PROBLEMATIKA HOMOSEXUÁLNÍCH VZTAHŮ

Usnesení č. 23 ze 2. zasedání 31. synodu: ***Synod přijímá vysvětlení synodní rady ve věci plnění usnesení č. 25 z 1. zasedání 30. synodu ČCE s tím, že ucelená teologická a odborná práce k problematice homosexuálních vztahů bude závazně předložena 3. zasedání 31. synodu ČCE.***

Synodní rada předkládá synodu 2 zprávy na základě usnesení č. 25 z 1. zasedání 30. synodu ČCE, které zní: ***Synod ukládá synodní radě, aby jmenovala novou komisi, která bude promýšlet otázku lidí homosexuální orientace. Komise předloží výsledky své práce nejpozději do 3. zasedání 30. synodu.***

A) **Vypracování zprávy z hlediska teologického** se nakonec ujali bratr docent ThDr. Martin Prudký, vedoucí katedry Starého zákona ETF, a bratr Jan Roskovec, Th.D., vědecký pracovník katedry Nového zákona ETF. Výsledkem je odborná práce, která se zabývá problematikou homosexuality ve Starém i Novém zákoně.

B) MUDr. Antonín Brzek, MUDr. Dagmar Křížková, MUDr. Ivo Procházka, CSc. **vypracovali zprávu z hlediska odborného**. Synodní rada před několika lety požádala Doc. MUDr. Zdeňka Susu, CSc., aby se pokusil najít skupinu odborníků, kteří by vytvořili odborné stanovisko k problematice homosexuality, jejichž stanovisko mělo být podkladem pro diskusi v církvi. Z. Susa hledal takové odborníky, kteří jednak nejsou pouzí teoretici, ale setkávají se s problematikou ve své praxi, jednak jim není cizí křesťanství. MUDr. Antonín Brzek, MUDr. Dagmar Křížková a MUDr. Ivo Procházka, CSc., splňují tato kritéria; „jsou to naši přední odborníci v problematice homosexuality a ve své praxi se setkávají s homosexuálně orientovanými lidmi. Dr. Brzek a Dr. Procházka pracují v Sexuologickém ústavu 1. lékařské fakulty a Všeobecné fakultní nemocnice v Praze, Dr. Křížková se jako psychiatrička a psychoterapeutka angažuje zejména v hnutí Logos. Dva jsou římští katolíci, jeden je českobratrský evangelík. Zúčastnil jsem se některých jejich setkání a jsem si jist, že jejich informace jsou solidní a že se můžeme spolehnout, že jejich stanovisko zcela odpovídá vědeckému poznání homosexuality v době, kdy bylo vypracováno.“

Synodní rada je přesvědčena, že obě zprávy budou významným přínosem pro pochopení problematiky našich bližních s odlišnou sexuální orientací, a děkuje všem autorům za jejich zodpovědnou práci.

A) Homosexualita ve světle biblických textů

1. Úvodem

1.1. Argumentace z Písma

V rozhovorech o homosexualitě, které – jako ohlas rozhovoru probíhajícího i v širší společnosti – v současné době v církvích s různou intenzitou probíhají, se přirozeně objevuje také argumentace z Písma. Než se obrátíme k výkladu jednotlivých oddílů, k nimž se nejčastěji odkazuje, je třeba upozornit na některé obecné problémy, které s tímto přístupem k Písmu souvisejí.

Právě ve jménu autority Písma, jak je ve všech křesťanských a obzvláště reformačních církvích uznávána, je totiž potřeba vždy prověřovat, v jakém smyslu uváděný argument platí – zda je ve shodě se základním smyslem citované biblické výpovědi a zda je přiměřený zvěsti Písma jako celku. Prosté „citování“ úryvků biblického textu nestačí. Křesťanská i židovská tradice již od starověku vedle „citátové argumentace“ (v křesťanské tradici zejména tradiční „důkazy z Písma“, tzv. *dicta probantia* či *loci probantes*) vytvářela důkladné výkladové zásady a „klíče“, jimiž přiměřenost a platnost těchto argumentů poměřovala. V různých podobách tak byl formulován princip jistého vnitřního kánonu Písma: např. jako zřetel na svědectví Ducha sv., soustředěnost ke Kristu (christocentrický princip), důraz na shodu s celkovým směřováním (tenorem) Písma, apod. Chceme-li v této tradici setrvat a ke konkrétnímu aktuálnímu problému – například právě v současné debatě o homosexualitě v církvi – Písmem argumentovat, musíme přijmout autoritu Písma nejen nad daným problémem, nýbrž právě tak i nad vlastním argumentačním postupem. Jinak bychom mohli být právem podezříváni, že autoritu biblické citace pouze využíváme k potvrzení vlastního názoru.

