iných kultúrach smel pán otroka prakticky z akéhokoľvek dôvodu beztrešne pripraviť o život, Mojžišov zákon mu to nedovoľoval. Otroci, a to nielen tí hebrejskí, boli považovaní za bytosti s dôstojnosťou a ako takým im, povedané dnešným jazykom, patrilo *právo na život* (i keď nebolo chránené celkom rovnako ako u slobodných). V Ex 21, 20 – 22 je stanovené (evanjelický preklad):

⁵³ Tamtiež, s. 230 – 231. Jiří Beneš zas pri ustanoveniach Dt 15, 12 – 18 upozorňuje, že v porovnaní s ustanoveniami Ex 21, 2 – 11 je tu otrok výslovne označený ako *brat* a že rozdiely medzi verziami sú dokladom zmien v etickej, sociálnej a hospodárskej štruktúre spoločnosti. Uvádza: „*Piata kniha Mojžišova je teda text, ktorý vzniká a mieri do iného prostredia, reaguje naňho a oslovuje iný typ vyznávača.*“ (BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžišově*. Praha: Advent-Orion, 2012, s. 51).

„Ak niekto udrie svojho otroka alebo otrokyňu palicou tak, že pod jeho rukou zomrie, podlieha trestu: ak však deň-dva vydrží, nepodlieha trestu; lebo sú to jeho peniaze.“

Vražda otroka bola rovnako neprípustná ako vražda slobodného. Zabitie otroka (teda úmyselné spôsobenie ujmy na zdraví s nechceným následkom smrti) však trestné nebolo, s odôvodnením, že pán sa sám poškodil stratou pracovnej sily. Skutočnosť, že otrok nezomrel hneď, ale až o deň či dva, mala byť zrejme dôkazom absencie úmyslu pána spôsobiť otrokovi smrť. Mala teda nasvedčovať, že nešlo o vraždu, ale „len“ o prehnajú bitku (snáď telesný trest za nejaké zlyhanie otroka). Ak otrok namiesto zomrel, pánov čin bol chápaný ako zámerný, teda ako vražda (akoby šlo o nevyvrátiteľnú právnu domnienku úmyslu zavraždiť). Príbuzný obete či celá izraelská obec v takomto prípade otroka pomstili.

Hodnota otrokovho života bola nepriamo chránená aj už spomínaným ustanovením o klavom býkovi. Podľa Ex 21, 32 platilo, že ak býk poklal otroka alebo otrokyňu, musel jeho majiteľ vyplatiť pánovi usmrteného otroka alebo otrokyne tridsať strieborných šeklov a býk musel byť ukameňovaný. V tomto ustanovení sa predpokladá situácia, keď majiteľ býka už predtým vedel o jeho klavosti, a neurobil potrebné opatrenia. Na rozdiel od situácie, keď býk usmrtil slobodného človeka, tu nie je sankcia alternatívna (tzn. buď zaplatenie zmierného alebo smrť majiteľa), ale len singulárna (zaplatenie zmierného v zákonom stanovenej pevnej výške tridsiatich strieborných šeklov). Skutočnosť, že za smrť otroka sa pyká len finančnou náhradou, ktorá je navyše fixná a vypláca sa pánovi otroka, nie pozostalým obete, akoby na prvý pohľad naznačovala, že toto ustanovenie robí z otroka len majetok. Otrok skutočne bol v istom zmysle „majetkom“ svojho pána (explicitne to napokon hovorí i norma o neúmyselnom zabití otroka vlastným pánom pri prehnanej bitke: v prípade, že otrok nezomrel hneď ale až o deň či dva, pán nemal byť potrestaný, „lebo bol jeho majetkom“). Avšak napriek tomu, že páni mali k otrokom vlastnícke (majetkové) práva, nemohli s nimi robiť čokoľvek. Práva pánov boli limitované, pretože aj otrok bol v zmysle Mojžišovho zákona *človekom*. Aj z tohto dôvodu obsahuje Mojžišov zákon vo vzťahu k otroctvu miernejšiu úpravu než normy iných kultúr tej doby. V samotnom ustanovení o klavom býkovi je hodnota života otroka *ako človeka*, jasne vyjadrená príkazom ukameňovať býka. Ako už som spomenul, ukameňovanie býka malo poukazovať na tragédiu zmarenia ľudského života. Šlo o symbolický akt. Norma teda nie je len

o zaplacení tridsiatich strieborných šeklov, je aj o vyjadrení smútku (izraelskej obce) zo smrti človeka.

Pokiaľ ide o ochranu otrokovho zdravia, táto bola pokrytá nielen príkázaním Desatora o povinnosti pána poskytnúť mu odpočinok v sobotný deň, ale aj ustanovením Ex 21, 26 – 27, podľa ktorého platilo:

„Ak niekto zasiahne oko svojho otroka alebo svojej otrokyne tak, že ho pripraví o zrak, ako náhradu za oko musí otroka prepustiť na slobodu. Ak svojmu otrokovi alebo otrokyni vyrazí zub, ako náhradu zaň ho prepustí na slobodu.“

Na základe *argumenta per analogiam* (argument z podobnosti) či *argumenta a fortiori* (argument zo silnejšieho) možno vyvodiť, že pán bol povinný prepustiť otroka či otrokyňu aj za nenávratné poškodenie sluchu, hmatu (napríklad popálením) a pod. Za nenahraditeľnú ujmu na zdraví (oko a zub sú neregenerovateľné) teda musel pán otroka prepustiť na slobodu. Znamenalo to, že ak pán nechcel o otroka či otrokyňu legálne prísť, nesmel sa k nim správať príliš tvrdo.

Situácia tvrdého zaobchádzania s otrokom je zrejme predpokladaná aj v ustanovení Dt 23, 16 – 17, kde sa uvádza:

„Otroka, ktorý sa k tebe uchýli, nevydáš jeho pánovi. Nech býva s tebou, uprostred teba na mieste, ktoré si zvolí, v niektorom z tvojich miest, kde mu bude dobre; neutláčaj ho!“

Jiří Beneš upozorňuje, že na rozdiel od zblúdeného dobytku, či stratenej veci, ktoré má podľa Mojžišovho zákona adresát normy povinnosť vrátiť blížnemu (tento problém rozoberám v nasledovnej kapitole venovanej ochrane majetku), v prípade zbehnutého otroka má tohto prichýliť a pomôcť mu, hoci môže byť majiteľom označený za zlodeja otrokov.⁵⁴

Albert Barnes k tomuto ustanoveniu uvádza, že *„sa samozrejme predpokladá, že zbeh neutekal pred spravodlivosťou, ale len pred tyraniou svojho pána.“*⁵⁵ Podobne sa vyjadrujú aj niektorí iní komentátori. Viacerí sa

⁵⁴ BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžišově*. Praha: Advent-Orion, 2012, s. 151.

⁵⁵ *Barnes' Notes on the Bible*, [online]: biblehub.com/commentaries/deuteronomy/23-15.htm [30-01-2020].

domnievajú, že sa tu pomýšľa na útek otroka pohanského pána k Izraelitovi, najmä zbeha zo zahraničia alebo v čase vojny. Norma však množinu otrokov-zbehov, na ktorých sa vzťahuje, nijako nešpecifikuje, preto možno predpokladať, že sa týkala ako židovských, tak pohanských otrokov, domácich i z cudziny. Opäť je zrejmé v pozadí paradigma utrpenia Hebrejov v egyptskom otroctve, ktorá má adresátov viesť k zastaniu sa práva trpiacich otrokov. Text síce explicitne nehovorí o tom, že otrok u bývalého pána trpel, je však možné, že v ustanovení sa predpokladá práve táto skutočnosť (nepriamo to snád naznačuje aj explicitná výzva novému pánovi, aby sa k zbehnutému otrokovi správal dobre a neutláčal ho).

Sloboda a otroctvo v Novej zmluve

V tomto kontexte stojí za povšimnutie novozmluvný list Filemonovi, ktorý apoštol Pavol posíla menovanému kresťanovi spolu so zbehnutým otrokom Onezimom. Z obsahu listu vyplýva, že po úteku od Filemona sa Onezimus stretol s Pavlom a stal sa tiež kresťanom. Pavol zrejmé Onezima v duchu už spomínaných ustanovení Dt 23, 16 – 17 o zbehnutom otrokovi prichýlil (hoci ťažko si predstaviť, že by ho zbožný Filemon týral; ibaže by k Filemonovmu obráteniu došlo až medzitým), no teraz ho vracia späť jeho pôvodnému pánovi. Pavlove dôvody pre vrátenie otroka sú zjavne etické. Teoreticky ich možno vnímať aj ako právne. Zaujímavú dizertáciu na tému právnych a sociálnych súvislostí Onezimovho návratu k Filemonovi napísal Ryan Lokkesmoe, ktorý vo svojej práci prichádza k záveru, že Onezimus nespadal do kategórie *Amicus Domini* (v rámci ktorej existovala pre ušlého otroka možnosť určitej právnej ochrany) a Pavol mal v zmysle práva platného v Rímskej ríši vlastne povinnosť vrátiť ho jeho pôvodnému pánovi.⁵⁶ Ak však aj sú Pavlove dôvody pre vrátenie Onezima Filemonovi okrem morálnych tiež právne, potom sú zrejmé len sekundárnymi dôvodmi. Pavol akoby totiž vychádzal predovšetkým z etiky – a síce z etického predpokladu, že i vo vzťahoch medzi dvoma kresťanmi je *kvôli slušnosti* potrebné rešpektovať pravidlá svetského práva (nie preto, že by sa obával Filemonovej žaloby). Hoci by sa totiž v „kresťanskom duchu“ mohol voči svojmu bratovi v Kristu, Filemonovi, morálne odvolávať na ustanovenia (alebo možno skôr morálne princípy) Písma (Dt 23, 16 – 17) a otroka si teoreticky ponechať, rešpektuje radšej rímske (svetské) právo.

⁵⁶ LOKKESMOE, R. *Finding Onesimus: Recovering the Story of a First-Century Fugitive Slave*. Denver: University of Denver, 2015, s. 232 – 233.

Nie zo strachu, ale z úcty k Filemonovi. Napokon, sám uvádza, že pôvodne si chcel Onezima nechať pri sebe. Vo v. 13 – 21 píše:

„Chcel som si ho nechať pri sebe, aby mi namiesto teba slúžil, keď som v putách pre evanjelium. Ale nechcel som urobiť nič bez tvojho súhlasu, aby tvoja dobrota nebola vynútená, ale dobrovoľná. Ved' azda preto na chvíľu odišiel, aby si ho prijal navždy, už nie ako otroka, ale viac ako otroka, ako milovaného brata, milého najmä mne, no tým viac tebe — aj podľa tela, aj v Pánovi. Ak ma teda pokladáš za druhu, prijmi ho ako mňa samého. Ak ťa však v niečom poškodil alebo ak ti je niečo dlžný, pripíš to na môj účet. Ja, Pavol, píšem vlastnou rukou; ja to zaplatím. Nechcel by som ti pripomínať, že si mi dlžný aj samého seba. Áno, brat, kiežby som mal z teba úžitok v Pánovi. Poteš moje srdce v Kristovi! Písal som ti v dôvere v tvoju poslušnosť; ved'viem, že urobíš aj viac, ako hovorím.“

Ak si Pavol chcel pôvodne Onezima skutočne ponechať pri sebe, aby mu slúžil, neznamená to ešte, že by chcel vlastniť otroka. Práve naopak. Je omnoho pravdepodobnejšie, že mu šlo o vytvorenie priestoru slobody pre Onezima. Treba si všimnúť že Pavol tu výslovne hovorí, že si chcel Onezima ponechať, aby mu slúžil *namiesto Filemona* (používa výraz *namiesto teba*; gr. *hyper sou*). Pomoc, ktorú by mu Onezimus poskytoval, by teda nebola otrocká, ale bratská. Taká, akú by mu poskytoval sám Filemon.

Ďalej je dobré poukázať na skutočnosť, že Pavol na inom mieste sám radí kresťanským otrokom, aby, pokiaľ je to možné (teda legálne), využili možnosť oslobodenia. V 1. Kor 7, 21 hovorí (Botekov preklad): *„Bol si povolán ako otrok? Nerob si z toho starosti. Ale ak by si sa mohol stať slobodným, využij to.“* Ak by teda Pavol Onezimovi nedoprial možnosť slobody, ktorú sám explicitne hlásal ako dobrú, dostal by sa do rozporu s vlastnými hodnotami.⁵⁷

⁵⁷ Za povšimnutie stojí i skutočnosť, že z perspektívy Božieho kráľovstva (teda nebeského, objektívneho hodnotového poriadku) Pavol pokladá ľudí za rovných. V Gal 3, 28 uvádza, že *„nie je ani Žid, ani Grék, nie je ani otrok, ani slobodný, nie je muž a žena, lebo všetci ste jedno v Kristovi Ježišovi.“* Podobné nachádzame aj v Kol 3, 8 – 14: *„Teraz však aj vy zhoďte zo seba všetko: hnev, rozhorčenie, zlobu, rúhanie, necudné reči zo svojich úst. Neluhajte si navzájom, keď ste už vyzliekli starého človeka s jeho skutkami a obliekli ste si nového, ktorý sa obnovuje, aby nadobudol poznanie podľa obrazu toho, ktorý ho stvoril. Potom už nie je ani Grék, ani Žid, ani obriezka, ani neobriezka, ani barbar, ani Skýt, ani otrok, ani slobodný, ale všetko a vo všetkých je Kristus. Ako vyvolení Boží, svätí a milovaní, oblečte si milosrdný súcit, dobrotivosť, pokoru, miernosť, trpezlivosť, navzájom sa znášajte a odpúšťajte si,*

Napokon, i samotné vyjadrenie adresované Filemonovi možno chápať tak, že Pavol síce v zásade uznáva Filemonovu (rímsko-)právnú možnosť ponechať si Onezima v otroctve, no medzi riadkami mu naznačuje, aby ho z etických dôvodov radšej prepustil. Hovorí: „[...] *nechcel som urobiť nič bez tvojho súhlasu, aby tvoja dobrota nebola vynútená, ale dobrovoľná* (v. 14). Ak by bol teda Pavol pôvodne sám Onezima prepustil na slobodu (resp. nechal ho žiť u seba ako slobodného), potom možno predpokladať, že týmto vyjadrením implicitne očakáva, že Filemon urobí to isté. V liste ho okrem toho vyzýva, aby Onezima prijal ako *brata podľa tela i v Pánovi* (v. 16), aby ho prijal ako jeho (Pavla) samotného (v. 17). Nakoniec výslovne dodá (v. 21): „[...] *viem, že urobíš aj viac, ako hovorím.*“⁵⁸

Faktom každopádne ostáva, že Pavol vo svojich listoch nehľása inštitucionálnu zmenu spoločenských poriadkov (a to vrátane otázky odstránenia inštitútu otroctva). V pastorálnych epištolách nachádzame výzvy kresťanským otrokom, ktoré akoby (aspoň na prvý pohľad) skôr fixovali spoločenský *status quo*. V 1. Tim 6, 1 – 2 sa uvádza:

„Všetci otroci, čo sú pod jarmom, nech majú svojich pánov v náležitej úcte, aby nebolo potupované Božie meno a naše učenie. Tí, čo majú veriacich pánov, nech ich neznevažujú preto, že sú bratmi, ale nech im o to ochotnejšie slúžia, lebo tí, čo majú úžitok z dobrého diela, sú veriaci a milovaní.“

Podobný pokyn nachádzame aj v Tít 2, 9 – 10:

„Otroci nech sú vo všetkom poddaní svojim pánom, nech sú ochotní, nech neodvrávajú, nech nič nespreneveria, naopak, nech preukazujú

najmä ak by mal niekto niečo proti niekomu. Ako Pán odpustil vám, tak aj vy odpúšťajte druhým! Nadovšetko sa však odejte láskou, ktorá je zväzkom dokonalosti.“

⁵⁸ Trochu úsmevne pôsobí Pavlovo vyjadrenie, že Filemonovi nahradí škodu, ktorá mu Onezimovým útekem vznikla, avšak následne dodá, že Filemon mu (Pavlovi) dlží seba samého (má zrejme namysli vzťah duchovného syna k svojmu duchovnému otcovi, teda skutočnosť, že on, ako apoštol, Filemona priviedol ku Kristovi). Na záver sa ešte pozve k Filemonovi na návštevu (v. 22): „*Súčasne však prosím: Priprav mi pohostinné prístrešie. Lebo dúfam, že pre vaše modlitby vám budem vrátený ako dar.*“ Ako väzeň (ktorým sám Pavol aktuálne je) teda dúfa v oslobodenie a bratské stretnutie s mužom, ktorému momentálne vracia jeho zbehnutého otroka.

*všestrannú a úplnú vernosť, aby v každom ohľade boli z každej stránky ozdobou učenia o našom Spasiteľovi, Bohu.*⁵⁹

Okrem pastorálnych epištol sa obdobnú výzva otrokom objavuje aj v listoch zborom do Efezu a Kolos.

V Ef 6, 5 – 8 Pavol píše:

„Otroci, z úprimného srdca poslúchajte svojich pozemských pánov ako Krista, s bážňou a chvením. Neslúžte naoko ako tí, čo sa chcú páčiť ľuďom, ale ako Kristovi otroci, ktorí z celej duše plnia Božiu vôľu. Ochotne slúžte ako Pánovi, a nie ako ľuďom. Ved'viete, že každý, kto vykoná niečo dobré, dostane odplatu od Pána, či otrok, či slobodný.“

Vo v. 9 Pavol dodáva výzvu pre kresťanských pánov: *„A vy, páni, zaobchádzajte s nimi tak isto. Prestaňte sa vyhrážať; ved'viete, že aj ich, aj váš Pán je v nebesiach a ten nikoho neuprednostňuje.“*

V Kol 3, 22 – 4, 1 nachádzame podobný apel:

„Otroci, vo všetkom poslúchajte pozemských pánov a neslúžte iba naoko ako tí, čo sa chcú zapáčiť ľuďom, ale s úprimným srdcom a v bázni pred Pánom. Čokoľvek robíte, robte z tej duše ako Pánovi, a nie ako ľuďom. Ved'viete, že od Pána dostanete za odmenu dedičstvo. Slúžte Pánovi, Kristovi! Lebo každý, kto pácha nepravosť, prijme odplatu za nepravosť. Boh nikoho neuprednostňuje. Páni, dávajte otrokom, čo je spravodlivé a čo si zaslúžia, ved'viete, že aj vy máte Pána v nebi.“

Výzva, aby sa páni správali k svojim otrokom dobre, je určite dôležitá (v prípade kolosenskej verzie je pritom otázkou, či nejde skôr o platenú službu než o otroctvo). Na danú dobu a grécko-rímske prostredie je pomerne pokroková.⁶⁰ Avšak skutočnosť, že Pavol na týchto miestach výslovne nevyzýva kresťanských pánov, aby svojich otrokov prepustili, nás

⁵⁹ Je viditeľné, že Pavlovi v týchto vyjadreniach ide o ochranu dobrého mena kresťanstva v danom prostredí a čase.

⁶⁰ Nepochybne je ovplyvnená Kristovým poslanstvom lásky k bližnému, ako aj starozmluvnými dôrazmi na humánnosť v zaobchádzaní s otrokmi.

dnes môže zarážať. Táto skutočnosť hrala svoju rolu aj v menej dávnej histórii Ameriky 19. storočia, keď sa v rámci diskusie o zrušení otroctva niektorí konzervatívci stavali proti aj s poukazom na tieto biblické texty.⁶¹

Treba však podotknúť, že medzi otroctvom, ktoré v Starej zmluve upravuje Mojžišov zákon a v Novej zmluve toleruje Pavol, a otroctvom, ktoré poznáme zo sporov o abolicionizmus v Amerike 19. storočia, je jeden pomerne zásadný rozdiel. Biblické otroctvo totiž vzniká z insolvenčie, zatiaľ čo otroctvo v novovekom svete vzniká na základe únosu človeka (šlo najmä o nútené deportácie afrického obyvateľstva). A práve tento typ otroctva Biblia jednoznačne zavrhuje. Už som spomínal explicitné normy Mojžišovho zákona proti únosom ľudí a ich zotročovaniu (Ex 21, 16 a Dt 24, 7) ako aj skutočnosť, že Pavol v 1. Tim 1, 10 únosy a obchodovanie s ľuďmi výslovne odsudzuje (anatemizuje obchodníkov s ľuďmi; gr. *andrapodistai*). Je teda zrejmé, že Biblia v Starej i v Novej zmluve odmieta otroctvo založené na únose a akceptuje (toleruje) len otroctvo vzniknuté z insolvenčie. Tiež je vhodné pripomenúť limity dovoleného nakladania s otrokmi, ktoré sme si všimli v Mojžišovom zákone (zákaz ich zabitia a trvalého zranenia), ktoré museli byť pre kresťana prvého storočia nemenej relevantné. A v neposlednom rade je tiež dobré pripomenúť si, že otroctvo bolo podľa Mojžišovho zákona limitované aj časovo (prepúšťanie otrokov v siedmom roku).

Za ľudské právo je dnes, samozrejme, považovaná sloboda od otroctva *en bloc* (stanovuje to napríklad čl. 8 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach). Prípustné teda nie je ani zotročenie za insolvenčiu, ani na dobu určitú (určitou výnimkou je trest nútených prác, ktorý môže byť páchatelovi uložený v prípade odsúdenia v trestnom konaní). Neschopnosť splniť svoj zmluvný záväzok dnes (právne ani morálne) neopodstatňuje zotročiť človeka, nech už by to bolo na akokoľvek krátku dobu. Ako potom v tejto optike naložiť s biblickými výpoveďami?

Nielen u Pavla, ale ani inde v Novej zmluve nenachádzame explicitný výrok zasadzujúci sa za zrušenie otroctva. Zmena vo vzťahu medzi otrokom a pánom, ktorú kresťanstvo prináša, je predovšetkým osobná – dôraz je položený na medziľudské vzťahy, ktoré, ak budú dobré, postupne vytla-

⁶¹ K tomu pozri napríklad: GRIFFIN, J. E. Early Biblical and Legal Experiences with Chattel Slavery in the Antebellum South, [online]: <https://ssrn.com/abstract=1548971> [19-02-2020].

čia nežiaduce inštitúcie a v ideálnom prípade povedú k ich úplnému zániku. V liste Filemonovi môžeme vidieť náznak tejto myšlienky. Mimocho- dom Filemon bol zrejme jedným z popredných členov cirkvi v Kolosách (porovnaj Flm 1 – 2 a Kol 4, 17); vyššie citované slová o otrokoch v liste Ko- losanom (ak v tomto prípade ide o otrokov) je teda azda vhodné interpre- tovať aj s prihliadnutím na slová, ktoré Pavol adresoval Filemonovi v da- nom osobnom liste. V každom prípade však platí, že kresťanstvo do dejín neprichádza so spoločensko-politickou či právnou revolúciou, ale duchov- nou (s apelom na vnútornú zmenu, zmenu srdca).⁶²

⁶² Richard Lehmann uvádza: „Podľa apoštola Pavla mohol otrok prežívať skutočný nový život len vtedy, pokiaľ bude začlenený do nového spoločenstva. Touto novou spoločnosťou mala byť cirkev, v ktorej je každý v podstate služobníkom druhých, o ktorých dobro sa chce aktívne pričiniť. Posolstvo epištoly Filemonovi dáva zmysel len v tomto kontexte kresťanského spoločenstva, ktoré poskytuje pánom i otrokom dostatočnú morálnu, duchovnú i materiálnu podporu, vďaka ktorej sa medzi nimi môže rozvíjať vzťah bratskej lásky. Pavel neusiloval o vytvorenie nového právneho poriadku, ale o posilnenie nového spoločenstva v Kristovi, v ktorom by ľudia prežívali naozajstnú slobodu. Sloboda preňho nebola stavom, keď človek patrí len sám sebe, ale keď je podriadený Bohu.“ (LEHMANN, R. *List Filemonovi: Rané kresťanství a otroctví*. Praha: Advent-Orion, s. 58 – 59).

3. MAJETKOVÉ VZŤAHY A MAJETKOVÉ DELIKTY

Ako už bolo uvedené, ochrana majetku je v Desatore reflektovaná jedným z jeho prikázaní. A to bez ohľadu na to či zákaz kradnúť priradíme k siedmemu (katolícke počítanie), resp. ôsmemu (kalvínske počítanie) prikázaniu (*neukradneš*) alebo až k deviatemu, resp. desiatemu prikázaniu (*nepožíadaš majetok svojho blížneho*). V súvislosti s prikázaním *neukradneš* rabín Hertz odkazuje na Friedländerovu myšlienku, že „*prikázanie má širšiu aplikáciu než len na krádeže a lúpeže; zakazuje každé nezákonné nadobudnutie majetku podvodom, spreneverou alebo falšovaním.*“⁶³ Na základe tohto prikázania teda možno podľa Friedländera a Hertza poukazovať na principiálnu neprípustnosť akéhokoľvek nelegitímneho obohacovania sa na úkor druhého.

Krádež a iné činy

Majetkové vzťahy a majetkové delikty tvoria dôležitú oblasť úpravy Mojžišovho zákona. Osobitnou hodnotou je tu najmä nehnuteľný majetok (podiel v Kanaáne, zaslúbenej krajine), ktorý je Božím darom židovskému národu (členom jeho jednotlivým kmeňov). Veľmi významným imaním sú i hospodárske zvieratá, ktoré predstavujú kľúčový prostriedok obživy starovekého Izraelitu. Zvieratá ako *býk*, *ovca* či *osol* preto nachádzame explicitne spomenuté v niektorých ustanoveniach Mojžišovho zákona o ochrane majetku. Otázka majetkových vzťahov sa v Mojžišovom zákone spája aj s oblasťou sociálneho zabezpečenia, ktorej sa budem venovať v osobitnej kapitole. Teraz si všimnem problém majetkových deliktov a poukážem na ustanovenia, ktoré postihovali porušovanie majetkových práv.

Základnou sankčnou úpravou vo vzťahu k ochrane majetku je úprava zodpovednosti za škodu (poškodzovanie cudzieho majetku), ktorú nachádzame v Ex 22, 5 – 6 (katolícky preklad):

„Ak niekto urobí škodu na poli alebo na vinici, alebo pustí svoj statok a ten sa pasie na cudzom poli, nahradí najlepším zo svojho poľa a najlepším zo svojej vinice. (Podľa odhadu škody.) Ak sa vznieti oheň, zachváti trnie a potom spáli obilie v stohoch alebo ešte na poli, ten, kto

⁶³ HERTZ, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*. 2. vyd. Londýn: Soncino Press, 1968, s. 299.

oheň rozložil nahradí škodu."

V zákryte s Friedländerovou myšlienkou komentujú Bič a kolektív toto ustanovenie slovami:

„Nechat' spásat' svojím dobytkom susedovo pole, založit' na cudzom poli požiar, alebo spustošiť vinicu iného človeka – to všetko sú vlastne tiež rôzne podoby krádeže. Pretože však neznamenajú sebaobohacovanie na úkor postihnutého, nevyžaduje sa dvojnásobná náhrada škody, ale len jednoduchá v plnej cene."⁶⁴

Uvedené odhaľuje, že štandardná sankcia za krádež a spreneveru spočívala v povinnosti zaplatiť dvojnásobnú hodnotu ukradnutej veci. Vyplýva to z Ex 22, 7 – 9, kde sa uvádza (katolícky preklad):

„Ak si dá niekto inému do úschovy peniaze alebo iné cenné predmety a niekto ich v jeho dome ukradne, tak zlodej, ak sa nájde, nahradí to dvojnásobne. Ak sa však zlodej nenájde, tak majiteľ domu sa postaví pred sudcov (a odprisahá), že nesiahol po majetku svojho blížneho. V prípade každej sprenevery, či už ide o býka, osla, ovcu, plášť alebo čokoľvek, čo sa stratilo a majiteľ by o tom tvrdil: ‚to je ono!‘, záležitosť oboch príde pred sudcov. A ten, koho sudcovia vyhlásia za vinníka, musí svojmu blížnemu dať dvojnásobnú náhradu."

Pokiaľ zlodej ukradnutú vec predal, po odhalení musel zaplatiť päťnásobok jej hodnoty, resp. štvornásobok (teda základ plus štvornásobnú náhradu). Napríklad za ukradnutú ovcu bol zlodej povinný vydať päť oviec. Uvádza sa to v Ex 22, 1 (katolícky preklad): *„Ak niekto ukradne býka alebo ovcu a zabije ich alebo predá, tak za každého býka nahradí päť býkov a za každú ovcu päť oviec."* (V ekumenickom a evanjelickom preklade je text zaradený do Ex 21, 37). Takáto niekoľkonásobná odplata za ukradnutú vec sa však týkala zrejme iba zvierat (ktoré páchatel' speňažil, resp. usmrtil). V Ex 22, 1 sa totiž výslovne spomína len krádež zvierata (býka alebo ovce). Názor, že norma sa nevzťahuje na krádež akýchkoľvek častí majetku, ale len na krádež zvierat, nachádzame aj v Talmude:

„Častejší je trest spočívajúci v nahradení dvojnásobku než trest uhradenia štvornásobku alebo päťnásobku hodnoty, pretože, v prvom prípade sa trest vzťahuje na živú i neživú vec, zatiaľ čo v druhom prípade

⁶⁴ Bič, M. a kol. *Výklady ke Starému zákonu*. Praha: Česká biblická společnost, 1991, s. 283.

*sa trest vzťahuje len na dobytok alebo na ovcu [...].*⁶⁵

Zvláštne však je, že Lv 6, 5 (podľa číslovania ekumenického prekladu 5, 24) hovorí o povinnosti zaplatiť náhradu o päťtinu väčšiu, než bola hodnota ukradnutej veci. Uvádza sa tu, že páchatel' (katolícky preklad) „*vráti späť; dá v plnej hodnote náhradu a k tomu pridá ešte päťtinu (hodnoty).*“ Text teda nehovorí o dvojnásobnej ani o štvornásobnej či päťnásobnej náhrade.

Otvára sa tým zaujímavý interpretačný problém. Ako rozumieť rôznym úpravám výšky náhrady? Mimochodom, Hertz chápe výšku náhrady podľa Lv 6, 5 ako štvrtinu pôvodnej hodnoty, nie ako päťtinu. Rozumie tomu totiž tak, že náhrada má byť o päťtinu väčšia než hodnota ukradnutej veci; má teda ísť o päť štvrtín pôvodnej ceny.⁶⁶ Nech už by sme však piaty diel, ktorý má vinník pridať k hodnote ukradnutej veci, počítali akokoľvek, kľúčovou ostáva otázka, ako rozumieť dvojitej úprave sankcie za krádež: Má sa platiť dvojnásobok hodnoty ukradnutej veci, resp. v prípade zvieratá a jeho zabitia a predaja až štvornásobok či päťnásobok, alebo len o päťtinu vyššia suma?

Jeden starší komentár k Lv 6, 5 uvádza:

*„Môžeme si všimnúť, že úprava v Ex 22, 1 – 14, ktorú by sme mohli nazvať civilným postihom, je v určitých prípadoch oveľa prísnejšia, avšak nie je tam žiadny odkaz na obeť za prestúpenie alebo obeť za hriech.“*⁶⁷

Tento komentár nám pripomína, že v Levitiku sa hovorí o obeti za hriech (krádež), zatiaľ čo v Exoduse nie. Nebude teda kľúčový práve tento moment – moment obete za hriech? Skutočnosť, že sa tu predpokladá prinesenie obete za hriech previnilcom, totiž môže implikovať určitý akt ľútosti, a teda i predchádzajúci akt priznania.

Významný biblista Jacob Milgrom tvrdí, že práve toto je kľúč k pochopeniu daných ustanovení. Rozhodujúce podľa neho bolo, či sa páchatel' k činu dobrovoľne priznal. Ak sa priznal, bol povinný vrátiť ukradnuté a pridať k tomu piaty diel, nemusel vracat' dvojnásobok či päťnásobok (resp. podľa Milgroma musel páchatel' piaty diel pridať dokonca iba v prípade, že

⁶⁵ COHEN, A. *Talmud pro každého*. Praha: Sefer, 2006, s. 388.

⁶⁶ HERTZ, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*. 2. vyd. Londýn: Soncino Press, 1968, s. 422.

⁶⁷ *The Interpreter's Bible. Volume II*. New York: Abingdon Press, 1953, s. 32.

pred priznaním krivo prisahal; ak krivo neprisahal a priznal sa, vyhol sa pokute a jedine, čo musel vykonať, bolo vrátiť ukradnuté a priniesť kňazovi obeť za hriech), ak sa páchatel nepriznal, musel zaplatiť dvojnásobok (resp. štvornásobok či päťnásobok, ak ukradnuté zviera zabil, resp. predal).

Milgrom uvádza:

„Je pravda, že Biblia mlčí o prípade dobrovoľného vrátenia ukradnutej veci. Ale takéto pravidlo môže byť extrapolované z jedného z prípadov citovaných v Lv 5, 20 – 26 [...] [týkajúceho sa] strateného predmetu [Milgrom vychádza z posunutého číslovania veršov a má na mysli pasáž, ktorá je v mnohých prekladoch zaradená do Lv 6, 1 – 7; pozn. autora]. Podľa starovekých blízkovýchodných kódexov, ten, kto vráti stratený predmet, nepodlieha pokute [...], ale ak ho nálezcovia zataja a je odhalený, pokladá sa za zlodeja a podlieha ťažkým pokutám, dokonca smrti [...]. Rovnaký zákon platil v Izraeli [...]. Rabínske právo explicitne uvádza, že dobrovoľné priznanie sa ku krádeži nepodlieha pokute [...].“⁶⁸

Milgrom ďalej odkazuje na Greenberga, ktorý sa domnieva, že zníženie trestov za priznané krádeže povzbudzovalo

„k dobrovoľným priznaniam v tých prípadoch, v ktorých, na základe nedostatku dôkazov alebo bezmocnosti obetí – obeť lúpeže a útlaku sú takmer bez výnimky chudobné a bezbranné [...] – boli právne cesty len málo osožné.“⁶⁹

S inou interpretáciou, ktorá by vysvetľovala rozdiel v sankcii za krádež podľa kníh Exodus a Levitikus, som sa nestretol. Ak je Milgromov výklad správny, potom treba povedať, že Mojžišov zákon dáva na tomto mieste veľký priestor hodnote priznania, ľútosti a zmierenia. A to je významné.

Za povšimnutie stojí, že pasáž z Lv 6, 1 – 7 (resp. v inom číslovaní ide o Lv 5, 20 – 26), vlastne hovorí o rôznych podobách majetkových deliktov – o sprenevere či zatajení veci a pod. Text znie:

„Hospodin povedal Mojžišovi: „Ak sa niekto prehreší a spreneverí voči

⁶⁸ MILGROM, J. *The Ancore Bible: Leviticus 1 – 16*. New York: Boubleday, 1991, s. 329.

⁶⁹ Tamtiež.

Hospodinovi tým, že svojmu blížnemu odtají vec, ktorú prijal do úschovy, či zverenú alebo ulúpenú, alebo ak vydiera svojho blížneho, alebo ak niečo stratené nájde a krivoprisažne to zatají, nech sa človek dopustí čohokoľvek z týchto vecí, zhreší. Keď sa teda prehrešil a previnil, nech vráti, čo ulúpil, i to, čo si násilím vynútil alebo čo prijal do úschovy, alebo stratenú vec, ktorú našiel, alebo čokoľvek, o čom krivo prisahal, nech to nahradí v plnej hodnote a k tomu nech pridá pätinu a v deň svojej obety za vinu to odovzdá vlastníkovi. Za svoje previnenie nech prinesie kňazovi pre Hospodina bezchybného barana zo stáda ako obetu za vinu. Jeho cenu určíš podľa obety za vinu. Kňaz zaňho vykoná obrad zmierenia pred Hospodinom a odpustí sa mu všetko, čo spáchal a čím sa previnil.“

Príbuznú úpravu nachádzame v Ex 22, 8 – 12:

„V prípade akejkolvek sprenevery, či ide o býka, osla, ovcu, plášť alebo o čokoľvek, čo sa stratilo a o čom niekto povie: ‚To je ono,‘ záležitosť oboch príde pred Boha. Ten, koho Boh označí za vinníka, dá svojmu blížnemu dvojnásobnú náhradu. Ak niekto zverí niekomu do opatery osla, býka, ovcu alebo akékoľvek dobytča a to uhynie alebo utrpí úraz, alebo ho odveľú tak, že to nikto nevidel, medzi oboma rozhodne prisaha pred Hospodinom, že nesiahol na majetok svojho blížneho. Majiteľ sa tým upokojí a obvinený nemusí dávať náhradu. Ak mu ho naozaj ukradli, majiteľovi dá náhradu. Ak bolo naozaj roztrhané, nech ho prinesie ako dôkaz. Roztrhané nemusí nahradiť.“

Je teda zrejmé, že aplikácia prikázania *nepokradneš* je v Mojžišovom zákone širšia a netýka sa len „krádeže“ v úzkom zmysle slova.

Nutná obrana pri ochrane majetku

Pri problematike deliktu krádeže, resp. lúpeže je vhodné uviesť, že Mojžišov zákon pamätá na úpravu nutnej obrany pri ochrane vlastného majetku. V Ex 22, 2 – 3 sa uvádza:

„Ak pristihnú zlodeja, keď sa dobýva do domu, alebo keď ho podkoppáva, a porania ho tak, že zomrie, ten, čo ho poraní, nebude vinný za jeho krv. Ale ak to urobí po východe slnka, je vinný za jeho krv. - Zlodej

musí dať náhradu. Ak však nemá nič, treba ho predať za ukradnutú vec."

Pre beztrestnosť zabitia zlodēja teda bolo rozhodujúce, aby k nutnej obrane došlo za tmy (zrejme takto treba chápať vyjadrenie, že ak pán domu usmrtí lupiča *po východe slnka, je vinný za jeho krv*). Bič a kolektív uvádzajú, že po zotmení totiž „*nemožno vylúčiť smrteľné zasiahnutie zlodēja v sebaobrane [...]*“⁷⁰ Preto právo krvnej pomsty v takomto prípade neplatí. Ak bol však zloděj pristihnutý pri čine za svetla (*po východe slnka*), nesmel byť usmrtený. Mojžišov zákon pre takýto prípad vlastne implicitne vytvára právnu domnienku neprimeranej nutnej obrany. Táto domnienka bola nepochybne vyvrátiteľná (čiže, ak páchatel' preukázal, že sa bránil primerane a že ani za svetla nebolo možné vyhnúť sa smrteľnému zraneniu lupiča, bol oslobodený). Nevyvrátiteľná právna domnienka neprimeranej obrany by sa tu priecila právu na sebaobranu a rámcovo tiež princípu spravodlivosti, podľa ktorého mali sudcovia rozhodovať (Dt 1, 16; 25, 1 – 3). Pokiaľ by na základe svedeckých výpovedí (obyvateľov domu, sluhov a pod.) bolo preukázané (Nm 35, 30), že lupič na pána útočil a že pán nemal *mens rea* (zlý úmysel), bol pán nepochybne zbavený viny (a to aj s prihliadnutím na Nm 35, 22).

Pre porovnanie možno uviesť, že v mezopotámskych zákonoch z Ešnuny nachádzame podobnú úpravu. Uvádza sa tu:

*„Kto bude pristihnutý v dome muškera s polenom za plného denného svetla, zaplatí 10 šekelov striebra: kto bude dopadnutý v noci, bude usmrtený, nezostane nažive.“*⁷¹

Spôsobenie škody a zvieratá

V súvislosti s ochranou majetku možno ďalej poukázať aj na časť ustanovení Mojžišovho zákona o klavom býkovi, konkrétne na tie ustanovenia, ktoré sa týkali ujmy spôsobenej takýmto býkom inému býkovi. V Ex 21, 35 – 36 sa uvádza:

„Keď niečí býk pokole susedovho býka tak, že uhynie, živého býka predajú a peniaze i uhynuté zviera si rozdelia. Ak sa však vedelo, že býk

⁷⁰ Bič, M. a kol. *Výklady ke Starému zákonu*. Praha: Česká biblická společnost, 1991, s. 283.

⁷¹ BEŇA, J. *Pramene k dejinám práva: Starovek*. Bratislava: VO PraF UK, 2006, s. 29.

predtým klal a jeho majiteľ naňho nedozeral, dá zaňho plnú náhradu, býka za býka, a uhynutý kus bude jeho."

Skutočnosť, že býk, ktorý usmrtil iného býka v tomto prípade nie je ukameňovaný, dosvedčuje, že ukameňovanie býka v prípade usmrtenia človeka ukazovalo na hodnotu ľudského života v porovnaní s hodnotou života zvierat. Pokiaľ ide o samotné vyrovnávanie sa majiteľov zvierat za ujmu na živote spôsobenú jedným zo zvierat druhému, platí, že ak pán nevedel o klavosti býka, znášali stratu obaja majitelia rovnomerne (živý býk sa predá, mŕtvy rozdelí), ak o tom vedel, bol postihnutý reštitučnou sankciou. Musel teda nahradiť mŕtveho býka živým a mŕtvy ostal jemu. Určitým trestom za majiteľovu vedomú nedbanlivosť je v tomto prípade zníženie hodnoty jeho majetku spočívajúce v zámene živého býka za mŕtveho (ktorý má pochopiteľne nižšiu hodnotu).

Otázkou je, či živým býkom, ktorý bol vymenený za mŕtveho, mohol byť onen klavý býk. Domnievam sa, že nie. Klavý býk mal totiž nižšiu hodnotu než akú mal zaživa onen usmrtený býk, a to práve pre svoju negatívnu vlastnosť – tendenciu klať. Jeho nový majiteľ by bol vystavený riziku, že býk opäť spôsobí stratu na živote iného zvieratá či dokonca človeka a musel by preto vynakladať úsilie na vykonávanie potrebných opatrení. Zámena mŕtveho býka za klavého býka by teda bola hodnotovo neekvivalentná.

V súvislosti so škodami na majetku spočívajúcimi v smrti hospodárskych zvierat si v tesnej blízkosti práve rozobratej pasáže treba všimnúť aj ustanovenie Ex 21, 33 – 34, kde sa uvádza:

„Ak niekto odkryje alebo vykope studňu a neprikryje ju a ak do nej spadne býk alebo osol, majiteľ studne dá vlastníkovi zvieratá náhradu v striebre a uhynuté zviera bude patriť jemu."

Toto ustanovenie postihuje nedbanlivosť zhotoviteľa studne (nachádzajúcej sa zrejme na verejnom priestranstve) za jej nezodpovedné neprikrytie a tým spôsobenie straty na živote cudzieho hospodárskeho zvieratá, ktoré do nej spadlo. Norma v podstate kopíruje princíp obsiahnutý v ustanovení o klavom býkovi – mŕtvy kus pripadne nedbalému zhotoviteľovi studne, zatiaľ čo on musí zaplatiť náhradu v plnej výške hodnoty živého zvieratá. Náhrada však má byť v tomto prípade poskytnutá v striebre. Rozdiel je teda v tom, že nejde o sankciu reštitučnú (náhrada kus za kus) ale o sankciu reparačnú, teda o náhradu v peniazoch. Dôvod je

snáď ten, že pri majiteľovi býka sa (východiskovo) počíta s možnosťou nahraď mŕtve zviera živým (predpokladá sa teda, že dotyčný človek má zviera, ktorým by mohol škodu spôsobenú jeho zvieratom na inom zvierati nahraď; ak by aj nemal, potom nepochybne existovala možnosť dohodnúť sa na inej náhrade), zatiaľ čo majiteľ studne nie je v hypotéze danej právnej normy vykreslený ako majiteľ zvierata (skrátka, nepočíta sa s tým, že ide o chovateľa dobytku).