Součástí poctivého přístupu k Písmu je dále uznání jeho dějinnosti. Historický odstup mezi světem biblických svědků a světem naší současnosti je v moderní době vnímán jako oddělující hranice (Lessingův „ošklivý příkop“), avšak má také závažné, v zásadě pozitivní teologické souvislosti. Bible svědčí o Bohu, jenž jedná v dějinách, je konkrétním příběhem Božího zápasu o člověka, v němž Bůh k člověku sestupuje, ano přijímá jeho existenci za svou (inkarnace). Svázanost s dějinným kontextem, ano dějinná podmíněnost tedy k biblickému svědectví zásadně patří. Při výkladu biblických výpovědí – zejména pak jde-li o normativní výpovědi – je tedy vždy nutné kriticky uvážit možnosti přenosu těchto výpovědí či zásad do naší současnosti: je možno je bezprostředně „převzít“, nebo je zapotřebí je interpretovat tak, aby současné užití biblických slov souznělo s jejich původní intencí? Ukazuje se, že bezprostřední vztažení „slov Písma“ do dnešní situace, může vést nejen ke zkreslení či zatemnění jejich původního záměru, nýbrž k naprostému převrácení jejich smyslu. Dějiny výkladu, resp. dějiny užití biblických textů jsou plné takových

případů dezinterpretace zdánlivou doslovností. Promluvit biblickou zvěstí do aktuálního kontextu si tedy žádá Písmo interpretovat, nikoli jen citovat.
Oblast erotiky a sexuálního jednání je dobrým příkladem naznačené problematiky. Už i jen letmé nahlédnutí do jednotlivých kultur starověkého světa ukáže, jak rozmanité normy či zvyky zde existovaly a jak odlišné byly hranice ctného, přípustného, tolerovaného či zapovězeného jednání. Je tu dobře patrné, jak silně bývají normy a pravidla této oblasti lidského života kontextově vázány.
Chceme-li se jako křesťané a křesťanské církve při utváření svého postoje k problematice partnerských vztahů mezi osobami stejného pohlaví dát vést a inspirovat svědectvím Písma, nemůžeme se upnout jen na několik, na první poslech jednoznačných a vhodných citátů, nýbrž musíme „zkoumat duchy" – ptát se po přesném smyslu jednotlivých výroků, pokusit se porozumět vnitřnímu rozhovoru svědků uvnitř Písma v jeho bohatství, rozmanitosti i svérázu a ptát se po záměru (intenci) jednotlivých výpovědí. Velmi důležité je přitom vysledovat, v čím zájmu a proti komu uvnitř či vně náboženského společenství Božího lidu jsou dané biblické výroky zaměřeny, a to zejména mají-li formu autoritativního napomenutí či jednoznačného, ultimativního zákazu. Takto osloveni svědectvím Písma o Božím zápasu o člověka i o zápasu Božího lidu o „posvěcené lidství" na tváři země pak musíme hledat své vlastní odpovědi na otázky své současnosti.

1.2. K terminologii a věcnému vymezení

Pro současnou diskusi nad otázkami partnerského soužití osob stejného pohlaví je podstatné rozlišovat mezi homosexuální *dispozicí* (orientací), tj. habituální erotickou náklonností k osobám stejného pohlaví, jež je určitému procentu lidské populace vrozena, a homosexuálním *jednáním* (chováním), jež zahrnuje širokou škálu projevů mezilidské komunikace, nejen sexuální styk. Sexuální jednání přitom nemusí být vždycky bezprostředním důsledkem sexuální orientace, vztah mezi těmito dvěma aspekty lidské sexuality není jednoduchý a přímočarý. Pokud se *biblické texty* k některým aspektům homosexuální problematiky vůbec vyjadřují, jde výhradně o oblast *jednání*.
Dále je třeba zdůraznit, že kulturně-civilizačnímu prostředí starověkého Orientu, jež je také prostředím Bible, jsou zcela cizí dnešní, na člověka jakožto jednotlivce soustředěné základy etiky tzv. západní kultury – zejména postulát rovnosti všech lidí bez ohledu na pohlaví, věk, společenské postavení či kulturně civilizační kolorit daného prostředí. Podobně jako jiné oblasti lidského jednání je v Bibli celá problematika erotiky a sexu nahlížena *z perspektivy muže,* tj. dospělého, plnoprávného člena rodově strukturované společnosti – subjektu práva. Aspekty týkající se žen či dětí (nedospělých chlapců či dívek) a otroků vstupují do zorného pole jen druhotně – obvykle jen tam, kde nějaký případ, jež se jich týká, problematizuje čest „pána domu".[1] Pro homosexuální styk se v této perspektivě ukazuje důležité rozlišování „aktivní" (mužské) a „pasivní" (ženské) role: bere-li na sebe muž „ženskou" roli, problematizuje tím své mužství, a to je vnímáno jako ponižující. Pro oblast *ženské homosexuality* pak toto androcentrické vnímání erotiky znamená, že zůstává prakticky zcela nepovšimnuta a nezachycena. Ačkoli nepochybně byla v kulturách starověku historicky přítomna, historické prameny – nejen legislativa či mravoučná pořekadla, ale např. i lyrika! – o ní mlčí.
Vzhledem k omezenému rozsahu této studie nebylo možné vyložit biblické texty s potřebnou podrobností, výklad je omezen na orientující charakteristiku z hlediska sledovaného problému. Podrobnější analýzu i vyhodnocení lze najít v bohaté odborné literatuře.

2. Kontext: homosexualita ve starověkém Orientu

Existence homosexuality (erotických styků mezi muži) je v tzv. „vysokých" kulturách starověkého Orientu doložena jak na zobrazeních, tak i v některých textech. Její hodnocení však není jednoznačné.

2.1. Oblast starověké Mezopotamie

Assyrský snář zmiňuje homosexualitu při výkladech mužských erotických snů: sexuální styk s jiným mladým mužem je znamením, že přijdou starosti, zatímco homosexuální styk s dítětem znamená dobro a prospěch pro celý příští rok. Jak byla homosexualita v dané společnosti či kultuře obecně vnímána se ovšem z tohoto textu vyvodit nedá.
V almanachu zaříkadel *Šumma alu* se pojednává o sexuálním styku mezi muži v kontextu domácího společenství: partnerem může být i profesionál poskytující sexuální služby. Z kontextu lze vyvodit, že taková praxe byla považována za normální a na rozdíl od některých heterosexuálních praktik nezpůsobovala rituální nečistotu. Podobným směrem ukazuje katalog přísah (zapřísahání), který vypočítává dlouhé řady deliktů přinášejících neštěstí. V oblasti sexuálního života je uvedeno mj. cizoložství, homosexuální praktiky však zmíněny nejsou. Dobrovolný styk mezi muži stejného společenského postavení zřejmě nevzbuzoval výhrady a nepůsobil společenskou újmu na cti.
Zcela jiný obraz hodnocení homosexuality však podává sbírka assyrských zákonů z druhé poloviny druhého tisíciletí (tabulka A). V jednom výroku (§18) zákoník stanoví trest pro člověka, který by veřejně obvinil svého bližního z homosexuálního jednání, aniž by to mohl dokázat. V těsně předchozím kontextu se obdobným způsobem řeší újma na cti, kterou znamenají pomluvy o nevěře manželky. Oba tyto výroky ovšem řeší kausu nepodložené *pomluvy,*

[1] Proto je např. cizoložství ve Starém zákoně chápáno jako jednání proti integritě rodiny, resp. proti cti manžela dotyčné ženy; zjednodušeně lze říci, že problémem je tu především zpochybnění legitimity „pánova" potomstva.