V danom kontexte možno napokon poukázať aj na úpravu Ex 22, 13 – 15, kde sa uvádza:

„Ak si niekto od svojho blížneho vypožičia zviera a to v neprítomnosti majiteľa utrpí úraz alebo uhynie, musí dať plnú náhradu. Ak sa to stalo v prítomnosti majiteľa, nemusí dať náhradu. Ak ide o nádenníka, škoda sa nahradí z jeho mzdy.“

Podľa tohto ustanovenia zodpovedá vypožičiavateľ (ten, kto si zviera požičal) za úraz alebo smrť zvierata len v prípade, že pri udalosti nebol prítomný požičiavateľ (majiteľ zvierata). Ide o zaujímavu koncipovanú zodpovednosť za škodu – majiteľ, ktorý síce aktuálne nemá zviera v držbe (pretože ho požičal inému), zodpovedá za škodu na zdraví či živote zvierata namiesto osoby, ktorej ho zveril, pokiaľ je pri úraze či smrti zvierata osobne prítomný. Posledná veta je predmetom prekladových (a teda aj výkladových) polemík. Môže v nej ísť o zodpovednosť nádenníka, ktorý so zvieratom pracoval, alebo o zodpovednosť majiteľa, ktorý zviera prenajal, teda o povinnosť znížiť cenu nájmu zvierata, ak bol pri jeho úraze či smrti prenajímateľ osobne prítomný.

Pokiaľ ide o nakladanie so zvieratami ako s dôležitou súčasťou majetku starovekého Izraelitu, možno poukázať aj na pozitívnu povinnosť postarať sa o zblúdeného býčka, ovcu, či osla, ktoré patria blížnemu, resp. povinnosť pomôcť im vstať, ak padnú na ceste. V Dt 22, 1 – 4 sa uvádza:

„Ak uvidíš blúdiace dobytča alebo ovcu svojho brata, neprejdeš popri nich bez povšimnutia, ale určite ich privedeš späť svojmu bratovi. Keď však tvoj brat nie je nablízku a ty ho nepoznáš, priženieš ich do svojho domu a budú u teba, kým ich tvoj brat nebude hľadať. Potom mu ich vráť. Rovnako urob aj s jeho oslom, odevom a s čímkoľvek, čo tvoj brat stratil a ty si to našiel. Neodopri mu pomoc. Ak uvidíš, že na ceste padol osol alebo býk tvojho brata, neodopri mu pomoc. Pomôž mu ich zodvihnúť.“

Z ustanovenia je zároveň zrejmé, že jeho vecný záber nie je obmedzený len na zvieratá, ale týka sa akejkolvek súčasti majetku blížneho (text spomína aj odev a čokoľvek, čo by dotýčný stratil). Blížnym je v tomto ustanovení Izraelita (text používa výraz *brat*). Ustanovenie teda zapadá do apelu na národnú solidaritu. V Ex 23, 4 – 5, každopádne, nachádzame povinnosť postarať sa aj o zatúlané zviera nepriateľa:

„Ak natrafíš na zatúlaného býka alebo na osla svojho nepriateľa, musíš mu ho priviesť späť. Ak uvidíš, že osol tvojho protivníka leží pod bremenom, neodvráť sa od svojho nepriateľa, ale pomôž mu ho zodvihnúť.“

Central and Eastern European Bible Commentary k tomuto textu uvádza:

„Zákon zaväzuje Izraelitu, aby pomohol dokonca aj nepriateľovi v situácii núdze. Avšak nepriateľom môže byť blížny, Izraelita, čiže člen toho istého spoločenstva. To však neznamená, že je ľahké zabudnúť na predchádzajúci konflikt a prísť dotýčnému na pomoc. [...] Toto ustanovenie v knihe Exodus sa nezdá byť ľahko vynútiteľné. Jeho dôležitosť spočíva v étose solidarity, ktorý musí predchádzať a prenikať právny systém. Toto je presne problém spoločností v našom regióne. V roku 1990 sa množstvo právnych predpisov v Českej republike (v tom čase súčasti federatívneho Československa) odhadoval na 500 000. V roku 2010 sa len v samotnej Českej republike odhadoval na 1 600 000 a v roku 2018 sa číslo zvýšilo na dva milióny. Rovnaká tendencia sa zdá byť pevne spojená so štruktúrami Európskej únie a jej nekončiacimi reguláciami a pravidlami. Právni vedci hovoria o nebezpečenstve ‚hypertrofie práva‘. Právo sa stáva ťažkopádnym a nezrozumiteľným pre bežných ľudí. Biblické právo v tomto prípade opúšťa súdnu sieň a nachvíľu sa dotýka životne dôležitej témy solidarity voči blížnym [...].“⁷²

Citovaný komentár teda vlastne (okrem toho, že poukazuje na určitú inšpiratívnu interpretovaného ustanovenia pre náš dnešný kontext) vykladá Ex 23, 4 – 5 v kontexte Dt 22, 1 – 4, ktoré hovorí o solidarite s *bratom* (hoci aj nepriateľom). Ak je však apel ustanovenia predovšetkým etický,

⁷² CONSTANTINEAU, C. (ed.). *Central and Eastern European Bible Commentary*. Carlisle: Langham, 2022, s. 96.

v ďalšom slede sa ponúka otázka, prečo sa pri jeho aplikácii zastaviť pri národnej solidarite a nechápať ju širšie...

Ochrana vlastníctva pôdy, právo spätnej kúpy a dedenie

V rámci majetkových vzťahov mala v Mojžišovom zákone osobitné miesto pôda. Okrem zákazu pásť vlastné stáda bez dovolenia na cudzom poli (Ex 22, 4), stanovoval Mojžišov zákon aj explicitný zákaz prenášať starodávne medze a meniť hranice pozemkov. V Dt 19, 14 sa uvádza:

„Neposuň medzu svojho blížneho, ktorou predkovia určili tvoje dedičné vlastníctvo, čo dostaneš v krajine, ktorú ti dáva Hospodin, tvoj Boh, aby si ju obsadil.“

Richard Nelson k tomu uvádza:

„Tajné presúvanie medzí je len časť toho, čo tento zákon zakazuje, pretože starodávnym majetkovým právam sa možno spreneveriť aj ekonomickým tlakom na chudobných vlastníkov pozemkov [...]. Pozemky po predkoch sú darom od Jahveho a rodina o ne nemá prísť.“⁷³

V Dt 27, 17 sa opakuje rovnaká myšlienka medzi *Dvanástimi kliatbami* slovami: *„Prekliaty, kto posunie medzu svojho blížneho!“* Všetok ľud nech povie: *„Amen!“* Tieto texty jednak zakazujú podvody (teda nezákonné pozmeňovanie hraníc cudzích pozemkov), a jednak tiež nabádajú vyháňať sa sporom o pozemky. Dávno uzatvorené dohody nemajú byť spochybňované. Spory o súkromné pozemky, či dokonca o hranice kmeňov alebo národov boli často dôvodom ozbrojených konfliktov. Dôležité preto bolo takýmto konfliktom predchádzať a usilovať, aby nedochádzalo k zbytočnému krviprelievaniu a smrti nevinných. Takýto apel je obzvlášť logický v systéme mojžišovského práva, ktoré, ako už som uviedol, nesie pomerne výrazné rysy národnej solidarity.

V súvislosti s majetkovými vzťahmi je v tomto kontexte vhodné zmieniť aj inštitút práva spätnej kúpy, ktorý nachádzame v Lv 25, 23 – 34:

„Zem sa nesmie predať natrvalo, lebo zem je moja. Vy ste u mňa len

⁷³ NELSON, R. D. *Deuteronomy: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, s. 242.

cudzinci a prisťahovalci. V celej krajine, ktorá bude vaším vlastníctvom, zaručte teda spätné odkúpenie zeme. Ak tvoj brat schudobnie a niečo zo svojho vlastníctva predá, nech príde jeho najbližší príbuzný ako výkupca a odkúpi to, čo jeho brat predal. Keby niekto takého výkupcu nemal, no potom sa zmôže tak, že bude mať na výkupné, spočíta roky od predaja a zvyšok vyplatí tomu, komu predal, a vráti sa k svojmu vlastníctvu. Ak sa však nezmôže na to, aby kupca vyplatil, potom to, čo predal, zostane až do jubilejného roka v rukách kupca. V jubilejnom roku to kupec uvoľní a vráti sa to k pôvodnému majiteľovi. Ak niekto predá obytný dom v ohradenom meste, bude mať právo kúpiť si ho späť, a to po celý rok od predaja. Do roka bude mať právo kúpiť si ho späť. Ak si ho však do uplynutia celého roka nekúpi, dom v ohradenom meste zostane natrvalo tomu, kto ho kúpil, i jeho pokoleniam. Kupec sa ho ani v jubilejnom roku nemusí vzdať. Domy v neohradených dedinách treba posudzovať ako pole v krajine. O nich platí právo výkupu a v jubilejnom roku sa ich musí majiteľ vzdať. Léviovcí v léviovských mestách budú mať trvalé právo kúpiť si späť domy, ktoré im patria. Ak niekto z Léviocov nepoužije právo kúpiť si späť predaný dom, ktorý má vo svojom meste, v jubilejnom roku sa mu vráti do vlastníctva, lebo domy v léviovských mestách sú ich vlastníctvom medzi Izraelitmi. Pasienky okolo ich miest sa nesmú predávať, lebo sú ich trvalým vlastníctvom."

Pokiaľ ide o dedenie, treba spomenúť osobitné právo prvorodených. V zmysle Dt 21, 17 mal prvorodený syn právo na dvojitý podiel zo všetkého, čo otec zanechal. V zmysle Nm 27, 6 – 8 a 36, 6 – 9 mali dedičské právo na nehnuteľnosti aj ženy. Platilo to za predpokladu, že žena nemala brata, ktorý by po ich zosnulom otcovi dedil. Podmienkou tiež bolo, aby sa vydala v rámci svojho kmeňa. Ak by sa totiž vydala za Izraelitu z iného kmeňa, pozemky by prešli k tomuto kmeňu, pričom cieľom bolo udržiavať hranice izraelských kmeňov nezmenené. V Nm 27, 8 – 11 možno tiež poukázať na formuláciu jednotlivých dedičských skupín:

„Izraelitom povedz: „Ak niekto zomrie a nezanechá syna, preneste dedičstvo po ňom na jeho dcéru. Ak nemá ani dcéru, dedičstvo po ňom dáte jeho bratom. Ak však nemá ani bratov, dedičstvo po ňom dáte bratom jeho otca. Keby jeho otec bratov nemal, dedičstvo po ňom dáte jeho najbližšiemu príbuznému z jeho rodu; ten ho dostane do vlastníctva.“"

4. MANŽELSTVO A RODINA

Oblasť manželstva je v Desatore pokrytá prikázaniami *nescudzoložíš* a *nepožiadaš*. Základné východisko vzťahov medzi rodičmi a deťmi je nastavené prikázaním *cti svojho otca i svoju matku*. Na tieto prikázania následne nadväzujú konkrétne ustanovenia Mojžišovho zákona, ktorých sa stručne dotknem v tejto kapitole. Najskôr si všimnem problematiku manželskej vernosti a rôznych sexuálnych deliktov, ako sú upravené Mojžišovým zákonom a následne si všimnem mojžišovskú úpravu deliktov vo vzťahoch medzi rodičmi a deťmi. Neopomeniem ani novozmluvnú perspektívu hodnôt manželstva a rodiny.

Inštitút manželstva v Mojžišovom zákone

V súvislosti s ustanoveniami Desatora je vhodné spomenúť, že jeho šieste, resp. siedme prikázanie je do nášho jazyka spravidla prekladané dvomi nie celkom rovnakými spôsobmi. Buď sa prekladá ako *nescudzoložíš* (napríklad ekumenický preklad), alebo ako *nezosmilníš* (Roháčkov preklad). Význam prvého prekladu je užší, význam druhého je širší. Pod cudzoložstvom (ako napokon už zo samotnej etymológie slova vyplýva) rozumieme manželskú neveru, pod smilstvom akúkoľvek formu sexuálnej nemorálnosti (napr. promiskuitu, incest a pod.).

Viacerí biblisti poukazujú na skutočnosť, že toto prikázanie sa vo svojom doslovnom znení týka len problému manželskej nevery. Je v ňom totiž použitý hebrejský výraz *naaf*, ktorý zodpovedá skôr významu *cudzoložiť*, než *smilniť* (významu *smilniť*, ktorý je širší než *cudzoložiť*, by zodpovedal skôr hebrejský výraz *zanah*). Presnejší je teda podľa nich preklad *nescudzoložíš*.⁷⁴ Využitím inej než jazykovej interpretácie však možno dospieť aj k širšiemu uchopeniu tohto prikázania, resp. k jeho aplikácii (a to napríklad na základe *argumenta per analogiam*) aj na iné problémy, než je problém manželskej nevery (spomeňme si na Pavlov citát Desatora z 1. Tim 1, 8 – 11 a vzťahnutie tohto prikázania aj na iné sexuálne delikty než na neveru). Argumentom v prospech širšieho uchopenia (a to aspoň aplikáčného) môže byť i predpoklad (kvázi-)ústavného charakteru Desatora: Ak Desatoro obsahuje abstraktné princípy, ktoré rozvíja Mojžišov zákon, potom by mal byť aj význam tohto prikázania širší, keďže Mojžišov zákon odmieta aj iné formy sexuálnej nemorálnosti než len manželskú neveru

⁷⁴ Pozri napríklad: HELLER, J. *Hlubinné vrty*. Praha: Kalich, 2008, s. 214.

(k rovnakému záveru môžeme, samozrejme, dospieť i na základe tézy, že Desatoro je vyjadrením všeobecných morálnych princípov).

Pokiaľ ide o otázku manželskej vernosti, v starozmluvnej židovskej praxi platilo, že žena nesmie podviesť svojho muža s iným *slobodným* alebo *ženatým* mužom, zatiaľ čo muž nesmie podviesť svoju ženu s inou *vydatou* ženou. Vzťah ženatého muža so *slobodnou* ženou bol vzhľadom na inštitút mnohoženstva istým spôsobom tolerovaný (nebol považovaný za hrdelný zločin), dotyčný muž si však musel danú dievčinu vziať za svoju ďalšiu manželku. Alebo, pokiaľ mu ju jej otec nechcel dať, musel zaplatiť odškodné za zneuctenie dcéry, ktorá sa po strate panenstva už ťažšie vydá (Ex 22, 15 – 16).⁷⁵

Hovoriť netreba len o mnohoženstve. V období patriarchov sa dokonca praktizoval konkubinát. Tieto inštitúty však boli neskôr opustené. Nielen konkubinát ale aj polygýnia (mnohoženstvo) sa po čase stráca a

⁷⁵ V Ex 22, 15 – 16 sa uvádza: „Ak niekto zvedie pannu, ktorá ešte nebola zasnúbená, a vyspí sa s ňou, vezme si ju za ženu a dá za ňu plné veno. Keby mu ju jej otec nijako nechcel dať, zvodca zaplatí toľko, koľko dostáva panna do vena.“ Podobné ustanovenie nachádzame v Dt 22,28 – 29: „Keby muž stretol devu, pannu, ktorá nebola zasnúbená, chytil by ju, súložil by s ňou a pristihli by ich, muž, ktorý s ňou súložil, dá otcovi devy päťdesiat strieborných a bude mu ženou, lebo ju zneuctil. Nesmie ju nikdy prepustiť.“ Na tomto mieste však už zrejme ide o znásilnenie. Kontext predtým je o znásilnení zasnúbenej dievčiny, následne je teda reč o znásilnení nezasnúbenej dievčiny. Výraz „chytil by ju“ možno preložiť aj ako „násilne ju schytí“. Takto text podáva napríklad katolícky preklad: „Ak sa niekto stretne s devou, pannou, ktorá nebude zasnúbená, a násilne ju schytí a bude s ňou spať, ak vec predložia súdu, ten, čo s ňou spal, dá jej otcovi päťdesiat šeklov striebra a musí si ju vziať za manželku, lebo ju ponížil, a nebude ju môcť zapudieť po celý čas svojho života.“ Aj Duane Christensen uvádza, že tu ide o násilníka (angl. *rapist*) a s odkazom na Tigaya konštatuje, že odmena päťdesiatich šeklov tu musí predstavovať viac, než „plné veno“ (tzv. *mohar*) v zmysle Ex 22, 16, pretože päťdesiat šeklov v sebe zahŕňa aj trest (pokutu) za znásilnenie (zneuctenie) dievčiny. Štandardné veno (*mohar*) teda bolo podľa Tigaya, resp. Christensena, na úrovni tridsiatich šeklov. (CHRISTENSEN, D. L. *Word Biblical Commentary. Volume 6 B: Deuteronomy 21:10 – 34:12*. Grand Rapids: Zondervan, 1997, s. 522). Ján Vyhnánek k tomu uvádza: „Existujú prezumpcie, že skutočná výška moharu musela byť menšia, keďže v citovanej právnej norme 50 šeklov striebra zosobňuje peňažný trest za hriech/trestný čin. [...] Či bola hodnota moharu 50 šeklov alebo menej, nie je až také podstatné, relevantný je fundament, že podľa právnych tradícií bola panna oceňovaná fixným úhrnom striebra. Zároveň platila nepriama úmernosť: čím vyššia miera opotrebovania ženy (vdova, rozvedená, cudzoložnica), tým nižšia cena: ‚Hospodin mi riekol: Id' ešte a zamiluj si ženu, milovanú od priateľa a cudzoložnú, jako miluje Hospodin synov Izraelových, kým oni sa obracajú tvárou k iným bohom a milujú hroznové hrudy. A tak som si ju kúpil za pätnásť šeklov striebra a za pol druhu chomera jačmeňa.‘ (Hoz 3:1-2).“ (VYHNÁNEK, J. *Mohar v starovekom Izraeli*. In *Historia et theoria iuris*, 2011 (3), č. 6, s. 53).

v novozmluvnej dobe by sme už židovského muža, ktorý má viac než jednu ženu, hľadali pomerne ťažko. Vývoj teda smeroval k monogamii – k ideálu z Gn 1 a 2 (kde sú „jedným telom“ jeden muž a jedna žena).

V starovekej židovskej právnej praxi boli pre vznik manželstva konštitutívnym momentom zasnuby. Muž a žena sa teda zasnúbením stali „svojimi“ ešte skôr, než prebehol samotný svadobný obrad. Zásnuby však boli zároveň iba fakultatívnym inštitútom. Svadba teda mohla prebehnúť po zasnubách alebo i bez nich. V prípade, že svadba prebehla až po zasnubách, mala v podstate len deklaratórnu funkciu. Dôležité je, že ako konštitutívny inštitút mohlo byť zasnúbenie zrušené len oficiálnym rozvodom.

Podľa Mojžišovho zákona sa rozvod realizoval mužovým odovzdaním rozlukového listu žene (Dt 24, 1). Ak teda chcel niekto zrušiť zasnúbenie, nestačilo „vrátiť prsteň“ a rozísť sa, ale bolo potrebné vystaviť oficiálny doklad – rozlukový list. Tomu, že Židia v biblickej dobe chápali zasnuby takto vážne, nasvedčuje aj novozmluvný príklad Jozefa, snúbenca Ježišovej matky Márie. Ten chce, po tom, čo zistí, že jeho snúbenica Mária je tehotná (pričom nie je tehotná s ním), „*tajne ju prepustiť*“ (Mt 1, 19); zrejme jej teda chcel potajme vystaviť *rozlukový list*.

Aj samotný Mojžišov zákon priznáva zasnubám významné miesto. Zasnúbený muž je, úplne rovnako ako mladomanžel (teda muž po svadbe), zbavený povinnosti nastúpiť do boja (Dt 20, 7 a 24, 5). Zasnúbená dievčina, ktorá svojho snúbenca podvedie, má byť potrestaná rovnako ako vydatá žena, ktorá podvedie svojho manžela (Dt 22, 23 – 27).

Myšlienku, že zasnuby sú zrušiteľné len rozvodom však v samotnom Mojžišovom zákone explicitne zakotvenú nenájdeme. Inštitút rozvodu je v už spomínanom ustanovení Dt 24, 1 upravený nasledovne: „*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.*“ V tomto ustanovení si treba všimnúť 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 Mojžišovom zákone vyjadrené hebrejským výrazom *aras*. Rozvod sa teda 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*).⁷⁶ Potrebu zrušiť zasnuby rozvodom (rozlukovým

⁷⁶ K tomu bližšie pozri: TURČAN, M. Apoštolský dekrét a sexuálna etika. In *Testimonia theologica*, 2021 (15), č. 1, s. 28 – 34.

listom) možno z Mojžišovho zákona vyvodit', ak-tak len teleologicky (axiologicky).⁷⁷ Je každopádne možné, že takáto prax je až neskoršia a pochádza z mimobiblickej židovskej tradície.

Manželská nevera v Mojžišovom zákone

Pokiaľ ide o delikt manželskej nevery, tento je v Mojžišovom zákone koncipovaný ako hrdelný zločin. V Lv 20, 10 sa uvádza: „*Kto sa dopustí cudzoložstva s vydatou ženou, teda kto cudzoloží so ženou svojho blížneho, musí zomrieť — cudzoložník i cudzoložnica.*“ Okrem tohto miesta je cudzoložstvo upravené ešte v Lv 18, 20 a tiež v už spomínanom ustanovení Dt 22, 22. Žena, ktorá podviedla svojho muža s iným mužom, rovnako ako onen tretí muž (či už slobodný alebo ženatý), mali byť popravení. Trest smrti mohol byť vykonaný, len pokiaľ bol zločin preukázaný.

Možno tiež poukázať na osobitné ustanovenia pre situáciu, v ktorej manžel podozrieva svoju ženu z cudzoložstva, no nemá na to dôkaz. V Nm 5, 11 – 31 nachádzame pomerne dlhú pasáž upravujúcu tzv. *zákon žiarlivosti*:

„Toto povedz Izraelitom: ,Keby sa žena niektorého muža dostala na scestie, bola by mu neverná, a niekto by s ňou mal telesný styk, hoci by o tom jej muž nevedel a ona by sa neprehradila, poškvrnila sa, aj keby proti nej nebolo svedka a nebola pristihnutá. Keď sa potom jej muža zmocní žiarlivosť a bude žiarliť na svoju ženu, ktorá sa poškvrnila, alebo ho pochytí žiarlivosť, hoci sa nepoškvrnila, muž privedie svoju ženu ku kňazovi a prinesie za ňu ako obetný dar desatinu efy jačmennej múky. Nech však múku nepoleje olejom ani k nej nepridá kadidlo, pretože to je obeta za žiarlivosť, jeho pripomienková obeta, lebo pripomína vinu. Kňaz privedie ženu a postaví ju pred Hospodina. Potom kňaz naberie do hlinenej nádoby posvätenú vodu, vezme z podlahy príbytku trochu prachu a nasype ho do vody. Kňaz postaví

⁷⁷ Hodnotový výklad by sa opieral o prísnosť trestu nevery *zasnúbenej*, ktorá sa rovná prísnosti trestu nevery *vydatej*, ako aj spomínaného oslobodenia od vojenskej povinnosti *snúbena* a *mladomanžela*. Výklad by teda tvrdil, že Mojžišov zákon implicitne predpokladá konstitutívnu povahu zásnub vo vzťahu k inštitútu manželstva a preto ich v jeho zmysle možno logicky zrušiť len rozvodom (na základe *argumenta per analogiam* by norma o rozvode manželstva z Dt 24, 1 mala byť z tohto hľadiska vzťahovaná i na zrušenie zásnub).

ženu s rozpustenými vlasmi pred Hospodina, dá jej do rúk pripomienkovú obeť, teda obeť za žiarlivosť. Kňaz bude mať v ruke horkú vodu pôsobiacu prekliatie. Potom ju kňaz zaprisahá a povie: »Ak sa s tebou nikto telesne nestýkal, ak si sa nedostala na scestie a nepoškvrnila si sa, odkedy si so svojím mužom, nech ti neuškodí táto horká voda pôsobiaca prekliatie. Ak si sa však odvtedy, čo patriš svojmu mužovi, dostala na scestie, ak si sa poškvrnila tým, že sa okrem tvojho muža stýkala s tebou aj niekto iný« — vtedy kňaz zaprisahá ženu zaklínajúcou prísahou —, »nech Hospodin naloží s tebou medzi tvojím ľuďom podľa prísaznej kliatby; nech Hospodin dá, aby tvoje lono pokleslo a brucho ti napuchlo; nech táto voda pôsobiaca prekliatie prenikne tvoje vnútornosti; nech ti brucho napuchne a lono poklesne.« Žena odpovie: »Amen, amen.« Potom kňaz napíše tieto kliatby na listinu a zmyje ich do horkej vody. Nato dá žene vypiť horkú vodu pôsobiacu prekliatie, aby ju prenikla a vyvolala v nej horkosť. Potom kňaz vezme z ruky ženy obeť za žiarlivosť, zamáva ňou pred Hospodinom a prinesie ju k oltáru. Potom vezme za hrst' z pripomienkovej obety a spáli to na oltári. Nato dá žene vypiť vodu. Keď vodu vypila, a ak sa poškvrnila a voči mužovi sa dopustila nevery, voda pôsobiaca prekliatie ju prenikne ako trpká bolesť, brucho jej napuchne, lono poklesne. Taká žena sa medzi svojím ľuďom stane kliatbou. Ak sa však žena nepoškvrnila a je čistá, uzná sa jej nevina a ďalej bude rodiť deti. Toto je zákon o žiarlivosti: Ak sa vydatá žena dostane na scestie a poškvrní sa, alebo ak niektorého muža zachváti žiarlivosť a bude žiarliť na svoju ženu, nech ju postaví pred Hospodina a kňaz s ňou naloží podľa tohto zákona. Muž bude bez viny, žena si však vinu ponesie. ""

Tieto ustanovenia sú pozoruhodné tým, že vlastne formulujú ordál – zaprisahanie sa pred Hospodinom a obradné vypitie horkastej vody ženou obvinenou z cudzoložstva. Na dnešného poslucháča norma pôsobí asi trochu desivo a pripomína stredoveké „Božie súdy“, ktoré sa priedčili princípom spravodlivého procesu, ako ho chápeme v modernom demokratickom prostredí. V skutočnosti však ide o ustanovenie, ktoré má od stredovekých praktík ďaleko. Jeho zvláštnosť je v tom, že neverná žena nemá byť, v prípade zistenia viny prostredníctvom tohto ordálu, napokon popravená. Ide o Boží súd, nie ľudský; je to súd medzi ženou a Hospodinom. Trestom má byť neplodnosť ženy spôsobená Bohom. Prirovnanie k stredovekým „Božím súdom“ teda nie je adekvátne.

Viacerí vykladači sa aj preto domnievajú, že tieto ustanovenia v skutočnosti slúžili na ochranu žien pred žiarlivosťou a svojvôľou vlastných mužov. Podobne, ako v prípade útočiskových miest snáď aj v tomto prípade šlo skôr o stanovenie určitej medze braniu spravodlivosti do vlastných rúk – muž musí ženu priviesť ku kňazovi, nesmie konať sám za seba. Timothy Ashley v komentári k tomuto textu uvádza, že ustanovenie „*bráni žiarlivému manželovi v potrestaní svojej ženy len na základe číreho podozrenia.*“⁷⁸ Za zmienku tiež stojí, že obdobné ustanovenia o rituáli s vodou sa objavujú aj v iných starovekých kultúrach (napríklad u Akkadčanov a Asýrčanov).

Inú situáciu, v ktorej muž tiež obviňuje svoju ženu zo sexuálneho zlyhania, pokrýva Dt 22, 13 – 21:

„Ak si muž vezme ženu, vojde k nej, no potom ju znenávidí, obviní ju z nepočestnosti a rozširuje o nej zlý chýr tým, že vraví: ‚Keď som si ju vzal za ženu a priblížil som sa k nej, zistil som, že nie je panna,‘ otec i matka devy vezmú dôkaz dcérinho panenstva a prinesú ho starším mesta do brány. Otec devy povie starším: ‚Svoju dcéru som dal tomuto mužovi za ženu a on ju znenávidel. Obviňuje ju z nepočestnosti a hovorí: »Nenašiel som pri tvojej dcére znak panenstva.« Tu je dôkaz panenstva mojej dcéry.‘ Nato rozprestrú dcérine šaty pred staršími mesta. Starší mesta odvedú toho muža a potrestajú ho. Uložia mu pokutu sto strieborných za to, že izraelskú pannu uviedol do zlého svetla a peniaze dajú devinmu otcovi. Ona mu zostane ženou a nikdy ju nesmie prepustiť. Keby však chýr o mladej žene bol pravdivý a nenašiel by sa dôkaz jej panenstva, vyvedú ju ku vchodu otcovho domu a muži mesta ju ukameňujú, lebo sa v Izraeli dopustila nehanebnosti tým, že v otcovskom dome smilnila. Tak odstrániš zlo spomedzi seba.“

Pri týchto ustanoveniach je pomerne zrejmé, že sú motivované záujmom o ochranu cti ženy a jej rodu. Text totiž hovorí o znenávidení ženy a o rozširovaní zlého chýru o nej jej vlastným mužom. Snáď má ísť najmä o situácie, keď sa muži chceli zbaviť žien a hľadali dôvod pre rozvod manželstva. Dôkazom panenstva, o ktorom sa tu hovorí, mali byť podľa ekumenického prekladu *dcérine šaty*. Buď šlo o svadobné šaty, alebo o plášť,

⁷⁸ ASHLEY, T. R. *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Numbers*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1993, s. 124.

resp. o posteľné plátno. Hebrejský výraz *simlah*, ktorý je tu použitý, označuje textil, plášť, plátno a pod. V židovskej tradícii je zaužívané potvrdzovanie „konzumácie manželstva“ zakrvavenou bielizňou zo svadobnej posteľe, ktorá má preukázať, že muž svoju ženu zbavil panenstva.

Citované ustanovenie hovorí, že pokiaľ bude obvinenie muža pravdivé, bude žena postihnutá najvyšším trestom. Nie však za *cudzoložstvo*, ale za *smilstvo* spáchané potajme (ešte zaslobodna) v otcovskom dome. Pokiaľ obvinenie nebude dokázané, nesmie sa s krivo ohovorenou ženou jej muž už nikdy rozviesť a svokrovi musí za nactiutrhánie (znevažovanie danej ženy i celého jej rodu) zaplatiť pokutu sto strieborných. Podľa židovského historika prvého storočia J. Flavia boli takíto muži dokonca palicovaní tridsiatimi deviatimi údermi. V citovanom texte sa totiž hovorí, že „*starší mesta odvedú toho muža a potrestajú ho,*“ čo možno chápať buď ako spomínanú pokutu sto strieborných, o ktorej sa hovorí hneď v nasledovnej vete, alebo ako iný trest (telesný trest). Univerzálnou sankčnou normou umožňujúcou palicovanie bolo už spomínané ustanovenie Dt 25, 1 – 3.

Manželská nevera v Novej zmluve

V kontexte Novej zmluvy je nevera dôvodom pre rozvod manželstva. Ježiš v Mt 19 a Mk 10 vlastne zužuje dôvody rozvodu len na jeden dôvod – *smilstvo* (gr. *porneia*). V situácii, v ktorej túto skutočnosť vysloví, ide v podstate o spor o význam ustanovenia z Dt 24, 1, podľa ktorého platí, že muž smie prepustiť svoju manželku, ak „*nájde na nej niečo odporné*“. Známa polemika medzi židovskými rabínmi sa týkala otázky, čo všetko môže byť onou *odpornou vecou*, pre ktorú smie muž svoju ženu prepustiť. Ježiš v evanjeliách konštatuje, že takouto vecou môže byť len *smilstvo*. Tvrdí, že Mojžiš odovzdal židovskému národu ustanovenia o rozvode „*pre tvrdosť ich srdca*“ a že rozvod nie je štandardným riešením manželských problémov. Čo Boh spojil, človek nemá rozlučovať (Mt 19, 6; Mk 10, 9).

Ježiš vyhlasuje, že každý muž, ktorý sa so svojou ženou rozvádza pre inú príčinu, než pre *smilstvo*, sa rozvádza nelegitímne (Mt 19, 9): „*Hovorím vám, že kto by prepustil manželku, ak nie kvôli smilstvu, a vzal si inú, cudzoloží.*“ Týmto výrokom Ježiš zdôrazňuje (interpretuje) zmysel rozvodu ako *ultima ratio* pri riešení manželských problémov a tým zdôrazňuje trvalosť manželstva. Ak je súčasťou pojmu *smilstva* aj nevera (ako užší pojem), znamená to, že nemusí byť nutne potrestaná smrťou, ale že môže byť riešená „len“ rozvodom.

Okrem toho zároveň implicitne potvrdzuje hodnotu monogamie. Hovorí totiž, že muž, ktorý si po nelegitímnom rozvode so svojou manželkou vezme za ženu inú, *cudzoloží*. Znamená to, že Ježiš manželstvo chápe ako vzťah jedného muža a jednej ženy. Zároveň tým naznačuje myšlienku rovnosti pohlaví (čím sa vracia k rajskému ideálu z knihy Genezis).⁷⁹ Za pozornosť stojí, že v markovskej verzii sa výslovne počíta i s možnosťou, že žena opustí svojho muža (Mk 10, 11b-12): „*Kto by prepustil svoju manželku a vzal si inú, cudzoloží. Podobne cudzoloží manželka, ktorá svojho muža opustí a vydá sa za iného.*“

Pojem *smilstvo* (gr. *porneia*), ktorý je v matúšovskej verzii uvedený ako jediný legitímny dôvod pre rozvod manželstva, je širokým pojmom vyjadrujúcim rôzne podoby sexuálnej nemorálnosti. Zahŕňa v sebe pojem cudzoložstva (gr. *moicheia*), ale aj iné konanie (napríklad znásilnenie, holdovanie pronografii, styk so zvieratom atď.). Možnosť rozvodu teda nie je zúžená len na cudzoložstvo. Vzťahuje sa na rôzne formy zlého sexuálneho správania jedného z manželov (napríklad na situáciu, keď muž využíva svoju manželku proti jej vôli na svoje telesné túžby spôsobom, ktorý jej nevyhovuje, čím ona trpí; spomeňme si napríklad na starozmluvný príbeh o Ónanovi z Gn 38).⁸⁰

Otázky manželskej vernosti a s tým spojenej zodpovednosti sa Nová zmluva dotýka na viacerých miestach. Napríklad v závere listu Hebrejom

⁷⁹ Ideu objektívnej rovnosti muža a ženy akoby naznačoval aj Pavol v už spomínanom texte z Gal 3, 28: „*Nie je ani Žid, ani Grék, nie je ani otrok, ani slobodný, nie je muž a žena, lebo všetci ste jedno v Kristovi Ježišovi.*“ Možno povedať, že myšlienka rovnosti pohlaví je v súlade s príbehom o stvorení ženy (Gn 2, 18): „*Potom Hospodin, Boh, povedal: ‚Nie je dobré človekovi byť samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude rovnocenná.‘“* Ak sa teda Nová zmluva v otázke manželstva vracia k rajskému ideálu, možno hovoriť aj o ideáli rovnosti. Otvorenou však pritom ostáva otázka delby úloh, resp. otázka akejsi „funkčnej rozdielnosti“ muža a ženy. Ten istý Pavol totiž v Ef 5 a Kol 3 (pokiaľ konzervatívnym spôsobom predpokladáme jeho autorstvo týchto listov) hovorí o podriaďovaní sa žien mužom a o láske mužov k ženám. Niektorí vykladači chápu tieto slová, ako nastavenie zdravého manželského vzoru, iní ako čisto kultúrne podmienené slová (vyrieknuté v kontexte starovekého sveta mužskej dominancie). Konzervatívna kresťanská psychológia každopádne tradične vyzdvihuje rešpektovanie prirodzených psychologických rozdielov medzi mužmi a ženami a z toho vyplývajúcich rozdielov v zodpovednostiach a úlohách oboch pohlaví (pozri napríklad: EGGERICHS, E. *Láska a úcta*. Bratislava: Porta Libri, 2016).

⁸⁰ Zastávam názor, že problém Ónana nebol nevyhnutne v používaní antikoncepčnej metódy (ako sa domnieva katolícka teológia), ale skôr v ponižovaní (zneužívaní) svojej ženy, ktorá ako jeho levirátna manželka po potomkovi nepochybne túžila.

(Hbr 13, 4) nachádzame jasný apel: „*Manželstvo nech majú všetci v úcte a manželské lôžko nech je nepoškvrnené, lebo smilníkov a cudzoložníkov bude súdiť sám Boh.*“ V súvislosti s týmto textom možno pripomenúť skutočnosť, že Nová zmluva, na rozdiel od Starej zmluvy, nehovorí o ľudskom treste za cudzoložstvo, ale Božom. V ustanoveniach Dt 22, 22 – 27 sme videli, že za neveru mali byť snúbenica alebo manželka ako aj cudzí muž potrestaní ukameňovaním. Ježiš však v Jn 8 zachráni od trestu ženu pristihnutú pri cudzoložstve slovami: „*Kto z vás je bez hriechu, nech prvý hodí do nej kameň!*“ Bud' tým Ježiš odmieta účasť na nespravodlivom procese, v ktorom mala byť v zmysle dikcie Dt 22, 22 – 27 stíhaná nielen dotyčná žena, ale aj muž, ktorý s ňou bol (ten však v tomto príbehu akosi záhadne chýba), alebo Ježiš nastavuje nový pohľad na otázku hriechu a jeho potierania, pričom v duchu svojej misie zdôrazňuje hodnotu ľútosti a odpustenia (retribúciu nahrádza restoráciou – „*chod'a viac nehreš!*“). Je tiež, samozrejme, možné odmietnuť priznať tomuto príbehu akúkoľvek teologickú relevanciu, keďže sa nenachádza v najstarších dochovaných rukopisoch Jánovho evanjelia. V každom prípade však možno povedať, že Nová zmluva trest za cudzoložstvo ponecháva Bohu, nie ľuďom. Túto skutočnosť možno zdôvodniť teologicky (nastal nový vek milosti), i prakticky – novozmluvná cirkev je *communio viatorum*, teda spoločenstvo pútnikov (pozri 1. Pet 1, 1; 2, 11), ktoré nedisponuje pozemským kráľovstvom, ale očakáva kráľovstvo nebeské; na rozdiel od starozmluvného Izraela teda nemá brachiálnu moc.⁸¹

⁸¹ K tomu bližšie pozri: TURČAN, M. Freedom of Conscience and Judeo-Christian Tradition. In *Communication as a Measure of Protection and Limitation of Human Rights*. Bratislava: PraF UK, 2013, s. 56 – 61. Za pozornosť v daných súvislostiach stojí aj Pavlovo vyjadrenie v 1. Kor 5, 9-13: „*V liste som vám napísal, aby ste sa nestýkali so smilníkmi. Nie však vôbec so smilníkmi tohto sveta či s lakomcami, vydieračmi a modloslužobníkmi, veď to by ste museli odísť zo sveta. Ale teraz som vám napísal, aby ste sa nestýkali s takým, ktorý sa nazýva bratom, no pritom je smilník, lakomec, modloslužobník, rúhač, opilec alebo vydierač; s takými ani len nejedávajte! Veď prečo by som mal súdiť tých, čo sú mimo nás? Nesúdite vari tých, čo sú vnútri? Tých však, čo sú mimo, bude súdiť Boh. Odstráňte zlého spomedzi seba!*“ Mimochodom, posledná veta je zrejme citáciou Dt 17, 7; 19, 19; 22, 21. 22. 24 a 24, 7, kde je spojená s trestom smrti. Pavol ju tu používa v zjavne odlišnom význame (vo význame vylúčenia z cirkvi).

Manželstvo so zajatkyňou a levirátne manželstvo

V súvislosti s problematikou manželstva je vhodné uviesť, že osobitným spôsobom je v Mojžišovom zákone upravené manželstvo so zajatkyňou. V Dt 21, 10 – 14 sa uvádza:

„Keď odídeš do boja proti svojim nepriateľom a Hospodin, tvoj Boh, ti ich vydá do rúk, odvedieš si z nich zajatcov. Keď uzrieš medzi zajatcami ženu krásnej postavy a oblúbiš si ju, môžeš si ju vziať za ženu. Potom ju uvedieš do svojho domu. Ona si oholí hlavu a ostrihá si nechty, vyzlečie si šaty, v ktorých bola zajatá, a bude bývať v tvojom dome. Celý mesiac bude oplakávať svojho otca a svoju matku. Potom smieš k nej vojsť, staneš sa jej manželom a ona bude tvojou ženou. Ak sa ti potom znepáči, prepustiš ju a bude voľná. Nesmieš ju predať za peniaze ani hrubo s ňou zaobchádzať, lebo si ju ponížil.“

Toto ustanovenie vlastne zmierňuje tvrdú skutočnosť zajatia a straty príbuzných možnosťou ženy oplakávať ich. Muž nesmie k žene-zajatkyňi „vojsť“ po dobu jedného mesiaca (znamená to, že s ňou nesmie pohlavne žiť). Následne je formulovaný zákaz hrubého zaobchádzania so ženou a tiež zákaz jej predaja do otroctva. Ako dôvod je tu explicitne uvedené poníženie ženy, ktoré treba klásť do súvisu s už niekoľko krát spomínanou ideou ľudskej dôstojnosti ako univerzálnej kategórie (teda kategórie vzťahujúcej sa na všetkých ľudí – nielen domácich, ale aj cudzincov). Požiadavky formulované v tomto ustanovení sú akýmsi morálnym minimom prejavovania úcty k žene-zajatkyňi.

Mojžišov zákon pozná ďalej okrem „štandardného“ manželstva a manželstva so zajatkyňou i levirátne (švagrovské) manželstvo. Úpravu tohto inštitútu nachádzame v Dt 25, 5 – 10, kde sa uvádza:

„Keď budú bývať bratia spolu a jeden z nich zomrie a nezanechá syna, nech sa žena zomrelého nevydá za cudzieho muža, mimo rodiny. Vojde k nej jej švagor a vezme si ju za ženu podľa švagrovského práva. Prvorodený, ktorého mu porodí, bude niesť meno jeho zomrelého brata, aby nebolo z Izraela vytreté jeho meno. Ak si však tento muž nebude chcieť vziať svoju švagrínú, nech jeho švagrína príde do brány k starším a povie: ‚Môj švagor sa zdráha zachovať svojmu bratovi meno v Izraeli, nechce si ma vziať za ženu podľa švagrovského práva.‘ Vtedy ho starší mesta predvolajú a pohovoria si s ním. Keď vstane a

vyhlási, že si ju nechce vziať, pristúpi k nemu švagriná, pred očami starších mu z nohy vezme sandál, napľuje mu do tváre a povie: „Tak nech sa stane mužovi, ktorý sa nechce postarať svojmu bratovi o potomstvo!“ V Izraeli sa bude volať: Dom vyzutého.“

Toto ustanovenie hovorí o povinnosti brata zosnulého muža vziať si svoju ovdovenú švagrinú za ženu a splodiť s ňou syna. Platí to však len za predpokladu, že dotyčná nemá syna, ktorý by ďalej niesol meno svojho zosnulého otca. Pokiaľ švagriná má syna, povinnosť švagra vziať si ju sa stráca, dokonca sa mení na zákaz. Vyplýva to z ustanovenia tzv. *Kódexu svätosti* v Lv 18, 16, kde sa uvádza: „*Nezneuctíš svojím pomerom bratovu ženu; tým by si zneuctil svojho brata.*“ Treba podotknúť, že v tomto ustanovení sa nerieši problém cudzoložstva (teda zákaz pomeru so švagrinou počas bratovho života). Cudzoložstvo je upravené všeobecnou normou v Lv 18, 20: „*Nebudeš súložiť so ženou svojho blížneho; tým by si sa poškrvil.*“ Ustanovenie Lv 18, 16 zakazuje vzťah aj s ovdovenou či rozvedenou švagrinou. Je to *lex generalis* vo vzťahu k Dt 25, 5 – 10, ktorý predstavuje *lex specialis* formulujúci jedinú výnimku zo zákazu vziať si ovdovenú či rozvedenú švagrinú, pričom touto výnimkou je absenciu mužského potomka ženy, ktorý by niesol meno svojho zosnulého otca.