nikoli reálný skutek manželské nevěry či homosexuálního jednání. Věcným jádrem obou případů sporu je útok na čest „otce rodiny“. V uvedené sbírce následuje ještě výrok řešící případ homosexuálního *znásilnění* (srv. Gn 19,5 a Sd 19,19). Zde je rozhodující aspekt *násilí:* takový čin je vnímán jako brutální způsob ponížení svobodného občana. Závažnost deliktu pak zřetelně vyjadřuje přísnost uvedeného trestu: pachatel má být podroben „zrcadlovému trestu“ (také znásilnění) a pak vykastrován, tedy trvale zbaven své mužské cti a statutu.
Chceme-li uvedené doklady vyhodnotit z hlediska dnešních přístupů k sexuální etice, je třeba vzít v potaz celkově odlišné pojetí celé oblasti etiky a morálky. V oblasti Mezopotámie (a do značné míry ve starověku vůbec) není etika systémem určeným jistými společnými vůdčími zásadami, nýbrž spíše souborem jednotlivých pravidel, která vycházejí z toho, co se pro člověka, resp. pro společnost *osvědčilo* jako dobré a nosné – to je pak považováno za *„normální“,* a proto též za normu. Odchylné jednání je potom vnímáno jako negativní a nebezpečné.[2] Základním etickým principem je tedy „normalita“, *ethos* a *právo* jsou sourodé. Z uvedených dokladů nelze s jistotou odvodit, zda bylo homosexuální jednání pokládáno za „normální“. V určitých historických, společenských či kultických kontextech zřejmě ano, v jiných nikoli. Roztříštěnost jednotlivých dokladů neumožňuje rekonstruovat dostatečně zřetelný, spolehlivý, natožpak jednoznačný obraz.

2.2. Oblast starověkého Egypta

Podobně ambivalentní obraz skýtají i doklady z Egypta. Za projev neproblematické tolerance homosexuálního vztahu bez morálního odsouzení považují někteří badatelé např. tzv. „hrob dvou přátel“ – jestliže byl intimní vztah (společné lože) dvou přátel zachován „na věčnost“, znamená to, že jejich vzájemná náklonnost zřejmě nebudila v dané společnosti odpor. Na druhé straně se však zmínky o homosexuálním jednání objevují také v katalozích tzv. „negativního vyznání hříchů“ v Knize mrtvých. V těchto textech se zemřelý po vstupu do „síně obou pravd“ zapřísahá (tj. vyznává před božím soudem), kterých hříchů se v životě nedopustil, čímž dokládá svou „spravedlnost“. Vedle obecných formulací typu „nebyl jsem necudný ve svatyni svého městského boha“ (kap. 125) či prohřešků heterosexuálních („neznásilnil jsem ženy“) se zde objevují i homosexuální motivy, a to jak se zřetelem k „aktivní“, tak i „pasivní“ roli: „neměl jsem sexuální vztah s chlapcem“, resp. „nebyl jsem zneužit“ (kap. A20, resp. B27).

2.3. Oblast starověké Syropalestiny

Na rozdíl od oblastí Mezopotámie a Egypta, v jejichž náboženstvích vstupují do popředí „státotvorné“ aspekty (božstvo je především suverénním vládcem uspořádaného veškerenstva; veřejný kult má silnou vazbu na panovnický systém), v náboženských systémech starověké Syropalestiny hraje mnohem významnější roli aspekt životodárných sil a plodnosti (božstvo je především ručitelem a dárcem života, ochráncem před zmarem a smrtí). Proto zde sexualita má své důležité místo v sakrální oblasti. Týká se to pochopitelně především sexuality *heterosexuální* v přímé vazbě na plodnost. Mezi nejvýznamnější božstva patří dynamický bůh mužské vitality, vítězný bojovník nad silami smrti a dárce vegetativní úrody, např. *Baal* (srv. Oz 2,10), a jeho ženský protějšek spojující aspekty erotické mladistvosti i (pra)mateřství, rozmanité a vzájemně se prolínající typy bohyň-družek a bohyň-matek, např. *Anat*, *Atirat*, *Ašratum*, *Ašera* (srv. 2Kr 23,4.7).
Donedávna byla široce přijímána představa o obecné rozšířenosti „sakrálního sexu“ v náboženstvích plodnosti v prakticky celém starověkém Orientu (tak zejména dědicové přístupu J. G. Frazera). K výročním slavnostem na počátku vegetativního období podle těchto hypotéz patřilo mj. kultické provedení „svatého sňatku“ (*hieros gamos*), rituální kopulace krále a velekněžky (královny). Rituál měl přivolat a prostředkovat plodivé síly nejen do životů účastníků kultu, nýbrž do celé přírody. Studie posledních desetiletí však ukazují, že tyto představy o úloze sakrálního sexu byly přehnané a neodpovídají nově vyhodnoceným historickým dokladům. V semitském prostředí máme sice doloženy mýtické látky obsahující hierogamické tradice a platí za nesporné, že tyto látky byly rituálně dramatizovány v kultu – zůstává však zcela otevřené, jakým způsobem se to dělo. Tyto tradice se navíc týkaly pouze role krále a představu sakrální *prostituce* (nemluvě o prostituci *homosexuální*) nijak nenavozují. Už počátkem 2. tisíciletí př. Kr. stopy po reálném zpodobování koitu mizí a nadále je doložen pouze v symbolickém provedení, kde příslušné role v kultu „hrají“ chrámové idoly (sochy božstev ukládané do společného lože). V dějinách Syropalestiny, jež se přímo týkají Izraele, nejsou pro „sakrální prostituci“ hodnověrné doklady (viz též níže k Dt 23,18–19).