Levirátne manželstvá pravdepodobne neboli medzi židovskými mužmi veľmi obľúbené a šlo viac-menej o nepríjemnú nutnosť. Pre prípad nevôle švagra vziať si svoju švagrinú-vdovu za ženu Mojžišov zákon stanovuje sankciu spočívajúcu vo verejnej hanbe pre takéhoto muža. Žene je garantované právo domáhať sa ochrany svojich záujmov, resp. záujmov rodu jej zosnulého muža, pred radou starších v mestskej bráne. Ak muž nepočúvne ani výzvu starších, aby si ju vzal, žena mu má vyzuť sandál a napľuť do tváre za neochotu splodiť svojmu mŕtvemu bratovi syna.

Inštitút levirátu bol neskôr aplikovaný širšie než len na švagrov. Týkal sa akýchkoľvek najbližších mužských príbuzných ovdovenej ženy. Vidno to v príbehu o Rút a Boázovi (Rt 4). Možno povedať, že v tomto inštitúte šlo nielen o hodnotu cti (podržať pokračovanie mena zosnulého), ale aj o určitú ekonomickú dimenziu. Syn splodený so švagrinou sa totiž stal dedičom majetku, ktorý zanechal pôvodný (zosnulý) manžel jeho matky.

Povedal som, že ovdovená či rozvedená švagriná bola pre muža za istých okolností „zakázanou partnerkou“. Pokiaľ ide o otázku (ne)prípust-

tnosti vstupu do manželstva s určitými osobami, možno poukázať na skutočnosť, že *Kódex svätosti* obsahuje v Lv 18, 6 – 18 pomerne detailný katalóg incestných vzťahov. Ako stručne zhrňajú tieto ustanovenia Woods a Rogers,

„manželstvo alebo iné sexuálne 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 (v. 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.“⁸²

V tomto katalógu možno badať určitú kultúrnu podmienenosť spocívajúcu (aspoň v niektorých prípadoch) v ochrane mužskej cti (a to cti rovnocenného alebo staršieho muža). Zakázaný je totiž vzťah so ženou svojho (zosnulého alebo rozvedeného) brata, ale explicitne nie so sestrou svojej (zosnulej, príp. i rozvedenej) ženy. Zakázaný je tiež vzťah so ženou svojho strýka, no explicitne nie s dcérou svojho brata (ibaže by sme aplikovali *argumentum per analogiam*).

Mojžišov zákon a homosexualita

Osobitnú kategóriu zakázaných vzťahov predstavujú podľa Mojžišovho zákona vzťahy osôb rovnakého pohlavia, konkrétne sexuálne vzťahy medzi mužmi. Tóra výslovne nespomína ženskú homosexualitu, venuje sa len mužskej (na základe patriarchálneho princípu však možno predpokladať aj jej zákaz). V samotnom Mojžišovom zákone nachádzame dve ustanovenia ktoré sa týkajú homosexuality. V ustanovení Lv 18, 22 sa uvádza: *„Nesmieš obcovat' s mužom, ako sa obcuje so ženou. To je ohavnosť.“* Norma neobsahuje sankciu, iba proklamáciu, že ide o *ohavnosť*. Sankciu však nachádzame v Lv 20, 13: *„Keby niekto súložil s mužom, ako sa súloží so ženou, dopustili by sa ohavnosti a obaja musia zomrieť. Sami poniesú vinu za svoju krv.“*

⁸² WOODS, C. M. – ROGERS, J. *The College Press NIV Commentary. Leviticus – Numbers*. Joplin: College Press, 2006, s. 115 – 116.

Problematika vzťahov osôb rovnakého pohlavia je v posledných rokoch či už desaťročiach v kresťanskej etike pomerne bohato diskutovaná.⁸³ Najmä v protestantskom prostredí sa objavili snahy legitimizovať takéto vzťahy ako teologicky nezávadné. Tieto snahy môžu mať buď liberálny ráz (problematické biblické texty sa uchopia kriticky, ako subjektívna mienka ľudského pisateľa determinovaná dobou a prostredím, a teda vtedajším obmedzeným poznaním problému homosexuality), alebo môžu mať progresívno-konzervatívny ráz (texty sa nekritizujú, ale interpretujú inak, a to so záverom, že v skutočnosti hovoria o niečom inom než o homosexualite ako takej).

V našom geografickom prostredí možno v súvislosti s danou polemikou poukázať najmä na štúdiu Českobratskej cirkvi evanjelickej, ktorá ešte v r. 2005 vzišla z diskusie o homosexuálnych vzťahoch v evanjelickej prostredí v ČR. Súčasťou tejto štúdie sú teologické i medicínske analýzy. Známy český starozmluvník Martin Prudký sa v danej štúdii prikláňa k záveru, že ustanovenia Lv 18, 22 a 20, 13 majú kultické súvislosti a nejde v nich o hodnotenie homosexuality ako takej. Výraz *ohavnosť* spája Prudký so zavrnutím určitých kanaánskych praktík ako nábožensky problematických; obdobné podľa neho platí o absolútnom treste za homosexuálne správanie, v ktorom tiež vidí náboženský rozmer daného deliktu.⁸⁴ Podľa neho tu teda vlastne nejde o sexuálnu etiku, ale o akúsi etiku kultu (odmietnutie pohanských náboženských zvykov).

V tomto pohľade Prudký, pochopiteľne, nie je sám. Podobne sa vyjadrujú aj viacerí zahraniční autori. Poukázať možno napríklad na výklad, ktorý k predmetným textom podáva sociálny etik a aktivista Miguel A. De La Torre:

„Toebah (a synonymum šikkuts) preložené ako ohavnosť, nie je ani morálnym ani etickým termínom, ale technickým kultickým termí-

⁸³ Pozri napríklad: BROWLEY, R. L. (ed.). *Biblical Ethics & Homosexuality. Listening to Scripture*. Westminster: John Knox Press, 1996; MOBERLY, E. R. *Homosexuality: A New Christian Ethic*. Cambridge: James Clark & Co., 2001; GAGNON, R. A. J. *The Bible and Homosexual Practice*. Nashville: Abingdon Press, 2001; HOLLINGER, D. P. *The Meaning of Sex. Christian Ethics and the Moral Life*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009; MARIN, A. *Láska je orientácia*. Bratislava: Porta libri, 2022.

⁸⁴ *Problematika homosexuálných vzťahů*, 2005, s. 3 – 6, [online]: <https://www.e-cirkev.cz/data/D/X/d/TISK-19-06-Problematika-homose.pdf> [11-02-2020].

*nom označujúcim niečo rituálne nečisté kvôli prekročeniu určitých hraníc.*¹⁸⁵

De La Torre následne tvrdí, že homosexuálne praktiky boli súčasťou starovekých kanaánskych kultických obradov, preto sú tu odmietnuté. Cieľom normy teda nie je vymedziť sa voči praktizovanej homosexualite ako takej, ale len voči jej pohanskej súvislosti.⁸⁶

Interpreti zastávajúci tradičný výklad predmetných ustanovení s týmto chápaním nesúhlasia a trvajú na tom, že ide o morálnu požiadavku súvisiacu s ľudskou sexualitou všeobecne. Tvrdia, že z celkového obrazu Písma možno vyvodiť záver, že pohlavný život má svoje miesto len v trvalom heterosexuálnom vzťahu (manželstve). To, čo uvedené levitikálne normy kritizujú, nie je ohrozovanie kultúrno-náboženskej identity starovekého Izraelitu, ale morálna zvrátenosť. Nejde tu ani o zákaz zneužitia mladého chlapca starším mužom. Ustanovenie Lv 20, 13 totiž predpokladá konsenzuálny akt, keďže trestá oboch partnerov, aktívneho i pasívneho. Práve prísnosť trestu podľa zástancov tradičného chápania naznačuje, že text hovorí o nadčasovom morálnom probléme. Ak by Boh schvaľoval homosexualitu aspoň u niektorých ľudí, netrestal by podľa nich v právnych ustanoveniach Starej zmluvy jej praktizovanie bez ďalšieho upresnenia tak tvrdo, aby tým nenapraviteľne nepostihol aj nevinných. Navyše, na inom mieste Tóry (Dt 25, 13 – 16) je výraz *ohavný* s rovnakým hebrejským základom slova použitý pre toho, kto využíva falošné miery alebo závažia a okráda tým bližneho. Znamená to, že *toebah* má aj morálny rozmer. Výrazným proponentom konzervatívneho chápania je dnes napríklad mesiánsky rabín Michael Brown, ktorý zdôrazňuje potrebu pomoci homosexuálom v ich neraz neľahkej situácii, no trvá na tom, že praktizovanie homosexuality je hriech. Uvádza:

*„Tóra zaraďuje homosexuálne činy do rovnakej skupiny ako cudzoložstvo, incest, styk so zvieratom, modloslužbu, obetovanie detí bohom, a tieto zavrhuje tým najsilnejším možným spôsobom.*¹⁸⁷

⁸⁵ DE LA TORRE, M. A. *A Lily Among the Thorns: Imagining a New Christian Sexuality*. San Francisco: Jossey-Bass, 2007, s. 147.

⁸⁶ Tamtiež, s. 147 – 148.

⁸⁷ BROWN, M. L. *Can You Be Gay and Christian?: Responding with Love and Truth to Questions about Homosexuality*. Lake Mary: FrontLine, 2014, s. 123.

Nová zmluva a homosexualita

Kľúčové novozmluvné miesta, ktoré sú v súvislosti s problematikou biblického pohľadu na homosexualitu v kresťanskom prostredí aktuálne diskutované, predstavujú najmä tri pavlovské texty zaznamenané v epištolách Rimanom, 1. Korintňanom a 1. Timotejovi (ide konkrétne o texty Rim 1, 24 – 28, 1. Kor 6, 9 – 11 a 1. Tim 1, 8 – 11). Na týchto miestach Pavol kritizuje praktiky, ktoré majú zjavne homosexuálny charakter a označuje ich za nezlučiteľné s hodnotami Božieho kráľovstva.

V Rim 1, 24 – 28 Pavol vyjadruje kritiku ľudí so zatemneným srdcom odvráteným od Stvoriteľa a uvádza:

„Preto pre túžby ich srdc vydal ich Boh napospas nečistote, takže sami zneuctovali vlastné telá. Božiu pravdu zamenili za lož a korili sa a slúžili stvorenstvu namiesto Stvoriteľovi, ktorý je požehnaný navěky. Amen. Preto ich Boh vydal napospas hanebným vášňam. Lebo ich ženy zamenili prirodzený styk za protiprirodzený. Podobne aj muži zanechali prirodzený styk so ženou a rozpálili sa rozkošníckou vášňou jeden voči druhému; muži s mužmi páchali hanebnosti a sami na sebe si odniesli zaslúženú odplatu za svoje poblúdenie. A pretože odmietli uznať Boha, vydal ich Boh napospas ich skazenému rozumu, takže robia, čo sa nesluší.“

Pavol dáva na tomto mieste homosexuálne správanie do súvisu s bezbožnosťou a označuje ho za prejav hanebných vášní. Otázkou je, čo konkrétne tu Pavol kritizuje – či kritizuje len homosexuálne správanie heterosexuálov (resp. bisexuálov), alebo má namysli aj homosexuálny život ľudí, ktorých vždy priťahovali výlučne príslušníci rovnakého pohlavia. Tento text je zároveň významný aj tým, že popri kritike mužskej homosexuality predstavuje explicitný kritický výrok Písma na adresu ženskej homosexuality. Vyjadrenie, že ženy zamenili *prirodzený styk za protiprirodzený* (v. 26) v kontexte následnej Pavlovej kritiky mužskej homosexuality ako zanechania *prirodzeného styku so ženou* (v. 27), sa javí ako odmietnutie lesbických vzťahov.

Niektorí vykladači však takúto interpretáciu odmietajú a pod protiprirodzeným stykom žien nerozumejú lesbické vzťahy, ale nenáležité formy

heterosexuálneho pohlavného života.⁸⁸ Tento názor zastáva napríklad James Miller, ktorý tvrdí, že pri snahe o výklad daného textu máme

„malý dôvod čítať Rimanom 1, 26 ako odkaz na ženskú homosexualitu, a silný dôvod chápať Pavlovo vyjadrenie ako odmietnutie niektorých alebo všetkých neprirodzených (nekoitálnych) heterosexuálnych stykov, ten druh stykov, ktoré sú spomenuté vo verši 27.“⁸⁹

Takto postavený výklad množinu neakceptovateľných praktík vlastne rozširuje na všetky nekoitálne styky, medzi ktoré patria niektoré heterosexuálne a všetky homosexuálne styky. Ak tu, naopak, Pavol nekritizuje všetky nekoitálne styky, ale ide mu len o určitú množinu nemravných heterosexuálnych praktík, potom sa potenciálne otvorí určitý priestor pre legitimizovanie niektorých homosexuálnych vzťahov ako vzťahov týmto textom výslovne nepokrytých (*argumentum e silentio*). A práve (aj) o to v teologickej polemike o význam tohto textu dnes v kresťanskom prostredí ide.

Iní interpreti naopak trvajú na tom, že v Rim 1, 26 ide jednoznačne o kritiku ženskej homosexuality. Napríklad významný kalvínsky teológ Thomas Schreiner uvádza:

„Hoci verš 26 je dvojznačný, čo do presného zmyslu, v ktorom ženy konali v rozpore s prirodzenosťou, verš 27 objasňuje, že tým, čo je neprirodzené, sú homosexuálne vzťahy.“⁹⁰

Schreiner teda odmieta názor, že by Pavol vo v. 26 kritizoval len neprirodzené heterosexuálne správanie žien a dodáva: „Prečo by Pavol [v

⁸⁸ Na podporu uvádzajú aj patristické zdroje, teda výklady cirkevných otcov, ktorí túto Pavlovu kritiku údajne nechápali ako zmienku o lesbických vzťahoch, ale ako zmienku o nevhodných heterosexuálnych praktikách.

⁸⁹ Pozri napríklad: MILLER, J. E. The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual? In *Novum Testamentum*, 1995 (37), č. 1, s. 11. Za možný pokladá takýto alebo obdobný výklad aj Christopher Bryan, ktorý sa odvoláva na Bernadettu Brootenovú (BRYAN, C. *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 86 – 87). Brootenová síce pôvodne poukazyvala na patristické chápanie textu ako heterosexuálnej perverzie, no neskôr explicitne uviedla, že v Rim 1, 26 ide podľa jej názoru o vzťahy medzi ženami (BROOTEN, B. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, s. 248 a nasl.).

⁹⁰ SCHREINER, T. R. *Romans*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006, s. 94.

tomto texte] *spomínal len ženy, pokiaľ by sa muži a ženy spolupodieľali na spáchaní tohto sexuálneho hriechu?*⁹¹ Schreiner teda tvrdí, že zmienka o ženách a absencia zmienky o mužoch vo v. 26 je dokladom skutočnosti, že v Rim 1, 26 ide o vzťahy medzi ženami, zatiaľ čo vzťahy medzi mužmi sú kritizované vo v. 27.

Polemika okolo existencie či neexistencie pavlovskej kritiky ženskej homosexuality na tomto mieste má svoj význam nielen vo vzťahu k otázke biblického pohľadu na lesbické vzťahy, ale aj vo vzťahu k otázke celkového výkladu pasáže Rim 1, 24 – 28. Verš 27, ktorý explicitne hovorí o homosexuálnom správaní mužov totiž niektorí interpreti odmietajú chápať ako zavrhnutie praktizovanej homosexuality *en bloc*, a chápu ho len ako zavrhnutie nejakej jej formy, najmä pederastie (teda styku dospelého muža s mladým chlapcom), ktorá bola údajne v helénskom svete pomerne bežná (pričom sa jej dopúšťali aj ženatí muži).⁹² Absencia zmienky o ženskej homosexualite vo v. 26 by teda len podporila progresívne chápanie v. 27 (nekritizovala by sa tu homosexualita ako taká, ale len určitá jej forma – pederastia).⁹³

Iní vykladači s takýmto chápaním nesúhlasia. Napríklad Craig Keener odmieta názor, že by Pavlovi vo v. 27 šlo len o kritiku pederastie. Argumentuje, že Pavol v tejto pasáži zavrhuje práve tak lesbické (v. 26) ako gejské (v. 27) správanie, a tvrdí, že pre Pavla je ťažiskovým problémom „*element rovnakého pohlavia, na ktorý sa [jeho polemika] explicitne zameriava*.”⁹⁴ Aj James Dunn sa domnieva, že Pavol na tomto mieste nekritizuje len pederastiu:

„Scroggs (Homosexuality, s. 115) sa domnieva, že Pavol má na tomto mieste namysli konkrétne pederastiu, avšak Pavlova kritika, zdá sa, zahŕňa všetky druhy homosexuálneho správania, ženského ako aj

⁹¹ Tamtiež.

⁹² Nezriedka ju údajne praktizovali učitelia (filozofi) so svojimi žiakmi alebo páni so svojimi otrokmi.

⁹³ Iní sa zas domnievajú, že Pavlova zmienka o božstvách v tejto pasáži smeruje jeho kritiku skôr ku kultickej homosexualite (podobne, ako je to podľa nich v prípade už rozoberaných textov z Levitika, ktoré zavrhujú styk muža s mužom).

⁹⁴ KEENER, C. S. *Romans: A New Covenant Commentary*. Eugene: Cascade Books, 2009, s. 39.

*mužského, a nebola namierená voči jednému druhu homosexuálnej praxe v porovnaní s iným.*⁹⁵

V prospech záveru, že Pavol na tomto mieste nekritizuje homosexuálny život ako taký, ale zaoberá sa len homosexuálnym správaním heterosexuálov, však možno argumentovať poukazom na skutočnosť, že Pavol tu hovorí o mužoch, ktorí „zanechali prirodzený styk so ženou.“ Akoby to teda boli heterosexuáli (príp. bisexuáli), ktorí predtým žili v manželstve, resp. pederasti, ktorí majú doma svoje ženy, no stýkajú sa i s mladými chlapcami, nie homosexuáli, ktorí si svoju orientáciu nevybrali. Konzervatívec Brad Price na takéto tvrdenia reaguje slovami:

*„Členovia homosexuálnej komunity často argumentujú, že tu nejde o zavrnutie homosexuality, pretože Pavol hovoril o heterosexuáloch. Znamená to, že ľudia opisovaní Pavlom nemali prirodzený sklon vstupovať do homosexuálnych vzťahov. Keď heterosexuáli praktizujú homosexuálne správanie, je to zlé, pretože to pre nich nie je prirodzené. Tí, ktorí sú ‚rodenými homosexuálmi‘ si svoju sexuálnu orientáciu nevolia, takže tento spôsob života je pre Boha akceptovateľný. Pokiaľ človek nikdy nemal heterosexuálne pocity alebo túžby, homosexualita je prijateľná. Tieto tvrdenia sú textom ľahko vyvrátené. Pavol povedal, že muži sa rozpálili v svojej žiadosti jeden voči druhému. Tento popis nevyjadruje heterosexuálne pocity. Títo ľudia mali ‚prirodzenú‘ túžbu po partnerovi rovnakého pohlavia a svoje túžby naplnili.*⁹⁶

Možno sa tiež pýtať, či v zmienke o opustení prirodzeného styku so ženou ide v predmetnom texte o doslovnú deskripciu konania dotýčnych mužov (teda, že títo muži mali naozaj svoje ženy, ktoré opustili), alebo skôr o akúsi rétorickú formulu (asi v zmysle: „muž predsa vždy patril k žene, no títo idú za mužmi“). Ak však aj bude správny výklad, že Pavol tu skutočne hovorí o mužoch, ktorí sú schopní žiť so ženou a nie o rodených homosexuáloch, automaticky z neho nevyplynie, že by nejakú formu homosexuality schvaľoval. V hre je tiež interpretácia ďalších biblických textov, z ktorých do popredia vystupujú najmä dva ďalšie „explicitné“ pavlovské texty, a to už spomínané pasáže z 1. Kor 6, 9 – 11 a 1. Tim 1, 8 – 11.

⁹⁵ DUNN, J. D. G. *Word Biblical Commentary. Volume 38 A: Romans 1-8*. Nashville: Thomas Nelson, 1988, s. 65.

⁹⁶ PRICE, B. *Living by Faith: A Commentary on the Book of Romans*. 2005, s. 28-29.

V 1. Kor 6, 9 – 11 Pavol uvádza:

*„Neviete vari, že nespravodliví nebudú dedičmi Božieho kráľovstva? Nemýľte sa! Ani smilníci, ani modloslužobníci, ani cudzoložníci, ani prostitúti mužov, ani ich súložníci, ani zlodeji, ani lakomci, ani opilci, ani rúhači, ani vydierači nebudú dedičmi Božieho kráľovstva. A taký-
mito ste niektorí boli. No boli ste obmytí, ba posvätení a aj ospravedl-
není v mene Pána Ježiša Krista a v Duchu nášho Boha.“*

V tomto texte sú kľúčovými dva grécke výrazy – *malakoi* a *arsenokoitai*. Prvý z nich je v ekumenickom preklade preložený ako *prostitúti mužov*, druhý ako *ich súložníci*. Katolícky preklad podáva prvý výraz ako *chlíp-
nici*, druhý ako *súložníci mužov*. Evanjelický preklad spája oba výrazy do
jedného – *muži súložiaci s mužmi*. Grécky výraz *malakos* doslova znamená
mäkký. Výraz *arsenokoités* znamená *súložník s mužmi* (*arsén* je *samec*,
slovo *koité* znamená *lôžko*). Roháček prekladá tieto dva výrazy doslovne a
používa termíny *mäkci* a *samcoložníci*. Pokiaľ má Pavol v predmetnom vy-
jadrení namysli pasívnu (*malakoi*) a aktívnu (*arsenokoitai*) rolu v homose-
xuálnom styku,⁹⁷ potom je otázkou, či sa vyjadruje k homosexualite ako
takej, alebo len k už spomínanej pederastii. K druhej z týchto možností sa
prikláňa zmienená česká štúdia o problematike homosexuálnych vzťahov.
Novozmluvník Jan Roskovec v nej uvádza, že

*„[...] v tomto prípade nie je homosexualita (či sexualita vôbec) pred-
metom apoštolovho výkladu. Pojmy, ktorými je tu homosexuálne
správanie zmieňované, sú navyše dosť špeciálne. Vykladači sa
domnievajú, že ide o dvojicu termínov, z ktorých jeden predstavuje
pasívnu, druhý aktívnu stránku homosexuálneho styku medzi mužom
a – zrejme – chlapcom. Výraz ‚mäkký‘ (malakos) je doložený pre mla-
distvého, ktorý sa dáva využívať na sexuálne styky, výraz arsenokoi-
tés (doslova ‚súložiaci s mužmi‘, kral. ‚samcoložník‘) býva prekladaný
aj ako ‚paederast‘, teda nie človek súložiaci všeobecne s mužmi, ale
ten, kto zneužíva mládencov. [...] Do ‚katalógu nerestí‘ tu teda nie je
zaradená homosexualita všeobecne, ale jej špecifická podoba, ktorá*

⁹⁷ Takéto chápanie je medzi exegetmi už dlhší čas pomerne bežné (pozri napríklad: GROSH-
HEIDE, F. W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians: The English Text with In-
troduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019, s. 140; MONTAGUE, G. T.
First Corinthians. Catholic Commentary on Sacred Scriptures. Grand Rapids: Baker Acade-
mic, 2012, s. 160).

*by asi zodpovedala dnešnej dvojici mladistvého prostitúta a jeho zá-
kazníka. Ide tu teda o prípad homosexuality vychádzajúcej z deka-
dentnej morálnej neviazanosti.*"⁹⁸

Michael Brown sa naopak domnieva, že Pavlova kritika je tu širšia a že ju nemožno zužovať na pederastiu. Odvoláva sa napríklad na významného anglikánskeho teológa Anthonyho Thiseltona, ktorý v svojom komentári k danému textu tvrdí, že

*„často predkladané tvrdenia, že ‚otázka homosexuality – psychose-
xuálnej orientácie – jednoducho nebola biblickou témou‘, sú mylné. Pavol sa vyjadruje o každej forme ‚túžby‘, či už heterosexuálnej alebo materialistickej, a rozlišuje medzi žiadostivou túžbou a činom. [...] Je pravda, že ‚homosexuálna orientácia‘ sa tu výslovne nespomína, ale odmietnuť paralelu, ako napríklad medzi heterosexuálnou túžbou a nelegitímne praktizovaným heterosexuálnym vzťahom, už samo izoluje homosexuálne vzťahy od iných etických otázok, a to spôsobom, ktorý takí [gay a gay-friendly] autori ako Furnish, Scroggs, Boswell a Nelson správne odmietajú. Mnohí tiež tvrdia, že zneužívanie prostredníctvom pederastie bolo štandardnou podobou mužskej homosexuality, s ktorou sa Pavol stretával. Wolff však ukazuje, že to tak ani z ďaleka nebolo. Pavol okolo seba videl vzťahy zneužívania založené na moci a peniazoch, ako aj príklady ‚opravdivej lásky‘ medzi mužmi. Nesmieme zle pochopiť Pavlovo ‚svetské‘ poznanie. [...] Vzhľadom na vzdialenosť medzi prvým a dvadsiatym prvým storočím sa mnohí pýtajú: ‚Je situácia, o ktorej hovorí biblický pisateľ skutočne porovnateľná s našou?‘ Čím viac autori skúmajú grécko-rímsku spoločnosť a pluralizmus jej etických tradícií, tým viac sa zdá situácia v Korinte podobná tej našej.*"⁹⁹

Pokiaľ ide o tretí spomínaný text z 1. Tim 1, 8 – 11, tento už bol citovaný v súvislosti s Pavlovým výpočtom prikázaní Desatora v stati venovanej problému osobnej slobody a otroctva v kontexte Starej zmluvy. Pre úplnosť ho však na tomto mieste uvediem ešte raz:

⁹⁸ *Problematika homosexuálnych vzťahů*, 2005, s. 12.

⁹⁹ Citované podľa: BROWN, M. L. *Can You Be Gay and Christian?: Responding with Love and Truth to Questions about Homosexuality*. Lake Mary: FrontLine, 2014, s. 169 – 170.

„Vieme však, že Zákon je dobrý, ak ho človek používa podľa jeho zámeru a uvedomuje si, že Zákon nie je určený spravodlivému, ale pre tých, čo prestupujú Zákon, pre vzdorovitých, bezbožných a hriešnikov, pre nehanebníkov a svetákov, pre otcovrahov a matkovrahov, pre vrahov vôbec, pre smilníkov a súložníkov s mužmi, pre obchodníkov s ľuďmi, pre klamárov a krivoprišažníkov a pre čokoľvek iné, čo sa ešte prieči zdravému učeniu podľa evanjelia slávy požehnaného Boha, ktoré mi bolo zverené.“

V súvislosti s problematikou ľudskej sexuality, je v tomto texte podstatná zmienka o *smilníkoch a súložníkoch s mužmi* (ide konkrétne o v. 10), ktorou Pavol podáva šieste, resp. siedme prikázanie Desatora (*nescudzo-ložíš* či *nezosmilníš*), a to, zdá sa, širokým spôsobom (bez zúženia na problém manželskej nevery). Pavlova sexuálna etika je v celkovom kontexte jeho vyjadrení v Novej zmluve pomerne zrejme: akýkoľvek pohlavný život mimo manželstva je hriech. V 1. Tim 1, 10 Pavol používa pre výraz *smilníci* grécky výraz *pornoi* a pre výraz *súložníci s mužmi* výraz *arsenokoitai*. Roskovec k tomuto textu v spomínanom stanovisku ČCE uvádza:

„Tu použitý termín arsenokoités (preložený ako ‚sexuálny zvrhlík‘) je ten istý ako v 1. Kor 6, 9, zrejme v rovnakom význame: ten, kto súloží s (mladými) mužmi. Tak ako v 1. Kor teda nejde ani tu o homosexualitu všeobecne, ale o homosexuálne konanie, ktoré je dôsledkom svojvôle. To naznačuje dosť zreteľne i kontext ostatných tu menovaných nerestí. Tak najbližší kontext: predchádzajúci výraz postihuje sexuálnu svojvôľu všeobecne (porneia – smilstvo), nasledujúci (andrapodistés) označuje násilnú manipuláciu s ľuďmi (napr. únos), tu však zrejme špecificky kupliarstvo. Všetky tri termíny teda spadajú do oblasti zreteľného zneužívania sexuality – dodnes považovaného väčšinou nielen za nemravné, ale i trestné. Podobne i širší kontext celého ‚katalógu‘: prvá dvojica výrazov je zrejme všeobecnou charakteristikou všetkých nasledujúcich: ide o správanie, ktoré je proti zákonu (Božiemu) a proti poriadku. Ďalej je postupne preberaná svojvôľa v oblasti náboženstva, násilie voči najbližším a ľuďom vôbec, zmienená sexuálna ‚kriminalita‘ a svojvôľa voči pravde. V tomto i v predošlom oddiele ide o špecifickú formu homosexuality a v oboch prípadoch je uvádzaná v súvislosti iných sexuálnych neprávostí. To pripomína: pri

*úvahách o homosexualite je treba rozlišovať medzi rôznymi jej podobami. Homosexuálne správanie môže iste tiež byť prejavom sexuálnej zvrátenosti (svojevôle) – avšak zďaleka nie jediným.*¹⁰⁰

S Roskovcovou interpretáciou možno polemizovať, a to jednak s ohľadom na vyššie uvedené Brownove a Thiseltonove vyjadrenia, a jednak tiež s ohľadom na skutočnosť, že Pavol v predmetnej pasáži spomína okrem násilných činov i *smilstvo*, ktoré nepredstavuje nutne násilné konanie. Nemusí teda ísť o znásilnenie či pedofíliu. Môže ísť o sledovanie pornografie (ktorá v nejakej forme existovala už v staroveku), alebo môže ísť o nemanželskú kohabitáciu, ktorá nemá nič spoločné s násilím, „len“ s nezvládnutou vášňou (Roskovec správne hovorí o svojevôli). Možno teda povedať, že podstata smilstva spočíva (aj) v neovládnutí prirodzenej túžby (povedzme, heterosexuálnej). Rovnako však môže problém *arsenokoitu* v danom kontexte spočívať práve v nezvládnutí (homosexuálnej) túžby dotyčného (ktorá je v takomto chápaní Pavlových slov vlastne hriechnou túžbou, hoci za svoju orientáciu dotyčný nemôže),¹⁰¹ nie v násilnom aspekte daného činu. Aj v Lv 20, 13 sme videli, že postih dopadá na oboch partnerov; určite preto nejde o znásilnenie (napokon, vidno to aj prostredníctvom analógie s ustanoveniami o znásilnení dievčiny v Dt 22, 23 – 27).¹⁰²

Tento exkurz k problematike homosexuálnych vzťahov v perspektíve Biblie si dovoľím uzavrieť konštatovaním, že bez ohľadu na to, aké stanovisko kto v konečnom dôsledku zastáva (ak mám vyjadriť svoj postoj, osobne sa stále prikláňam ku konzervatívnemu chápaniu predmetných pasáží), je dôležité, aby sme v tejto citlivej téme dokázali komunikovať svoje postoje s úctou a vnímavosťou voči druhým.

¹⁰⁰ *Problematika homosexuálnych vzťahů*, 2005, s. 12.

¹⁰¹ Pričom ovládnutie takejto túžby môže byť, pochopiteľne, veľmi ťažké – vzhľadom na skutočnosť, že z hľadiska konzervatívnej interpretácie veriacemu homosexuálovi vlastne neostáva iné než celibát. Konzervatívec však poukáže na aspekt viery a Božej moci, ktorá ťažkú situáciu zápasiacemu človeku nezanedbateľne nadľahčí. Celá otázka je teda v tejto perspektíve otázkou hľadania a rešpektovania Božej vôle.

¹⁰² Roskovcovo tvrdenie, že pri výraze *andropodistés* (t. j. *obchodníci s ľuďmi*), ide o kupliarstvo, je oslabené skutočnosťou, že Pavol tu zjavne cituje prikázania druhej tabule Desatora v rabínskom chápaní, ktoré sme už spomínali a ktoré pod obchodovaním s ľuďmi rozumie únos (zotročenie) slobodného človeka vo všeobecnosti (nemusí teda vôbec ísť o sexuálny kontext).

Iné sexuálne delikty v Mojžišovom zákone

V súvislosti so sexuálnymi deliktmi v Mojžišovom zákone možno ešte spomenúť aj Brownom zmienený zákaz styku so zvieratom. Ten je na rozdiel od homosexuálnych praktík explicitne zakázaný mužovi aj žene (v patriarchálnej spoločnosti je síce žena podriadená mužovi, no ostáva nadradená zvieratú – snáď to je dôvod jej zmienky). V Lv 18, 23 sa uvádza: „*Nesmieš obcovať s nijakým zvieratom; tým by si sa poškrnil. Ani žena sa nesmie postaviť pred zviera, aby sa s ním páčila. To je hanebnosť.*“ Sankciu za takéto činy nachádzame o dve kapitoly ďalej, konkrétne v Lv 20, 15 – 16:

„Keby muž obcovoval so zvieratom, musí zomrieť a zviera treba zabiť. Ak by niektorá žena obcovala so zvieratom a páčila by sa s ním, zabiješ ženu i zviera. Musia zomrieť. Sami ponosú vinu za svoju krv.“

Do tretice si možno všimnúť aj Ex 22, 18, kde je delikt upravený stručným právnym výrokom: „*Kto by obcovoval so zvieratom, musí zomrieť.*“ Zoofilné praktiky sú napokon zavrhnuté aj v *Dvanástich kliatbach* v Dt 27, 21: „*Prekliaty, kto bude obcovať s ktorýmkoľvek zvieratom. Všetok ľud nech povie: Amen!*“

V súvislosti so sexuálnymi deliktmi možno poukázať aj na zákaz sakrálnej prostitúcie. Takto býva chápané najmä ustanovenie Dt 23, 18 (v niektorých číslovaniach je to 23, 17): „*Nech sa nijaká izraelská deva nestane zasvätenou smilnicou ani nijaký izraelský mládenec zasväteným smilníkom!*“ Výrazy *zasvätená smilnica* a *zasvätený smilník* tu pravdepodobne označujú chrámovú prostitútku a chrámového prostitúta. Kanaánske národy totiž údajne praktizovali chrámovú (sakrálnu) prostitúciu, ktorou sa v kontexte vzývania božstiev plodnosti realizoval náboženský kult.¹⁰³ Na tento jav zrejme naráža aj ustanovenie Lv 21, 9: „*Keď sa dcéra niektorého kňaza znesväťí smilstvom, znesväťí svojho otca. Nech je upálená.*“ Pravdepodobne sa tu má namysli znesvätenie *modloslužobným* smilstvom (teda sakrálna prostitúcia). Sankcia upálením dcéry Hospodinovho kňaza, ktorá by praktizovala sakrálnu prostitúciu, tu vyjadruje úplnú nezlučiteľnosť vzývania kanaánskych božstiev so vzývaním Hospodina.

¹⁰³ Jiří Beneš uvádza, že ustanovenie „*nevypovedá len o sexuálnej aktivite, ale o náboženskej role v kanaánskych kultoch plodnosti.*“ (BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově*. Praha: Advent-Orion, 2012, s. 152).

Vzťahy medzi rodičmi a deťmi v Mojžišovom zákone

Pokiaľ ide o rodinné vzťahy, vo svetle prikázania Desatora *cti svojho otca i svoju matku* Mojžišov zákon na niekoľkých miestach pomerne striktne zdôrazňuje potrebu úcty detí k svojim rodičom. Napríklad v Dt 27, 16 nachádzame medzi *Dvanástimi kľatbami* túto proklamáciu: „*Prekliaty, kto zneuctí svojho otca alebo svoju matku!*“ Všetok ľud nech povie: „*Amen!*“¹⁰⁴ V ustanovení Ex 21, 17 je zas obsiahnutý najvyšší trest za zlorečenie otcovi alebo matke: „*Kto zlorečí svojmu otcovi alebo svojej matke, musí zomrieť.*“ To isté sa napokon uvádza v Lv 20, 9: „*Ktokoľvek by zlorečil svojmu otcovi alebo svojej matke, musí zomrieť. Prekliat totiž svojho otca alebo svoju matku, sám nesie vinu za svoju krv.*“

Význam hebrejského slova *kalal*, ktoré je v týchto textoch preložené ako *zlorečiť* alebo *preklínať*, je pomerne široký. Najvyšším trestom však v tomto prípade určite nemalo byť postihované akékoľvek zlé slovo vyslovené voči rodičovi, ale len také, ktoré bolo mimoriadne závažné (preklínanie). Podľa niektorých tradičných židovských výkladov sa trest smrti mal uplatniť vždy, keď bolo prekliatie rodiča spojené s vyslovením Božieho mena (teda najmä vtedy, keď šlo o preklínanie v Hospodinovom mene či v spojení s týmto menom).¹⁰⁴ Biblista Douglas Stuart k tomuto textu uvádza:

„Toto ustanovenie najpravdepodobnejšie nepočíta s takou situáciou, v ktorej by niekto len v návale hnevu povedal svojim rodičom čosi ako: ‚Kiež by ste umreli!‘ ale so situáciou, v ktorej by verejne, snád kľatbou vyslovenou v Jahveho mene, prehlásil, že už nikdy nechce mať so svojimi rodičmi nič spoločné, že ich nebude viac ctiť a slúžiť im ako ich dieťa, a že im praje len zlé. Takže zlorečiaci na základe vyslovenia kľatby nehodlá ani poslúchať svojich rodičov, ani sa o nich starať v ich starobe, [...] ale otvorene vyhlási čosi v zmysle, že chce, aby mu ‚šli z cesty‘.“¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cambridge Bible for Schools and Colleges, [online]: <https://biblehub.com/commentaries/leviticus/20-9.htm> [12-02-2020].

¹⁰⁵ STURAT, D. K. *The New American Commentary. Volume II: Exodus*. Nashville: B&H Publishing, 2006, s. 489. V takomto prípade vlastne ide aj o porušenie druhého, resp. tretieho prikázania Desatora – *nebudeš brať Božie meno nadarmo*.

Dané ustanovenie neskôr cituje aj Ježiš, keď poukazuje na potrebu takej úcty detí voči rodičom, ktorá sa prejavuje nielen tým, že im deti nebudú zlorečiť, ale aj tým, že im pomôžu v starobe a postarajú sa o nich. Predmetom Ježišovej kritiky sú tu ľudské náuky, ktoré stoja v ceste Božiemu prikázaniu o úcte k matke a otcovi (Mk 7, 6 – 13):

„On im odpovedal: ‚Dobre o vás pokrytcoch prorokoval Izaiáš, ako je napísané: Tento ľud ma ctí perami, ale jeho srdce je odo mňa ďaleko. Zbytočne ma však uctievaajú, lebo ako náuku učia ľudské príkazy. Opustili ste Božie prikázanie a pridržate sa ľudského podania.‘ A dodal: ‚Šikovne rušíte Božie prikázanie, aby ste zachovávali svoju tradíciu. Ved’ už Mojžiš povedal: Cti svojho otca a svoju matku! a kto zlorečí otcovi alebo matke, musí zomrieť. No vy hovoríte: Ak niekto povie otcovi alebo matke: ‚Čokoľvek, čím by som ti mal pomôcť, je korban,‘ čiže obetný dar, už mu viac nedovolíte urobiť nič pre otca alebo matku. Takto tradíciu, ktorú odovzdávate ďalej, rušíte Božie slovo. A robíte veľa podobných vecí.‘“

Nielen zlorečenie rodičom malo byť podľa Mojžišovho zákona postihnuté najvyšším trestom, ale ako už som naznačil v stati venovanej ochrane života a zdravia, najvyšší trest sa vzťahoval aj na fyzické ublíženie rodičovi. V Ex 21, 15 sa uvádza: *„Kto udrie svojho otca alebo svoju matku, musí zomrieť.“* Z kontextu, v ktorom je toto ustanovenie uvedené, je samozrejme jasné, že ide o *zlomyselné* udretie otca alebo matky. Ustanovenie nešpecifikuje intenzitu úderu alebo vážnosť zranenia, ktoré je rodičovi takýmto úderom spôsobené. Otázkou teda je, o aké fyzické útoky na rodičov má ísť. Stuart sa domnieva, že sa tu nepočíta s menším útokom (ako je napríklad facka alebo jeden letmý úder v návale hnevu). Gramatická forma slova (ktoré sa tu nachádza v hifilovom, teda spôsobovacom, tvare) sa podľa neho spája skôr s takým fyzickým útokom, po ktorom niekto ostane ležať nepohnute na zemi. Zriedkavo je takýto výraz dokonca preložený ako *zabiť*. Stuart k tomu dodáva:

„Avšak akokoľvek závažný musí byť zločin na uloženie trestu smrti, nemusí skončiť smrťou rodičov. Ak niekto udrie svojich rodičov spôsobom postačujúcim na to, aby umreli, musí prísť o život.“¹⁰⁶

¹⁰⁶ Tamtiež, s. 487.

Pri verbálnom i fyzickom útoku syna proti rodičovi sa prirodzene ponúka otázka, či mal rodič možnosť čin odpustiť (teda vlastne, či bol pre prestanie páchatela potrebný súhlas poškodeného), alebo bolo uloženie trestu mimo jeho dosahu. Pravdepodobne tu takáto možnosť bola, povedzme, vzhľadom na princíp „*miluj svojho bližneho ako seba samého*“ (Lv 19, 18), a to za predpokladu, že v rámci Mojžišovho zákona má nielen etickú, ale aj právno-aplikačnú relevanciu. Otázkou však je, či z toho vyvodíť len možnosť rodiča neudať zlého syna, alebo aj možnosť zastaviť jeho stíhanie po tom, čo už bol obvinený. Z Novej zmluvy je zrejmé, že Ježiš priznáva veľkú hodnotu odpusteniu a za kľúčovú považuje nápravu narušených vzťahov (restoráciu).