3. Starozákonní texty

3.1. Legislativní výroky proti „homosexuálnímu“ styku

V legislativních pasážích „Zákona Mojžíšova“ jsou tři místa, jež obsahují výroky proti „homosexuálním“ stykům – dvě v tzv. „Zákonu svatosti“ knihy Leviticus a jedno v tzv. „Deuteronomistickém zákoníku“.

3.1.1.1. Lv 18,22

A s [žádným] mužským neulehneš k ležení ženskému. Je to ohavnost.

[2] Tato zásada dochází výrazu i v jazyce. Příslušný akkadský termín *íšaru(m)* (srv. hebr. *j-š-r*) vyjadřuje obojí – „správný“, „přiměřený“, „normální“ ale i „dobrý“, „šťastný“ či „příznivý“.

Užitý termín *zákár* („mužský“, „chlap“) oproti běžnému označení „muže“ (*'íš*) zdůrazňuje biologickou maskulinitu. Ve starozákonních textech se užívá nejen pro člověka (Gn 1,27; 17,10 aj.), ale i pro zvířata („samec“, Gn 6,19; Ex 12,5 aj.). V následující frázi „ženského [typu] ležení“ je však poněkud nesymetricky užit termín *'išša* („žena“), nikoli příslušné opozitum (*n^{e}kéba*, „ženská“, „samice“). Zřejmě proto, že jde o pevnou frázi, jež souvisí s terminologií užívanou ve všech výrocích v nejbližším kontextu. V celém oddíle o sexuálních stycích s ženami (Lv 18,1–30) se všude užívá sociální termín *'išša* (celkem 11×), biologické označení *n^{e}kéba* nikdy. Zatímco v heterosexuálním styku nespočívá problém v záměně sociálních (genderových) rolí, při styku homosexuálním je problém právě v tom: biologický aspekt („samec“) se dostává do sporu s genderovou rolí („ležení ženské“).
Fráze *„ležení s ženou“ (mišk^{e}bé 'išša)* se vyskytuje právě jen v Lv 18,22 a 20,13. Je opisem pro akt koitu z perspektivy muže („vyspání se s ženou“; srv. LXX: *hé koité gynaikos*). Obdobou této fráze v perspektivě ženské je výraz *miškab zákár* – ten se užívá specificky o pannách – ženách, jež (ne)poznaly „ležení s mužem“ (Nu 31,17.18.35; Sd 21,11.12). Většina překladů spojení *mišk^{e}bé 'išša* parafrázuje podle celkového smyslu, takže již pro sloveso volí obsahově specifičtější tvar, např. (sexuálně) „obcovat“.
Termín *„ohavnost“ (tó'ébá)* není termínem popisným, nýbrž ostře polemickým, a to nikoli v rovině estetické, nýbrž ryze náboženské. Adresáty výroku má jednoznačně odradit; vyjadřuje absolutní nepřípustnost a netolerovatelnost označeného jevu. Toto hodnocení přitom nevychází z perspektivy lidské, nýbrž vyplývá z toho, jak se věc jeví v „očích Hospodinových“ (dosl. „[je to] ohavné Hospodinu“, srv. též Dt 7,25; 17,1; 18,12; 24,4 aj.). Tato ustálená fráze slouží především k označování těch prvků či jevů, jež patří k náboženské praxi kenaánských sousedů Izraele („modlářství pronárodů“). Tuto souvislost ostatně v kontextu výslovně vyjadřuje jak prolog (Lv 18,1–5) tak epilog (Lv 18,24–30) odstavců, jež se týkají nečistých sexuálních styků: „tím vším se znečišťují pronárody…, vy však dbejte na má nařízení…!“

3.1.1.2. Lv 20,13

A [co se týče] kteréhokoli muže, jenž by ulehl s mužským k ležení ženskému,
ohavnost učinili oni oba.
Nechť jsou usmrceni, ano usmrceni. [Prolitá] Krev jejich [padá] na ně.

Formulace *„nechť jsou usmrceni, ano usmrceni“* (ČEP: „musejí zemřít“) je obvyklou formulí ortelu smrti. Zdvojení slovního kořene ve formuli (tzv. *figura ethymologica*) je způsobem zdůraznění (intenzifikace významu). Slovesný tvar pasivního kauzativu pak vyjadřuje, že dotyčným „bude způsobena smrt“, „budou usmrceni“. Roli vykonavatele na sebe musí vzít obec adresátů těchto slov („Izraelci“, Lv 20,1). Věta *„[prolitá] krev jejich [padá] na ně“* (ČEP: „jejich krev padni na ně“) je obvyklou formulí, která v daném žánru patří k ortelu smrti. Vyjadřuje, že vykonání trestu smrti není zabitím, a vykonavatel proto nebude volán k odpovědnosti za „prolitou krev“ (srv. Gn 9,6; Dt 21,7–8; Ž 9,13; též Joz 2,19; 2S 1,16).
Jinak výrok obsahuje stejnou terminologii i frazeologii jako Lv 18,22 (viz výše), je však vyjádřen v jiném literárním žánru. V předchozím případě byl zákaz (stejně jako všechna ostatní pravidla „katalogu nečistot“ v Lv 18,6–23) formulován jako tzv. *apodiktický* výrok. Taková řeč patří svým žánrem k sakrálnímu právu pěstovanému v chrámovém prostředí. Je pojata jako absolutní pravidlo (ať pozitivní či negativní), jež vůbec nepřipouští, že by se uvedený přečin mohl někdy stát, a proto také neuvádí žádnou sankci (srv. tzv. Dekalog Ex 20,2–17 a Dt 5,6–21). Obvykle se týká záležitostí, jež jsou specifickým výrazem vztahu k Bohu (aspekty smlouvy). Jako argument bývá uváděn odkaz k autoritě božstva samého (srv. Dekalog; zde Lv 18,2a.4b.5b.6b.21b. 30b). Celý oddíl Lv 20,2–27, jenž je věcně velmi blízkou paralelou (variantou) katalogu Lv 18,6–23, je oproti tomu formulován v žánru *kasuistického* práva. Tento druh právní řeči má svůj domov v soudní praxi civilní obce. Formulace vychází z toho, co se reálně stává, pojmenovává „kauzu“ a formuluje její řešení – způsob nápravy, odškodnění či trest.
Je zajímavé, že zde máme stejné „kauzy“ – mj. typy sexuálně „nečistých“ styků – v tak těsné blízkosti pojednány paralelně v obou druzích právní řeči. Podobně jako v jiných případech, kdy se apodikticky formulovaná pravidla vyskytují také v kazuisticky pojatých formulacích, i zde platí pro profánní oblast „lidského soudu“ pouze absolutní trest: smrt.[3] To prozrazuje, že kultické hledisko, totiž nárok výlučné „čistoty“, v němž nelze připustit kompromis či soudit mírně (srv. Lv 20,4n), platí i pro „komunální“ soud.[4]

3.1.1.3. K výkladu

Oba texty jsou součástí tzv. *řádu svatosti* (Lv 17–26), v němž kněžské kruhy zavlečených Judejců v babylonském exilu shrnuly starší tradice, aby zachránily své náboženské dědictví. Základním smyslem těchto tradic i jejich nového zpracování do tvaru, jenž máme v Bibli, je vymezit v kontextu staroorientálních náboženských představ o kultické

[3] Srv. např. jednotlivé výroky Dekalogu v analogických výrocích formulovaných kazuisticky – např. Ex 21,14 (vražda); 21,16 (krádež); 21,17 (zlořečení otci či matce); 22,19 (oběť cizím božstvům). Zde také Lv 20,9 (zlořečení otci či matce); 20,10 (cizoložství).

[4] V legislativních textech Starého zákona jsou regule týkající se sexuálního života předkládány jak „civilně“ (v žánru kazuistických výroků) tak „sakrálně“ (v žánru apodiktickém). Žánrové rozlišení ovšem neznamená rozdělení aspektů do dvou oddělených domén, věcně se jedná o jedinou problematiku. Některé „případy“ jsou řešeny několikrát a jsou přítomny v obou žánrových typech (viz např. problém cizoložství – apodikticky Ex 20,14 // Dt 5,18; kazuisticky Lv 20,10; Nu 5,11nn aj.).