Popri preklínaní a ublížení rodičovi stanovuje Mojžišov zákon hrdelnú sankciu aj za zanovitosť a odopieranie poslušnosti rodičom.¹⁰⁷ V Dt 21, 18 – 21 sa uvádza:

„Ak má niekto vzdorovitého a zanovitého syna, ktorý neposlúcha svojho otca ani svoju matku a nedbá na ich napomínanie, jeho otec a matka nech ho chytia, privedú k starším mesta k miestnej bráne a povedia im: ‚Tento náš syn je vzdorovitý a zanovitý, neposlúcha nás, je zhýralec a pijan.‘ Potom nech ho všetci muži mesta ukameňujú. Jeho smrťou odstrániš zlo zo svojho streda. Nech to počuje celý Izrael a bojí sa.“

Peter Craigie sa domnieva, že toto ustanovenie predstavuje skôr príklad neposlušnosti rodičovskej autorite (v ustanovení pritom zrejme nejde len o rodičov, ale aj prarodičov, resp. predkov), než špecifikáciu zločinu.¹⁰⁸

Jonathan Rowe zas k tomuto textu uvádza:

„Napriek nemalej polemike obklopujúcej presný význam Dt 21, 18 – 21 je presvedčivá téza Jonathana Brunsida. Domnieva sa, že text predstavuje ‚spoločenský stereotyp‘ vzdorovitého syna: [...] je zhýralec a pijan. Spojenie s bezprostredne predchádzajúcim ustanovením

¹⁰⁷ Tieto ustanovenia snád možno hodnotovo širšie spojiť i s príkazom všeobecnej úcty k starším v Lv 19, 32: „*Pred šedinami povstaň, starca si ucti a svojho Boha sa boj. Ja som Hospodin.*“

¹⁰⁸ CRAIGIE, P. C. *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1976, s. 283.

o dedičstve [o práve prvorodenstva; pozn. autora] ukazuje, že ohrozené je rodinné dedičstvo (Dt 21, 15 – 17).¹⁰⁹

Chránené sú teda zrejme dve hodnoty – úcta k rodičom (predkom) i pokračovanie cti a majetkovej stability rodu (prípadne nepriamo celého národa). Vzдорovitý syn by nebol schopný postarať sa o rodinnú pozostalosť, ktorá bola veľmi dôležitou hodnotou. Rowe dodáva, že i slová „*nech to počuje celý Izrael a bojí sa,*“ naznačujú, že je tu uprednostnený kolektívny záujem (rodu, národa).¹¹⁰

Ángel Manuel Rodríguez zas upozorňuje, že akokoľvek kruto nám dnes toto ustanovenie môže znieť, treba si všimnúť, že vzhľadom na svoju dobu je v ňom významná aj ochrana určitých práv vzдорovitého syna. Rodičia tu nie sú zvrchovanými pánmi nad životmi svojich detí, nemôžu konať sami za seba, ale neposlušného syna musia priviesť k rade starších zasadaajúcej v mestskej bráne.¹¹¹

Pokiaľ ide, o otázku ochrany potomkov pred rodičmi vo všeobecnosti, triviálnou požiadavkou na rešpekt života dieťaťa je v Mojžišovom zákone zákaz obetovať potomka Molochovi. V tom čase šlo zrejme o pomerne lákavú (hoci desivú) prax kánaánskych národov. Obetovaním syna Molochovi očakával modloslužobník priazeň tohto boha. Izraeliti boli opakovane v pokušení spájať uctievanie Hospodina s uctievaním rôznych pohanských bohov, teda aj obetovať deti Molochovi. Mojžišov zákon takúto prax explicitne zakazuje na niekoľkých miestach. V *Kódexe svätosti* v Lv 18, 21 sa uvádza: „*Nikoho zo svojho potomstva nedovoľ obetovať Molochovi; nesmieš znesvätiť meno svojho Boha. Ja som Hospodin.*“¹¹² O čosi obširnejšiu formuláciu následne nachádzame v Lv 20, 2 – 5:

„Povedz Izraelitom: ‚Ak niekto spomedzi Izraelitov alebo cudzincov,

¹⁰⁹ ROWE, J. Y. *Sons or Lovers: An Interpretation of David and Jonathan's Friendship*. New York: Bloomsbury, 2012, s. 61 – 62.

¹¹⁰ Tamtiež.

¹¹¹ <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/bible-ot-texts/deuteronomy-2118-21> [12-02-2020].

¹¹² Za povšimnutie stojí, že zákaz tu nie je systematicky zaradený medzi normy namierené proti modloslužbe (i keď pri obetovaní Molochovi šlo nepochybne o modloslužobnú prax), ale medzi normy zakazujúce neprípustné sexuálne vzťahy, pričom vo v. 20 sa ukončuje zoznam plodných vzťahov (heterosexuálnych) a po tomto verši nasleduje od v. 22 zoznam zakázaných neplodných vzťahov (homosexuálne a zoofilné styky).

ktorí bývajú v Izraeli, obetuje niekoho zo svojho potomstva Molochovi, musí zomrieť; pospolitý ľud ho ukameňuje. Ja sám sa obrátim proti nemu a odstránim ho spomedzi jeho ľudu, pretože dal Molochovi zo svojho potomstva, čím poškvrnil moju svätyňu, znesvätil moje sväté meno. Keby pospolitý ľud zatváral oči nad týmto človekom, že dal zo svojho potomstva Molochovi, a neusmrtili by ho, ja sám sa postavím proti nemu i proti jeho rodu a odstránim ho spomedzi ľudu so všetkými, ktorí ho v tom smilstve nasledovali a smilnili s Molochoom."

Moloch bol vyobrazovaný v podobe dutej sochy, v ktorej horel oheň. Rodič, ktorý tu chcel svojej dieťa obetovať, ho vložil do útrobov sochy, kde zhorelo. Že šlo o ohňové obety potvrdzuje aj tretí zákaz takejto praxe v Mojžišovom zákone, ktorý nachádzame v Dt 18, 10a: „*Nech nie je medzi vami nikto, kto by syna alebo dcéru previedol cez oheň.*“ Z textu tiež vyplýva, že obetované boli deti oboch pohlaví – chlapci i dievčatá. Táto hrozivá prax pokúšala Židov ešte celé stáročia. V Starej zmluve nachádzame zmienky o uctievaní Molocha v knihách kráľovských (1. Krľ 11, 7 a 2. Krľ 23, 10) a výraznú kritiku tejto praxe vidíme u prorokov (Iz 57, 9 a Jr 32, 35; tiež Ez 16, 21; 20, 26. 31 a 23. 37).

V súvislosti s právnou úpravou vzťahov v rodine je v neposlednom rade vhodné spomenúť inštitút *prvorodenstva*. Prvorodený syn bol hlavným pokračovateľom rodu a získal najväčšiu a najvýznamnejšiu časť otcovského majetku. V polygamnom prostredí Mojžišov zákon pamätá na ochranu práv prvorodených synov pochádzajúcich od otcami nemilovaných žien. V Dt 21, 15 – 17 sa uvádza:

„Ak niektorý muž má dve ženy, jednu miluje a druhú nie, a ak mu milovaná i nemilovaná porodí synov a prvorodený bude synom nemilovanej, potom v deň, keď bude rozhodovať o dedičstve pre svojich synov, právo prvorodeného nesmie priznať synovi milovanej na úkor prvorodeného syna nemilovanej. Syna nemilovanej však uzná za prvorodeného a dá mu dvojnásobný podiel zo všetkého, čo má, lebo je prvotinou jeho sily. Jemu patrí právo prvorodenstva.“

Touto zmienkou pozvoľna prechádzame k problematike sociálno-právnych ustanovení, ktoré budú predmetom nasledovnej kapitoly. Ešte predtým si však krátko všimnime novozmluvnú paradigmatiku inštitúcie rodiny.

Hodnota rodiny v Novej zmluve

Pokiaľ ide o postoj Novej zmluvy k vzťahom v rodine, možno podotknúť, že tu nachádzame explicitné ozveny dekalógovského *cti svojho otca i svoju matku* ako aj dôraz na úctu medzi manželmi navzájom.¹¹³ Potom, čo v Ef 5 Pavol rozoberie vzťah medzi kresťanskými manželmi, v Ef 6, 1 – 3 uvedie slová adresované deťom:

„Deti, poslúchajte svojich rodičov v Pánovi, lebo tak je to spravodlivé. Cti svojho otca a svoju matku — to je prvé prikázanie s prísľúbením —, aby sa ti dobre vodilo a dlho si žil na zemi.“

Následne vo v. 4 Pavol dodáva: *„A vy, otcovia, nedráždite svoje deti, ale vychovávajújte ich prísne a napomínajte ich v Pánovi.“* Rovnaká myšlienka je vyjadrená aj v Kol 3, 20 – 21: *„Deti, vo všetkom poslúchajte svojich rodičov, lebo to sa páči Pánovi. Otcovia, nedráždite svoje deti, aby nezmalomyselneli.“*

Snaha o harmonické vzťahy v rodine má byť teda podľa Pavla vlastne vzájomná – deti majú v duchu Desatora poslúchať svojich rodičov, rodičia zas nemajú dráždiť svoje deti a zmalomyselňovať ich (majú ich však dôsledne vychovávať a napomínať). Pavol akoby tým vykladal hlbší zmysel piateho prikázania: Rodičia sa majú správať tak, aby svoje deti podporovali v preukazovaní úcty, resp. nesprávať sa spôsobom, ktorý bude úcte brániť, alebo dokonca ubíjať detského ducha. Rodičovská zodpovednosť teda spočíva vo výchove a napomínaní detí, ako aj v rozvahe, porozumení a schopnosti byť vzorom. Detská zodpovednosť zas spočíva v poslušnosti, v rešpekte vlastných rodičov. Pavlov apel na deti je pritom viditeľne motivačný. Pavol totiž podotýka, že prikázanie *cti svojho otca i svoju matku*, je prvým prikázáním s prísľubom – s prísľubom *dobrého a dlhého života* (všimnime si, že Pavol tu cituje deuteronomickú verziu daného prikázania, ktorá v porovnaní s exodusovskou spomína okrem prísľubu *dlhého života* i prísľub *dobrého života*; takýto život možno chápať ako výsledok Božej priazne a tiež ako výsledok zdravého fungovania rodiny či počúvania „otcovských rád“).

Funkčná rodina je teda z pohľadu Novej zmluvy dôležitou hodnotou. Mohli by sme povedať, že sa tu priam rysuje ako základná jednotka šir-

¹¹³ A tiež na všeobecnú úctu mladých k starším (napr. 1. Tim 5, 1-2).

šieho ľudského spoločenstva. Za pozornosť v tomto kontexte stojí, že v inštrukciách o úrade biskupa v 1. Tim 3, 2 – 5 Pavol píše aj o požiadavkách na manželstvo a rodinu biskupa:

„Biskup musí byť bezúhonný, muž jednej ženy, triezvy, uvážlivý, slušný, pohostinný, schopný učiť, nie pijan, nie bitkár, ale mierny, nie neznášateľný ani lakomec; musí dobre viesť vlastnú domácnosť, deti učiť poslušnosti so všetkou dôstojnosťou. Ak niekto nevie viesť vlastnú domácnosť, ako sa bude starať o Božiu cirkev?“

Podobné vyjadrenie nachádzame v Tít 1, 6, kde Pavol o biskupovi uvádza, že to má byť „[...] bezúhonný muž, jednej ženy, má mať veriace deti, ktoré nie sú obviňované z neviazaného života a neposlušnosti.“ Výraz *muž jednej ženy* tu možno interpretovať v zásade dvojako – buď ako fundamentálnu požiadavku manželskej vernosti (teda, že popri manželke dotyčný nemá mať milenkú), alebo ako požiadavku, aby bol biskupom len človek, ktorý nie je rozvedený (teda druhý raz ženatý). Výklad je dlhodobo sporný.¹¹⁴ Nech už však termín *muž jednej ženy* znamená čokoľvek, je zrejmé že ním Pavol vyjadruje apel na hodnotu *funkčnej* rodiny.¹¹⁵ Dôraz na zvládanie vlastného rodinného života ako predpoklad zvládania vedenia širšieho spoločenstva tu možno zároveň chápať nielen ako požiadavku na vodcovské schopnosti biskupského kandidáta, ale aj ako (nepriame) vyjadrenie myšlienky, že rodina predstavuje základ, od ktorého sa odvíja život väčšieho celku (cirkvi, spoločnosti).

¹¹⁴ Pozri napríklad: BRATCHER, R. G. *A Translator's Guide to Paul's Letters to Timothy and to Titus*. Londýn: United Bible Societies, 1983, s. 28; DIBELIUS, M. – CONZELMANN, H. *Hermeneutica – A Critical and Historical Commentary on the Bible. The Pastoral Epistles*. Philadelphia: Fortress Press, 1972, s. 52; KELLY, J. N. D. *Harper's New Testament Commentaries. A Commentary on the Pastoral Epistles*. New York: Harper & Row, 1963, s. 75 – 76; CALVIN, J. *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1856, s. 76 a nasl.

¹¹⁵ V súvislosti s vyjadrením, že *biskup má byť muž jednej ženy*, sa napríklad Philip Towner pýta: „Malo vylúčiť polygamistov alebo neženatých mužov z výkonu tejto služobnosti? Malo za cieľ zakázať opätovný sobáš, či už po smrti manžela alebo po rozvode? Rôzne dôvody vedú k záveru, že takéto špecifické výklady sú nepravdepodobné, a že širší zámer pasáže naznačuje, že ide o vernosť v manželstve (chápanom ako monogamné a akceptovateľné v očiach spoločenstva).“ (TOWNER, P. H. *The New International Commentary on the New Testament. The Letters to Timothy and Titus*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2006, s. 250 – 251).

5. SOCIÁLNE A ADMINISTRATÍVNE USTANOVENIA

V tejto kapitole sa zameriam na ustanovenia Mojžišovho zákona, ktoré majú sociálny (solidárny) charakter a tiež na ustanovenia týkajúce sa správy. V rámci sociálnych ustanovení si všimnem najmä ochranu slabších a v rámci administratívnych ustanovení to bude oblasť hygieny, poľnohospodárstva a životného prostredia.

Sociálne ustanovenia

Dôležitými sociálnymi ustanoveniami Mojžišovho zákona sú predovšetkým ustanovenia týkajúce sa ochrany marginalizovaných, teda sociálne znevýhodnených. Sociálne znevýhodnenými boli v staroveku najmä vdovy, siroty a cudzinci. V Ex 22, 20 – 22 sa v tomto duchu uvádza: „*Cudzinca nebudeš utláčať ani sužovať, veď aj vy ste boli cudzincami v Egypte. Vdovu ani sirotu nebudete utláčať.*“ Dôraz na citlivé zaobchádzanie so slabšími je tu veľmi silný, dokonca až výstražný. Hospodin vo veršoch 22 – 23 totiž dodáva:

„Ak ich však budeš utláčať a ony budú volať ku mne, ich nárek určite vypočujem. Rozpáli sa môj hnev a pozabíjam vás mečom, takže vaše ženy ovdovejú a vaše deti osirejú.“

Útlak marginalizovaných neskôr národu vytýkajú proroci a je jedným z dôvodov pre Boží trest v podobe babylonského exilu (napr. Jr 22, 3. 17). Aj medzi už spomínanými *Dvanástimi kliatbami* nachádzame podobné vyjadrenie. V Dt 27, 19 sa uvádza: „*Prekliaty, kto prekrúti právo cudzinca, siroty a vdovy!*“ *Všetok ľud nech povie: „Amen!“*“ Ako v súvislosti s týmto textom podotýka Mark Glanville:

„Nespravodlivosť v právnom procese môže byť skrytá pred očami spoločenstva, ale významom kliatby z 27, 19 je, že Jahve, božský sudca, pozoruje zlo a zasahuje.“¹¹⁶

Uvedený apel sa objavuje ešte raz v Dt 24, 17: „*Neprekrúcaj právo cudzinca ani siroty a od vdovy neber šaty do zálohu!*“ Toto ustanovenie pridáva navyše jednu konkrétnu požiadavku – zákaz vziať do zálohu šaty patriace vdove. O starovekých vdovách je známe, že boli spravidla odkázané

¹¹⁶ GLANVILLE, M. R. *Adopting the Stranger as Kindered in Deuteronomy*. Atlanta: SBL Press, 2018, s. 130.

na pomoc okolia (príbuzných alebo blížnych). Ako ženy nemohli vykonávať prácu mužov, štandardných živiteľov rodín. Často trpeli núdzou. Pre prípad, že si požičajú peniaze alebo naturálie, bolo zakázané vziať ako záloh ich šaty (rúcho). Pripraviť vdovu o šaty znamenalo zvýšiť jej sociálne poníženie.

Podobné ustanovenia o záložnom práve nachádzame aj v Dt 24, 10 – 13, kde je upravené zriadenie záložného práva na plášť chudobného:

„Ked' svojmu blížnemu niečo požičiaš, nechod' do jeho domu vymáhať záloh. Zostaň vonku a muž, ktorému si niečo požičal, ti vynesie záloh von. Ak je ten muž chudobný, nenecháš si cez noc jeho záloh. Pri západe slnka mu jeho záloh vráť, aby si mohol ľahnúť vo svojom plášti a dobrorečil ti. To bude tvoja spravodlivosť pred Hospodinom, tvojím Bohom.“

Pri tomto ustanovení si možno všimnúť osobitný dôraz na rešpekt ľudskej dôstojnosti a súkromia. Spočíva v zákaze vstúpiť do obydlia dlžníka a vziať si ako záloh nejakú z jeho vecí. Veriteľ je povinný počkať vonku, kým dlžník sám neprinesie predmet, ktorý má byť zatažený záložným právom.¹¹⁷

Pokiaľ ide o samotnú úpravu záložného práva na plášť, túto nachádzame aj v Ex 22, 25 – 26:

„Ak od svojho blížneho vezmeš do zálohy plášť, do západu slnka mu ho vráť. Ved' tým plášťom si ako jedinou prikrývkou chráni telo. V čom by spal? Ak bude volať ku mne, vypočujem ho, lebo som milosrdný.“

Záložné právo bolo obmedzené nielen vo vzťahu k rúchu vdovy a plášťu blížneho, ale aj vo vzťahu k ručnému mlynčeku. Ten bol vlastne zo zriadenia záložného práva celkom vylúčený (podobne ako šaty vdovy; na rozdiel od plášťa blížneho, pri ktorom bolo záložné právo len obmedzené). V Dt 24, 6 sa uvádza: *„Nikto nesmie vziať do zálohu ani spodný, ani vrchný kameň ručného mlyna, lebo tým by bral do zálohu sám život.“* Mlynček predstavoval prostriedok naplnenia existenčnej potreby – slúžil na zomletie múky, z ktorej sa pripravoval každodenný chlieb. Takýto zabezpečovací úkon by pritom dopadal na celú domácnosť dlžníka. Ako uvádza Deanna

¹¹⁷ THOMPSON, D. A. *Deuteronomy. Belief: A Theological Commentary on the Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014, s. 127.

Thompson, „pripravil by rodinu o možnosť postarať sa o svoje základné potreby.“¹¹⁸ Zmluvná autonómia bola preto v tomto prípade obmedzená kogentnou normou zakazujúcou takéto záložné dojednanie ako rozporné s dobrými mravmi (kruté).

Minimálne požiadavky na ľudsky dôstojný život boli vyjadrené aj v zákaze zadržiavať večer mzdu nádenníka. V Lv 19, 13 je ustanovené: „Neutláčaj svojho blížneho, ani ho neolupuj. Nech mzda nádenníka nezostane u teba do rána.“ Podobné sa uvádza v Dt 24, 14 – 15:

„Neutláčaj chudobného a núdzneho, či je to brat alebo cudzinec, ktorý býva v tvojej krajine a podlieha súdu v твоjich bránach. Mzdu mu vyplať ešte v ten deň pred západom slnka, lebo je núdzny a jeho život závisí od nej, aby nevolal proti tebe k Hospodinovi a tak neostal na tebe hriech.“

Bič a kolektív k týmto ustanoveniam uvádzajú:

„Triezvosť biblického pohľadu na človeka sa javí v tom, že v Izraeli musí byť chudák chránený zákonom pred zvoľou bohatých a mocných. [...] Robotník najatý na deň musí dostať mzdu každý deň ešte pred západom slnka, pretože žije zo dňa na deň.“¹¹⁹

Sociálny význam možno badať aj v inštitúte tzv. *tretieho desiatku*, ktorý sa spomína v Dt 14, 28 – 29:

„Na konci každého tretieho roka zanes celoročný desiatok zo svojej úrody a zlož ho v bránach mesta. Potom príde levita, ktorý nemá podiel ani dedičné vlastníctvo s tebou, alebo cudzinec, sirota a vdova, ktorí sú v твоjich bránach, nech sa najedia dosýta, aby ťa požehnával Hospodin, tvoji Boh, pri každom diele твоjich rúk, ktoré budeš konať.“

Inštitút desiatkov predstavoval odovzdávanie desatiny úrody (príjmov) na Bohom určené účely. *Prvý desiatok* patril kňazom a levitom, ktorí sa starali o chod svätyne, resp. neskôr chrámu (Nm 18, 21. 24). Slúžil teda vlastne na financovanie kultu. *Druhý desiatok* sa konzumoval v rámci náboženského hodu (Dt 14, 22 – 27). Čiastočne snáď suploval akúsi „dovolenku“, a to s účelom telesnej i duchovnej regenerácie (v určenom čase sa

¹¹⁸ Tamtiež, s. 126.

¹¹⁹ Bič, M. a kol. *Výklady ke Starému zákonu*. Praha: Česká biblická společnost, 1991, s. 558.

namiesto práce hodovalo „pred Hospodinom, svojím Bohom“ – Dt 14, 26). Tretí desiatok sa v zmysle vyššie citovaného ustanovenia Dt 14, 28 – 29 platil raz za tri roky a slúžil na podporu sociálne znevýhodnených.¹²⁰

Vdovy, siroty a pocestní mali tiež garantovanú možnosť paberkovania. Mojžišov zákon prikazoval vlastníkom pôdy ponechať pri žatve niečo z úrody pre nich. V zmysle Dt 24, 19 – 22 platí:

„Ked' budeš žať obilie na svojom poli a zabudneš tam snop, nevracaj sa poň. Nech zostane cudzincovi, sirote alebo vdove, aby ťa požehnal Hospodin, tvoj Boh, pri každom diele tvojich rúk. Pri zbere olív nestriasaj po sebe konáre, nech niečo zostane cudzincovi, sirote a vdove. Pri oberačke hrozna vo svojej vinici nepaberkuj za sebou, nech zostane niečo cudzincovi, sirote a vdove. Pamätaj, že si bol otrokom v Egypte. Preto ti prikazujem, aby si to dodržiaval.“ Obdobnú úpravu nachádzame aj v Lv 19, 9: *„Ked' nastane žatva a vo svojej krajine budete zberať úrodu, nezožínajte polia až po okraj. Po zbere úrody nezbierajte klasy. Ani svoju vinicu úplne nepooberať, ani popadané bobule hrozna vo svojej vinici nezbieraj. Nechaj ich chudobnému a cudzincovi. Ja som Hospodin, váš Boh.“*

V rámci majetkových vzťahov sa solidarita prejavovala aj v odmietnutí pôžičiek s úrokmi. Mojžišov zákon v Dt 23, 20 – 21 explicitne zakazoval požičiavať bratovi (t. j. Izraelitovi) na úrok. Dovoľené to bolo len vo vzťahu k cudzincom:

„Od svojho brata neber úrok z peňazí ani z potravy, ani z čohokoľvek, čo sa požičiava. Cudzincovi smieš požičať na úrok, ale svojmu bratovi nesmieš požičať na úrok, aby ťa požehnával Hospodin, tvoj Boh, pri všetkom, na čo priložíš svoju ruku v krajine, ktorú máš obsadiť.“

Richard Nelson podotýka, že tento zákaz treba chápať v kontexte Dt

¹²⁰ Úpravu tretieho desiatku nachádzame okrem zmieneného textu aj v Dt 26, 12 – 13: *„Ked' v treťom roku, v roku desiatkov, úplne odovzdáš všetky desiatky zo svojej úrody a dáš levitovi, cudzincovi, sirote a vdove, aby jedli v tvojich bránach a nasýtili sa, povieš pred Hospodinom, svojím Bohom: ,Vyniesol som z domu, čo bolo posvätné a dal som to levitovi, cudzincovi, sirote a vdove celkom tak, ako si mi prikázal. Neprestúpil som ani jedno z tvojich prikázaní, ani som naň nezabudol.“*

15, 1 – 11,¹²¹ kde sa uvádza:

„Na konci každého siedmeho roka odpustíš dlžoby. Spôsob odpustenia bude takýto: Keď bude na počesť Hospodina vyhlásený rok odpustenia dlžôb, každý veriteľ odpustí svojmu blížnemu, čo mu požičal. Od cudzinca to smieš vymáhať, ale čo máš u svojho brata, to mu veľkoryso odpuť. Nebude u teba núdzneho, lebo Hospodin ťa štedro požehná v krajine, ktorú ti dá Hospodin, tvoj Boh, aby si ju dedične obsadil, ak budeš ochotne poslúchať Hospodina, svojho Boha, pozorne a dôsledne zachovávať všetky príkazy, ktoré ti dnes dávam. Ved' Hospodin, tvoj Boh, ťa požehná, ako ti slúbil, a ty budeš požičiavať mnohým národom, no ty sám si nebudeš požičiavať. Budeš panovať nad mnohými národmi, ale ony nebudú panovať nad tebou. Ak niekto z tvojich bratov v niektorom z miest v krajine, ktorú ti dá Hospodin, tvoj Boh, schudobnie, nezatvrdzuj si srdce a nezatváraj ruku pred chudobným bratom, ale štedro mu otvor svoju ruku a požičaj mu, čo mu chýba. Dávaj pozor, aby ti v srdci nenapadla ničomná myšlienka: ‚Blíži sa siedmy rok, rok odpustenia dlžôb,‘ a odvrátil by si zrak od svojho chudobného brata a nedal mu nič. On by volal proti tebe k Hospodinovi a mal by si hriech. Dávaj mu ochotne, nech ťa to nemrzí, keď mu máš niečo dať, lebo Hospodin, tvoj Boh, ťa bude požehnávať vo všetkom, čo budeš podnikáť a k čomu priložíš ruku. Chudobní nevyzimiznú z krajiny, preto ti prikazujem: Vo svojej krajine ochotne otváraj ruku núdznemu a chudobnému bratovi!“

Ako je z citovaného textu zrejmé, siedme roky boli stanovené fixne (objektívne) pre celú krajinu a na ich konci sa odpúšťali dlhy. Teda, nielen, že bratovi-Izraelitovi sa nemalo požičiavať na úrok, ale existovalo tu čosi ako premlčanie dlhu. V súvislosti so samotným zákazom požičiavať na úrok v Dt 23, 20 – 21 Nelson uvádza:

„Chudobným sa dávali pôžičky kvôli prežitiu a nie ako obchodný kapitál. Boli reakciou na krízu, ako dnešné verejné pôžičky obetiam povodní alebo poľnohospodárskej núdze. Požičiavanie chudobným bolo verejnou cnosťou (Ž 15, 5; 37, 26; 112, 5). [...] Bezúročne sa má požičiavať akémukoľvek Izraelitovi, nielen chudobným, a nielen jedlo

¹²¹ NELSON, R. D. *Deuteronomy: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, s. 282.

alebo peniaze, ale čokoľvek. ¹²²

Pôžičky „medzi svojimi“ teda nemali byť prostriedkom podnikania. Plodom takejto úpravy malo byť jednak budovanie nábožensko-etnickej súdržnosti Izraela a jednak tiež snaha, aby niekto zo súkmeňovcov nespravodlivo neschudobnel. Akceptovateľný pravdepodobne bol inflačný úrok.

Dôležitým sociálnym inštitútom bol aj tzv. *jubilejný rok*. Šlo o každý päťdesiaty rok, počas ktorého sa tiež odpúšťali dlhy, prepúšťali otroci (nad rámec bežných sedemročných cyklov) a navracala sa pôda pôvodným majiteľom. Mal to byť rok slobody pre všetkých obyvateľov krajiny (Lv 25, 10). Úpravu jubilejného roka nachádzame na dvoch miestach – v Lv 25 a 27. Juraj Bándy uvádza, že

„cieľom jubilejného roka bolo to, aby nik neschudobnel pod určitú hranicu. [...] Dnešným pojmom by sme mohli povedať, že tu šlo o zaistenie životného minima pre každého príslušníka Božieho ľudu. ¹²³

V rámci tejto state o ochrane slabších napokon za zmienku stojí, že popri ekonomicko-sociálnych ustanoveniach obsahuje Mojžišov zákon tiež apel na úctu k osobám so zdravotným postihnutím. Konkrétne k nepečujúcim a nevidiacim. V Lv 19, 14 sa uvádza:

„Nezloreč hluchému, slepému neklad' prekážky do cesty, ale boj sa svojho Boha. Ja som Hospodin.“ Aj v *Dvanástich kliatbach* v Dt 27, 18 sa uvádza: *„Prekliaty, kto pomýli slepého na ceste!“* Všetok ľud nech povie: *„Amen!“* ¹²⁴

¹²² Tamtiež.

¹²³ BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, s. 81. Bándy s ohľadom na dnešnú dobu ďalej uvádza: *„Zo starozmluvnej inštitúcie jubilejného roka nemožno odvodiť požiadavku, aby bohaté priemyselné krajiny odpustili chudobným krajinám tretieho sveta ich dlžoby. Možno však odvodiť požiadavku po požadovaní garancie akéhosi globálneho životného minima. Prvým krokom by mohlo byť stanovenie takéhoto životného minima.“* Dodáva, že jubilejný rok, ako ho vymedzuje Mojžišov zákon, je dnes neaplikovateľný, *„predsa však treba s lútosťou a pokáním povedať, že cirkev sa neusilovala o uplatnenie zásad jubilejného roka s prihliadnutím na zmenené spoločenské podmienky.“* (Tamtiež).

¹²⁴ Treba však povedať, že telesne postihnutí nemohli konať kňazské obetné obrady. V Lv 21, 17 – 23 sa uvádza: *„Povedz Áronovi: ‚Keby mal niekto v pokoleniach tvojho potomstva nejakú telesnú chybu, ten nesmie prinášať pokrm svojho Boha. Túto službu nesmie konať ten, kto má nejakú telesnú chybu; nikto slepý alebo chromý, alebo so znetvorenou tvárou či*

Hygiena a zdravie

Hygienických noriem možno nájsť v Mojžišovom zákone viaceré. Typickým príkladom môže byť ustanovenie o nakladaní s výkalmi (Dt 23, 14). Ide o elementárnu požiadavku zdravého rozumu. Podobné sa týka kontaktu s mŕtvym či chorým, o čom v Mojžišovom zákone tiež nachádzame osobitné ustanovenia. Niektoré hygienické normy sú však v Mojžišovom zákone spojené s kultickým aspektom. Poukázať možno napríklad na predpisy o malomocenstve, ktoré stanovovali karanténu, pričom osobou diagnostikujúcou začiatok choroby i jej vyliečenie bol kňaz (Lv 13 – 14). Všimnúť si možno tiež predpisy o zdochlinách, kontakt s ktorými robil človeka *nečistým* a vyžadoval si umytie tela a opratie rúcha (Lv 11). Ak sa zdochlina dotkla nejakej veci, bola vec tiež nečistá. Výnimky v zmysle Lv 11, 36 predstavovali vodná nádrž a vodný prameň. Monika Zaviš k týmto ustanoveniam, s odkazom na J. Portera, uvádza:

„Z racionálnych, hygienických a preventívnych dôvodov text o vode so zdochlinou, ktorá vodu neznečistí, sa po prečítaní verša 36 bez analýzy nedá akceptovať. Porter uvádza dva dôvody, prečo je takto uvedené: 1. Keď ide o prameň – voda je tečúca a svieža; a cisterna sa dá preložiť ako prameň, žriedlo, kde sa voda tiež ustavične obnovuje; takže sa nákaza z nečistoty rapidne vzdáľuje, odstraňuje. 2. Adekvátne vodné zásoby boli nevyhnutnosťou pre život v Palestíne, a preto nesmeli byť v žiadnom prípade ohrozené, a tak je pôsobenie nečistoty obmedzené.“¹²⁵

s niektorým zle vyvinutým údom, alebo človek so zlomenou nohou, alebo zlomenou rukou, alebo človek hrbatý, zakrpatený, s belmom na oku, človek postihnutý svrabom či lišajom, alebo s rozdrveným semenníkom. Nikto z potomstva kňaza Árona, ktorý má nejakú telesnú chybu, nesmie prinášať ohňovú obeť Hospodinovi. Keďže má telesnú chybu, nesmie prinášať pokrm svojho Boha. Môže však požívať pokrm svojho Boha z veľsvätých a svätých darov. Pre svoju telesnú chybu však nesmie pristúpiť k opone ani k oltáru, lebo by znesvätil moju svätyňu, pretože ja som Hospodin, ich Posvätitel’.”¹²⁵ V starozmluvnej reči je telesná bezchybnosť určitým symbolom. Nielen službukonajúci kňaz, ale aj obetné zviera musí byť bez telesnej chyby. Kresťanská teológia tradične interpretuje tento aspekt ako dokonalosť Spasiteľa, ktorého predobrazom bol ako kňaz, tak obetný dar, ktorý kňaz prinášal. V súvislosti s načrtnutým problémom je každopádne vhodné podotknúť, že z citovaných ustanovení Lv 21, 17 – 23 je zrejmé, že osoby s telesnou chybou, ktoré nemohli konať obetný obrad, smeli jesť zo svätých pokrmov (neboli teda celkom vylúčené z kňazských kruhov).

¹²⁵ ZAVIŠ, M. *Staroveký svet zdravia a choroby*. Bratislava: UK, 2012, s. 141.

Za zdravotné predpisy možno teoreticky považovať aj normy o čistom a nečistom mäse, ktoré nachádzame v Lv 11 a Dt 14. Zo štvornožcov je tu povolené jesť len prežúvavce, ktoré majú rozdelené chodidlo, z morských živočíchov len ryby, ktoré majú šupiny a plutvy. Z vtákov sú povolené najmä hrabavce, z hmyzu len kobylky. Zo všetkých živočíchov sú zakázané predovšetkým dravce a mrcinožravce. Zdravotný aspekt takéhoto jedálneho (resp. jeho opaku) je v zásade zrejmý.¹²⁶ Monika Zaviš v tomto kontexte uvádza:

„Dnešné požiadavky zdravej životosprávy sa úplne stotožňujú so zákazom jesť mäso ošípanej alebo s dovolením jesť ryby. O čo viac sa to týkalo izraelského ľudu žijúceho pod horúcim slnkom, zápasiaceho so stálym nedostatkom vody! A preto je vylúčené hovoriť o výlučne kultových predpisoch viazaných na svätyňu. Hoci verš 44 je čisto náboženským záverom v 11. kapitole: ‚Lebo ja som Hospodin, váš Boh; posväťte sa a buďte svätí, lebo ja som svätý, a neznečisťujte sa nijakou drobnou zverou.‘ – dodržiavanie týchto pravidiel dávalo Izraelcom nielen vnútornú stabilitu, ale aj obdivuhodný metabolizmus.“¹²⁷

Nečistota v Novej zmluve?

S ohľadom na problematiku nečistôt, a to zvlášť práve spomenutého rozlišovania mäsa na „čisté“ a „nečisté“, sa v kresťanskej teológii diskutuje o Kristovom výroku z Mk 7, 15 že človeka neznečisťuje nič z toho, čo doňho vchádza, a tiež o následnom rozprávačskom dodatku vo v. 19b: „*Tým vyhlásil všetky pokrmu za čisté.*“ Tento dodatok je tradične interpretovaný ako Kristovo zrušenie predpisov z Lv 11 o čistom a nečistom mäse (t. j. napríklad o bravčovom mäse, mäse dravých vtákov a pod.). Ježiš však v danom kontexte explicitne nerieši otázku konzumácie mäsa nečistých zvierat v zmysle Lv 11, ale otázku jedenia neumytými rukami (požiadavku rabínskej tradície vykonať pred jedlom rituálnu očistu rúk, ktorá snáď predstavovala akúsi extenziu ustanovení Levitika o znečistení dotykom). Za povšimnutie stojí aj skutočnosť, že Peter v Sk 10, 14 hovorí, že nikdy nejedol nič poškvrené ani nečisté, pričom táto situácia sa odohrá už niekoľko

¹²⁶ Pozri napríklad: STRIEMER, G. *Unclean Foods of the Bible: To Eat or Not to Eat?* Fort Oglethorpe: Teach Services, 2019.

¹²⁷ ZAVIŠ, M. *Staroveký svet zdravia a choroby*. Bratislava: UK, 2012, s. 142.

rokov po uvedenom Kristovom výroku z Mk 7. Odpoveďou tradičného chápania je, že rozprávačský dodatok v Mk 7, 19b je až spätným zhodnotením Kristovho výroku pisateľom evanjelia po mnohých rokoch (teda až po Petrovom výroku zo Sk 10, 14).

Argumentom v prospech zaužívanej tézy o zrušení predpisov o čistom a nečistom mäse v Novej zmluve je aj poukaz na Pavlove slová o pokrmoch v Rim 14, 14: „*Viem a som presvedčený v Pánovi Ježišovi, že samo osebe nič nie je nečisté; len tomu, kto pokladá niečo za nečisté, je to nečisté.*“ Tento výrok podľa väčšinového chápania predstavuje doklad Pavlovho presvedčenia, že predpisy o nečistom mäse sú už v čase po Kristovom ukrižovaní Bohom zrušené. Ako však v svojej dizertácii¹²⁸ ukázal Eike Mueller, možno sa dôvodne domnievať, že v biblickej reči existuje rozdiel medzi výrazmi *nečisté* (gr. *akathartos*) a *poškvrnené* (gr. *koinos*), pričom Pavol tu hovorí len o *poškvrnenom* (hoci slovenský ekumenický preklad tu používa výraz *nečisté*, v gréckej pôvodine sa nachádza slovo *koinos*, nie *akathartos*). Peter v Sk 10, 14 explicitne odmieta oboje – *poškvrnené* aj *nečisté* (*koinon kai akatharton*), pričom hlas z neba, ktorý k nemu znie, sa následne sústreďuje len na *koinos* a hovorí mu, aby *nepokladal za poškvrnené (koinos) to, čo Boh očistil*. Výraz *koinos* podľa Muellera v Biblii označuje imputovanú (rituálnu) nečistotu (prenesenú dotykom) a iba o tej možno uvažovať ako o abrogovanej Kristom (mimochoďom aj v Mk 7 sa hovorí o pokrme, ktorý je *koinos*, nie *akathartos*), zatiaľ čo výraz *akathartos* sa naopak týka nečistých druhov zvierat ako takých a ich „nečistota“ v Novej zmluve pretrváva. Text, ktorý by explicitne schvaľoval konzumáciu mäsa, ktoré je *akathartos*, v Novej zmluve nenájdeme. Na zrušenie daného ustanovenia možno usudzovať nanajvýš implicitne, a to buď z pomyselného celkového kontextu Novej zmluvy,¹²⁹ o ktorej možno tvrdiť, že nepozná (výslovne nespomína) iný druh nečistoty než morálnu (závisť, klamstvo a pod.; aj Kristus v Mk 7 hovorí o morálnej nečistote), alebo na takéto zrušenie možno usudzovať aj *e silentio* z ustanovení *Apoštolského dekrétu* v Skutkoch 15. kapitole, kde je odmietnutá len konzumácia krvi, pričom mäso nečistých zvierat sa tu nespomína.¹³⁰ V prospech nadčasovosti prikázaní o nečistom mäse zas

¹²⁸ MUELLER, E. A. *Cleansing the Common: Narrative-Intertextual Study of Mark 7:1-23*. Dizertačná práca. Berrien Springs: Andrews University, 2015.

¹²⁹ Prípadne i v kontexte výroku z Hbr 13, 9. Je však možné, že sa tu nehovorí o predpisoch o čistom a nečistom mäse, ale napríklad o obetných hodoch (por. v. 10).

¹³⁰ Zákaz konzumácie krvi nachádzame aj v Mojžišovom zákone (napr. Lv 3, 17 či Dt 12, 16). Rozhodnutie jeruzalemského koncilu v tejto otázke je tradične interpretované ako

možno argumentovať poukazom na skutočnosť, že Mojžišov zákon, ktorý pri ostatných druhoch nečistoty požaduje rituálne umytie, toto nepožaduje pri konzumácii nečistého mäsa. Akoby teda problém konzumácie takéhoto mäsa nebol obradný (čiže akoby spočíval v povahe mäsa samotného ako nevhodného na konzumáciu, teda, povedzme, telu neprospešného).¹³¹

Poľnohospodárstvo v Mojžišovom zákone

Dôležitou súčasťou spravovania starovekého Izraela bola regulácia poľnohospodárskej činnosti, ktorá predstavovala životne dôležitý aspekt celého národa. Poľnohospodárstvo fungovalo na princípe sedemročných cyklov. Mojžišov zákon to stanovoval na dvoch miestach. V Ex 23, 10 – 11 sa uvádza:

„Šesť rokov budeš obsievať pôdu a zbierať z nej úrodu, ale v siedmom roku ju necháš ležať úhorom a neobrobíš ju. Nech sa z nej živí chudobní tvojho ľudu a zvyšok nech spásie poľná zver. To isté urob so svojou vinicou i so svojím olivovým sadom.“ Obširnejšie je ďalej totožná myšlienka vyjadrená v Lv 25, 3 – 7: *„Šesť rokov obsievaj svoje role, šesť rokov orezávaj svoju vinicu a zberaj jej úrodu. V siedmom roku nech má pôda sobotu sviatočného odpočinku, sobotu pre Hospodina. Neobsievaj svoje pole ani neorezávaj svoju vinicu. Nezožni, čo ti samo vyrástlo po žatve, neoberaj strapce svojej vinice, ktorú si neorezal, pôda bude mať rok sviatočného odpočinku. Vďaka odpočinku*

taktný krok rannej cirkvi voči židovskej komunite (či už vnútri cirkvi alebo mimo nej), ktorá by mohla byť konzumáciou krvi pohoršená. Správnosť takéhoto chápania však zďaleka nie je istá. Daný zákaz totiž možno teoreticky chápať aj ako zdravotný, resp. ako som už v minulosti argumentoval v knihe *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, domnievam sa, že súvisí skôr s úctou k životu (ktorého symbolom je práve krv) a k Stvoriteľovi (ktorý život dal). (TURČAN, M. *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2016, s. 57).

¹³¹ Už predžidovský Nóach berie do korábu sedem párov čistých zvierat a len jeden pár nečistých (Gn 7, 2). Ak je rozdelenie mäsa na čisté a nečisté primárne zdravotnou záležitosťou, potom je akceptovanie tohto rozdelenia v praktickom živote rozhodne rozumným krokom. Ak nejde o zdravotnú požiadavku, potom je zákaz konzumovať nečisté mäso buď záležitosťou ceremoniálnou (predobraznou), alebo v ňom máme dočinenia s revelacionálnym (napohľad iracionálnym) prikázaním, čo znamená, že v danom ustanovení ide prioritne o otázku vernosti Bohu (takto to chápu mnohí rabíni).

pôdy budeš mať pokrm ty, tvoj sluha, tvoja slúžka, tvoj nádenník i cudzinec, ktorý býva u teba. Aj tvoj dobytok a zvieratá, čo sú v tvojej krajine, budú mať všetku jej úrodu za pokrm."

Sedmičkové cykly majú v Tóre nepochybne liturgický charakter, avšak i praktický. V Desatore je sedmičkový princíp zachytený v prikázaní o sobote. Tak ako si mali človek a zvieratá odpočinúť v siedmy deň, mala si podľa Mojžišovho zákona pôda „odpočinúť“ počas siedmeho roku. Siedmy deň je dňom spoločnosti s Bohom, siedmy rok je rokom spoľahnutia sa na Božiu priazeň. Pôda sa pritom zároveň zregeneruje.

Ochrana životného prostredia a úcta k životu

Pokiaľ ide o otázku ochrany životného prostredia, environmentálny aspekt si možno všimnúť v Dt 20, 19 – 20, kde sa uvádza:

„Ak budeš niektoré mesto obliehať dlhší čas a zmocniš sa ho, neznič jeho stromy a nevytínaj ich sekerou; veď z nich budeš jesť. Preto ich nevyrubuj! Je azda ovocný strom človekom, aby si ho obliehal? Len stromy, o ktorých vieš, že nie sú ovocné, môžeš ničiť a rúbať, aby si z nich postavil, čo potrebuješ na obliehanie, kým sa nezmocniš mesta, ktoré bojuje proti tebe.“

Toto ustanovenie bráni neuvážlivému ničeniu stromov, ktoré sú užitočné pre obživu človeka. Nabáda teda na hospodárne zaobchádzanie s prírodou a stojí v protiklade k barbarskému plieneniu a devastovaniu. Význam ustanovenia je nepochybne ekonomický, no prinajmenšom nepriamo tiež environmentálny – v starovekom človeku podporuje určitú triezvosť v nakladaní s prostredím, v ktorom žije.

Podľa niektorých vykladačov je dôraz na úctu k zvieratám a životnému prostrediu prítomný aj v ustanovení Dt 22, 6 – 7, kde sa uvádza:

„Keby si cestou náhodne uvidel na strome alebo na zemi vtáčie hniezdo s mláďatami alebo vajíčkami a matka by sedela na mláďatách alebo na vajíčkach, nevezmeš matku s mláďatami. Matku musíš vypustiť a mláďatá si vezmi, aby sa ti dobre vodilo a aby si dlho žil.“

V tomto prikázaní sa črtá záujem na zachovaní prirodzenej reprodukcie života (matka, ktorá je ponechaná nažive, môže znášať ďalšie vajčka), resp. tiež snaha o určité minimálne štandardy humanity vo vzťahu k živým tvorom (zdá sa kruté pozabíjať spolu potomkov a rodičov).¹³² Tento apel je pravdepodobne prítomný aj v Lv 22, 28: „*Nezabíjajte v ten istý deň kravu či ovcu spolu s jej mláďaťom.*“

Poukázať ďalej možno aj na zákaz variť kozľa v mlieku jeho matky (Ex 23, 19; 34, 6 a Dt 14, 21). Usmrtenie zvieracieho rodiča spolu s potomkom, resp. uvarenie zarezaného potomka v mlieku, ktorým ho mala vlastná matka živiť, možno tiež vnímať ako prejav bezcitnosti. Mojžišov zákon sa teda podľa takejto interpretácie snaží zabrániť nevhodnému nakladaniu so zvieratami a kultivovať cítenie svojho adresáta.

Iní vykladači však rozumejú týmto ustanoveniam inak. Najmä pokiaľ ide o zákaz variť kozľa v mlieku jeho matky, domnievajú sa, že tento možno považovať predovšetkým za výraz odmietnutia kanaánskych kultických praktík. Už významný stredoveký židovský učenec Maimonides tvrdil, že toto ustanovenie sa pravdepodobne týka zákazu modloslužby. No sám podotýkal, že v starobyľých pohanských záznamoch nenašiel nič, čo by modloslužobnej praxi varenia kozľaťa v mlieku matky zodpovedalo.¹³³ V dvadsiatom storočí bol však rozlúštený ugaritský text, v ktorom sa podľa určitého prekladu objavuje opis takejto pohanskej praxe. Prekladateľ Charles Virolleaud zrekonštruoval čiastočne poškodený text, ktorý preložil ako zmienku o varení mláďaťa v mlieku. Niektorí biblisti sa tohto prekladu chytili a prišli s výkladom, podľa ktorého sa Mojžišov zákon vymedzuje voči kanaánskej praxi variť kozľa (alebo jahňa) v mlieku jeho matky a následne rozlievať takýto „pokrm“ na poli, čím mala byť kulticky zabezpečená úrodnosť poľa (pripomeňme, že kanaánske božstvá boli božstvami plodnosti). Interpretáciu priniesol a rozšíril H. L. Ginsberg, vďaka ktorému sa táto stala na určitý čas široko akceptovanou a v podstate nepochybňovanou.

¹³² CHRISTENSEN, D. L. *Word Biblical Commentary. Volume 6 B: Deuteronomy 21:10 – 34:12.* Grand Rapids: Zondervan, 1997, s. 500.

¹³³ MAIMONIDES. *Guide for the Perplexed.* Friedlander, 1903, časť 3, kapitola 48, bod 8, [online]: https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed%2C_Part_3.48.8?lang=bi&with=all&lang2=en [19-12-2023].

Neskôr sa však objavili kritici, ktorí poukázali na skutočnosť, že ugaritský text nehovorí o mlieku *matky*, a hlavne, že je poškodený a pravdepodobne zle preložený. V slove *mláďa* tu chýba písmenko, ktoré je vyložené, pričom, to, ktoré doplnil Virolleaud, je trochu široké na to, aby sa vošlo do vzniknutej medzery. Navyše podľa kritikov Virolleaud takto zrekonštruované ugaritské slovo *gd* zle preložil ako *mláďa* (mláďa sa píše *gdy*; muselo by teda ísť o skrátený tvar slova *mláďa*). Slovo *gd* (ak je vôbec dobre zrekonštruované), znamená podľa nich *koriander* alebo *mäta*. Mnohí vykladači preto Virolleaudov preklad opustili a text dnes chápu ako zmienku o pohanskej praxi varenia bylín, nie mäsa, v mlieku.¹³⁴

Niektorí však Virolleaudov preklad a Ginsbergov výklad naďalej zastávajú. Interpretáciu, že Mojžišov zákon sa v tejto norme vymedzuje voči pohanskej kultickej praxi (či už po vzore kultu z Ugaritu alebo nie), snáď čiastočne podporuje aj biblický kontext. Keď sa totiž pozrieme na zaradenie ustanovenia zakazujúceho variť kozľa v mlieku matky do príslušných pasáží Tóry, môžeme si na uvedených troch miestach všimnúť nasledovnú štruktúru textu: Pred Ex 23, 19 sa nachádzajú ustanovenia o prvotínach z úrody, po tomto texte zas výzva neklaňať sa bohom Kanaánčanov; pred Ex 34, 26 sa opäť nachádzajú ustanovenia o prvotínach z úrody, po tomto texte zas slová o zmluve medzi Bohom a jeho ľudom, pred Dt 14, 21 sa nachádzajú ustanovenia o čistých a nečistých pokrmoch, po danom texte sú uvedené ustanovenia o desiatkoch z úrody. Všetky zmienky o zákaze variť kozľa v mlieku matky akoby teda boli zasadené do súvislosti potreby uctievať ako Pána úrody Hospodina, nie kanaánske božstvo.¹³⁵ Význam normy je každopádne nejasný a nemožno jednoznačne povedať, čo je jej účelom. Ak však nejde (len) o odmietnutie modloslužby a ak je jej účelom (aj) apelovať na humanitu a súcitiť so živými tvormi, možno v nej vidieť aj istý morálno-environmentálny aspekt.

¹³⁴ K tejto problematike pozri napríklad: CRAIGIE, P. C. *Ugarit and the Old Testament*. Eugene: Wipf & Stock, 1983, s. 74 – 76; CRAIGIE, P. C. Ugaritic Studies. In CHRISTENSEN, D. L. (ed.). *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, s. 110 a nasl.

¹³⁵ Maimonides argumentoval podobne a poukazoval na skutočnosť, že Mojžišov zákon spomína daný zákaz dvakrát po prikázaní týkajúcom sa sviatku (Ex 23, 19 a 34, 26). Táto skutočnosť podľa neho naznačuje odmietnutie uctievať Boha pohanským spôsobom, čiže varenie kozľaťa v mlieku jeho matky ako modloslužobnej praxe. (MAIMONIDES. *Guide for the Perplexed*. Friedlander, 1903, časť 3, kapitola 48, bod 8).

Niektorí vykladači vidia environmentálny a zdravotný aspekt aj v ustanovení o zákaze kríženia dobytky a osievania poľa dvojakým semenom. Toto ustanovenie nachádzame v Lv 19, 19:

„Zachovávajúte moje ustanovenia. Pri párení svojho dobytky nepripustíte, aby sa krížili dva druhy. Svoje pole neosievajte dvojakým druhom semena. Nenoste na sebe šaty utkané z dvojakého tkaniva.“

Podobná norma sa následne objavuje v Dt 21, 9 – 11:

„Nesad' do svojej vinice iný druh rastliny, aby celá úroda neprepadla svätyni: vysiate semeno i úroda vinice. Neor spoločným záprahom vola s oslom. Neobliekaj sa do šiat utkaných spolu z vlny a ľanu.“

Osievanie poľa, resp. vinice dvojakým semenom možno chápať ako kríženie (teda genetickú modifikáciu) požívateľných plodín. V dnešnej dobe, keď je problematika GMO už dlhší čas pertraktovanou témou (súvisiacou s ochranou životného prostredia i s ochranou ľudského zdravia), akoby táto norma opäť naberala na aktuálnosti. Nie je však celkom zrejmé, či je skutočne o zdraví a ochrane životného prostredia. Otázkou v prvom rade je, či v týchto ustanoveniach Mojžišovho zákona ide o problém *kríženia* rastlín (že ide o kríženie zvierat, je zrejmé, či však ide o kríženie rastlín, rovnako zrejmé nie je). Obe normy sú tiež uvedené v súvislosti so zákazom nosiť odev utkaný z dvojakého pradu. Zákaz osievať pole rôznym semenom a zákaz nosiť odev z dvoch tkanív pritom možno chápať aj ako vymedzenie sa voči egyptskej kultúre. Peter Craigie uvádza, že v hrobkách faraónov z 18. dynastie (ktorá podľa konzervatívneho počítania zodpovedá času vyjdenia Židov z Egypta) sa našli maľby záhrad oplývajúcich pestrofarebnými stromami a že v tomto čase bolo v Egypte tiež populárne tkať rúcha z rôznych vlákien. Navyše, samotné slovo pre dvojaké rúcho (*šaatnéz*), ktoré je tu použité, nie je pôvodne hebrejské, ale zrejme egyptské.¹³⁶ Nemusí teda ísť o problém *kríženia*, ale o vymedzenie sa voči určitej kultúre, ktorú má Izraelita po vyjdení z Egypta „nechať za chrbtom“ (teda napríklad aj o odmietnutie spoločného sadenia rastlín, ktoré sú navzájom nekrížiteľné – napr. jabloní a olivovníkov). V Dt 21, 9 – 11 sa píše, že v prípade posiatia vinice rôznym semenom, úroda *prepadne svätyni*. Text doslova uvádza, že úroda *bude posvätená*. Môže ísť buď

¹³⁶ CRAIGIE, P. C. *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1976, s. 290.

o prepadnutie židovskej svätyni (chrámu), alebo pohanskej (teda o pohanský zasväcovací akt). Mimochodom, judaizmus má dodnes osobitné kóšerské predpisy vo vzťahu k vínu (nesmie sa piť víno vyprodukované bez rabínskej supervízie). Víno totiž často slúžilo ako kultický nápoj.¹³⁷

Zaujímavé je, že Ježiš v Novej zmluve rozpráva podobenstvo o figovníku, ktorý má ktosi zasadený vo svojej vinici a bedlivo sa oň stará (Lk 13, 6 – 9). Buď teda v prvom storočí už nebolo ustanovenie o zákaze siať rôzne semená do poľa (Lv 19, 19) či do vinice (Dt 21, 9) aktuálne, pretože predstavovalo prekonané vymedzenie sa voči niekdajšej egyptskej kultúre, alebo tu Ježišovi ide len o reč symbolov, ktoré majú svoj vlastný význam (vinica ako symbol Božieho kráľovstva či Božieho ľudu vo všeobecnosti a figovník ako symbol židovského národa), alebo Mojžišov zákon zakazuje len *kríženie* rastlín, pričom figovník sa s viničom skrížiť nedá.

Zaujímavé tiež je, že už v starozmluvných príbehoch niektoré postavy využívajú mulice (napr. 2. Sam 18, 9 či 1. Krľ 1, 33). Akoby teda Židia nemali problém krížiť kone a osly, a to napriek výslovnému zákazu z Lv 19, 19. Všimnúť si treba aj skutočnosť, že deuteronomická verzia nehovorí o zákaze krížiť rôzne druhy zvierat, ale o zákaze orať súčasne na býkovi a oslovi. Účelom tu je zrejme skutočnosť, že jedno zviera by uštvalo druhé (v spoločnom záprahu by teda trpeli, pretože by nedokázali ťahať rovnako). Takže ide tu snáď o určitú ochranu dobytku.

Význam týchto ustanovení je dnes ťažké jednoznačne určiť. Vo vzťahu k problému úcty k zvieratám a životnému prostrediu, však ostávajú prinajmenšom určitou inšpiráciou. Človeku snáď smú pripomenúť, že sa nemá hrať na boha a arogantne vstupovať do prírody svojimi zásahmi (mimochodom, v príbehu o Adamovi a Eve sú prví ľudia odkázaní nosiť odev práve kvôli nevydarenému pokusu stať sa bohmi, po ktorom zistia, že sú nahí; žeby norma o dvojitom odevu súvisela i s týmto rozprávaním?).¹³⁸ Aj Ephraim Radner v komentári k Lv 19, 19 konštatuje, že ustanovenie súvisí

¹³⁷ Napríklad i verný Daniel odmietne na dvore kráľa Nabuchodonozora v Babylone konzumovať okrem mäsa (zrejme obetovaného modlám) i kráľovské víno (Dn 1, 8).

¹³⁸ Adam s Evou si teda upletú rastlinné suknice, avšak Hospodin im dá iný odev – ovčie kože. Za povšimnutie tu stojí, že norma o zákaze nosiť dvojité odev v knihe Deuteronómium explicitne hovorí o nemiesaní vlny a ľanu – teda živočíšneho a rastlinného materiálu.

s ľudským úsilím o neporiadok v Bohom stanovených rozdieloch v stvo-
renstve, a to kvôli túžbe po vlastnom prospechu, v zameraní na seba sa-
mého.¹³⁹

¹³⁹ RADNER, E. *Brazos Theological Commentary on the Bible: Leviticus*. Grand Rapids: Brazos Press, 2008, s. 215.

6. KULT

Doteraz sme si všímali normy odvodené z druhej dosky Desatora, ktorá sa zameriava na medziľudské vzťahy. Vzťahom človeka k Bohu sa zaoberá prvá doska, ktorá obsahuje prikázania o uctievaní jediného Boha (Javheho), o odmietaní modloslužby a zobrazovania Boha, o neprípustnosti rúhania sa Bohu (brania Božieho mena nadarmo) a o potrebe venovať Bohu čas (siedmy deň). Mojžišov zákon následne zakotvuje ďalšie ustanovenia, ktoré sa týkajú náboženstva. Náboženský kult predstavoval kľúčový prvok života izraelského spoločenstva a kultické normy sú veľmi dôležitou súčasťou Pentateuchu. Hoci sa v tejto publikácii zameriavam najmä na civilné a morálne ustanovenia, pre úplnosť je vhodné, aby som sa aspoň v krátkosti dotkol pravidiel náboženského života. V nasledujúcich riadkoch si veľmi stručne všimnem ustanovenia Mojžišovho zákona o obradoch, posvätných miestach, veciach, časoch a osobách.

Obrady

Esenciálnym náboženským obradom je v Mojžišovom zákone prinášanie obetí. Úprava obetných aktov je rozpracovaná najmä v knihe Levitikus. Obetovaným nemohol byť (na rozdiel od niektorých iných starovekých kultúr) v žiadnom prípade človek. Obetným darom bolo predovšetkým zviera, no existoval aj inštitút pokrmových obetí pozostávajúcich z obilnín, oleja a soli (Lv 2), ako aj nápojových obetí (vino; Lv 23, 13. 18. 27). V prípade zvieratá mohlo ísť buď o štvornožca alebo o vtáka, pričom vždy muselo ísť o „čisté“ zviera. Zo štvornožcov sa obetovali ovce, hovädzí dobytok, kozy. Z vtákov to boli holuby. Obetné zviera muselo byť bez chyby (Lv 1, 3).

V knihe Levitikus sú rozpracované rôzne druhy obetí: mohlo ísť buď o obeť jednotlivca, alebo o obeť spoločenstva, o obeť za hriech, a to buď vedomý alebo nevedomý, alebo o obeť vďaky (Lv 3 a 4). Levitikus upravuje tiež osobitné obeť za hriech kňaza (Lv 4, 1 – 12) a panovníka (Lv 4, 22 – 26). Obetný obrad spočíval v prinesení obete na oltár, na ktorý kňaz kropil jej krv (v prípade, že šlo o zvieraciu obeť) a na ktorom ju pálil. Niektoré obeť sa mali na oltári spáliť celé (napr. Lv 6, 1 – 6), z iných sa mohlo jesť (napr. Lv 6, 7 – 11). Kto jedol z konzumovateľnej obete, musel byť rituálne čistý (Lv 7, 20 – 21). Pri obeti za hriech vinník musel pred zabitím zvieratá

vložiť na jeho hlavu ruku, čím vyjadril svoju bytostnú účasť na udalosti (Lv 4, 33).¹⁴⁰

Juraj Bándy (s odkazom na Maimonidesa) uvádza, že hoci obeť zvierat boli známe a všeobecne rozšírené v každom náboženstve od nepamäti, v Biblii dosahujú vyššiu duchovnú úroveň, ktorú „možno vidieť v tom, že v obetiach Starej zmluvy chýba magický element,“ a tiež v tom, „že obeť musí predchádzať vyznanie hriechov a nahradenie škody, pokiaľ je to možné.“¹⁴¹ Bándy pokračuje:

„Podľa židovských teológov symbolizuje spaľovaná obeť podriadenosť jednotlivca Božej vôli; obeť spoločenstva je vďakvyznanie za Božiu dobrotivosť a milosť; obeť za hriech je vyjadrením ľútosti človeka nad tým, že sa odchyľil od Božej cesty; obeť za hriech celého ľudu vyjadruje vedomie spolupatričnosti i toho, že celý ľud má spoločné poslanie.“¹⁴²

Prinášanie obetí bolo predpísané na určené výročné sviatky, na novmesiace (začiatok mesiaca) a na soboty (Nm 28 a 29, por. 1. Krn 23, 31). Vo svätyni (neskôr v jeruzalemskom chráme) boli okrem toho obeť prinášané každé ráno a každý večer (Lv 6, 5. 13). Vyjadrovali neustálu potrebu zmierenia s Bohom (odpustenia hriechu).

Druhým kľúčovým rituálom, ktorý chcem v tejto stati zmieniť, je v Mojžišovom zákone obriezka. Každý novonarodený židovský chlapec mal byť obrezaný na ôsmy deň po pôrode (Lv, 3). Týmto aktom sa začlenil do národno-duchovného spoločenstva izraelského ľudu. S obriezku sa v Biblii prvý krát stretávame v príbehu o Abrahámovi (Gn 17, 1 – 14):

„Keď mal Abrám deväťdesiatdeväť rokov, zjavil sa mu Hospodin a povedal: ‚Ja som El-Šaddaj, choď stále predomnou, buď bezúhonný. Uzavriem zmluvu medzi mnou a tebou a veľmi ťa rozmnožím.‘ Abrám padol na tvár a Boh mu povedal: ‚Toto je moja zmluva s tebou: Staneš sa otcom mnohých národov. Už sa nebudeš volať Abrám, tvoje meno

¹⁴⁰ Roy Gane konštatuje, že vloženie ruky na hlavu zvierat malo jasne identifikovať obetujúceho ako vlastníka, ktorý odovzdáva zviera Bohu a ktorý má následne prijať dar zmierenia prameniaceho z tejto obeť. (GANE, R. *Leviticus: Pozvání k oltáři*. Praha: Advent-Orion, 2018, s. 53).

¹⁴¹ BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, s. 75 – 76.

¹⁴² Tamtiež, s. 76.

bude Abrahám, lebo som ťa určil za otca mnohých národov. Preveľmi ťa rozmnožím a urobím z teba národy a vyjdú z teba aj králi. Zmluvu medzi mnou a tebou a tvojím potomstvom vo všetkých pokoleniach robím večnou zmluvou, že budem tvojím Bohom i Bohom tvojho potomstva. Tebe a tvojmu potomstvu dám krajinu, v ktorej si ako cudzinec; celú krajinu Kanaán im dám do večného vlastníctva a budem im Bohom.' Boh potom povedal Abrahámovi: ,Ty však zachovávaj moju zmluvu: ty, tvoje budúce potomstvo a všetky pokolenia! Toto je moja zmluva medzi mnou, vami a tvojím budúcim potomstvom, ktorú budete zachovávať: Každá osoba mužského rodu spomedzi vás bude obrezaná. Dáte si obrezať mäso svojej neobrezanej predkožky, to bude znamením zmluvy medzi mnou a vami. Z pokolenia na pokolenie budete na ôsmy deň po narodení obrezávať každého chlapca, či sa narodil v dome, alebo je kúpený za peniaze od cudzinca, teda nepochádza z tvojho potomstva. Obrezaný musí byť každý, čo sa narodil v tvojom dome, alebo bol kúpený za peniaze. Takto bude moja zmluva znamením večnej zmluvy na vašom tele. Neobrezaný muž, ktorému by nebolo obrezané mäso predkožky, nech je vyobcovaný spomedzi svojho ľudu. Porušil moju zmluvu.'"

Obriezka má nesporne hygienický význam, no v Mojžišovom zákone je to predovšetkým rituálna záležitosť (znamenie zmluvy s Bohom). Mojžišov zákon nepozná ženskú obriezku.¹⁴³

Posvätné miesta a veci

Centrom náboženského života bola v zmysle Mojžišovho zákona svätyňa (neskôr chrám). Predpisy týkajúce sa podoby svätyne nachádzame najmä v Ex 25 – 27 (por. Ex 35 – 37). Svätyňa pozostávala z nádvorcia a samotného svätostánku, ktorý bol oponou rozdelený na dve časti. V prvej časti sa nachádzali sakrálne predmety ako sedemramenný svietnik, kadidlový oltár a stôl s posvätnými chlebmi. V druhej časti (teda za oponou) bola umiestnená truhla zmluvy (v nej sa nachádzalo Desatoro). Do druhého oddelenia svätyne (tzv. svätyne svätých) mohol vstúpiť len veľkňaz a to iba v určený čas (na Deň zmierenia). Na nádvorí bolo umiestnené

¹⁴³ Možno povedať, že na rozdiel od mužskej obriezky, ktorá má, ako už som uviedol, aj zdravotný význam, ženská obriezka je v rozpore s hodnotou ľudského zdravia i ľudskej dôstojnosti a ako taká kolидуje s myšlienkou stvorenia človeka na Boží obraz, ktorá je načrtnutá už v knihe Genezis.

umývadlo na rituálne očisty a bronzový oltár, na ktorý sa prinášali zápalné obete.

Na kulticko-sociálne účely boli v Mojžišovom zákone oddelené desiatky a prvotiny. Desiatky som už spomenul v stati o sociálnych ustanoveniach. Ide o desatinu príjmu, či už v naturáliách alebo peniazoch. Ako už som uviedol, Mojžišov zákon poznal tri druhy desiatkov. Z tzv. prvého desiatku odvádzaného Izraelitmi svätyni žili kňazi a chrámoví služobníci (bol z nich vlastne financovaný chod svätyňovej služby). Druhý desiatok bol určený na hodovné slávnosti národa (sviatky) a tretí patril marginalizovaným (Dt 14, 22 – 29). Prvotiny predstavovali prvé plody úrody, ktoré mali byť prinesené do svätyne (Ex 23, 19 a 34, 26). Prvorodené zvieratá zo stád boli rovnako zasvätené Bohu. Prvorodený býček nemal byť používaný na prácu a prvorodený baran nemal byť strihaný. Tieto zvieratá mali byť použité ako konzumovateľná obeť, ktorú jedli ich majitelia so svojimi rodinami alebo širším spoločenstvom (Dt 15, 19 – 23).

Sviatky

V Mojžišovom zákone nachádzame aj liturgický kalendár. Sviatočné dni sú tu vymedzené na týždennej, mesačnej a ročnej báze. Výročné sviatky delíme na jarné a jesenné. Medzi jarné sviatky patrí *Pesach (Veľká noc)* a *Šavuot (Letnice, Turíce)*, medzi jesenné *Jom kippur (Deň zmierenia)* a *Sukkót (sviatok stánkov)*. Súčasťou Pesachu je aj tzv. *sviatok prvotín*. Krátko pred Dňom zmierenia sa koná *sviatok trúbenia*.

Pesach je pripomienkou zázračného vyvedenie izraelského národa z Egypta (Ex 12; Lv 23, 4 – 8). Šavuot sa koná o päťdesiat dní neskôr a vyjadruje vďaku za jarnú úrodu (Lv 23, 15 – 22). Predchádza mu už spomínaný sviatok prvotín, ktorý vyjadruje vďaku za prvú úrodu (Lv 23, 9 – 14). Sviatok trúbenia sa dnes v židovstve nazýva *Roš ha-šana (Nový rok)*. Pôvodný názov je odvodený od pokynu trúbiť počas tohto sviatku na baraní roh (Lv 23, 23 – 25). Jom kippur predstavuje deň zmierenia medzi Bohom a človekom. Ide o deň rituálneho očisťovania svätyne a vyznávania hriechov (Lv 23, 26 – 32). Sukkót pripomína púť Izraelitov do zaslúbenej krajiny a vyjadruje vďaku za neskorú (jesennú) úrodu (Lv 23, 33 – 36). Pre výročné sviatky sú Mojžišovým zákonom predpísané osobitné obetné akty ako aj ďalšie rituály a spravidla tiež zdržanie sa práce (sviatiočný odpočinok). Niektoré z týchto sviatkov sú pútnickými sviatkami, čo znamená, že v súvislosti s nimi sa koná púť do Jeruzalema. Okrem výročných sviatkov stanovených

Mojžišovým zákonom židovstvo neskôr prijíma aj ďalšie sviatky (spomenúť treba najmä sviatky Purim a Chanuka).¹⁴⁴

Pokiaľ ide o mesačné liturgické cykly, treba poukázať na *novmesiac* (hebr. *chodeš* alebo *roš chodeš*), ktorý predstavuje prvý deň lunárneho cyklu (keď je mesiac v nove). Ako už som uviedol, na novmesiace sa podľa Mojžišovho zákona prinášala predpísaná obeť v svätyni, a to zvieracia, pokrmová i nápojová (Nm 28, 11 – 15). Bola to vlastne jediná požiadavka stanovená pre tento deň. No, ako sa dozvedáme z iných biblických kníh, praxou (prinajmenšom neskoršou) bolo tiež zastaviť predaj (Am 8, 5) a konať slávnostný hod (1. Sam 20, 5. 24 a Oz 2, 13).

Po výročných a mesačných svätých dňoch treba zmieniť ešte týždenný deň sviatočného odpočinku, ktorým je v Mojžišovom zákone *sobota* (Lv 23, 3). Od výročných sviatkov a novmesiakov sa odlišuje tým, že ju nachádzame aj v samotnom Desatore (Ex 20, 8 – 11). V knihe Exodus sa dokonca spomína ešte pred jeho vydaním (Ex 16). Počítanie času na sedemdnňové týždne možno vidieť už v niektorých príbehoch z knihy Genezis (príbeh o Nóachovi: Gn 7, 4. 10 a 8, 10. 12; príbeh o Jákobovi: Gn 29, 27 – 28). Podľa Desatora sa v sobotu nemá konať žiadna práca. Mojžišov zákon pridáva požiadavku prinášania zvláštnej sobotnej obete na oltár v svätyni (Nm 28, 9 – 10).

Osoby v náboženskom kulte

O svätyňovú službu sa starali príslušníci kmeňa Lévi (Nm 1, 48 – 54; Nm 3 a 4). Kňazom mohol byť len potomok Áronovho rodu (Nm 3, 10). Ostatní Lévióvci konali prácu chrámových (svätyňových) služobníkov.¹⁴⁵

¹⁴⁴ „Sviatok svetiel alebo Chanuka. Pamiatka opätovného posvätenia Chrámu v Jeruzaleme v roku 164 ante Christum. Vtedy Júda Makabejský zvíťazil nad Sýrčanmi a po víťazstve zažali na svietniku svetlo, ktoré horelo len z jednej dávky oleja, ktorá však vydržala počas 8 dní. Chanuka je teda pripomenutím si tohto Božieho zázraku, keď jedna dávka oleja postačila na 8 dní. [...] Purim je veselým sviatkom. Doslovne znamená ‚žreby, lósy‘. Židia spomínajú na veľkú záchranu národa z moci Peržanov, ktorí im chystali vyhubenie. Kráľovná Ester sa na žiadosť svojho strýka Mordochaja prihovarila u kráľa za svoj národ, a ten bol na jej žiadosť ušetrený.“ (ZAVIŠ, M. *repetitórium z religionistiky*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2008, s. 59-60).

¹⁴⁵ Vlastné meno *Leviti* sa používa na označenie všetkých príslušníkov kmeňa Lévi (používa sa aj výraz *Lévióvci* či *Lévijci*). Všeobecné podstatné meno *leviti* sa používa na označenie tých z nich, ktorí nepatria ku kňazskému rodu (t. j. v Biblii sa používa na označenie chrámových, resp. svätyňových služobníkov). Príslušníci kňazského (Áronovho) rodu sa označujú ako *koheni* alebo *kohaniti*. Toto rozlišovanie sa v židovstve drží dodnes.

Spievali a hrali na hudobné nástroje, dohliadali na riadny chod bohoslužieb a poriadok v okolí svätyne a prenášali svätostánok pri jeho presune. Úlohou kňazov bolo vykonávať obetné akty a tiež vyučovať národ Tóre (Lv 10, 11). Ich rúcho malo predpísanú podobu (Ex 28, 40 – 43; 39, 1 – 31). Pri putovaní púťou príslušníci Léviho kmeňa táborili v okolí svätyne (Nm 1, 50). Po usadení sa v kanaánskej krajine tento kmeň (na rozdiel od ostatných jedenástich kmeňov) nedostal vlastné územie. Léviovci však obdržali viacero miest s pastvinami na území iných kmeňov, pričom šesť z týchto miest bolo určených za útočiskové (Nm 35, 1 – 8). Príslušníci tohto kmeňa mali žiť najmä z už spomínaných desiatkov a venovať sa duchovenskej práci.

„Kohenov a levitov je možné neraz rozpoznať podľa zvláštneho priezviska, ktoré v prípade kohenov často znie Kohn, Kahn, Kagan, Kohen alebo Katz, v prípade levitov Löwy, Lévi, Löwi, alebo trebárs i Löwidt.“ (MAXA, D. – PISKÁLKOVÁ, T. Mazal tov! Cesta životem v židovské tradici. Praha: Práh, 2023, s. 44).

TEORETICKO-PRÁVNÁ ČASŤ

Náplňou teoreticko-právnej časti je poskytnutie náhľadu na biblické právo, resp. na normatívne texty Biblie optikou teórie práva. Budem sa zaoberať Mojžišovým zákonom z niekoľkých hľadísk: (1) ako súborom právnych noriem a princípov (dotknem sa otázky podôb noriem a princípov, ktoré sú tu prítomné), (2) ďalej si ho všimnem z hľadiska rozlišovania právnych odvetví (v stručnosti sa budem pýtať na verejnoprávny, súkromnoprávny, hmotnoprávny a procesnoprávny aspekt Mojžišovho zákona), (3) všimnem si ho tiež z hľadiska problematiky realizácie a aplikácie práva (teda ako súbor noriem regulujúcich právne vzťahy i aplikačný proces), (4) aj ako zodpovednostný nástroj (budem sa venovať problematike právnej zodpovednosti a sankcií v Mojžišovom zákone). (5) Následne sa stručne zastavím pri problematike právno-metodologickej interpretácie biblických noriem a (6) napokon sa krátko dotknem idey prirodzeného práva v biblickej perspektíve.

7. MOJŽIŠOV ZÁKON, NORMY, PRINCÍPY A PRAMENE PRÁVA

Pod právnou normou rozumieme všeobecne záväzné pravidlo správania existujúce v štátom uznanej alebo stanovenej forme, vynútiteľné štátnou mocou.¹⁴⁶ Pri pohľade na Mojžišov zákon je zrejmé, že definícia právnej normy bude v jeho kontexte trochu iná. Normy Mojžišovho zákona sú totiž *Božím slovom*, nie výsledkom normotvornej činnosti štátnych (ľudských) orgánov. Vydávanie sekundárnych noriem ľudskými autoritami je implicitne predpokladané v niekoľkých ustanoveniach Mojžišovho zákona týkajúcich sa výkonu moci a spravovania národa (predpokladá sa určitá právomoc a kompetencia starších v mestskej bráne, zrejme teda i právomoc vydávať predpisy; prípadne tiež obdobná právomoc a kompetencia kňazov¹⁴⁷) ako aj v ustanoveniach pre budúcich monarchov (v tzv. *zákone o kráľoch* v Dt 17, 14 – 20).¹⁴⁸

Mojžišov zákon hovorí o svojich normatívnych regulatívoch ako o *ustanoveniach* (hebr. *chukkím*) a *právnych predpisoch* (hebr. *mišpátím*).¹⁴⁹ Robí tak na mnohých miestach (napr. v Dt 4, 1. 5. 14 a inde). Niekde tiež hovorí o *ustanoveniach a zákonoch* (*chukkím, tórót*; Ex 18, 20) alebo aj o *prikázaní, ustanoveniach a právnych predpisoch* (*micva, chukkím, mišpátím*; Dt 6, 1). Rozdiely medzi týmito výrazmi nie sú celkom zrejmé. Pravdepodobne ide skôr o drobné významové odtiene, než o podstatné odlišnosti. Samotné Desatoro zas býva v Tóre označované pojmom *zmluva* (hebr. *berít*; napr. v Dt 4, 13).¹⁵⁰ V Novej zmluve (Mt 19, 17 – 21) Ježiš explicitne označuje obsah Desatora ako *prikázania* (gr. *entolai*).

¹⁴⁶ Pozri napríklad: OTTOVÁ, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 204; FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 78.

¹⁴⁷ Kňazi tu však, na rozdiel od starších, snáď majú slúžiť ako *vox Dei*, nie ako *ľudské* autority.

¹⁴⁸ Zo starozmluvných (i novozmluvných) príbehov je napríklad zrejmé, že zatiaľ, čo Mojžišov zákon nepozná trest odňatia slobody (prípady popísané v Lv 24, 12 a Nm 15, 34 hovoria skôr o akejsi cele predbežného zadržania či väzbe než o väznici na výkon trestu), židovskí králi neskôr tento inštitút zaviedli (por. napr. 1. Krľ 22, 27; Sk 12, 1 – 19).

¹⁴⁹ Roháček prekladá doslovne ako *ustanovenia a súdy*, Botek zas ako *zákony a zvyky*.

¹⁵⁰ Nejde pritom o výsledok konsenzuálnej aktivity dvoch rovnocenných strán. Ide o zmluvu medzi Bohom a jeho ľudom, teda o zmluvu, v ktorej vystupuje silnejšia a slabšia strana. Slabšia strana nemá (podobne, ako je to dnes pri spotrebiteľských zmluvách) možnosť ovplyvňovať obsah zmluvy, môže ju len prijať alebo odmietnuť.

Nech už s uvedenými pojmami pracujeme akokoľvek, je zrejmé, že majú normatívnu povahu – teda niečo prikazujú, zakazujú alebo dovoľujú.¹⁵¹ Predstavujú teda vyjadrenia právnych noriem (pravidiel správania). Z hľadiska právnej teórie je podstatou právnej normy tzv. *dispozícia* (samotné pravidlo správania), ktorá môže byť spojená s *hypotézou* (podmienkou, za ktorej sa má uplatniť) a tiež so *sankciou* (následkom nedodržania dispozície).

Normy, ktoré nemajú hypotézu sa označujú ako *apodiktické* (*nepodmienené*). Normy, ktoré majú hypotézu (teda sú spojené s konkrétnou okolnosťou, za ktorej sa majú uplatniť), sa nazývajú *hypotetické* (*podmienené*). Napríklad norma z Dt 16, 13 zakazujúca jesť počas Pesachu kvas je hypotetická, pretože konzumácia kvasu je tu zakázaná len za predpokladu, že je zrovna Pesach. Naproti tomu norma z Lv 3, 17 zakazujúca jesť tuk ohňovej obety je apodiktická, pretože nikdy nedovoľuje jesť posvätný tuk.

S ohľadom na prítomnosť či neprítomnosť sankcie v právnej norme rozlišuje právna teória tzv. *perfektné* a *imperfektné* normy.¹⁵² Ako už som uviedol, normy Desatora sú v zásade imperfektné. Neobsahujú sankcie za svoje porušenie. Výnimkou sú prikázania o neklaňaní sa modlám a o nebraní Božieho mena nadarmo, ktoré sú v prípade nerešpektovania výslovne spojené s Božím trestom. Prípadne možno zmieniť i prikázanie o ctení si rodičov, ktorého nedodržanie je zas implicitne spojené so stratou požehnaní v živote. Sankcie v týchto prikázaniach sú však božské, nie ľudské. Normy Mojžišovho zákona sú, naopak, v zásade perfektné, resp. často predstavujú tzv. *sankčné* (*následkové* alebo *sekundárne*) normy, ktoré sú typické najmä pre trestné právo. Neraz teda pozostávajú z takej dispozície, ktorá je vlastne sankciou (môžeme hovoriť o tzv. sekundárnej dispozícii). Napríklad v norme: *Kto zlorečí rodičom, musí zomrieť*, nachádzame hypotézu zlorečenia a následok, ktorým je trest smrti. Hypotéza zlorečenia je tu vlastne sekundárnou hypotézou, teda hypotézou predstavujúcou už porušenie implicitnej primárnej dispozície zakazujúcej zlorečiť

¹⁵¹ Aj keď niektorí vykladači sa domnievajú, že Desatoro je lepšie chápať skôr ako slová zaslúbenia (deskripciu spontánneho konania Hospodinovho vyznávača), než ako prikázania. K tomu pozri napríklad: BENEŠ, J. *Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 55.

¹⁵² HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 178.

rodičom. Trest smrti je sankciou alebo tzv. sekundárnou dispozíciou, ktorá predstavuje dôsledok nedodržania primárnej dispozície.¹⁵³

Pre adekvátne uplatnenie sankcie je pri aplikácii práva samozrejme dôležité náležité poznanie skutkového stavu a správny výklad príslušnej normy. V súvislosti s tým do popredia vystupuje aj otázka formulácie noriem Mojžišovho zákona, pri ktorej je vhodné podotknúť, že hypotézy noriem Mojžišovho zákona majú niekedy podobu ilustratívnych (názorných) vyjadrení. Napríklad v už spomínaných ustanoveniach Ex 22, 1 – 2 sú rozlíšené situácie usmrtenia zlodēja v dome pred východom slnka a po východe slnka. Tieto dve situácie určite nemajú mať absolútnu povahu. Ustanovenia teda istotne neznamenujú, že spôsobenie smrti zlodějovi po východe slnka je vždy trestné, zatiaľ čo spôsobenie smrti zlodějovi pred východom slnka nie je nikdy trestné. Naopak, majú len ilustratívnym spôsobom vyjadriť zásadu *primeranej sebaobrany*, ktorá je stelesnená v myšlienke, že po tme (pred východom slnka) nemožno vylúčiť smrteľné zasiahnutie zlodēja, no za svetla (po východe slnka) človek vidí lepšie a môže sa brániť primerane.

Niečo podobné platí o ustanoveniach Dt 22, 23 – 27, v ktorých je upravený zločin súložie so zasnúbenou pannou:

„Keby bola deva, panna, zasnúbená s mužom a stretol by ju v meste iný muž a súložil by s ňou, obidvoch vyvedte k bráne mesta a ukameňujte; devu preto, že nevolala v meste o pomoc a muža preto, že zneuctil snúbenicu svojho blížneho. Tak odstrániš zlo spomedzi seba. Keby stretol muž zasnúbenú devu na poli a násilne by sa jej zmocnil a súložil by s ňou, zomrie len muž, ktorý s ňou súložil. Deve neurob nič. Ona sa nedopustila hriechu, pre ktorý by mala byť potrestaná smrťou. V tomto prípade je to tak, ako keď niekto prepadne svojho blížneho a zavraždí ho. Stretol ju totiž na poli a zasnúbená deva aj kričala, ale nebolo nikoho, kto by jej pomohol.“

Rozlišuje sa tu situáciu na poli a situáciu v meste. Zmienka o oboch situáciách má nepochybne vyjadriť rozdiel v dobrovoľnom styku a v znásilnení (na rozľahlom poli môže dievčina kričať, no nikto ju tu nezachráni, zatiaľ čo v meste sa nachádza veľa ľudí, ktorí by ju mohli počuť) a predovšetkým stanoviť pre obe situácie rôzne dôkazné bremená – v prípade činu na

¹⁵³ K problematike štruktúry právnej normy pozri napríklad: FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 79 – 84.

poli sa predpokladá nevina dievčiny (dokiaľ nie je preukázané, že konala dobrovoľne, je považovaná za nevinnú), zatiaľ čo v prípade činu v meste (vzhľadom na veľké množstvo potenciálnych svedkov) sa predpokladá jej vina. Ak sa teda dievčina chce vyhnúť trestu, musí dokázať, že v meste kričala o pomoc.¹⁵⁴

V súvislosti s témou názorného charakteru formulácie niektorých ustanovení Mojžišovho zákona možno poukázať aj na demonštratívnu povahu *výpočtov* niektorých hypotéz právnych noriem, ktoré sa tu nachádzajú. V právnej teórii pojem demonštratívneho výpočtu znamená, že prvky v ňom uvedené sú len príkladmi, nie konečnou (uzavretou) množinou. V súvislosti Mojžišovým zákonom možno spomenúť napríklad ustanovenia Nm 35, 16 – 18, kde sa v hypotéze normy objavuje zoznam predmetov, ktorými je niekomu protiprávne spôsobená smrť (železo, kameň, drevo). Sú to očividne len príklady, nie definitívny výpočet vražedných predmetov, na ktoré sa norma vzťahuje. Poukázať možno aj na množinu spôsobov usmrtenia blížneho v zmysle následných ustanovení Nm 35, 20 – 21 (sotenie, hodenie predmetu, udretie rukou). Nejde tu o uzavretú množinu, ale o typické príklady protiprávneho konania voči životu a zdraviu blížneho.

Formulácia právnej normy môže byť čo do normatívnej stránky vyjadrenia trojaká – *prikazujúca, zakazujúca* alebo *dovoľujúca*. V teórii práva sa niekedy prikazujúce a zakazujúce formulácie označujú aj ako tzv. *normatívne vety* a dovoľujúce formulácie sa označujú ako *permissívne vety*. Príkaz, zákaz a dovoľenie sú na seba spravidla navzájom prevoditeľné.¹⁵⁵ Existujú však aj výnimky, keď oprávneniu nezodpovedá povinnosť (príkladom môže byť oprávnenie prijať dobrovoľné plnenie premlčaného dlhu), alebo keď povinnosti nezodpovedá právny nárok (príkladom sú imperfektné normy, ktoré stanovujú povinnosť, no nie následok ich porušenia). Podľa ži-

¹⁵⁴ Osobitným spôsobom snáď bolo potrebné interpretovať ustanovenie o mrzačiacej sankcii v Mojžišovom zákone spočívajúcej v odseknutí ruky žene, ktorá siahla mužovi na genitáliu (Dt 25, 11-12). Ako som uviedol, podľa niektorých výkladov sa v účele tejto normy predvída trvalé zranenie muža, a to s ďalšími sociálnymi dôsledkami pre daného muža (vylúčenie kastrátov z niektorých oblastí života komunity), čím sa má aspoň čiastočne vysvetliť prísnosť trestu pre ženu. Pokiaľ je takýto výklad správny, malo by byť ustanovenie interpretované tak, že žena bude touto prísou sankciou potrestaná len v prípade, že skutočne spôsobí trvalé poranenie muža.

¹⁵⁵ ОТТОВА, Е. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 224.

dovskej tradície je z celkového počtu 613 prikázaní (zrejme len normatívnych viet) Tóry 248 pozitívnych (teda prikazujúcich) a 365 negatívnych (teda zakazujúcich).¹⁵⁶ Možno sa pýtať, ako chápať mnohé trestné ustanovenia Mojžišovho zákona – napríklad ustanovenia o treste pre vraha, zlodca a pod. Ide o príkaz potrestať páchatela, alebo skôr o zákaz dopúšťať sa uvedených zločinov? Zdá sa, že rabínsky výpočet tu volí raz jednu perspektívu, inokedy druhú. Pri pohľade na kultické ustanovenia (ktorých nie je v Tóre málo) sa javí väčšina z nich ako prikazujúcich (určujú, ako sa majú vykonávať obrady). V kontexte civilného života je zas zrejme väčšina noriem Mojžišovho zákona zakazujúcich (spravidla vyjadrujú zákaz určitého konania). Najmenej je naopak dovoľujúcich noriem.

Okrem právnych noriem sa v teórii práva hovorí aj o *právnych princípoch*, ktoré predstavujú pravidlá správania vyznačujúce sa vyšším stupňom všeobecnosti. Podľa súčasných doktrín sú to akési pravidlá optimalizácie, ktoré sa vzájomne vyvažujú.¹⁵⁷ Za právne princípy sú dnes považované napríklad *princíp zákonnosti*, *zásada ne bis in idem* (nekonať pred orgánom dvakrát o tej istej veci), *presumpcia neviny*, *de similibus idem est iudicandum* (podobné veci sa majú posudzovať rovnako), *pacta sunt servanda* (dohody sa majú plniť), *princíp právnej istoty*, *princíp spravodlivosti* a mnohé ďalšie (napríklad *princíp ochrany ľudských práv*). Právne princípy môžu byť naviazané na konkrétne právne odvetvie (vtedy o nich hovoríme ako o *zásadách* – napríklad typickou procesnoprávnou zásadou je už spomínaná *zásada ne bis in idem*), alebo môže ísť o ústavné princípy, ktoré „prežarujú“ celý právny poriadok (príkladom môže byť už spomínaný princíp právnej istoty alebo princíp spravodlivosti).