čistotě specifikum Izraele jako lidu Hospodinova (srv. Lv 18,29–30; Lv 20,24b–26 a zejména formuli Lv 19,2: „Buďte svatí, neboť já, Hospodin, váš Bůh, jsem svatý"; podobně Lv 20,7.26). „*Čistota*", o niž zde běží, ovšem není kategorií morální, nýbrž *kultickou* – označuje stav člověka, který se smí účastnit sakrálních součástí kultu, resp. není „nečistý", tj. poskvrněn čímkoli, co by jej z účasti na kultu vylučovalo. Z toho pak vyplývají i společenské, resp. „eklesiologické" důsledky: závažné či nenapravitelné znečištění znamená vyloučení (exkomunikaci) z náboženského (kultového) společenství. Sexuální styk i ve standardní (tedy heterosexuální) podobě znamenal pro řadu kontextů izraelského náboženství „znečištění", jež působilo vyloučení ze „svátostného režimu". K „posvěcení", jež k určitým činnostem ve „svátostném režimu" patřilo, proto patřila také sexuální abstinence (srv. Ex 19,15).[5] Jestliže tedy i běžný (hetero)sexuální styk mohl znamenat „znečištění", tím spíše formy sexuálního styku, jež i podle zvykového práva nepatřily k přípustným typům (např. incest).

Celý oddíl s výčtem „znečišťujících typů" sexuálních styků je v Lv 18 i Lv 20 vřazen do kontextu náboženské (protipohanské) polemiky, v němž mají své místo i oba výroky, jež mluví o „ležení s mužem". Bez tohoto zarámování by uvedená pravidla mohla vyznívat jako soubor obecně nepřijatelných sexuálních „zvráceností" – zejména incestuální styky. V něm je však zřetelné, že výroky o „nečistých" sexuálních stycích nejsou pojaty jako všeobecně platná pravidla sexuální etiky, nýbrž jako výpovědi specifické, totiž právě výpovědi o kultické čistotě. Označení *ohavnost* se obvykle vztahuje k jevům, jež patřily k cizím kultům, a znamenaly nejradikálnější „znečištění" – nejen profanaci či poluci v oblasti sakrálna, ale přímo rouhání (blasfemii). Ostrost odsudku zde tedy souvisí s nábožensko polemickým, nikoli sexuálním aspektem.

Může nám připadat zvláštní, že jsou do této protipohanské polemiky zařazena i taková jednání, jež patří spíše k etice sociálních vztahů a v nichž není kultický aspekt na první pohled patrný – např. cizoložství (Lv 18,20). I zde však dovětek v. 20b vyjadřuje, oč běží: „…aby ses s ní *znečistil*." Sexuální styk s vdanou ženou je tedy chápán nejen jako útok na integritu rodiny bližního (tzv. cizoložství; Ex 20,14 aj.), nýbrž jako „hřích" kulticky znečištuje ty, kdo se jej dopouští: „cizoložník" je proto vyloučen z náboženské komunity (srv. Lv 20,10 ortel smrti pro oba, cizoložníka i cizoložnici!).

U výroku Lv 18,22 je možné uvažovat o tom, zda se zákaz týká „aktivní" či „pasivní" role při sexuálním styku dvou mužů. Z hlediska společenského vnímání mužské cti na pozadí jasně profilovaných genderových rolí by se dalo očekávat, že bude tabuizováno především (ponižující) přijímání ženské role (viz termín *malakoi* v helenistické kultuře, srv. 1K 6,9). Gramaticky se však věta týká osloveného, jenž nemá „ulehnout s mužským" jako s ženou – formulace tedy míří spíše na aktivní roli. To také odpovídá kontextu: celý katalog znečišťujících styků je formulován z hlediska toho, kdo do nich vstupuje suverénně a na vlastní odpovědnost, nikoli z perspektivy podřízeného či dokonce přinuceného partnera. Vposledu zde však na rozlišení rolí mnoho nesejde. Z hlediska kultické čistoty, jež je zde určujícím hlediskem, neběží o subjektivitu viny (či dokonce její větší či menší podíl), nýbrž pouze o objektivitu znečištění. Ta je dána aktem samým, a týká se proto obou partnerů. Lv 20,13 to vyjadřuje jednoznačně výslovným dodatkem, že „ohavnost učinili *oba dva*". Podobně je tomu i u heterosexuálního styku (srv. styk s vdanou ženou, Lv 20,10).