Za právne princípy možno v Mojžišovom zákone považovať jednak princípy explicitne v ňom vyjadrené a tiež princípy plynúce z Desatora. Pokiaľ vo vzťahu k Mojžišovmu zákonu chápeme Desatoro ako dokument kvázi-ústavnej povahy, potom treba poukázať prinajmenšom na dva vysoko všeobecné princípy, ktoré možno z Desatora vyvodiť – na princíp

¹⁵⁶ HECHT, M. The 613 Commandments (Mitzvot), [online]: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/756399/jewish/The-613-Commandments-Mitzvot.htm [28-11-2023].

¹⁵⁷ FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 134 – 138.

lásky (úcty) k Bohu a na princíp lásky (úcty) k blížnemu. Ako už som uviedol, tieto dva princípy sú vlastne zhrnutím oboch tabúl Desatora.¹⁵⁸ Princíp lásky, resp. úcty, k blížnemu pritom súvisí (aj) s ideou *ľudskej dôstojnosti*, ktorá sa odvíja od pojmu *Imago Dei* v zmysle príslušných biblických príbehov z knihy Genezis. V právnej hermeneutike slúžia právne princípy ako interpretačné a argumentačné nástroje. Zdá sa, že obdobné možno povedať aj s ohľadom na uvedené princípy Desatora. Napríklad v Novej zmluve Ježiš implicitne odôvodní pomoc chorému v sobotný deň, keď sa inak nemá pracovať, láskou k blížnemu (Lk 13, 10 – 17). Princíp lásky k Bohu a princíp lásky k blížnemu teda majú vystupovať z Desatora a nejakým spôsobom „prežarovať“ celý Mojžišov zákon.¹⁵⁹

Ďalším univerzálnym princípom Mojžišovho zákona je (celkom samozrejme) abstraktný princíp spravodlivosti. Tento je hmotnoprávnym i procesnoprávnym princípom. V súvislosti so súdnym konaním ho v Mojžišovom zákone nachádzame aj explicitne zmienený. V Lv 19, 15 sa uvádza: *„Pri súde sa nedopúšťajte bezprávia. Nenadržaj chudobnému ani mocnému. Súd spravodlivo svojho súkmeňovca.“* Obdobné nachádzame v Dt 1, 16: *„Vtedy som prikázal vašim sudcom: Vypočujte svojich bratov a súdte spravodlivo, či má niekto spor so svojím bratom alebo s cudzincom.“* Poukázať treba i na Dt 16, 18 – 20:

„Vo všetkých mestách, ktoré dá Hospodin, tvoj Boh, tvojim kmeňom, ustanov sudcov a správcov, ktorí budú súdiť ľud podľa spravodlivosti. Neprekrúcaj právo, nehľad na osobu, neprijímaj úplatok, lebo úplatok zaslepuje oči múdrych a prevracia reči spravodlivých. O spravodlivosť a len o spravodlivosť sa budeš usilovať, aby si ostal nažive a obsadil krajinu, ktorú ti dáva Hospodin, tvoj Boh.“

Akýmsi „sankčným princípom“ je v Mojžišovom zákone už opakovane spomínaný princíp *oko za oko, zub za zub*. Vyjadruje jednak represívnu povahu vyrovnávania sa za fyzické ujmy, a jednak tiež požiadavku

¹⁵⁸ Na inom mieste tejto knihy som už spomenul, že takýmto spôsobom v Novej zmluve zhŕňajú Desatoro aj Ježiš a Pavol.

¹⁵⁹ Za významný nábožensko-právny princíp treba v Mojžišovom zákone pokladať pravidlo, podľa ktorého sa *bez preliatej krvi nedeje odpustenie* (Lv 17, 11; Hbr 9, 22). Toto pravidlo je v Mojžišovom zákone spojené s kultickými obradmi zvieracích obetí za hriech (pričom pojmy hriechu a zločinu sú to nerozdeliteľne spojené) a v neskoršej kresťanskej interpretácii je vysvetlené ako definitívna zástupná obeť Spasiteľa za hriechy celého sveta (Hbr 2, 9; 1. Jn 2, 2).

ekvivalencie. Práve s ohľadom na požiadavku ekvivalencie neskôr židovskí rabíni interpretovali tento princíp ako reparačný, nie ako represívny (na príklade slepca, ktorý by niekomu vyrazil oko, poukazovali na metaforickú povahu daného vyjadrenia).¹⁶⁰

Dôležitým princípom je tu napokon aj *princíp solidarity*. Spočíva v sociálnej orientácii Mojžišovho zákona (spomínal som rôzne ustanovenia o ochrane chudobných, vdov, sirôt a počestných). Tento princíp však podľa Mojžišovho zákona nesmie prevážiť nad princípom spravodlivosti. Sudca má, ako bolo spomenuté vyššie, zakázané nadrúžať chudobnému práve tak, ako má zakázané nadrúžať mocnému (Lv 19, 15). Aj v Ex 23, 3 sa uvádza: „*V súdnom spore nenadrúžaj nikomu za to, že je chudobný.*“

Pokiaľ ide o problematiku prameňov práva, ako už som spomenul na začiatku tejto kapitoly, Mojžišov zákon (spolu s Desatorom) nie je výlučným prameňom práva starovekého Izraela, pretože zjavne predpokladá tvorbu sekundárnych právnych aktov (teda aktov, ktoré s ním musia byť, pochopiteľne, v súlade).¹⁶¹ Ako už som uviedol, tieto môžu mať charakter právneho predpisu vydaného kráľom (ktorého dosadenie na trón je predvídané v Dt 17, 14 – 20). Prameňom práva snáď môže byť aj individuálny právny akt (rozhodnutie s precedenčnou povahou). Ako príklad sa v tomto ohľade ponúka rozhodnutie najvyššieho kňazského súdu, ktorý je ustanovený v zmysle Dt 17, 8 – 13 pre zložité prípady:

„Ak sa medzi vami vyskytne závažný právny prípad, na ktorý nebudeš stačiť, ako je preliatie krvi, svár, ublíženie na tele alebo akýkoľvek spor v tvojom meste, odíď na miesto, ktoré si vyvolí Hospodin, tvoj Boh. Vyhľadaj léviovských kňazov a miestneho sudcu. Spýtaj sa na ich mienku a oni ti oznámia právne riešenie. Potom konaj podľa toho, čo ti povedia na mieste, ktoré si vyvolí Hospodin. Dôsledne postupuj podľa toho, ako ťa poučia. Konaj podľa poučenia, ktoré dostaneš, podľa rozhodnutia, ktoré ti oznámia. Neuchyľuj sa ani napravo, ani

¹⁶⁰ COHEN, A. *Talmud pro každého*. Praha: Sefer, 2006, s. 390.

¹⁶¹ Požiadavku dôsledného rešpektovania Mojžišovho zákona každým Izraelitom explicitne vyjadruje Dt 5, 32 a 28, 14 (por. Dt 4, 8 a 6, 25). Požiadavka, aby budúci kráľ rešpektoval Mojžišov zákon, je vyjadrená v Dt 17, 18 – 20: „*Keď zasadne na kráľovský trón, nech si odpíše do knihy tento zákon, ktorý opatrujú léviovskí kňazi. Nech je uňho a nech si ho číta po všetky dni života, aby sa naučil báť sa Hospodina, svojho Boha, a zachovávať všetky slová tohto zákona a tieto ustanovenia. Nech sa jeho srdce nepovyšuje nad jeho bratov a nech neodbočí od príkazu ani napravo, ani naľavo, aby on i jeho synovia dlho vládli vo svojom kráľovstve uprostred Izraela.*“

naľavo od výroku, ktorý povedia. Kto by sa však vzoprel a neposlúchol kňaza, ktorý tam slúži Hospodinovi, tvojmu Bohu, alebo sudcu, taký človek nech zomrie. Tým odstrániš zlo z Izraela. Nech to počuje všetok ľud, nech sa bojí a už sa neprotiví."

Tolko v stručnosti k problematike noriem, princípov a prameňov práva podľa Mojžišovho zákona. V nasledujúcej kapitole si všimneme problematiku systému práva.

8. MOJŽIŠOV ZÁKON A SYSTÉM PRÁVA

Mojžišov zákon predstavuje súbor noriem rôznej povahy. Ako sme už mohli vidieť v dogmaticko-právnej časti, nachádzame tu napríklad normy upravujúce náhradu škôd, trestanie, hospodárenie, ochranu zdravia, záväzky a iné. Ide teda o rozličné oblasti pôsobenia právnej úpravy. Okrem právnych noriem nachádzame v Mojžišovom zákone aj právne inštitúty (právny inštitút definujeme ako súbor právnych noriem upravujúcich relatívne rovnorodé spoločenské vzťahy),¹⁶² ktoré spolu s právnymi normami možno zasadiť do rámca rôznych právnych odvetví (resp. ktoré tiež môžu jednotlivé právne odvetvia presahovať, teda môžu byť i medziodvetvovými inštitútmi).¹⁶³ Pod právnymi odvetviami rozumieme, podobne ako v prípade právnych inštitútov, súbor právnych noriem upravujúcich relatívne rovnorodé spoločenské vzťahy, avšak s tým, že ide o širšiu skupinu vzťahov než pri právnych inštitútoch.

Vo vzťahu k pojmom právnych inštitútov a právnych odvetví možno z hľadiska právnej teórie vo všeobecnosti povedať, že

„právne inštitúty predstavujú určité uzlové body právneho odvetvia alebo i niekoľkých odvetví a sú obvykle právnou reflexiou sociálne ustanovených inštitúcií organizujúcich sociálny život. [...] Právne odvetvie predstavuje vyššiu skladobnú jednotku právneho systému. Vydelenie jednotlivých právnych odvetví je vyjadrením najmä odlišností charakteru upravovaných spoločenských vzťahov (predmet právnej úpravy). K tomuto základnému kritériu pristupuje i zvolený spôsob pôsobenia na tieto právom reglementované právne vzťahy (metóda právnej regulácie), svoju rolu tu však hrá i určitá právna tradícia, hľadiská pedagogicko-doktrinálne a popríklad i hľadiská politicko-mocenské.“¹⁶⁴

V danom kontexte možno spomenúť aj vyjadrenie Jaromíra Harvána, ktorý uvádza, že

„za základ právnych odvetví bývajú považované základné zásady a princípy, ktoré predstavujú meridiány, prelínajúce celé právne odvetvie. Obdobnú integračnú rolu zohrávajú právne inštitúty (event.

¹⁶² FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 100.

¹⁶³ Tamtiež.

¹⁶⁴ VEČEŘA, M. a kol. *Teória práva*. Bratislava: BVŠP, 2008, s. 133 – 134.

*pokračujúce medziodvetvové inštitúty), ako všeobecnejšie pravidlá, resp. ich množina. Jednotlivé odvetvové normy nemôžu byť s nimi v rozpore. Ako vedúce právne idey môžu slúžiť nielen ako pravidlá pre správny výklad noriem, ale i pre ich tvorbu. Pre naplnenie týchto cieľov však musia predstavovať skĺbenú, vnútorne bezrozpornú, efektívnu a dostatočne pružnú sústavu.*¹⁶⁵

Harvánek dodáva, že, „už od dôb starých Rimanov sa podradujú právne odvetvia buď do tzv. súkromného alebo verejného práva.“¹⁶⁶ A práve optikou tohto delenia si teraz v krátkosti všimneme Mojžišov zákon.

Koncepcií, ktoré sa v právnej teórii snažia vymedziť rozdiel medzi verejným a súkromným právom, je už tradične viacero. Tzv. *záujmová teória*, ktorá bola typická pre už spomínané rímske právo, tvrdí, že rozdiel medzi odvetvami verejného a súkromného práva spočíva v ochrane dvoch rozdielnych druhov záujmov – verejných a súkromných.¹⁶⁷ Napríklad záujem na potrestaní vraha alebo lupiča možno považovať za celospoločenský, teda za verejný (v pozadí je predstava, že v prípade nestíhania takýchto činov *ex offio*, teda z úradnej povinnosti orgánu, dochádza k ohrozovaniu ďalších ľudí, ktorí sa v budúcnosti môžu stať obeťou). Naopak záujem na zaplatení nájomného možno chápať ako súkromný záujem prenajímateľa, ktorý môže nezaplatenie nájomného vymáhať, alebo aj ignorovať (odpustiť). Trestné právo je teda z hľadiska teórie záujmov odvetvím verejného práva, občianske či obchodné právo sú, naopak, odvetvami súkromného práva.

Iné teórie – tzv. *subordinačná teória*, *mocenská teória* a *teória subjektov* – zas tvrdia, že rozdiel medzi uvedenými právnymi odvetvami spočíva najmä v povahe subjektov, ktoré sú účastníkmi príslušného právneho vzťahu. V súkromnom práve majú subjekty rovné postavenie, zatiaľ čo vo verejnom práve vystupujú subjekty s nadradeným postavením (orgány verejnej moci), ktoré majú právomoc a kompetenciu autoritatívne rozhodnúť o postavení podriadených subjektov (teda fyzických a právnických osôb; resp. môže ísť aj o vzťah verejnoprávnych subjektov medzi sebou navzájom, ktoré vystupujú vo vzťahoch nadriadenosti a podriadenosti).

¹⁶⁵ HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 417 – 418.

¹⁶⁶ Tamtiež, s.418.

¹⁶⁷ FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 100 – 101.

Pokiaľ je štát účastníkom súkromnoprávneho vzťahu, figuruje v ňom ako právnická osoba, ktorá má rovné postavenie s ostatnými účastníkmi daného vzťahu. Vo verejnom práve majú niektoré subjekty voči iným nielen formálne nadradené postavenie, ale môžu i jednostranne *vynútiť* splnenie povinnosti, ktorú podradeným subjektom uložili.¹⁶⁸

Teória noriem zas tvrdí, že normy verejného práva majú v zásade kogentný charakter, zatiaľ čo normy súkromného práva majú zväčša dispozitívny charakter. Pri kogentných normách sa účastníci právneho vzťahu nesmú odkloniť od ustanovení zákona. Nemôžu sa dohodnúť, že dané normy nepoužijú (že si vzájomné práva a povinnosti upravia dohodou odchylnou od zákona). Pri *dispozitívnych normách* to, naopak, možné je (dispozitívne zákonné normy teda môžu účastníci nahradiť vlastnými zmluvnými dojednaniaми).¹⁶⁹

Z často skloňovaných teórií rozlišovania medzi verejným a súkromným právom treba napokon spomenúť i *teóriu sankcií*, ktorá tvrdí, že sankcie súkromného práva majú v zásade hojivý charakter (ich účelom je odstrániť vzniknutú ujmu, napríklad zaplatiť spôsobenú škodu), zatiaľ čo sankcie verejného práva majú zraňujúci charakter (ich účelom je spôsobiť ujmu za spôsobenú ujmu – napríklad potrestať páchatel'a trestného činu pokutou, nútenými prácami či odňatím slobody).¹⁷⁰ Problematiky sankcií ako aj problematiky právnych noriem sa v súvislosti s Mojžišovým zákonom ešte stručne dotknem v samostatných statiach.

Pre skúmanie súkromnoprávneho a verejnoprávneho aspektu Mojžišovho zákona je vzhľadom na jeho (predovšetkým) sankčný charakter zrejme najpoužiteľnejšou posledná zo spomínaných teórií, teda teória sankcií. V tejto súvislosti možno povedať, že väčšina z ustanovení Mojžišovho zákona, ktoré som rozoberal v dogmaticko-právnej časti, má z hľadiska teórie sankcií zjavne verejnoprávny charakter.

Napríklad otázka manželskej vernosti je v Mojžišovom zákone z tohto hľadiska vlastne „verejnoprávnou“ otázkou, zatiaľ čo v moderných právnych systémoch je to presne naopak – právne dôsledky manželskej nevery sú dnes chápané ako výlučne súkromnoprávne (možnosť rozviesť

¹⁶⁸ Tamtiež, s. 101 – 102.

¹⁶⁹ ОТТОВА, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 231.

¹⁷⁰ Tamtiež, s. 232.

sa).¹⁷¹ To isté platí napríklad o preklínaní vlastných rodičov, ktoré je Mojžišovým zákonom postihované najvyšším trestom, zatiaľ čo dnes má takéto konanie za následok nanajvyš vydedenie, či povinnosť vrátiť dar a pod., teda v zásade súkromnoprávne sankcie.

Otázka krádeže akoby zas v Mojžišovom zákone nebola „verejnoprávnu“, ale skôr „súkromnoprávnu“. Krádež tu nie je postihovaná ani sekaním rúk (ako sa to dialo v niektorých iných starovekých kultúrach), ani odňatím slobody, ale len povinnosťou poskytnúť majetkovú náhradu. Niekoľkonásobná majetková náhrada tu síce má očividne (aj) trestajúci charakter (teda represívny), avšak neplatí sa v prospech „štátu“ (obce či svätyne), ale platí sa priamo do rúk poškodeného (súkromnoprávna represia).

Typickými „súkromnoprávnymi“ inštitútmi sú v Mojžišovom zákone vlastníctvo či výkon pracovnej činnosti. Napríklad nezaplatenie nájomného či nevyplatenie mzdy nádenníkovi tu nie sú explicitne postihované nejakým osobitným druhom sankcie. Zrejme teda boli bežne sankcionované len povinnosťou plniť dlžnú istinu, prípadne nahradiť vzniknutú škodu či ušlý zisk.

Iné delikty upravené v Mojžišovom zákone zas majú z hľadiska teórie sankcií preukázateľne zmiešaný charakter.¹⁷² Príkladom môže byť ohovorenie manželky vlastným manželom podľa Dt 22, 17, ktoré je trestané jednak zaplatením odškodného jej otcovi, a podľa niektorých výkladov daného textu tiež telesným trestom (palicovaním) ohovárajúceho manžela, ktorý vykoná obec.

Z hľadiska teórie záujmov možno povedať, že vzhľadom na náboženský charakter Mojžišovho zákona, kde každý (zavinený) delikt je zároveň hriechom, je snáď celý Mojžišov zákon verejnoprávny. Hriech je totiž aj kolektívnym problémom náboženského spoločenstva. To je však skôr

¹⁷¹ Zaujímavou otázkou v danom ohľade je, ako vnímať otázku nevery, čo do sankcií, ktoré za ňu hrozia, v optike Novej zmluvy. Ježiš hovorí o možnosti rozvodu *kvôli smilstvu*. Ak pod týmto širokým termínom výslovne naráža aj na *cudzoložstvo*, potom zrejme už nepočíta s trestom smrti pre cudzoložiacu stranu, ale len s rozvodom manželstva.

¹⁷² „Striktné oddelovanie práva súkromného a práva verejného je možné výlučne v teoretickej rovine. V praxi nepochybne nájdeme množstvo príkladov, kedy normy súkromného práva obsahujú verejnoprávne predpisy a naopak (hoci v o niečo menšom množstve).“ (ILLÝOVÁ, Z. Právo súkromné a verejné. In *Comenius*, [online]: <https://comenius.flaw.uniba.sk/index.php/kategorie/pravne-dejiny-filozofia/31-pravo-sukromne-a-verejne> [26-02-2020]).

teologická rovina než právna. Teória subjektov a teória noriem sú pri Mojžišovom zákone, zdá sa, prakticky neuplatniteľné. Rozlišovať tu verejnoprávne subjekty (s výnimkou právneho procesu, kde figuruje rozhodujúci orgán) a kogentné a dispozitívne normy je prakticky nemožné.

Hoci som sa vyššie snažil vybrať niektoré príklady verejnoprávneho a súkromnoprávneho aspektu Mojžišovho zákona, treba povedať, že Mojžišov zákon v skutočnosti nepozná žiadny rozdiel medzi verejným a súkromným právom. Delenie práva na tieto dve odvetvia je až neskoršou záležitosťou (hoci starovekou, rímskoprávnou záležitosťou; teda dobovo nie až tak vzdialenou) a týka sa predovšetkým kontinentálnej právnej kultúry. „Rozdelenie práva na súkromné a verejné je imanentnou súčasťou moderných právnych poriadkov,¹⁷³ avšak rozlišovanie oboch základných odvetví má i dnes v právnej teórii svoje problémy.¹⁷⁴ Tým viac je, pochopiteľne, problematické snažiť sa rozlišovať obe odvetvia v starovekom semitskom právnom systéme, akým je Mojžišov zákon. Keby sme teda na základe Mojžišovho zákona chceli narysovať nejakú všeobecnú právnu teóriu, systematicku práva na verejné a súkromné by sme v nej zmienili len veľmi okrajovo a hypoteticky (a to jedine v kontexte teórie sankcií), ak vôbec.

V rámci delenia práva na základné právne odvetvia sa okrem rozlišovania odvetví verejného a súkromného práva v teórii práva štandardne rozlišujú aj odvetvia hmotného a procesného práva.

„Veľmi zjednodušene by sa dalo hovoriť o tom, že pri hmotnom a procesnom práve ide o vzťah medzi cieľom a prostriedkom. Regulácia prostredníctvom hmotného práva má dosiahnuť konkrétny cieľ želannej regulácie spoločenských vzťahov, zatiaľ čo procesné právo je prostriedkom na dosiahnutie tohto cieľa.“¹⁷⁵

Ustanovenia Mojžišovho zákona sú spravidla hmotnoprávnymi ustanoveniami (ide o skutkové podstaty trestných činov, majetkových deliktov

¹⁷³ (Tamtiež). Zuzana Illýová dodáva, že akceptovanie takéhoto rozdelenia súvisí so spoločenskými a ekonomickými vzťahmi (s fenoménmi ako kapitalizmus, trhovú ekonomiku, liberalizmus a pod.).

¹⁷⁴ Illýová uvádza, že dnes je „zrejmé, že dochádza k postupnému stieraniu rozdielov medzi právom verejným a súkromným. Dokonca aj klasické súkromnoprávne inštitúty ako zmluva, náhrada škody alebo bezdôvodné obohatenie majú čiastočne aj verejnoprávnu povahu.“ (Tamtiež). Pozri tiež: FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 100 a nasl.

¹⁷⁵ Tamtiež, s. 108.

a pod.). Možno tu však nájsť aj niektoré ustanovenia procesnoprávnej povahy.

Príkladom môže byť úprava procedúry sporu o uzavretie levirátneho manželstva. V Dt 25, 7 – 10 sa uvádza, že ak si švagor nebude chcieť vziať svoju ovdovelú bezdetnú švagrinú za ženu,

„jeho švagriná príde do brány k starším a povie: ‚Môj švagor sa zdráha zachovať svojmu bratovi meno v Izraeli, nechce si ma vziať za ženu podľa švagrovského práva.‘ Vtedy ho starší mesta predvolajú a pohovorí si s ním. Keď vstane a vyhlási, že si ju nechce vziať, pristúpi k nemu švagriná, pred očami starších mu z nohy vezme sandál, napľuje mu do tváre a povie: ‚Tak nech sa stane mužovi, ktorý sa nechce postarať svojmu bratovi o potomstvo!‘ V Izraeli sa bude volať: Dom vyzu-tého.“

Ako príklad procesnoprávnej normy možno uviesť aj Dt 19, 15:

„Jediný svedok nestačí usvedčiť niekoho z nejakej viny či nejakého hriechu, ktorého sa mohol dopustiť. Súdny výrok bude platný len na základe výpovedí dvoch alebo troch svedkov.“

Procesnoprávna požiadavka svedectva prinajmenšom dvoch svedkov sa objavuje i v špeciálnych ustanoveniach Dt 17, 6 a Nm 35, 30, ktoré hovoria o konkrétnych hmotnoprávných deliktoch (apostáze a vražde). Súd teda nemohol uznať niekoho za vinného zo spáchania nejakého deliktu, pokiaľ obvinenie nebolo podopreté prinajmenšom dvojitém svedectvom. „Prostriedok“ v takomto prípade nebol dostatočný na dosiahnutie „cieľa“ a súdne konanie muselo byť zastavené.

Príkladom procesno-exekučnej normy Mojžišovho zákona môže byť povinnosť svedkov, ktorí usvedčili páchatela z apostázy (Dt 17, 7), byť prvými, kto doňho v rámci kolektívneho výkonu trestu obcou hodí kamene. V rámci procesnoprávných ustanovení možno poukázať aj na už rozobranú úpravu procesu so ženou podozrivou z cudzoložstva bez dôkazov (Nm 5, 11 – 31) a pripomenúť možno aj proces týkajúci sa ohovorenej manželky podľa Dt 22.

Ak by sme chceli nejako zjednodušiť a zovšeobecniť vyjadriť procesnoprávny aspekt Mojžišovho zákona, mohli by sme v zásade povedať, že (1) procesné ustanovenia tu nie sú upravené separátne, ale obja-

vujú sa bezprostredne popri hmotnoprávných ustanoveniach, (2) dôležitou inštitúciou aplikujúcou právo sú starší v bráne mesta (resp. sudcovia a správovia), prípadne kňazi, a (3) neraz sa tu objavuje prvok náboženskej obety (príkladom môže byť už spomínaná procedúra so ženou podozrivou z nevery podľa Nm 5, prípadne i procedúra týkajúca sa neobjasnenej vraždy podľa Dt 21, 4 – 9). Tiež je vhodné podotknúť, že (4) Mojžišov zákon nepozná opravné prostriedky; konanie je teda v jeho zmysle zásadne jed-
nostupňové.

9. REALIZÁCIA A APLIKÁCIA PRÁVA V MOJŽIŠOVOM ZÁKONE

Pojem (priamej) realizácie práva označuje uskutočňovanie (hmotného) práva v právnych vzťahoch (napr. pri uzatváraní zmlúv). Pod aplikáciou práva zas rozumieme právny proces, čiže konanie pred príslušným orgánom (aplikujúcim normy hmotného a procesného práva), ktorý o určitom právnom vzťahu rozhodne.¹⁷⁶ V tejto krátkej kapitole sa pozrieme na niektoré základné pojmy realizácie a aplikácie práva, ako ich dnes rozoznáva všeobecná teória práva, pričom si ich všimneme z perspektívy Mojžišovho zákona.

Ako už som uviedol, realizácia práva prebieha v právnych vzťahoch. Predpokladom právneho vzťahu pritom sú: (1) subjekty, ktoré v právnom vzťahu vystupujú, (2) objekt, o ktorý v právnom vzťahu ide a (3) právna skutočnosť, na základe ktorej právny vzťah vzniká.

Subjektmi právneho vzťahu sú fyzické alebo právnické osoby. Hovoríme o právnej subjektivite, ktorá má dve zložky, a to spôsobilosť na práva a povinnosti a spôsobilosť na právne a protiprávne konanie. Pri pohľade do Mojžišovho zákona možno za nesporný subjekt s plnou právnou spôsobilosťou označiť mužov. Spôsobilosť žien na právne úkony je tu otázna. Mojžišov zákon ju síce rámcovo explicitne neobmedzuje, no je možné, že vzhľadom na patriarchálny kontext, v ktorom je žena buď pod mocou otca alebo pod mocou manžela, sa predpokladá, že ženy smú robiť len také úkony, ktoré schválil ich otec alebo manžel, resp. že za ne budú často konať práve títo muži ako hlavy rodín. Reálne snáď iba vdovy alebo siroty konali vždy samé za seba (keďže za ne nemal kto konať; pričom, ako už som uviedol v stati o sociálnych ustanoveniach, patrili medzi ohrozenú zložku obyvateľstva a často trpeli núdzou). V kapitole o majetkových vzťahoch som už spomenul, že podľa Mojžišovho zákona mala žena za určitých podmienok dedičské právo na nehnuteľnosti (Nm 27, 6 – 8 a 36, 6 – 9).

Pokiaľ ide o deti, treba povedať, že Mojžišov zákon nedefinuje vek dospelosti, resp. vek spôsobilosti na právne úkony či vek právnej zodpovednosti. Vymedzenie nachádzame len v židovskej tradícii. Bedřich Nosek a Pavla Damohorská uvádzajú, že vek dospelosti je tu určený dvojako – ako vek náboženskej zodpovednosti a ako vek právnej zodpovednosti. Vo

¹⁷⁶ Porovnaj napr. OTTOVÁ, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 247.

vzťahu k prvému uvádzajú: „Podľa talmudického traktátu Jona 82a dosahujú chlapci dospelého veku v 13 rokoch, dievčatá v 12 rokoch.“¹⁷⁷ V týchto rokoch, ktoré sa pochopiteľne odvíjajú od normálneho nástupu puberty, sa v židovstve dodnes konajú obrady *bar micva* a *bat micva*.¹⁷⁸ Týkajú sa prevzatia náboženskej zodpovednosti. Z chlapca sa stáva *bar micva* (syn prikázania) a z dievčaťa *bat micva* (dcéra prikázania). Nosek a Damohorská ďalej uvádzajú:

„V tejto súvislosti je dôležité uviesť, že náboženská dospelosť nie je to isté čo dospelosť biologická. Biologicky dospelý sa nazýva gadol alebo v súvislosti s právnou zodpovednosťou syn trestov alebo bar onšin [...]. V právnych otázkach je rozhodujúca práve táto biologická dospelosť. Podľa Talmudu dochádza k završeniu intelektuálneho vývoja oboch pohlaví v 20 rokoch. Z toho plynie i tvrdenie, že Boží trest nie je uvalený na mladých, ktorí ešte nedosiahli vek 20 rokov (Šab. 89a). Prakticky sa prejavuje uvedené poňatie i v niektorých právnych otázkach, napríklad v oprávnení na predaj dedičného nehnuteľného majetku, kde je za dospelého uznaný dvadsaťročný (Git. 65a). Preto je dôležité rozlíšiť medzi bar micva, ktorý musí plniť náboženské povinnosti, a tým, na ktorého sa vzťahuje právna zodpovednosť.“¹⁷⁹

Otázka právnej subjektivity nenarodených (teda otázka, či nenarodení mali spôsobilosť na práva), už bola diskutovaná v súvislosti s ustanovením Ex 21, 22 – 23. V predmetnom texte je upravená situácia ublíženia tehotnej žene, resp. jej plodu. V prvej kapitole som spomenul možné výklady danej pasáže, ktoré sa týkajú pomyselného práva plodu (*nascitura*) na život. *Nasciturus* mal určite právnu subjektivitu pre prípad dedenia, ako je to dnes u nás (§ 7 ods. 1 Občianskeho zákonníka). Ak muž zomrel, zatiaľ čo bola jeho bezdetná žena tehotná, len ťažko si predstaviť, že by sa nepočkalo do pôrodu a okamžite by sa uzatváralo levirátne manželstvo. Ak by predsa porodila chlapca, bol by naplnený účel, ktorým je existencia

¹⁷⁷ NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum, 2011, s. 59.

¹⁷⁸ Tieto obrady sa v Mojžišovom zákone nespomínajú. Z hľadiska extrabiblickej židovskej tradície v tejto súvislosti pozri napríklad aj: MAXA, D. – PISKÁLKOVÁ, T. *Mazal tov! Cesta životem v židovské tradici*. Praha: Práh, 2023, s. 56-57. Maxa a Piskálková uvádzajú, že obrad *bat micva* sa v súčasnej progresívnej podobe, keď už aj dievča číta z Tóry, ujal až v 20. storočí. Dovedy bolo čítanie Tóry považované za mužskú záležitosť (tamtiež).

¹⁷⁹ NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum, 2011, s. 59.

mužského potomka, ktorý zdedí majetok a ponesie meno svojho zosnulého otca. Znamená to, že počatý chlapec určite dedil, pokiaľ sa narodil živý.

Ako už bolo uvedené, popri fyzických osobách môžu byť subjektom právneho vzťahu aj právnické osoby. Mojžišov zákon o právnických osobách explicitne nehovorí. Avšak, vzhľadom na skutočnosť, že počíta s existenciou miest (spomeňme si napr. na útočiskové mestá) ako samostatných správnych útvarov, možno ich právnou subjektivitu predpokladať (museli tu predsa existovať verejné služby, pri zabezpečovaní ktorých bolo potrebné vstupovať do zmluvných vzťahov – napríklad uzatvárať zmluvy o nákupe materiálu potrebného na vybudovanie ciest, studní či hradieb). Takže mestá sú snáď *implicitným* príkladom právnickej osoby v Mojžišovom zákone.

Pokiaľ ide o objekty právnych vzťahov, môže ísť o veci, nemajetkové hodnoty, práce a úkony atď. Za osobitný objekt (*res extra commercium*) možno v Mojžišovom zákone pokladať veci prináležiace svätyni (či už ide o kultické predmety, ktoré tvorili vybavenie svätyne, alebo o veci, ktoré mali Izraeliti svätyni odvádzať, ako je napr. prvotina z úrody v zmysle Ex 23, 19a).

Čo sa týka právnych skutočností, tieto v teórii rozlišujeme na vôľové (subjektívne) a mimovôľové (objektívne). Pod vôľové skutočnosti spadajú právne a protiprávne konanie. Typickou vôľovou právnou skutočnosťou prvého uvedeného typu je zmluva (dvojstranný alebo viacstranný právny úkon). Z Mojžišovho zákona je zrejmé, že počíta s kúpou (Lv 25, 14 a n.), nájmom alebo výpožičkou (Ex 22, 13) či námezdnou prácou (Lv 19, 13). Ako sme videli v dogmaticko-právnej časti, počíta tiež so zabezpečovacími zmluvnými dojednaniami (záloh v zmysle Dt 24). Vôľovou právnou skutočnosťou je aj uzavretie manželstva alebo rozvod, ktoré som rozoberal v štvrtej kapitole. Pokiaľ ide o protiprávne konanie, okrem typických protiprávných činov ako je vražda či krádež, treba v súvislosti s Mojžišovým zákonom pripomenúť zvláštny druh protiprávneho konania spadajúceho do oblasti náboženských deliktov (napr. Lv 7, 20 – 25).

Príkladom mimovôľových (objektívnych) právnych skutočností je narodenie a smrť človeka a tiež plynutie času. V súvislosti s narodením pozná Mojžišov zákon viacero právnych dôsledkov – napríklad dobu, po ktorú je žena po pôrode považovaná za nečistú (Lv 12), povinnosť dať no-

vonarodeného chlapca obrezať (Lv 12,3) či už spomínané vylúčenie možnosti levirátneho manželstva, ak sa tehotnej žene-vdove narodí syn, ktorého počala ešte so svojim zosnulým manželom; inak je to, ak sa narodí dievča (Dt 25, 5 a Lv 18, 16). Pokiaľ ide o smrť, táto má významné právne dôsledky práve vo vzťahu k spomínanému levirátnemu manželstvu a deniu. Prirodzená smrť bola dôležitou právnou skutočnosťou aj v súvislosti s inštitútom útočiskových miest. Osobitné právne dôsledky tu totiž malo úmrtie veľkňaza. Nútený azylant mal v takomto prípade možnosť opustiť útočiskové mesto a opäť sa slobodne pohybovať po celej krajine bez hrozby legálnej krvnej pomsty príbuzných človeka, ktorého predtým nechtiac pripravil o život (Dt 35, 25. 28. 32). Smrťou veľkňaza teda bola jeho zodpovednosť zmytá.

Čo sa týka plynutia času ako právnej skutočnosti, možno pripomenúť premlčanie dlhu či otroctva v siedmy rok (Dt 15, 1 – 18), resp. tiež v päťdesiaty rok (Lv 25 a 27). Dlh bol v takomto prípade odpustený, no mohol byť, nepochybne, dobrovoľne splnený. Aj otrok sa mohol rozhodnúť dobrovoľne slúžiť svojmu pánovi, pričom Mojžišov zákon počíta s tým, že takéto rozhodnutie bude doživotné (Ex 21, 5 – 6 a Dt 15, 16 – 17). Osobitný význam majú v Mojžišovom zákone tiež rôzne doby nečistoty (napr. Lv 11, 28 alebo Lv 15, 25).

V súvislosti s problematikou aplikácie práva možno v stručnosti zmieniť, že v zmysle Dt 16, 18 sa súdilo v bránach mesta (Roháčkov preklad):

„Sudcov a správcov si ustanoviš vo všetkých svojich bránach, ktoré ti dá Hospodin, tvoj Bôh, po všetkých svojich pokoleniach, a budú súdiť ľud spravедlivým súdom.“

Súdy sa javia ako kolegiátne orgány a na označenie osôb, ktoré o veci rozhodujú, používa Mojžišov zákon na viacerých miestach plurál (*sudcovia*; napr. Ex 21, 22; Dt 19, 18 a 21, 2). V Dt 25, 2 však používa singulár (*sudca*; por. Mt 5, 25 a Lk 18, 2 – 7). O jednoduchších veciach teda zrejme rozhodovali samosudcovia.

Pokiaľ ide o dokazovanie, už som uviedol, že pre platné odsúdenie obvineného bola stanovená podmienka svedectva minimálne dvoch svedkov (Dt 19, 15). Svedecká výpoveď pritom, samozrejme, nebola jediným

možným dôkazným prostriedkom. Napríklad v ustanoveniach proti ne-spravodlivému obvineniu manželky (Dt 22, 13 - 21) vidíme, že dôkaz sa vykoná obhliadnutím šiat (textílie).

Ako som už spomenul v ôsmej kapitole, procesné konanie bolo v zmysle Mojžišovho zákona zásadne jendostupňové. Osobitnou inštitúciou je tu najvyšší kňazský súd (Dt 17, 8 – 13). Ten však zrejme nepredstavuje odvolací ani dovolací orgán, ale len špeciálny prvostupňový súd pre osobitne ťažké veci, ktorému je vec postúpená všeobecným súdom.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Neskorší *veľký sanhedrin*, prvopočiatky ktorého možno podľa Arthura Silversteina vidieť v Mojžišovom zvolaní zhromaždenia sedemdesiatich starších v Nm 11, 16, sa stáva najvyšším súdom, teda aj orgánom pre opravné konania. (SILVERSTEIN, A. J. The Right of Appeal in Talmudic Law. In *Case Western Reserve Journal of International Law*, 1973 (6), č. 1, s. 36). Vzhľadom na skutočnosť, že v staroveku neexistovala delba moci, ako ju poznáme z moderných čias, orgány ktoré súdili, mali zároveň bežne aj zákonodarné a výkonné právomoci. Platilo to aj o veľkom sanhedrine (gr. *synedrion*). Slovom Františka Ábela: „V období nadvlády dynastií Ptolemaiovcov a Seleukovcov plní v židovstve významnú úlohu *synedrion* (veľrada, gr. *synedrion* = súdny dvor), ktoré sídlilo v Jeruzaleme. I keď sa nedá s istotou zistiť, odkedy existoval tento najvyšší židovský úrad, je možné, že jeho pôvod siaha až do perzskej doby. Jednoznačne je dosvedčený až pre helénsku dobu. Jeruzalemské *synedrion* sa však formuje už v období Ezdráša a Nehemiáša. Spočiatku boli jeho členmi kňazi a starší (presbyteroi), hlavy najplyvnejších rodín Jeruzalema. V prvom storočí pristúpili ku kňazom a starším ešte zákonníci (*grammateis*). *Synedrion* malo podľa dostupných informácií 71 alebo 72 členov, pričom väčšinu tvorila skupina *sadukajov* (*saddoukaioi*), ktorí pochádzali z kňazskej, ale aj laickej aristokracie. V tomto zložení sa spomína *synedrion* často v Novej zmluve, predovšetkým v príbehu Ježišovho utrpenia. [...] Do právomoci *synedria* patrilo predovšetkým uplatňovanie Zákona (Tóry) v každodennom živote židovského spoločenstva, zabezpečovanie a dohľad nad čistotou judaizmu a náboženského kultu, vrátane riešenia všetkých svetských a duchovných záležitostí židovského obyvateľstva.“ (ÁBEL, F. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, s. 54).

10. ZODPOVEDNOSŤ A SANKCIE V MOJŽIŠOVOM ZÁKONE

Právna zodpovednosť sa v teórii delí na rôzne druhy. Základné delenie predstavuje rozlišovanie zodpovednosti na *subjektívnu* a *objektívnu*. Pojmom, ktorý od seba oba tieto druhy zodpovednosti odlišuje, je *zavinenie*. Subjektívna právna zodpovednosť, je zodpovednosť za zavinené (ne)konanie subjektu, zatiaľ čo pri objektívnej právnej zodpovednosti sa na zavinenie zodpovednostného subjektu buď neprihliada alebo ani neexistuje. Zavinenie možno definovať ako vnútorný psychický vzťah páchatel'a k jeho vlastnému protiprávnemu konaniu (či nekonaniu), resp. k protiprávnemu následku tohto (ne)konania.¹⁸¹

Rozoznávame dve základné formy zavinenia – a to *úmyselné zavinenie* (tzv. *dolózne*) a *nedbanlivostné zavinenie* (tzv. *kulpózne*). O úmysle môžeme hovoriť ako o *priamom* (*dolus directus*) a *nepriamom* (*dolus eventualis*). Nedbanlivosť delíme na *vedomú* (*culpa lata*) a *nevedomú* (*culpa levis*).

Pri priamom úmysle páchatel' vie, že svojím (ne)konaním môže porušiť normu, a chce tak aj urobiť. Triviálnym príkladom je spáchanie vraždy či lúpeže. Pri nepriamom úmysle je páchatel' so svojím protiprávnym konaním *uzrozumený*. Jeho vôľová zložka sa v právnej teórii chápe dvojako: buď ako stav vnútornej ľahostajnosti,¹⁸² alebo ako rozhodnutie vykonať čin, o ktorý páchatel'ovi síce priamo nejde, no je v neodvratnej súvislosti s iným činom, o ktorý mu ide¹⁸³ (príkladom môže byť predvídané zranenie či usmrtenie viacerých osôb pri snahe o atentát na osobu, ktorá jediná má byť terčom útoku; páchatel' teda vie, že sa zrania, alebo zomrú aj iní, hoci im nič také neželá, no vzhľadom na intenzitu útoku ani len nedúfa, že by k ich zraneniu či smrti nedošlo). Vedomá nedbanlivosť zas predstavuje prípad, keď páchatel' vie, že svojím konaním môže ohroziť alebo narušiť záujem chránený zákonom, ale bez primeranej príčiny sa spolieha, že sa tak nestane (niekto sa napríklad pohybuje veľkou rýchlosťou v mieste, kde sa hrajú deti, pričom dúfa, že do žiadneho z nich nenarazí, avšak nechtiac niektoré zrazí). A napokon nevedomá nedbanlivosť predstavuje prípad, keď

¹⁸¹ HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 391.

¹⁸² KNAPP, V. *Vědecká propedeutika pro právníky*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, s. 178.

¹⁸³ Napríklad Jeremy Bentham vo svojom *Úvode do zásad mravnosti a zákonodarstva* hovorí v takomto zmysle o rozlišovaní pojmov *direct intent* a *oblique intent*. (BENTHAM, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000, s. 71, 76 a 78).

páchatel' nevie, čo môže svojím konaním či nekonaním spôsobiť, no vzhľadom na okolnosti to vedieť môže a má (je neobozretný, nepozorný).

Mojžišov zákon samozrejme explicitne postihuje konanie v priamom úmysle (najjasnejším príkladom je už rozoberaná úprava zločinu vraždy, resp. úkladnej vraždy). Pokiaľ ide o koncept nepriameho úmyslu, ten v Mojžišovom zákone nenachádzame. Vedomú nedbanlivosť som už spomenul v súvislosti s klavým býkom.¹⁸⁴ Predpoklad nevedomej nedbanlivosti je azda prítomný napríklad v spomínaných ustanoveniach o útočiskových mestách, ktoré, mali byť ochranou pre toho, kto druhého usmrtil bez úmyslu, resp. pohnútky nenávisti (možno sa však pýtať, či tu nejde skôr o objektívnu právnu zodpovednosť). Koncept nevedomej nedbanlivosti si možno všimnúť i vo všeobecných ustanoveniach Mojžišovho zákona o hriechu z nepozornosti (*neopatrnosti*), ktoré nachádzame v Lv 4, 13 – 21 a 27 – 35. Tieto ustanovenia hovoria o obeti za neúmyselné previnenie, a to za neúmyselné previnenie jednotlivca (v. 27 – 35), ako aj za neúmyselné previnenie pospolitosti (v. 13 – 21; takúto úpravu nachádzame i v Nm 15, 22 – 29).

Objektívnu zodpovednosť môžeme rozdeliť na relatívnu (pripúšťajúcu možnosť zbavenia sa zodpovednosti, tzv. *liberáciu*) a absolútnu (nepripúšťajúcu možnosť liberácie). Z hľadiska Mojžišovho zákona snáď môže byť príkladom relatívnej objektívnej zodpovednosti zodpovednosť „páchatela“ za nechtiac spôsobenú smrť. Dotyčný je objektívne zodpovedný až do momentu rozhodnutia sudcov o jeho vine či nevine v príslušnom útočiskovom meste. Alebo je možno v tomto prípade lepšie hovoriť o subjektívnej zodpovednosti, pri ktorej sa vina dotyčného apriórne predpokladá, no on ju môže vyvrátiť v konaní pred súdom (ide teda o vyvrátiteľnú právnu domnienku, ktorá až do momentu vyvrátenia, resp. do momentu úteku do azylového mesta, zakladá právo krvnej pomsty príbuzného obete). Ak teda sudcovia v meste uznali, že smrti obete nebolo možné zabrániť (napríklad, že „páchatelovi“ skočila pod pilovaný strom), bol „páchatel“ uznaný za nevinného a útočiskové mesto mohol zrejme slobodne opustiť. Ak bolo preukázané jeho neúmyselné zavinenie, musel zostať v meste, inak podliehal odplate krvného pomstiteľa. Ak bolo preukázané jeho úmyselné zavinenie, bol vydaný na smrť. Pri absolútnej objektívnej

¹⁸⁴ Ak pán vedel, že býk je nebezpečný, no spoliehal sa, že sa nič nestane a neurobil potrebné opatrenia, bol potrestaný.

zodpovednosti ide o nevyvrátiteľnú domnienku, resp. fikciu viny zodpovednostného subjektu. Ako príklad absolútnej objektívnej zodpovednosti snáď možno v súvislosti s Mojžišovým zákonom spomenúť implicitný náznak tejto zodpovednosti v oblasti náboženského kultu. Ak niekto z Izraelitov nevyznal pred Bohom v Deň zmierenia (Jom kipur) svoj hriech, veľkňaz mohol (hoci nevinný) Božím zásahom zomrieť.¹⁸⁵ Iný príklad nachádzame v Starej zmluve v zodpovednosti národa za zlé činy kráľa (Božia hrozba exilom a pod.). Sú to však príklady zodpovednosti pred Bohom, nie pred ľuďmi.

Z hľadiska odvetvového delenia je v Mojžišovom zákone dominantným druhom zodpovednosti nepochybne trestná (kriminálna) zodpovednosť, ktorá je napokon pre staroveké kódexy typická. V Mojžišovom zákone však možno nájsť i také podoby zodpovednosti, ktoré sa spájajú s iným druhom sankcií než s represívnymi sankciami charakteristickými najmä pre trestné právo. Môže ísť aj o kombináciu represívnej sankcie s nejakým ďalším druhom sankcie (príkladom môže byť palicovanie ohovárajúceho manžela a jeho povinnosť zaplatiť svokrovi odškodné v zmysle Dt 22, 18 – 19)

Pokiaľ ide o samotné druhy sankcií, tieto možno v teórii rozdeliť na *represívne*, *reparačné*, *reštitučné* a *satisfakčné*. Zmyslom reparácie je náhrada majetkovej ujmy v peniazoch prípadne v naturáliách. Reparačné sankcie teda spočívajú v poskytnutí náhrady za spôsobenú škodu alebo ušlý zisk. Reštitučné sankcie spočívajú v napravení vzniknutej ujmy navrátením do pôvodného stavu (*restitutio ad integrum*). Môže ísť o opravu pokazenej veci či o vypratanie nehnuteľnosti a pod. Satisfakčné sankcie predstavujú nemajetkovú alebo i majetkovú náhradu za spôsobenie nemajetkovej ujmy (napríklad v prípade nactiutrhania sa vyjadrí ospravedlnenie, alebo zaplatí finančná čiastka). Reparačné, reštitučné a satisfakčné sankcie vlastne zhojujú spôsobenú ujmu. Represívne sankcie, na rozdiel od nich, ujmu nezhojujú, ale za spôsobenú bolesť spôsobujú novú bolesť (páchatel' je potrestaný).

¹⁸⁵ Takto sa aspoň niekedy vykladá ustanovenie o veľkňazskom odeve, na ktorom mali byť zvončeky v zmysle Ex 28, 34 – 35 (Roháčkov preklad): „Zlatý zvonček a granátové jablko a zase zlatý zvonček a granátové jablko na podolku plášťa dookola. A bude to na Áronovi, aby svätoslúžil, a počuje sa jeho zvuk, keď bude vchádzať do svätyne pred Hospodina i keď bude vychádzať, a nezomrie.“

Príkladom reparácie môže byť v Mojžišovom zákone povinnosť páchatela nahradiť tomu, koho zranil, náklady liečenia a ušlý zisk v zmysle Ex 21, 18 – 19. Príkladom reštitúcie zas môže byť povinnosť vrátenia ukradnutej veci po dobrovoľnom priznaní sa (v zmysle spomínaného výkladu J. Milgroma); v prípade nepriznania sa, musel páchatel vrátiť násobne viac. Ako príklad satisfakcie možno uviesť už spomínanú povinnosť muža, ktorý verejne klamlivo očiernil svoju ženu, zaplatiť jej otcovi sto strieborných (za urážku rodu) a nikdy sa s ňou nerozviest' (Dt 22, 13 – 21).

Pokiaľ ide o účel trestania, na tento možno v teórii nazerať rôznymi spôsobmi. Môže ísť o *retribúciu* (odplatu), *deterenciu* (odstrašenie), *individuálnu prevenciu* (ochranu pred páchatelom) alebo o *rehabilitáciu* (nápravu páchatela). Retributívna teória trestania vychádza z prvého uvedeného účelu, teda z princípu odplaty. V Mojžišovom zákone možno tento princíp vidieť v pravidle *oko za oko, zub za zub*. Výslovne je tu však uvedený aj účel odstrašenia (deterencia). Napríklad zmysel trestu smrti podáva Mojžišov zákon na niekoľkých miestach (Dt 17, 13; 19, 20 a 21, 21) slovami, „*aby sa báli*“. V Dt 17, 7 ho podáva (aj) ako *odstránenie zla sprostred ľudu*, čo možno teoreticky chápať i ako individuálnu prevenciu (teda ako ochranu spoločnosti pred páchatelom).

Na rozdiel od retributívnej teórie, restoratívna teória trestania zdôrazňuje predovšetkým rehabilitáciu. Cieľom sankcií nie je trestať, ale viesť k zmene. Hoci je Mojžišov zákon nepochybne retributívnym systémom, možno v ňom badať i prvky restorácie – dôraz na zmierenie, ktoré je napokon v Starej zmluve (a následne v Novej zmluve) dôležitou teologickou hodnotou. Náznaky hodnoty zmierenia možno v právnom kontexte Mojžišovho zákona vidieť napríklad v súvislosti s Milgromovou interpretáciou deliktu krádeže ako „zmazateľného“ priznaním sa, ľútosťou a vrátením toho, čo bolo ukradnuté.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Ján Vyhnánek uzatvára svoju analýzu trestov v Mojžišovom zákone takto: „Z uvedenej koncepcie trestu ako inštitútu slúžiaceho na demonštráciu Božej prevalencie a zvrchovanosti je legitímne derivovať jeho trojaký účel: a) odplata, zložená z funkcie ochranej (garancia egidy spoločnosti pred asociálnym správaním) a represívnej (eliminácia páchania ďalšej trestnej činnosti individua), b) odstrašenie – tzv. generálna prevencia (dostatočne tvrdý trest ako varovný signál a odradzujúca entita pre ostatných potenciálnych páchatelov, porov. Dt 8:6 či Dt 19:18-20), c) pokánie – morálne odsúdenie vinníka vedúce k sebareflexii a konzekvencii v podobe pokusu opätovne nadobudnúť Božie odpustenie a priazeň. Intenciou bolo i reedukovať páchatela a zamedziť jeho ďalším dolóznym skutkom pro futuro (tzv. individuálna prevencia).“ (VYHNÁNEK, J. Druhy trestov v starovekom Izraeli. In *Historia et theoria iuris*, 2010 (2), č. 3, s. 49).

11. BIBLIA A PRÁVNA HERMENEUTIKA

Teória práva rozoznáva niekoľko základných interpretačných metód. Tradične sa hovorí o *jazykovej*, *teleologickej*, *systematickej* a *historickej* výkladovej metóde. Popri teleologickej metóde sa ešte niekedy zvlášť vyčleňuje tzv. *logická* metóda;¹⁸⁷ obe tieto „metódy“ však treba v skutočnosti pokladať za označenie jedného a toho istého – zvláštne argumenty právnej logiky sú totiž v jadre teleologické.¹⁸⁸ Okrem základných výkladových metód možno hovoriť aj o pomocných výkladových metódach. Príkladom je najmä *komparatívna* metóda. Táto spočíva v porovnávaní rôznych úprav, ktoré majú čosi spoločné (napríklad patria dvom či viacerým štátom jedného nadštátneho zoskupenia); resp. spočíva v porovnávaní novelizácií či výkladov jednej a tej istej úpravy v rôznych štátoch a pod.¹⁸⁹

Popri výkladových metódach je vhodné spomenúť i problematiku výkladových cieľov. Výkladové ciele predstavujú určité meta-perspektívy, z ktorých sa dá nahliadať na príslušný normatívny text. Môžeme hovoriť o hľadisku pôvodného autora, o hľadisku pôvodného adresáta a tiež o hľadisku aktuálneho adresáta právnej úpravy. Hľadisko pôvodného autora a pôvodného adresáta býva niekedy spolu označované ako historická výkladová metóda.¹⁹⁰ Zrejme je však lepšie chápať ich ako výkladové ciele, teda ako meta-perspektívy, v rámci ktorých možno využívať ostatné výkladové metódy (jazykovú, teleologickú a systematickú). Podporou pre takéto chápanie je i skutočnosť, že historické výkladové ciele (či už historický subjektívny alebo historický objektívny výkladový cieľ) nie sú jedinými dvoma možnými meta-perspektívami. Existuje ešte spomínaná perspektíva súčasného adresáta (recentný objektívny výkladový cieľ), resp. i kontrafaktuálna perspektíva historického autora, pri použití ktorej sa snažíme určiť, ako by historický autor danú úpravu ponímal dnes (recentný subjektívny výkladový cieľ).¹⁹¹

¹⁸⁷ OTTOVÁ, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 287 a nasl.

¹⁸⁸ GAHÉR, F. Interpretácia v práve II. In *Filozofia*, 2015 (70), č. 10, s. 793.

¹⁸⁹ V prípade práva nadštátneho spoločenstva môže táto metóda výkladu spočívať i v porovnávaní prekladov nejakého ustanovenia (napríklad ustanovenia smernice EÚ) do rôznych jazykov, resp. v porovnávaní spôsobov transpozície daného ustanovenia do vnútroštátnych úprav.

¹⁹⁰ VEČEŘA, M. a kol. *Teória práva*. Bratislava: BVŠP, 2008, s. 171.

¹⁹¹ FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 228.

Pokiaľ ide o základné výkladové metódy, možno stručne zhrnúť, že jazykový výklad sa pýta na sémantickú stránku vyjadrenia príslušnej normy (teda na význam použitých slov) a tiež na gramatickú stránku použitia slov vo vetách (na morfológiu a syntax). Teleologický výklad sa pýta na účel (cieľ) danej úpravy, resp. v negatívnom zmysle mu ide o odstránenie takých interpretačných záverov, ktoré sú neúčelné (*argumentum ad absurdum*). Systematický výklad zas hľadá súvis konkrétneho ustanovenia s inými ustanoveniami. Možno rozlišovať dve jeho základné podoby, a to formálno-systematickú a materiálno-systematickú. Formálno-systematický výklad interpretuje príslušné ustanovenie s ohľadom na jeho formálne zaradenie do príslušnej časti predpisu označenej nadpisom, číslom paragrafu, odseku a pod. Zaradenie nejakého ustanovenia do príslušnej časti predpisu totiž niekedy môže pomerne jasne určiť jeho obsah. Materiálno-systematický výklad zas usiluje o hodnotový súlad dvoch či viacerých ustanovení, nech už sa nachádzajú kdekoľvek v právnom predpise či právnom systéme. Príslušné ustanovenia sa teda prostredníctvom materiálno-systematického výkladu interpretujú tak, aby sa nedostali do vzájomného hodnotového rozporu (axiologická interpretácia).

Všetky spomenuté výkladové metódy sú v zásade aplikovateľné i na biblické normatívne ustanovenia. Pri interpretácii biblických textov však treba v tejto súvislosti poukázať na niekoľko drobných nuansov:

Pokiaľ ide o využitie jazykového sémantického výkladu, je vhodné povedať, že dôležitú rolu pri jeho uplatnení na biblické texty *dnes* zohráva preklad týchto textov z pôvodného jazyka (hebrejského, aramejského, gréckeho). Keďže ide o staré jazyky, ku ktorým dnes nemáme „oficiálne lexikóny“, sémantický význam jednotlivých vyjadrení sa musí neraz určovať zo spôsobov, akými sa nejaký výraz používal v biblických či extra-biblických textoch. V rámci hľadania významu nejakého slova môže byť pri interpretácii biblických noriem i nenormatívnych textov Biblie navyše niekedy relevantná aj etymológia. Pri etymológii ide o históriu slov (spôsobu ich vzniku). Etymologický výklad je, samozrejme, neraz neaplikovateľný. Zväčša nie je dôležité, ako určité slovo vzniklo, ale čo znamená. V niektorých prípadoch však môže byť dôležité aj to, ako určité slovo vzniklo (či už z hľadiska tvorby slov skladaním, spájaním, preberaním z cudzích jazykov a pod.). Príkladom teoreticky môže byť norma o zákaze nosiť dvojité odev (Lv 19, 19; Dt 21, 11), pre ktorý je v pôvodine použité slovo *šaatnéz*. Skutočnosť, že nejde o originálne hebrejské slovo, ale o slovo prevzaté prav-

depodobne z egyptského jazyka (hoci neskôr v hebrejčine znamenám všeobecne *zmes, zmiešanina*), môže slúžiť na podporu už spomenutého výkladu, že účelom normy je vymedziť sa voči egyptskej (pohanskej) kultúre.¹⁹²

Pokiaľ ide o jazykový gramatický výklad, osobitný význam pri interpretácii biblických noriem zohráva skutočnosť, že pôvodný text (či už hebrejský, aramejský alebo grécky) neobsahuje interpunkciu. Interpunkcia, ktorá sa nám v biblických rukopisoch dochovala, je až dielom neskorších redaktorov. Vždy teda nemusí byť celkom jasné, kde má veta končiť, resp. ako určité vyjadrenie syntakticky rozčleniť. Rôzne rozčlenenie pritom môže meniť význam. Príkladom z dejín rabínskej interpretácie je výklad ustanovenia Lv 19, 10, ktoré doslova znie (vlastný doslovný preklad): „*A svoju vinicu nebudeš paberkovať, ani popadané hrozno nepozbieraš. Pre chudáka a pocestného necháš ich.*“ Niektorí židovskí interpreti v rámci svojho výkladu spojili slovo *nepozbieraš* so slovami *pre chudáka a pocestného* a vetu rozdelili takto: „*A svoju vinicu nebudeš paberkovať, ani popadané hrozno nepozbieraš pre chudáka a pocestného. Necháš ich.*“ Ustanovenie teda poňali tak, že človek nemá chudákovi či pocestnému pomáhať v zbieraní zvyškov, čiže chudobní a pútnici si ich majú pozbierať sami, aby niekto svojou pomocou nezvýhodňoval jedného chudáka pred iným.¹⁹³

Pokiaľ ide o teleologický výklad, treba pripomenúť skutočnosť, že vymedzenie účelu nejakého ustanovenia môže byť neraz problematické. Môže sa objaviť situácia, keď do úvahy prichádza viac než jedno rozumné vysvetlenie, prípadne, naopak, keď sa neponúka žiadne rozumné zdôvodnenie určitého príkazu, zákazu či dovolenia. Pri viacerých rozumných určeníach *ratia legis* môžeme dôjsť k rôznym výkladom, a tým aj k rozdielnej aplikácii príslušného ustanovenia. Pri absencii rozumného zdôvodnenia môžeme teoreticky odmietnuť aplikovať danú normu ako obsolentnú (nepoužiteľnú) pre jej absurdnosť. Avšak to, čo si môžeme dovoliť pri inter-

¹⁹² Existujú však aj iné interpretácie ustanovenia o zákaze nosiť dvojité odev – napríklad, že sa tu sleduje záujem na oddelení profánna a posvätna, a to konkrétne v súvislosti s kňazským rúchom, ktoré bolo podľa niektorých vykladačov zhotovené práve z dvoch rôznych materiálov (vlny a ľanu). Problém teda z tohto hľadiska nie je v tom, že by šlo o egyptské rúcho, ale že ide o posvätnú kombináciu materiálov, akú nosil izraelský kňaz a práve z tohto dôvodu nemal byť tento druh odevu bežne nosený.

¹⁹³ STEMBERGER, G. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínskej literatury*. Vyšehrad: Vyšehrad, 2011, s. 42.

pretácií ľudských ustanovení, nie je samozrejmé pre interpretáciu božského práva. V židovskom prostredí sa aj preto objavuje názor, že určité prikázania treba poslúchať výlučne z vernosti voči Bohu, nie kvôli ich rozpoznatelnému účelu.¹⁹⁴

S ohľadom na formálno-systematický výklad je dobré podotknúť, že pri jednotlivých ustanoveniach Mojžišovho zákona, ako aj pri iných biblických textoch formulujúcich pokyn k nejakému konaniu alebo nekonaniu, spravidla nenachádzame (na rozdiel od súčasnej sekulárnej legislatívy) nadpis ani číselné označenie. Do úvahy teda neprichádza výklad z nadpisu (*argumentum a rubrica*) ani výklad z formálneho členenia na paragrafy, odseky a pod., resp. v prípade Biblie na kapitoly a verše. Nadpisy jednotlivých častí textu (*perikop*) sú v biblických prekladoch dielom editorov; nie sú teda súčasťou pôvodného textu. To isté platí o členení Biblie na kapitoly a verše. Zo skutočnosti, že nejaké ustanovenia sa nachádzajú pod spoločným nadpisom alebo v spoločnej kapitole, teda nemožno usudzovať na ich vecný súvis. O výklade zo zaradenia príslušného ustanovenia do konkrétnej časti Mojžišovho zákona, teda nemožno uvažovať ako o výklade vychádzajúcom z explicitného formálneho členenia predpisu.¹⁹⁵ Možno však o ňom uvažovať ako o výklade vychádzajúcom z *obsahovej štruktúry* predpisu (všímame si pri ňom, aké skutočnosti sú v texte vyjadrené a ako sú zaradené, štruktúrované). Dôležitý je v danom ohľade prinajmenšom bezprostredný kontext interpretovaného ustanovenia. Viacnásobný výskyt nejakého vyjadrenia v rovnakom kontexte silu štrukturálnej interpretácie len posilní. Spomeňme si napríklad na normu týkajúcu sa zákazu variť kozľa v mlieku jeho matky (Ex 23, 19; 34, 6 a Dt 14, 21) a na načrtnutý výklad vychádzajúci zo skutočnosti, že na všetkých troch miestach Mojžišovho zákona, kde sa dané ustanovenie spomína, sa toto nachádza v bezprostrednej blízkosti normy (noriem) o úrode, čo aspoň teoreticky podporuje tézu, že pri danom ustanovení ide o vymedzenie sa voči kanaánskym kultom plodnosti.

¹⁹⁴ Pozri napríklad: *Encyclopaedia Judaica*, „Commandments, Reasons for“, [online]: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/commandments-reasons> [24-02-2020].

¹⁹⁵ V publikácii *Interpretácia a argumentácia v práve* sme s M. Mrvom v takomto zmysle zaradili formálno-systematický výklad medzi výkladové metódy zamerané na literu. (MRVA, M. – TURČAN, M. *Interpretácia a argumentácia v práve*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, s. 55 a nasl.).

Vo vzťahu k materiáľno-systematickému výkladu, ktorý rieši zdanlivé hodnotové rozpory v normatívnom systéme, treba podotknúť, že existuje rozdiel medzi konzervatívnym čítaním biblického textu a čítaním „vyššej kritiky“. Rozdiel pri materiáľno-systematickej interpretácii spočíva v akceptovaní či neakceptovaní predpokladu hodnotových rozporov v Biblii. Konzervatívce vychádza z idey racionálneho Zákonodarcu a hodnotové rozpory tu nepripúšťa (ako číro zdanlivé ich odstraňuje práve materiáľno-systematickým výkladom), zatiaľ čo „vyšší kritik“ rozpory pripúšťa, dokonca s nimi priamo počíta, pretože zdôrazňuje ľudský aspekt tvorby jednotlivých ustanovení. V rámci materiáľno-systematického výkladu normatívnych ustanovení Biblie možno v niektorých prípadoch aplikovať zásadu *lex posterior derogat legi priori* (neskoršie ustanovenie ruší skoršie), vďaka ktorej bude hodnotový rozpor v jednom a tom istom čase vlastne len zdanlivý a ako taký odstránený. Príkladom môže byť už spomínaný rozdiel v ustanoveniach o prepúšťaní otrokýň podľa kníh Exodus a Deuteronomium. Zatiaľ čo v Ex 21, 7 sa (aspoň podľa určitej interpretácie) s prepustením otrokyne nepočíta, Dt 15, 12 – 18 už o takejto povinnosti pána výslovne hovorí. Ustanovenie Deuteronomia je mladšie, čo znamená, že v neskoršej dobe sa už páni nemohli vyhovárať na Ex 21, 7 a v siedmom roku boli povinní prepustiť na slobodu nielen mužov-otrokov, ale aj ženy-otrokyne. Pri materiáľno-systematickom výklade biblických ustanovení (i nenormatívnych textov) sme spravidla odkázaní na základnú zásadu tohto výkladu – *obscurum in luce claro* (nejasné vo svetle jasného). Ak majú zdanlivo protirečivé ustanovenia rôzny stupeň jednoznačnosti, menej jasné z nich vyložíme vo svetle jasnejšieho a tým rozpor odstránime.

Pokiaľ ide o komparatívny výklad, tento môže mať *dnes* pri interpretácii biblických ustanovení nemalý význam. Uplatní sa najmä v podobe porovnávania Mojžišovho zákona či iných biblických noriem s inými starovekými právnymi ustanoveniami. V dogmaticko-právnej časti som napríklad poukázal na niektoré podobné ustanovenia Chammurapiho zákonníka. Obdobné úpravy môžu osvetliť význam použitých pojmov i dôvod prítomnosti daných ustanovení v Mojžišovom zákone, prípadne na inom mieste Biblie.

V súvislosti s problematikou výkladových cieľov je napokon vhodné zmieniť, že ambíciou konzervatívneho veriaceho vykladača biblických noriem bude vždy dopracovať sa k mienke Zákonodarcu. Vo vzťahu k aplikácii na súčasnosť takémuto vykladačovi pôjde vlastne o snahu uplatniť recentný subjektívny výkladový cieľ. To znamená, že mu pôjde o odpoveď

na otázku, akú interpretáciu a aplikáciu daného ustanovenia zamýšľal Boh do dnešnej doby. Cesta k odpovedi vedie, samozrejme, najprv cez biblickú exegézu (teda výklad textu vo vzťahu k minulosti), následne cez biblickú teológiu (teda skúmanie komplexného narábania Písma s určitou hodnotou či určitým vyjadrením) až po systematickú teológiu (zakontextovanie príslušnej hodnoty do dnešnej situácie). Dôrazom na subjektívny výkladový cieľ (a to aspoň v nejakom zmysle), teda snahou o dopracovanie sa k názoru Autora normy, sa hermeneutika biblických ustanovení (dnes potrebná najmä v kresťanskej etike) líši od aktuálneho trendu v sekulárnom práve, kde sa do popredia tlačí recentný objektívny výkladový cieľ, teda snaha o progresívny výklad ustanovení s ohľadom na hodnoty a záujmy dnešnej spoločnosti (pričom názor normotvorcu je odsúvaný do úzadia). V sekulárnom kontexte má takýto prístup svoje opodstatnenie. V konzervatívnom náboženskom kontexte však vykladač potrebuje byť presvedčený, že progresívny výklad je v súlade s hodnotami a vôľou Autora normy pre dnešok.¹⁹⁶

¹⁹⁶ K tomu pozri: TURČAN, M. K uplatniteľnosti výkladových cieľov pri interpretácii náboženských noriem. In VEČEŘA, M. a kol. (eds.). *Weyrovy dny právní teorie 2018*. Brno: Masarykova Univerzita, 2018, s. 315 – 330.

12. BIBLIA A PRIRODZENÉ PRÁVO

Prirodzené právo predstavuje súbor morálnych noriem (spájajúcich sa s ideou ľudskej prirodzenosti), ktoré sú spoznatelné buď intuitívne alebo na základe racionálnej úvahy, pričom v právnom kontexte dokážu tieto normy v krajnej situácii prevážiť záujem na právnej istote a „prelomiť“ ustanovenia formálne platného práva. Prirodzené právo teda človek nevytvára, len ho nachádza (je nadpozitívne) a v prípade extrémneho rozporu vznášajú tieto normy nárok na vlastné uprednostnenie a neplatnosť kolidujúcich pozitívnoprávnych ustanovení.¹⁹⁷ Pri menej extrémnych rozporoch sú prirodzenoprávne normy nástrojom argumentácie *de lege ferenda* (teda legislatívnych zmien). Možno v Biblii nájsť nejaké výpovede, či aspoň náznaky, týkajúce sa tejto témy? V tejto krátkej kapitole veľmi stručne poukážem na pár textov, ktoré možno v daných súvislostiach zmieniť.

Za prirodzené právo (*ius naturale*) alebo prirodzený zákon (*lex naturalis*) je už tradične považovaná druhá doska Desatora.¹⁹⁸ Príkaz mať v úcte rodičov a zákazy vraždiť, cudzoložiť, kraďnúť, krivo svedčiť a závidieť možno vnímať ako relatívne univerzálne etické princípy, s ktorými by sa (aspoň v nejakom zmysle) intuitívne nestotožnil asi len málokto. Možno o nich uvažovať ako o pravidlách dobrého života, ktoré nejakým spôsobom reflektujú ľudskú *prirodzenosť* – t. j. to, aký človek je (vzťahová bytosť s esenciálnymi potrebami). Povedané teologickou rečou, najmä skutočnosť, že človek je Božím obrazom a preto má *dôstojnosť*, s ktorou sa nevyhnutne spájajú hodnoty slobody a zodpovednosti.

¹⁹⁷ RADBRUCH, G. *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2012, s. 130. V osobnej rovine sa môžu požiadavky prirodzeného práva prejavíť vo výhrade svedomia (keď jednotlivец kvôli osobnému presvedčeniu odmietne dodržať nejaký zákonný pokyn), vo verejnej rovine sa môžu prejavíť v sudcovskom disente (v odmietnutí aplikovať pri rozhodovacej činnosti nespravodlivé ustanovenia), občianskej neposlušnosti (pasívnej rezistencii skupín obyvateľstva voči zlému zákonu alebo spôsobu jeho uplatňovania štátnymi orgánmi) či dokonca v násilnom odpore (*ius resistendi*).

¹⁹⁸ V teistickom kontexte je to, pochopiteľne, aj prvá doska. Veď, ak akceptujeme predpoklad, že existuje dobrý Boh, potom je hodný našej úcty, vernosti a nášho času. Napríklad „v Lutherovom myslení obe tabule Dekalógu korešpondujú s prirodzeným zákonom. Teda aj prikázania úcty k Bohu sú súčasťou prirodzeného zákona (R 2, 14) [...]“ (BATKA, Ľ. *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2015, s. 32).

Samozrejme, otázkou je konkrétna interpretácia a aplikácia noriem Desatora na rôzne situácie života, v súvislosti s ktorou by sa už nepochybne našli názorové rozdiely. A otázkou tiež je, akým spôsobom sa majú tieto morálne normy aplikovať vo verejnom živote. Videli sme napríklad, že Mojžišov zákon ukladal za porušenie manželskej vernosti (šiesteho, resp. siedmeho prikázania) najvyšší trest, zatiaľ čo dnes je v európskych právnych poriadkoch sankciou nanajvýš rozvod. Ako teda aplikovať danú prirodzenoprávnu normu požadujúcu vernosť v rámci zväzku, do ktorého človek vstúpil s hlbším cieľom? A ako má byť postihnuté napríklad fyzické ublíženie rodičovi (ktoré je prejavom nerešpektovania štvrtého, resp. piateho prikázania), za ktoré Mojžišov zákon tiež ukladal najprísnejší trest? Má tu byť priestor pre odpustenie, ktoré odstráni právnu sankciu, nech už bude akákoľvek (napríklad podmiennečné odsúdenie), teda pre dispozičnú zásadu, alebo má vec držať pevne v rukách štát? Podobné otázky si možno klásť aj pri ostatných prikázaniach, pričom odpovede sa budú v priestore a čase (a v závislosti od odpovedajúceho) rôzniť.¹⁹⁹

Zdá sa, že o Desatore (resp. o jeho druhej tabuli, o ktorej je teraz reč) sa dá hovoriť ako o *prirodzenom zákone* či *prirodzenom práve* relatívne nekontroverzne len v tom zmysle, že rodina, život, manželstvo, osobná sloboda, majetok, česť a pravda sú esenciálnymi hodnotami, ktoré má človek rešpektovať a ktoré má právny poriadok *nejakým* spôsobom chrániť (zohľadňovať). Cieľom je, aby skrátka človek nebol zranený, zabitý, unesený, podvedený atď. Konkrétne cesty k napĺňaniu tohto cieľa sa pritom budú líšiť v závislosti od interpreta a spoločenského kontextu. Podstatné však je, že esenciálna zhoda sa dosiahne na tom, že ak niekto niekoho zranil, zavraždil, uniesol, podviedol či okradol, potom sa dopustil odsúdeniahodného konania proti fundamentálnym morálnym požiadavkám. A ak takéto nemorálne konanie umožňuje či priam ukladá nejaké pozitívno-právne ustanovenie, potom naráža na normy prirodzeného práva a stráca legitimitu.²⁰⁰

¹⁹⁹ Azda s výnimkou zákazu závidieť, ktorý sa týka v podstate výlučne osobnej etiky. Spoločnosť postavená na určitých cnostiach sa síce môže snažiť vytvárať podmienky znižujúce tendenciu ľudí závidieť si, no otázkou je, či a ako sa to vlastne dá (egalitarizmus nebude riešením, keďže zásadným spôsobom naráža na hodnotu ľudskej slobody).

²⁰⁰ V Mojžišovom zákone treba pripomenúť už zmienený princíp spravodlivosti (Dt 1, 16 a 16, 18). V napätí medzi prirodzeným a pozitívnym právom si možno predstaviť napríklad situáciu, v ktorej by najvyšší kňazský súd (Dt 17, 8 – 13) rozhodoval o veci, na ktorú by sa malo použiť nejaké právne ustanovenie vyhlásené bezbožným kráľom. V takomto

Povedal som, že normy prirodzeného práva (prirodzeného zákona) by mali byť prirodzene spoznatelné (t. j. prostredníctvom morálnej intuície či racionálnou úvahou). Principiálnu možnosť poznať rozdiel medzi tým, čo je správne (dobré) a čo nesprávne (zlé), vyjadruje v Novej zmluve Pavol, keď v Rim 2, 14 – 16 uvádza:

„Keď teda pohanía, ktorí nemajú Zákon, od prírody konajú, čo žiada Zákon, aj keď nemajú Zákon, sami sú si Zákonom. Ukazujú, že majú dielo Zákona napísané vo svojich srdciach. Ich svedomie bude svedčiť spolu s myšlienkami, ktoré sa navzájom obviňujú alebo tiež obhajujú, v ten deň, keď Boh bude skrze Krista Ježiša súdiť skryté veci ľudí, ako som to ohlasoval vo svojom evanjeliu.“

Pavol teda počíta s určitým univerzálnym morálnym poriadkom (morálnym minimom) spoznatelným prostredníctvom svedomia. Nepochybne sem spadajú princípy elementárnej úcty k blížnemu (aspoň v nejakej základnej podobe), ktoré sú zakotvené v už spomínanej druhej časti Desatora. Znamená to, že aj akákoľvek legislatíva, ktorá sa im bude prieciť, bude rozpoznateľná ako nesprávna (zlá), a to bez ohľadu na to, či bude hodnotiteľom kresťan alebo nekresťan.²⁰¹

prípade by sa mal súd s odkazom na spravodlivosť a nejaký konkrétny princíp Desatora vzoprieť kráľom vytvorenému sekundárnemu pravidlu a odmietnuť jeho aplikáciu.

²⁰¹ Michael Theobald k tomuto textu uvádza, že svedomie „ako mravná inštancia v človeku sa presadzuje v značnej miere nezávisle na jeho konkrétnom správaní a dosť často i proti nemu a uplatňuje nárok, ktorý sa javí ako bezpodmienečný a týka sa každého človeka, i pohana: hlási sa k slovu v myšlienkach po čine, pochybnostiach o sebe, sebaobvineniach ako i súhlasných, obranných myšlienkach (2, 15). Ak je teda mravný základ Zákona (Pavol tu zrejme myslí na Desatoro) v jadre známy i pohanom, potom židia so svojou písanou tórou pred nimi nemajú žiadnu prednosť; odvolávanie sa na ňu ich v žiadnom prípade neochráni pri nadchádzajúcom súde, kde si budú všetci rovni.“ (THEOBALD, M. *List Římanům. Malý Stuttgartský komentář*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 70). Pavol tu, podľa Theobalda, nadväzuje na stoické predstavy o vzťahu nomos a fysis, no od týchto sa zároveň odkláňa: „Najhlbším základom stvorenia je Božia osobná vôľa, čo zákon požaduje“ (v. 15), nie však neosobný svetový rozum, prejavujúci sa v železných poriadkoch prírody.“ (Tamtiež, s. 71). Citovaný autor dodáva: „Preto sa v. 2, 14 vôbec nehodí na zdôvodnenie kresťanskej ‚etiky prirodzeného práva‘, je však nutné vziať ho vážne, ak ide o to uvidieť človeka nezúžene v jeho celej skutočnosti: ako tvora, na ktorého si už od počiatku činí nárok Boh.“ (Tamtiež). Theobald tu zrejme naráža na rozdiely medzi tzv. teóriou božského príkazu a teóriou prirodzeného zákona, ako sú niekedy diskutované v metaetike. Prinajmenšom v určitej zjednodušenej forme však možno danú pasáž k pojmu prirodzeného zákona vzťahovať. Ben Witherington III. k Rim 2, 14 – 16 uvádza: „Pavol predpokladá, že niektorí pohanía niekedy naplnia niektoré požiadavky Zákona, tak ako aj Židia. To

Ten istý Pavol v Rim 13, 1 – 7²⁰² a v Tít 3, 1²⁰³ zároveň konštatuje potrebu rešpektu vrchnosti, a teda vlastne potrebu rešpektu pozitívneho práva. Limitom takéhoto rešpektu je však (implicitne aj vzhľadom na vyššie citovaný text Rim 2, 14 – 17) konflikt pozitívneho zákona so svedomím, ktoré dokáže vnímať prirodzený zákon (alebo aspoň nejakú jeho časť).²⁰⁴ Ak je svedomie prirodzene vnímavé predovšetkým na zásadu *neminem laedere* (nikomu neškodiť), potom možno hovoriť o prirodzenom zákone pri najmenšom v rovine negatívnych záväzkov (nevraždiť, nepodvádzať, nekraďnúť). Pokiaľ pôjde o intuitívne požiadavky svedomia na minimálny morálny *charakter* osoby, potom možno hovoriť o prirodzenom zákone aj v rovine niektorých fundamentálnych pozitívnych záväzkov (postarať sa o najbližších príbuzných, zachrániť život blížneho).

Pavol ani iné novozmluvné postavy sa, samozrejme, nevenujú právnickým otázkam. Ako už som uviedol v stati venovanej problematike otrockta, kresťanstvo neprichádza s právnymi či politickými apelmi, ale duchovnými. S ohľadom na boj spravodlivosti s nespravodlivosťou (dobra so zlom) zaujíma novozmluvných pisateľov správny *osobný* postoj človeka (kresťana). Nezaoberajú sa spoločensko-politickými otázkami a už vôbec nie témami, ako je občianska neposlušnosť či právo na odpor (teda organizovaným kolektívnym prejavom nesúhlasu s cieľom donútiť aktuálnych držiteľov moci zmeniť svoju politiku alebo ich rovno zvrhnúť).²⁰⁵

neznamená, že to robia vždy, alebo že to robia dokonale, ved' Pavol následne všetkých nazve hriešnikmi. No znamená to, že medzi tými, ktorí nie sú kresťania, pričom sa tu zameriava na pohanov, existuje určitá poslušnosť Božej vôli alebo Božiemu Zákonu." (WITHERINGTON III., B. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, s. 83).

²⁰² „Každý nech sa podriadi vrchnosti. Lebo niet vrchnosti, ak len nie od Boha, a tie, ktoré sú, ustanovil Boh. A tak kto sa stavia proti vrchnosti, protiví sa Božiemu ustanoveniu, a tí, čo sa protivia, priťahujú si odsúdenie. Predstavených sa netreba báť pre dobrý skutok, ale pre zlý. Chceš sa nebáť vrchnosti? Konaj dobro a budeš mať od nej pochvalu. Ona je totiž Božím služobníkom pre tvoje dobro. Ale ak robíš zle, boj sa, lebo nie nadarmo nosí meč. Je totiž Božím služobníkom, pomstiteľom, vykonávateľom jeho hnevu proti tomu, kto robí zle. Preto sa jej treba podriaďiť nielen pre hnev, ale aj pre svedomie. Aj preto totiž platíte dane, lebo oni sú Boží služobníci a venujú sa práve tejto úlohe. Dávajte každému, čo ste povinní: Komu daň, tomu daň, komu clo, tomu clo, komu bázeň, tomu bázeň, komu česť, tomu česť.“

²⁰³ „Pripomínaj im, aby sa podrobovali vladárom a vrchnostiam, aby poslúchali, aby boli pripravení na každé dobré dielo.“

²⁰⁴ Hodnotu svedomia Pavol vyjadruje aj v Rim 14, 22 – 23.

²⁰⁵ Apoštoli zásadne nekritizujú štát. Napríklad Peter, ako poukazuje J. Ramsey Michaels, vo svojom prvom liste dôsledne rozlišuje protivníkov cirkvi od vykonávateľov

Pre prípad kolízie požiadaviek svedomia s oficiálne ustanoveným právom zastávajú relatívne prostú myšlienku výhrady svedomia. V tejto súvislosti apoštoli v Novej zmluve opakujú, že viac treba poslúchať Boha ako ľudí (Sk 4, 19 a 5, 29; 1. Pet 2, 19).²⁰⁶

Sú si vedomí, že nad svetským právom tvoreným ľuďmi stojí Božie právo, ktoré sa prejavuje v dvoch spôsoboch – prirodzenom a transcendentnom. Prvý predstavuje spomínaný *lex naturalis*, ktorý je vo forme elementárnych etických požiadaviek dostupný poznaniu každého človeka (teda vlastne prostredníctvom tzv. všeobecného zjavenia), druhý predstavuje *lex divina*, ktorý obsahuje ďalšie Božie požiadavky nad rámec prirodzeného zákona prístupného všetkým, teda osobitné Božie požiadavky pre život veriaceho človeka (dostupné prostredníctvom špeciálneho zjavenia – Božieho slova). Štát nemá morálne právo vstupovať svojou legislatívou do ľudského svedomia a človek (najmä kresťan, ktorý je výslovným adresátom novozmluvných epištol) má v prípade takejto kolízie uprednostniť Božie hodnoty (hlas svedomia) pred ľudskými.²⁰⁷ Ich súčasťou je tiež prirodzene poznateľné elementárne morálne dobro, ktoré je schopný vnímať aj nekresťan.

To je stručný nárys biblickej reči o prirodzenom zákone či prirodzenom práve. Ďalšie konkrétnosti (ako je napríklad prirodzenoprávne vymedzenie inštitútu manželstva, o ktorom sa diskutuje dnes), sú záležitosťou

„spravodlivosti“ v rímskom impériu. Kritika štátu by jednak ničomu nepomohla (vytvorila by len dojem, že kresťania sú naozaj podvratné živly), a jednak platí, že určitá úcta voči štátu je zároveň prejavom nádeje na zlepšenie ako aj prejavom úcty k rímskym spoluobčanom. (MICHAELS, J. R. *Word Biblical Themes: 1 Peter*. Grand Rapids: Zondervan, 1989, s. 45). Hranicou lojálnosti voči štátu je však, samozrejme, svedomie kresťana pred Bohom.

²⁰⁶ Porovnaj Dn 3, 16 – 18 a Zj 20, 4.

²⁰⁷ Aj Pavol, ktorý bol súdený pre svoju vieru pred rímskymi autoritami, vychádza z toho, že všetky ľudské tribunály sú v konečnom dôsledku zodpovedné vyššiemu zákonu Krista. (K tomu pozri napríklad: CASSIDY, R. J. *St. Paul: Between the Law of Caesar and the Justice of Christ in Second Timothy*. In ADOPLHE, J. – FASTIGGI, R. – VACCA, M. (eds.). *St. Paul, the Natural Law, and Contemporary Legal Theory*. Lanham: Lexington Books, 2012, s. 16 – 39). Igor Kišš správne poukazuje na skutočnosť, že už v evanjeliách (Jn 7, 45 – 47) máme príklad situácie, keď strážnici, ktorí boli poslaní, aby Ježiša zadržali, to nespravila, pretože to nepovažujú za správne, čím vlastne rešpektujú pokyn svojho svedomia riadiť sa normou prirodzeného zákona, ktorá bráni zatknúť nevinného (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2006, s. 69).

komplexnejších teologických alebo filozofických súvislostí²⁰⁸ a pokiaľ ide o pozitívnoprávnu rovinu, v neposlednom rade súvisia i so samostatnou otázkou vzťahu (moderného) štátu a náboženstva (ktorej sa v tejto publikácii nevenujem).

²⁰⁸ K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. K pojmu prirodzeného zákona a argumentu zo zneužitia schopnosti v súčasnom kresťanskom myslení. In *Testimonia theologica*, 2020 (14), č. 1, s. 10 – 30. K vzťahu biblických textov a formovania náuky o prirodzenom zákone v katolíckom prostredí pozri napríklad: FASTIGGI, R. St. Paul, Natural Law, and the Catholic Tradition. In ADOPLHE, J. – FASTIGGI, R. – VACCA, M. (eds.). *St. Paul, the Natural Law, and Contemporary Legal Theory*. Lanham: Lexington Books, 2012, s. 40 – 60.

ZÁVER

V tejto knihe som sa zaoberal rozmanitými ustanoveniami Mojžišovho zákona a Desatora, ktoré tvoria biblické právo. Môj pohľad bol exegetický (právno-dogmatický) i právno-teoretický. V rámci rozboru jednotlivých ustanovení a tém som sa dotkol aj novozmluvného pohľadu na niektoré problémy pokryté Mojžišovým zákonom. Jednou z nezodpovedaných otázok pritom ostala otázka vzťahu Starej a Novej zmluvy ako taká. Táto otázka je predmetom diskusií od samotného vzniku kresťanstva. Dodnes zamestnáva teológov a kresťanských etikov.²⁰⁹ Na vzťah Starej a Novej

²⁰⁹ Slovamí Juraja Bándyho: „Hľadanie primeraných exegeticko-hermeneutických metód a hľadanie modelov na správne vyjadrenie vzťahu medzi oboma časťami Biblie je nutné z toho dôvodu, že prvotná cirkev prevzala text svätých Písem Izraela bez doplnkov, škrto, vylepšení či redakčných úprav. Nie je to samozrejmosť, lebo by sme si mohli predstaviť aj taký vývoj, že kresťania prevezmú len časť Starej zmluvy a aj tú v „pokresťančenej“ podobe. Ak by sa to bolo stalo, dnešná teológia by sa nemusela namáhať s hľadaním primeraného vzťahu k Starej zmluve. Cirkev však prijala svedectvo Písom, ktoré vznikli pred vzkriesením Ježiša Krista, bezo zmeny a tento fakt potvrdzuje záväznosť zvesti Starej zmluvy pre kresťanskú cirkev. Z tohto dôvodu je potrebné hľadať teologickú odpoveď na otázku: aký je vzťah Starej a Novej zmluvy?“ (BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, s. 22). Bándy v tejto súvislosti popisuje osem rôznych prístupov k vzťahu oboch častí Biblie. Hovorí (1) o antitetickom chápaní, ktoré je založené na odmietaní Mojžišovho zákona ako protikladu novozmluvnej zvesti (Hirsch, Bultmann či Baumgärtel), (2) o kristologickom chápaní, ktoré v textoch Starej zmluvy hľadá predovšetkým výpovede k Kristovi (Vischer), (3) o teokratickom výklade, ktorý pokladá Novú zmluvu len za výklad Starej zmluvy a za hlavnú myšlienku Starej zmluvy považuje uskutočnenie Božej vlády (Ruler); táto myšlienka sa neskôr stala argumentom pre teológiu revolúcie, (4) o univerzálno-dejinnom výklade, ktorý vychádza z tézy, že zjavenie sú dejiny a že obe časti Biblie predstavujú dejinnú kontinuitu dvoch štruktúralne neporovnateľných celkov (Pannenberg), (5) o typologickom chápaní, ktoré pracuje s

zmluvy možno nazerať z rôznych hľadísk a možno sa naň pýtať z rôznych dôvodov. Okrem soteriologických, ekleziologických či eschatologických otázok²¹⁰ môže ísť aj o etické otázky (napr. biblický pohľad na manželstvo, kresťan a životné prostredie, etika kresťanského stravovania atď.) alebo aj o niektoré politicko-teologické otázky (napr. teologická legitimita dnešného štátu Izrael v biblickej perspektíve alebo aplikácia starozmluvného dôrazu na ochranu sociálne slabších v kresťanskej politike verzus kresťanské pravicovo-ekonomické prístupy a pod.). Do popredia tu vystupuje problém záväznosti a aplikácie starozmluvných noriem a hodnôt, ktoré nachádzame v Mojžišovom zákone. Tu možno skonštatovať, že katolícka teológia i väčšina protestantských teológií nazerajú na starozmluvné ustanovenia ako na predpisy trojakého druhu – morálne, ceremoniálne a civilné. O takomto delení hovorí v katolíckom prostredí napríklad Tomáš Akvinský, v protestantskom prostredí chápu vec v podstate rovnako Luther, Kalvín, Wesley, puritáni a ďalší. Jednotlivé teologické smery patriace do tejto množiny riešia otázku platnosti či neplatnosti starozmluvných noriem v novozmluvnom kontexte mierne odlišnou metodológiou, dospievajú však v zásade k rovnakému záveru o abrogácii (zrušení) ceremoniálnych noriem a o zachovaní platnosti morálnych noriem Starej zmluvy ako aj o aplikovateľnosti morálnych princípov, ktoré sa skrývajú za niektorými už neaplikovateľnými civilnými predpismi Mojžišovho zákona.

Za morálne normy sú štandardne považované jednak niektoré partiálne ustanovenia Mojžišovho zákona (napríklad normy odmietajúce určité sexuálne vzťahy alebo normy odmietajúce úžerníctvo či krutosť voči zvieratám) a v zásade všetky prikázania Desatora. Dekalóg je v katolíckom chápaní považovaný za *ius naturale* (prirodzené právo). Teda za nadčasový a nezrušiteľný. Táto skutočnosť má svoj etický a vo väzbe na to vlastne i právny význam. Kanonista Vojtech Vladár v danom kontexte uvádza, že

predobrazným charakterom starozmluvných postáv a dejov (Gerhard von Rad), (7) o štruktúrálnej analógii, ktorá tvrdí, že obe časti Biblie sa riadia rovnakou myšlienkovou štruktúrou, pričom prioritnou je Nová zmluva, vo svetle ktorej je Stará zmluva interpretovaná i kritizovaná (Ratshow, Preuss) a (8) o koncepcii „začiatok – pokračovanie“, ktorá predpokladá, že Stará zmluva pripúšťa dvojaké pokračovanie – v židovskom Talmude a v kresťanskej Novej zmluve; Talmud je tu teda, z kresťanského hľadiska značne neortodoxne, chápaný ako prostriedok Božieho zjavenia (E. Zenger). (Tamtiež, s. 13-22).

²¹⁰ Soteriológia je náuka o spasení, ekleziológia je náuka o cirkvi, eschatológia je náuka o posledných veciach (smrť človeka, koniec sveta).

„v prípade niektorých predpisov Starého zákona charakterom Božieho práva (k nim by sme mohli zaradiť najmä Desatoro, t. j. ‚Dekalog‘), niet pochýb o tom, že boli pre prvotnú Cirkev záväzné a platia dodnes, keďže sa buď zhodovali s predpismi Božieho práva prirodzeného, alebo boli Ježišom Kristom potvrdené a zostali nezmenené.“²¹¹

Jeden z prúdov v súčasnej protestantskej teológii, tzv. *New Covenant Theology*, naopak tvrdí, že všetky starozmluvné ustanovenia vrátane Desatora sú v Novej zmluve zrušené a že pre kresťana platí len to, čo explicitne stanovuje (opakuje alebo pridáva) Nová zmluva (a to pre čas po Kristovom ukrižovaní a vzkriesení). Opačný prístup zas predstavujú niektoré prúdy mesiánskeho židovstva, ktoré zastávajú presvedčenie o pretrvávajúcej platnosti niektorých ceremoniálnych predpisov (napríklad predpisov o židovských sviatkoch).

V týchto prístupoch sú vlastne zahrnuté rôzne postoje k dvom otázkam – (1) či Mojžišov zákon a Desatoro platia aj v ére Novej zmluvy (t. j. po Kristovom ukrižovaní a zmŕtvychvstaní) a (2) čo z nich platí pre všetkých kresťanov a čo platí len pre žido-kresťanov.

V klasickom (väčšinovom) chápaní panuje v zásade zhoda na tom, že za ceremoniálne predpisy Mojžišovho zákona treba považovať ustanovenia o obetnom systéme, (rituálnych) nečistotách, sviatkoch, pokrmoch a obriezke.²¹² Za ceremoniálne predpisy bývajú pokladané aj ustanovenia o odievaní (zákaz dvojitého odevu, povinnosť nosiť strapce a pod.), prípadne niektoré ďalšie prikázania (niektorí sem zaraďujú platenie desiatkov). Na neplatnosti (nezáväznosti) týchto predpisov v novozmluvnom kontexte sa s klasickým chápaním zhoduje aj *New Covenant Theology*, no s tým rozdielom, že tento prístup v podstate nepotrebuje rozlišovať medzi morálnymi, ceremoniálnymi a civilnými prikázaniami Mojžišovho zákona, pretože ich všetky pokladá za zrušené a nahradené explicitnými normami Novej zmluvy (ktorých je, pochopiteľne, menej). Iný pohľad má už spomenutý menšinový konzervatívny prúd, ktorý tvrdí, že pokiaľ ide o otázku niektorých ustanovení o pokrmoch (konkrétne o mäse „čistých“ a „nečistých“

²¹¹ VLADÁR, V. *Dejiny cirkevného práva*. Praha: Leges, 2017, s. 26.

²¹² Argumentom v prospech tézy, že obriezka bola v Novej zmluve nahradená krstom býva najmä poukaz na Kol 2, 11 – 12: „V ňom ste aj boli obrezaní obriezkou, vykonanou nie rukami, ale Kristovou obriezkou — vyzlečením z telesnosti, keď ste s ním boli v krste pochovaní. Spolu s ním ste boli aj vzkriesení vierou v moc Boha, ktorý ho vzkriesil z mŕtvych.“

zvierat a o konzumácii krvi), nejde o ceremoniálne ustanovenia, ale zdravotné, resp. že ide o ustanovenia, ktoré nejakým spôsobom súvisia s rešpektom Boha ako Stvoriteľa a ako také sú v princípe nadčasové.²¹³

Pokiaľ ide o Desatoro, v súvislosti s jeho záväznosťou a aplikáciou v kontexte Novej zmluvy existuje v teologickom svete polemika najmä ohľadom interpretácie (resp. i samotnej platnosti)²¹⁴ tretieho, resp. štvrtého prikázania o sviatočnom dni týždňa. Tomáš Akvinský v *Sume teologickej* uvádza, že toto prikázanie je síce, rovnako ako ostatné prikázania Desatora, morálnym prikázanim (je totiž morálnou povinnosťou kresťana vyhradiť Bohu čas), avšak čo do určenia konkrétneho dňa týždňa, je ceremoniálnym prikázanim. Akvinský chápe sobotu ako sviatočný deň Židov Starej zmluvy, zatiaľ čo pre kresťanov už v novozmluvnej ére platí nedeľa, ktorá je pamiatkou Kristovho zmŕtvychvstania.²¹⁵ Tento postoj nasleduje aj Luther, avšak s tým rozdielom, že on v porovnaní s Akvinským netrvá práve na nedeli. Domnieva sa, že nezáleží na tom, ktorý deň to bude (cirkev, resp. kresťanský štát môže stanoviť akýkoľvek deň týždňa na bohoslužby a telesný odpočinok). Pre slávenie nedele totiž nenachádza výslovný pokyn v Písme. Odporúča ju však vzhľadom na jej zaužívanosť.²¹⁶

Menšinová časť kresťanstva (sobotné kresťanstvo, adventizmus) naopak zastáva presvedčenie, že na konkrétnom dni týždňa záleží, pretože v jeho zachovávaní ide o uznanie Hospodina ako Stvoriteľa. Sobota tu nie je chápaná ako sviatočný deň určený výlučne pre Židov, pretože v biblickom podaní je chronologicky predžidovská (objavuje sa už v príbehu o stvorení sveta v Gn 2, 2 – 3). Nebola teda ustanovená ako ceremoniálny (predobrazný) inštitút Starej zmluvy, ale ešte pred pádom do hriechu – ako pamätník stvorenia (aj Kristus dáva v Mk 2, 27 sobotný odpočinok do súvisu so stvorením človeka).²¹⁷ Nedeľa je síce dňom Kristovho vzkriesenia,

²¹³ Sú teda akýmsi štvrtým druhom – zdravotnými predpismi.

²¹⁴ Časť kresťanstva už nepovažuje žiaden deň za svätý v novozmluvnej ére a prikázanie o dni odpočinku chápe ako ustanovenie vzťahujúce sa výlučne na starozmluvný kontext (považuje ho za exkluzívnu súčasť tzv. *sinajskej zmluvy*, ktorú Boh uzavrel s izraelským národom). Proponenti takéhoto chápania sa odvolávajú najmä na Rim 14, 5 – 6; Gal 4, 8 – 11 a Kol 2, 16 – 17.

²¹⁵ AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal, 2003, s. 106.

²¹⁶ LUTHER, M. Velký katechizmus. In VÍZNER, O. (prekl.) *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš: Tranostcius, 1992, s. 207.

²¹⁷ Úcta k Bohu ako *Stvoriteľovi* je zdôraznená aj na konci Biblie (Zj 14, 7).

no Kristus ani apoštoli nikde v Novej zmluve nevyhlásili zmenu svätého dňa odpočinku.²¹⁸

Z hľadiska materiálneho prameňa práva má kresťanské chápanie týždenného dňa odpočinku v západnom svete zrejmý význam (a to prinajmenšom historický). Tradične bola za deň pracovného voľna právnymi poriadkami európskych štátov uznaná nedeľa,²¹⁹ neskôr fakticky aj sobota (dnešný režim víkendov), hoci jej právny status nie je rovnaký.²²⁰

V súvislosti s otázkou záväznosti starozmluvných ustanovení v novozmluvnom kontexte je významným biblickým miestom už spomínaná 15. kapitola knihy Skutky apoštolov. Problém, ktorý tu rieši jeruzalemský koncil, spočíva v otázke, či sa pohania obracajúci sa na kresťanstvo musia dať obrezať a zachovávať ustanovenia Mojžišovho zákona (Sk 15, 5). Koncil uzavrie, že pohano-kresťania sa obrezať nemusia a že sa od nich požadujú len štyri (resp. tri) veci – vystríhať sa mäsa obetovaného modlám, krvi a mäsa zadusených (čiže nevykrvených) zvierat a smilstva (Sk 15, 28 – 29). Jednou z otázok v súvislosti s týmto uznesením je, aký je jeho vzťah k Desatoru. Teda, či mlčky predpokladá jeho platnosť alebo nie. Pri tejto otázke ide v podstate výhradne o problém prikázania o dni odpočinku (keďže všetky ostatné prikázania sú v nejakej forme v zásade nesporne prítomné v iných novozmluvných textoch vzťahujúcich sa na éru kresťanskej cirkvi),²²¹ ktorému som sa práve stručne venoval.²²²

²¹⁸ Diskutovanými novozmluvnými textami sú Sk 20, 7 – 12; 1. Kor 16, 1 – 2 a Zj 1, 10.

²¹⁹ Zatiaľ čo napr. v štáte Izrael je dnes nedeľa pracovným dňom.

²²⁰ Spomenúť tiež možno skutočnosť, že niektoré z východných cirkví (etiópska a eritrejská ortodoxná cirkev) priznávajú teologický význam sobote i nedeli a každý z týchto dní osobitným spôsobom slávia.

²²¹ Je totiž zrejmé, že kresťan nemá kradnúť, klamať a pod. aj keď to apoštolský snem výslovne nepovie. Jediné, čo teda nie je zrejmé, je či má kresťan zachovávať deň odpočinku. Jeruzalemský koncil býva používaný ako *argumentum e silentio* v prospech negatívnej odpovede na túto otázku.

²²² Možno poukázať na tzv. *levitikálnu teóriu*, podľa ktorej Jakub, ktorý uznesenie koncilu navrhuje, vychádza z tzv. *Kódexu svätosti* zaznamenaného v Lv 17 a 18. Táto časť Mojžišovho zákona formuluje požiadavky na život pohanov, ktorí sa zdržujú medzi Židmi, pričom týmito požiadavkami sú práve dané štyri požiadavky (nemodloslúžiť, nekonzumovať krv a mäso s krvou, nesmilniť) a v Lv sú zoradené rovnako ako v apoštolskom dekréte, ktorý podľa Sk 15 z koncilu vzíde. Spomenúť možno i tzv. *sebomenoi* alebo *fobomenoi*, t. j. bohabojných nežidov, ktorí, ako sa uvádza v biblickej literatúre, žili už v čase Starej zmluvy poľa minimálnych požiadaviek Tóry (príkladom môže byť rímsky stotník z evanjelií, ktorému Ježiš uzdravil sluhu, či Kornélius z knihy Skutkov). František

Druhou dôležitou otázkou v súvislosti s uznesením jeruzalemského koncilu je, či sa principiálna nezáväznosť ustanovení Mojžišovho zákona (samozrejme s výnimkou morálnych, príp. zdravotných noriem, ktoré sú nadčasové a ktorých vymedzenie v Mojžišovom zákone predstavuje samostatný hermeneutický problém) týka len pohano-kresťanov alebo aj žido-kresťanov. Uznesenie je explicitne adresované pohano-kresťanom. Možno teda teoreticky usudzovať, že žido-kresťania majú naďalej žiť podľa ustanovení Mojžišovho zákona (napr. zachovávať výročné sviatky, nosiť určitý druh odevu a pod.). Argumentom v prospech pretrvávajúcej platnosti Mojžišovho zákona pre žido-kresťanov môže byť poukaz na dva texty – Gal 5, 3 a 1. Kor 7, 18.

V prvom z týchto textov sa uvádza: „*A znovu osvedčujem každému obrezanému, že je povinný plniť celý zákon.*“ V druhom texte sa uvádza (katolícky preklad): „*Bol niekto povolaný ako obrezaný? Nech sa nevracia k neobriezke. Bol niekto povolaný ako neobrezaný? Nech sa nedáva obrezať.*“ V Gal 5, 3 Pavol explicitne hovorí, že osvedčuje (*potvrďuje*, gr. *martyromai*) každému obrezanému povinnosť plniť celý zákon (Mojžišov zákon). Doslovné čítanie teda vedie k záveru, že Mojžišov zákon je pre obrezaného kresťana (žido-kresťana) záväzný. Kontext danej pasáže, ktorý sa týka spásy zo skutkov verzus z spásy milosti skrze vieru, však kladie za takúto interpretáciu otáznik (Pavol sa totiž vyjadruje v súvislosti so snahou judaizátorov zachrániť sa vlastnými skutkami, nie v súvislosti s etickou otázkou, ako má kresťan žiť).

Ábel uvádza, že *bohabojní* zachovávali i sobotu (ÁBEL, F. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, s. 211-212). Sobotu síce apoštolský dekrét nespomína, pričom v zmysle Desatora je povinnosť rešpektovať sobotný odpočinok explicitne vzťahnutá aj na cudzinca, ktorý sa medzi Židmi zdržuje, avšak mlčanie dekrétu o sobote možno vysvetliť práve skutočnosťou, že dekrét sa Desatorom nezaoberá, pretože jeho platnosť apriórne predpokladá. Na rozdiel od prikázania o sobote navyše Desatoro výslovne nevzťahuje prikázanie o necudzoložení (nesmilnení), ktoré dekrét zdôrazňuje, na pohana žijúceho medzi Židmi, rovnako ako dekalógovský zákaz modloslužby, ktorý tu tiež nie je výslovne vzťahnutý na pohanov, zatiaľ čo *Kódex svätosti* je pri odmietnutí modloslužby i smilstva už explicitne adresovaný aj pohanom. Samozrejme, ak sa platnosť Desatora koncilom predpokladá, potom nie je nutné, aby koncil abstrahoval zákaz modloslužby a cudzoložstva (smilstva) z nejakého iného kódexu ako z Desatora. Zmysluplná je však predstava, že Jakub Spravodlivý ako znalec Tóry postupuje na koncile systematicky a k Desatoru, platnosť ktorého apriórne predpokladá, pridáva ustanovenia *Kódexu svätosti* ako ďalšieho (tentokrát explicitného) súboru noriem týkajúceho sa i pohana, ktorý sa nejakým spôsobom hlási k Božiemu ľudu.

Pri 1. Kor 7, 18 však možno argumentovať, že tento text už jednoznačne hovorí o potrebe židovského spôsobu života pre obrezaného kresťana, pretože dotýčny sa *nemá vracat' k neobriezke*. Treba si však všimnúť ako presne toto vyjadrenie znie. Doslovne ho prekladá Roháček: „*Je niekto povolaný obrezaný? Nech neberie na seba (neobrezanosti)*.“ Vyjadrenie *nech neberie na seba* (gr. *mé epispasthó*) odkazuje podľa viacerých biblických komentátorov na „faktické“ *vzatie* neobrezanosti *na seba*.²²³ Ako môže človek „fakticky“ *vziať na seba neobrezanosť*, teda odstrániť svoju fyzickú obriezku? V prvom storočí sa údajne niektorí Židia pri športe (trénovalo sa bez šiat) hanbili za svoju obriezku a tak si skrátenu kožu dlhodobo naťahovali, až vlastne obriezku odstránili (zakryli vonkajšie znamenie svojho židovstva). Pavol teda podľa takého chápania vyzýva akurát k tomu, aby sa žido-kresťan za svoje židovstvo nehanbil. Nie nutne k tomu, aby pokračoval židovským (ceremoniálnym) spôsobom života podľa ustanovení Mojžišovho zákona, ktoré sa na jeho brata pohano-kresťana nevzťahujú. Zdá sa, že takejto interpretácii nasvedčuje aj Pavlovo konštatovanie v bezprostredne nasledujúcom verši, že „*obriezka nie je nič, ani neobriezka nie je nič, ale zachovávanie Božích prikázaní*.“ (1. Kor 7, 19). Akoby tým Pavol vyjadroval existenciu jedného spoločného systému noriem pre žido-kresťanov i pohano-kresťanov (teda ideu jedného Božieho ľudu s jedným súborom pravidiel života).

Otázka pretrvávajúcej platnosti noriem Mojžišovho zákona pre žido-kresťanov je, každopádne, komplexnou otázkou a bolo by možné k nej uviesť mnoho ďalšieho. Nemusíme ju teda teraz uzatvárať.

Táto učebnica sa ťažiskovo zameriavala na nekultické (teda civilné a morálne) ustanovenia Mojžišovho zákona a na druhú dosku Desatora, v ktorej možno vidieť ich pomyselný normatívny základ. Všimol som si v nej hlavne oblasti ochrany života a zdravia, ľudskej slobody a inštitútu otroctva, manželstva a rodiny, ochrany majetku a sociálnej a administratívnej sféry života. Ponúkol som rôzne interpretácie vybraných biblických textov, a to ako v kontexte samotného Mojžišovho zákona, tak s ohľadom na niektoré neskoršie novozmluvné súvislosti. Verím, že spracovaná materia bola pre čitateľa obohatením.

²²³ Z klasikov biblistiky to takto chápu napríklad Gill, Barnes alebo Meyer (pozri: https://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/7-18.htm [01-07-2024]).

Bibliografia

AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal, 2003, 144 s. ISBN 80-85929-59-7.

ALLEMAN, H. C. – FLACK, E. F. (eds.). *Old Testament Commentary. A General Introduction to and a Commentary on the Books of the Old Testament*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948, 893 s.

ASHLEY, T. R. *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Numbers*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1993, 667 s. ISBN 0-8028-2523-0.

ÁBEL, F. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, 318 s. ISBN 978-80-223-2914-9.

BATKA, Ľ. *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2015, 92 s. ISBN 978-80-223-3955-1.

BÁNDY, J. *Dekalóg: (Rozbor Desatora)*. Bratislava, 1999, 118 s. ISBN 978-80-8882-715-3.

BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, 223 s. ISBN 978-80-223-1793-4.

BENEŠ, J. *Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, 218 s. ISBN 978-80-7255-177-4.

BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově*. Praha: Advent-Orion, 2012, 226 s. ISBN 978-80-7172-874-0.

BENTHAM, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000, 248 s, [online]: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf> [26-02-2020].

BEŇA, J. *Pramene k dejinám práva: Starovek*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 2006, 376 s. ISBN 978-80-7160-095-4.

BIČ, M. a kol. *Výklady ke Starému zákonu*. Praha: Česká biblická společnost, 1991. ISBN 80-7017-408-0.

- BRATCHER, R. G. *A Translator's Guide to Paul's Letters to Timothy and to Titus*. Londýn: United Bible Societies, 1983, 138 s. ISBN 0-8267-0190-6.
- BROOTEN, B. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, 412 s. ISBN 0-226-07591-5.
- BROWLEY, R. L. (ed.). *Biblical Ethics & Homosexuality. Listening to Scripture*. Westminster: John Knox Press, 1996, 162 s. ISBN 0-664-25638-4.
- BROWN, M. L. *Can You Be Gay and Christian?: Responding with Love and Truth to Questions about Homosexuality*. Lake Mary: FrontLine, 2014, 286 s. 978-1-62136-593-8.
- BRUCKNER, J. A. *New International Biblical Commentary. Exodus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008, 348 s. ISBN 978-0-8010-4577-6.
- BRYAN, C. *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 278 s. ISBN 0-19-513023-5.
- CALVIN, J. *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1856, 398 s.
- CASSIDY, R. J. St. Paul: Between the Law of Caesar and the Justice of Christ in Second Timothy. In ADOPLHE, J. – FASTIGGI, R. – VACCA, M. (eds.). *St. Paul, the Natural Law, and Contemporary Legal Theory*. Lanham: Lexington Books, 2012, s. 16 – 39, [online]: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=943691> [2023-12-11].
- COHEN, A. *Talmud pro každého*. Praha: Sefer, 2006, 479 s. ISBN 978-80-85924-49-8.
- COHN, H. H. – ELON, M. Homicide. In *Encyclopaedia Judaica*, 2008, [online]: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0009_0_09164.html. [2013-07-23].
- CRAIGIE, P. C. *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1976, 424 s. ISBN 0-8028-2524-9.
- CRAIGIE, P. C. *Ugarit and the Old Testament*. Eugene: Wipf & Stock, 1983, 118 s. ISBN 978-1-5326-8131-8.

CRAIGIE, P. C. Ugaritic Studies. In CHRISTENSEN, D. L. (ed.). *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, 428 s. ISBN 0-931464-74-9.

DE LA TORRE, M. A. *A Lily Among the Thorns: Imagining a New Christian Sexuality*. San Francisco: Jossey-Bass, 2007, 207 s. ISBN 978-0-7879-8146-4.

DIBELIUS, M. – CONZELMANN, H. *Hermeneutica – A Critical and Historical Commentary on the Bible. The Pastoral Epistles*. Philadelphia: Fortress Press, 1972, 175 s. ISBN 0-8006-6002-1.

DUNN, J. D. G. *Word Biblical Commentary. Volume 38 A: Romans 1-8*. Nashville: Thomas Nelson, 1988, 513 s. ISBN 0-8499-0237-1.

EGGERICHS, E. *Láska a úcta*. Bratislava: Porta Libri, 2016, 256 s. ISBN 978-80-8156-071-2.

ELOFER, R. A. *Exodus: Parashah, Haftarah and Apostolic Writings. Bible Commentary Based on Jewish Sources and Thought. Volume 2*. Silver Spring: World Jewish Adventist Friendship Center, 2021, 495 s. ISBN 978-1-943507-14-6.

FASTIGGI, R. St. Paul, Natural Law, and the Catholic Tradition. In ADOPLHE, J. – FASTIGGI, R. – VACCA, M. (eds.). *St. Paul, the Natural Law, and Contemporary Legal Theory*. Lanham: Lexington Books, 2012, s. 40 – 60, [online]: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=943691> [2023-12-11].

FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. 2. prepracované vyd. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, 324 s. ISBN 978-80-5710-127-7.

GAGNON, R. A. J. *The Bible and Homosexual Practice*. Nashville: Abingdon Press, 2001, 401 s. ISBN 978-0-6870-2279-3.

GAHÉR, F. Interpretácia v práve II. In *Filozofia*, 2015 (70), č. 10, s. 789 – 799. ISSN 0046-385X.

GANE, R. *Leviticus: Pozvání k oltáři*. Praha: Advent-Orion, 2018, 252 s. ISBN 978-80-7172-671-5.

GLANVILLE, M. R. *Adopting the Stranger as Kindered in Deuteronomy*. Atlanta: SBL Press, 2018, 314 s. ISBN 978-0-88414-312-3, [online]:

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=5560064> [14-12-2023].

GREGOR, M. Chrámový azyl ako prekážka výkonu trestu a jeho rímsko-kánonické korene. In Vladár, V. (ed.). *Rímsko-kánonické vplyvy na slovenské verejné právo*. Praha: Leges, 2021, s. 89 – 101. ISBN 978-80-7502-586-9.

GRIFFIN, J. E. Early Biblical and Legal Experiences with Chattel Slavery in the Antebellum South, [online]: <https://ssrn.com/abstract=1548971> [19-02-2020].

GROSHEIDE, F. W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019, 415 s. ISBN 978-0-8028-7707-9, [online]: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=5802138> [16-12-2023].

HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, 501 s. ISBN 978-80-7380-104-5.

HECHT, M. The 613 Commandments (Mitzvot), [online]: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/756399/jewish/The-613-Commandments-Mitzvot.htm [28-11-2023].

HELLER, J. *Hlubinné vrtý*. Praha: Kalich, 2008, 316 s. ISBN 978-80-7017-083-0.

HERTZ, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*. 2. vyd. Londýn: Soncino Press, 1968. 1067 s.

HOLLINGER, D. P. *The Meaning of Sex. Christian Ethics and the Moral Life*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009, 272 s. ISBN 978-8-8010-3571-5.

CHRISTENSEN, D. L. *Word Biblical Commentary. Volume 6B: Deuteronomy 21:10 – 34:12*. Grand Rapids: Zondervan, 1997, 503 s. ISBN 978-0-310-52212-6.

ILLÝOVÁ, Z. Právo súkromné a verejné. In *Comenius*, [online]: <https://comenius.flaw.uniba.sk/index.php/kategorie/pravne-dejiny-filozofia/31-pravo-sukromne-a-verejne> [26-02-2020].

KAŠNÝ, J. *Právo v Hebrejské Bibli*. Praha: Vyšehrad, 2017, 208 s. ISBN 978-80-7429-910-0.

KEENER, C. S. *Romans: A New Covenant Commentary*. Eugene: Cascade Books, 2009, 300 s. ISBN 978-1-60608-156-3.

- KELLY, J. N. D. *Harper's New Testament Commentaries. A Commentary on the Pastoral Epistles*. New York: Harper & Row, 1963, 264 s.
- KIŠŠ, I. *Sociálna etika*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2006, 388 s. ISBN 978-80-223-2127-3.
- KNAPP, V. *Vědecká propedeutika pro právníky*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, 233 s. ISBN 80-8643-254-8.
- CONSTANTINEAU, C. (ed.). *Central and Eastern European Bible Commentary*. Carlisle: Langham, 2022, 1676 s. ISBN 978-1-78368-822-7.
- LEHMANN, R. *List Filemonovi: Rané křesťanství a otroctví*. Praha: Advent-Orion, 63 s. ISBN 978-80-7172-416-2.
- LOKKESMOE, R. *Finding Onesimus: Recovering the Story of a First-Century Fugitive Slave*. Denver: University of Denver, 2015, 263 s. [online]: <https://digitalcommons.du.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2038&context=etd> [19-02-2020].
- LUTHER, M. Velký katechizmus. In VÍZNER, O. (prekl.) *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš: Tranostcius, 1992, s. 197 – 248. ISBN 80-7140-002-5.
- MAIMONIDES. *Guide for the Perplexed*. Friedlander, 1903, [online]: https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed [19-12-2023].
- MARIN, A. *Láska je orientácia*. Bratislava: Porta libri, 2022, 203 s. ISBN 978-80-8156-267-9.
- MAXA, D. – PISKÁLKOVÁ, T. *Mazal tov! Cesta životem v židovské tradici*. Praha: Práh, 2023, 160 s. ISBN 978-80-7252-995-7.
- MICHAELS, J. R. *Word Biblical Themes: 1 Peter*. Grand Rapids: Zondervan, 1989, 114 s. ISBN 978-0-310-11488-8.
- MILGROM, J. *The Ancore Bible: Leviticus 1 – 16*. New York: Boubleday, 1991, 1163 s. ISBN 0-385-11434-6.
- MILLER, J. E. The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual? In *Novum Testamentum*, 1995 (37), č. 1, s. 1 – 11. ISSN 0048-1009, [online]: <https://www.jstor.org/stable/1561233> [14-02-2020].

MOBERLY, E. R. *Homosexuality: A New Christian Ethic*. Cambridge: James Clark & Co., 2001, 56 s. ISBN 0-227-67850-8.

MONTAGUE, G. T. *First Corinthians. Catholic Commentary on Sacred Scriptures*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, 506 s. ISBN 978-1-4412-3202-1, [online]: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=3117037> [16-12-2023].

MRVA, M. – TURČAN, M. *Interpretácia a argumentácia v práve*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, 195 s. ISBN 978-80-8168-309-9.

MUELLER, E. A. *Cleansing the Common: Narrative-Intertextual Study of Mark 7:1-23*. Dizertačná práca. Berrien Springs: Andrews University, 2015, 267 s. [online]: <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/1586/> [02-07-2024].

NELSON, R. D. *Deuteronomy: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, 425 s. ISBN 978-0-664-22954-9, [online]: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=3416804> [14-12-2023].

NISSEL, A. T. Equality or Equivalence: A Very Brief Survey of *Lex Talionis* as a Concept of Justice in the Bible. In WIMPFHEIMER B. S. *Wisdom of Bat Sheva*. New York: Ktav Publishing House, 2009, s. 111 – 145, [online]: https://www.academia.edu/31290594/Equality_or_Equivalence_A_Very_Brief_Survey_of_Lex_Talionis_as_a_Concept_of_Justice_in_the_Bible [12-02-2020].

NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum, 2011, 272 s. ISBN 978-80-246-1518-9.

OTTOVÁ, E. *Teória práva*. 2. doplnené a prepracované vydanie. Šamorín: Heuréka, 2006, 306 s. 978-80-891222-37-X.

PRICE, B. *Living by Faith: A Commentary on the Book of Romans*. 2005, 352 s. ISBN 978-1-933-85805-0.

PRUDKÝ, M. Dekalog v biblickej teológii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii. In *Studie a texty Evangelické teologické fakulty: Život Dekalogu, život Písma*. Praha: ETF, 2010, s. 3-23. ISBN 978-80-86498-40-9, [online]: https://web.etf.cuni.cz/ETFN-543-version1-sat_2010_1.pdf [03-07-2024].

RADBRUCH, G. *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2012, 157 s. ISBN 978-80-7357-919-7.

RADNER, E. *Brazos Theological Commentary on the Bible: Leviticus*. Grand Rapids: Brazos Press, 2008, 320 s. ISBN 978-1-58743-099-2.

ROWE, J. Y. *Sons or Lovers: An Interpretation of David and Jonathan's Friendship*. New York: Bloomsbury, 2012, 164 s. ISBN 978-0-5673-0616-6.

SCHREINER, T. R. *Romans*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006, 919 s. ISBN 978-0-8010-2149-7.

SILVERSTEIN, A. J. The Right of Appeal in Talmudic Law. In *Case Western Reserve Journal of International Law*, 1973 (6), č. 1, s. 33 – 47. ISSN 0008-7254, [online]: <https://scholarlycommons.law.case.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2122&context=jil> [20-12-2023].

STEMBERGER, G. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*. Vyšehrad: Vyšehrad, 2011, 496 s. ISBN 978-80-7429-065-7.

STRIEMER, G. *Unclean Foods of the Bible: To Eat or Not to Eat?* Fort Oglethorpe: Teach Services, 2019, 99 s. ISBN 978-1-4796-0924-6.

STURAT, D. K. *The New American Commentary. Volume II: Exodus*. Nashville: B&H Publishing, 2006, 828 s. ISBN 978-0-8054-0102-8.

THEOBALD, M. *List Římanům. Malý Stuttgartský komentář*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 489 s. ISBN 978-80-7192-433-4.

THOMPSON, D. A. *Deuteronomy. Belief: A Theological Commentary on the Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014, 215 s. ISBN 978-0-664-23343-3, [online]: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=5974228> [15-12-2023].

TIŇO, J. a kol. *Komentáře k Starému zákonu*. 3. zvázok: Exodus. Trnava: Dobrá voda, 2013, 948 s. ISBN 978-80-7141-766-8.

TOWNER, P. H. *The New International Commentary on the New Testament. The Letters to Timothy and Titus*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2006, 886 s. ISBN 978-80-2825-13-1.

TSAI, D. Y. *Human Rights in Deuteronomy: With Special Focus on Slave Laws*. Berlin: de Gruyter, 2014, 244 s. ISBN 978-3-11-036442-2, [online]:

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/reader.action?docID=1867284> [14-12-2023].

TURČAN, M. Apoštolský dekrét a sexuálna etika. In *Testimonia theologica*, 2021 (15), č. 1, s. 24 – 46. ISSN 1337-6411, [online]: https://fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2021/TT_Turcan_Apostolsky_dekret_a_sexualna_etika.pdf [02-12-2023].

TURČAN, M. Freedom of Conscience and Judeo-Christian Tradition. In *Communication as a Measure of Protection and Limitation of Human Rights*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 56 – 61, ISBN 978-80-7160-345-0.

TURČAN, M. K otázke pohnútky a úmyslu v utilitaristickej etike. In KLUKNAVSKÁ, A. – GÁBRIŠ, T. (zost.). *Ad iustitiam per ius*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2018, s. 70 – 85. ISBN 978-80-8168-969-7.

TURČAN, M. K pojmu prirodzeného zákona a argumentu zo zneužitia schopnosti v súčasnom kresťanskom myslení. In *Testimonia theologica*, 2020 (14), č. 1, s. 10 – 30. ISSN 1337-6411, [online]: https://fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2020/TT_2020_1_Turcan_K_pojmu_prirodzeneho_zakona_a_argumentu_zo_zneuzitia_schopnosti_v_sucasnom_krestanskom_mysleni.pdf [2023-12-11].

TURČAN, M. K uplatniteľnosti výkladových cieľov pri interpretácii náboženských noriem. In VEČEŘA, M. a kol. (eds.). *Weyrovy dny právní teorie 2018*. Brno: Masarykova Univerzita, 2018, s. 315 – 330. ISBN 978-80-210-9066-8.

TURČAN, M. *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2016, 65 s. ISBN 978-80-223-4115-8.

TURČAN, M. Zločin a trest v starovekom Izraeli. In KROŠLÁK, D. – MORAVČÍKOVÁ, M. (eds.). *Hodnotový systém práva a náboženstva v medzikultúrnej perspektíve*. Praha: Leges, 2013, s. 49 – 76. ISBN 978-80-87576-98-4.

VEČEŘA, M. a kol. *Teória práva*. 2. vyd. Bratislava: Bratislavská vysoká škola práva, 2008, 344 s. ISBN 978-80-89363-21-6.

VLADÁR, V. *Dejiny cirkevného práva*. Praha: Leges, 2017, 608 s. ISBN 978-80-7502-238-7.

VYHNÁNEK, J. Druhy trestov v starovekom Izraeli. In *Historia et theoria iuris*, 2010 (2), č. 3, s. 34 – 49. ISSN 1338-0133.

VYHNÁNEK, J. Mohar v starovekom Izraeli. In *Historia et theoria iuris*, 2011 (3), č. 6, s. 43 – 57. ISSN 1338-0133.

WITHERINGTON III., B. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 421 s. ISBN 978-0-8028-4504-4.

WOODS, C. M. – ROGERS, J. *The College Press NIV Commentary. Leviticus – Numbers*. Joplin: College Press, 2006, 393 s. ISBN 978-08-9900-878-3.

ZAVIŠ, M. *repetitóriium z religionistiky*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2008, 100 s. ISBN 978-80-223-2554-7.

ZAVIŠ, M. *Staroveký svet zdravia a choroby*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2012, 210 s. ISBN 978-80-223-3125-8.

The Interpreter's Bible. Volume II. New York: Abingdon Press, 1953, 1176 s. ISBN 0-687-19208-0.

Barnes' Notes on the Bible, Dt 23, 15 [online]:
biblehub.com/commentaries/deuteronomy/23-15.htm [30-01-2020].

Benson Commentary, Dt 27, 24 [online]:
<https://biblehub.com/commentaries/deuteronomy/27-24.htm> [24-01-2020].

Cambridge Bible for Schools and Colleges, Lv 20, 9 [online]:
<https://biblehub.com/commentaries/leviticus/20-9.htm> [12-02-2020].

Ellicott's Commentary for English Readers, Ex 21, 14 [online]:
<https://biblehub.com/commentaries/exodus/21-14.htm> [24-01-2020].

Encyclopaedia Judaica, „Commandments, Reasons for“, [online]:
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/commandments-reasons> [24-02-2020].

Gill's Exposition of the Entire Bible, Dt 27, 25 [online]:
<https://biblehub.com/commentaries/deuteronomy/27-25.htm> [24-01-2020].

Matthew Henry's Whole Bible Commentary, Dt 23, 1 [online]:
<http://biblecommenter.com/deuteronomy/23-1.htm> [2013-07-24].

Mathew Pool's Commentary, Ex 21, 19 [online]:
<https://biblehub.com/commentaries/exodus/21-19.htm> [29-01-2020].

Problematika homosexuálních vztahů, 2005, s. 3-6, [online]: <https://www.e-cirkev.cz/data/D/X/d/TISK-19-06-Problematika-homose.pdf> [11-02-2020].

Targum Jonathan on Deuteronomy 27, [online]: https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Deuteronomy.27?lang=bi [24-01-2020].

„The Death Penalty“, [online]: <https://www.prisonfellowship.org/resources/advocacy/sentencing/the-death-penalty/> [2023-12-04].

<https://biblehub.com>

<https://biblia.sk>

<https://books.google.com>

Summary

Martin Turčan: *Basics of Biblical Law*.

The publication (textbook) focuses on various biblical legal provisions and other related biblical texts. It deals with the Law of Moses and selected parts of the New Testament. It presents several legal-theoretical themes in the biblical context and asks various interpretative and theoretical questions.

The book is divided into two parts – exegetical and theoretical. Each has six chapters.

The first (exegetical) part deals with the interpretation of the provisions of the Law of Moses (and other relevant texts) relating to issues of: (1) protection of life and health, (2) personal liberty and slavery, (3) property relations and property torts, (4) marriage and family, (5) social and administrative issues, and (6) cultic provisions.

In the second (theoretical) part, the author looks at the Law of Moses from the jurisprudential aspect (from the point of view of the general theory of law): (7) In the context of the Law of Moses, the author first deals with the issues of legal norm, legal principles, and sources of law. (8) He then focusses on the Law of Moses as a system of law. (9) After that he deals with the issue of legal relations and process of law in the Mosaic Law. (10) Subsequently, he moves on to the issue of legal liability and sanctions in the Mosaic Law. (11) Then, he briefly discusses the use of legal hermeneutics in the interpretation of biblical norms. (12) And finally, he briefly notes the question of natural law in the Biblical perspective.

In the concluding part the author touches on the issue of the relation between the Law of Moses and the New Testament.

The publication is an interdisciplinary work combining knowledge from the fields of theology and law.

O autorovi

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD. et PhD. (1983)

Autor vyštudoval na Univerzite Komenského v Bratislave právo a evanjelickú teológiu. Aktuálne pôsobí ako docent na Katedre teórie práva a filozofie práva Právnickej fakulty UK v Bratislave. Okrem toho sa spolupodieľa na teologickom vzdelávaní v rámci Adventistického teologického inštitútu v ČR. Na právnickej fakulte otvoril pred niekoľkými rokmi predmet *Právo a vplyv judeo-kresťanskej tradície*, ktorý tu popri iných predmetoch každoročne vyučuje. Na teologickom inštitúte učí najmä etiku. Zaujíma sa o otázky vzťahu práva a náboženstva, ľudských práv a tiež právnej argumentácie. Autorsky alebo spoluautorsky vytvoril viacero publikačných výstupov vedeckého, odborného i vzdelávacieho charakteru. Je praktizujúcim kresťanom. Má manželku a syna (druhé dieťa je v čase dokončenia rukopisu tejto knihy na ceste). Medzi jeho obľúbené krajiny patrí Izrael, ktorý by veľmi rád ešte niekedy navštívil.

Základy biblického práva

Prvé vydanie

170 strán [9,4 AH, 10,3 VH]

© Martin Turčan

Katedra teórie práva a filozofie práva

Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Vydala Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave v roku 2024.

ISBN 978-80-7160-716-8 (tlačená verzia)

ISBN 978-80-7160-717-5 (e-verzia)



PRÁVNICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave

ISBN: 978-80-7160-717-5