Postoj prosazovaný uvedenými texty Starého zákona – a celým tzv. Zákonem svatosti v kontextu knihy Leviticus – je ostře *polemický* v konkrétním náboženském kontextu. Pojednání o „znečišťujícím jednání" v oblasti sexu je zde spolu s dalšími tématy zakomponováno do soustavy „žhavých otázek", které vymezují „svatost", tj. svébytnost a zvláštnost Izraele v daném náboženském a kulturním prostředí. Nesmiřitelná ostrost postoje je výrazem toho, že se zde jedná o rozpoznávací znaky vlastní identity, jež mají vyloučit jakýkoli synkretismus (míšení a splývání životní praxe). Kontextuálnost a polemičnost daných výpovědí je důležitá. Vyjadřují konkrétní postoj v určitém *náboženském sporu*, srovnatelný v našem kontextu snad s dřívější polemikou konfesijní. Jednotlivá ustanovení „řádu svatosti" mají Izraelce chránit před službou „jiným božstvům". Odtud pochází břitkost polemiky i absolutní trest pro případ překročení uváděných tabu.

Základní otázkou pro *interpretaci* těchto textů je, zda vůbec lze přiřazovat „homosexualitu", jak ji dnes známe a diskutujeme, k jevu, o němž oba texty pojednávají. Pokud definici omezíme pouze na biologický akt sexuálního styku dvou mužů (či dokonce jen na anální penetraci), mohli bychom jevy považovat za sourodé. Znamenalo by to však zcela pominout kontext a záměr výpovědi. Pokud do definice zahrneme širší aspekty sexuálního chování, genderových rolí, sociálního a náboženského kontextu (zejména zasazení výroku do specifické problematiky kultické čistoty!), jedná se o jev značně vzdálený situaci dnešní doby. Základní aspekty našeho uvažování o homosexualitě jako možné variantě *trvalého* chování jsou zcela mimo obzor těchto biblických výpovědí. Řečeno konkrétně, prozatím pouze z hlediska historického odstupu: vyjadřují-li se tyto staroorientální texty ostře proti tomu, aby muž „ležel s jiným mužem ležením ženským", nemluví o fenoménu homosexuálního *partnerství*, jak jej známe z naší současnosti. Zcela zde také chybí jakýkoli zřetel k problematice lesbické.

Jak tedy přenášet tyto směrnice z původní souvislosti do našich, velmi odlišných souvislostí? Při řešení tohoto problému a formulování interpretačních pravidel je důležité nesoustředit se jen (účelově) na jedinou tématickou oblast či dokonce jediný případ z dané oblasti, nýbrž uvážit také ostatní výroky v daném kontextu. V našem případě to znamená neřešit izolovaně otázku mužské „homosexuality", nýbrž stejným postupem interpretovat i ostatní výroky o čistotě.[6] Metoda interpretace a aktualizace těchto biblických příkazů a zákazů by měla být analogická. Jsou-li tyto výroky (tradičně) vykládány *různorodě*, je třeba tuto různost řádně zdůvodnit: pokud v našem kontextu

[5] Z toho důvodu například i bojovníci „svatých bojů" nesměli po dobu vojenské akce obcovat s ženami (srv. 2S 11,8–11).

považujeme některé zákazy za stále platné, jiné nikoli, je třeba jasně zodpovědět, co zde rozhoduje o „platnosti“ jedněch a „neplatnosti“ jiných biblických výroků.

3.1.3.1. Dt 23,18–19

V deuteronomistickém zákoníku je několik výroků, kterými se v debatě o homosexualitě argumentuje.
K nejvýznamnějším patří Dt 23,18–19:

[18]Nebude zasvěcenkyní [modlářskému smilstvu] [žádná] z dcer Izraele
a nebude zasvěcencem [modlářskému smilstvu] [žádný] ze synů Izraele.
[19]Nevneseš nevěstčí odměnu ani psovskou mzdu do domu Hospodina, Boha tvého
za jakýkoli slib.
Neboť ohavností Hospodinu, Bohu tvému, [jsou] obě tyto [věci].

Verš 18 se obrací zcela symetricky na ženy i muže a oslovuje je v „eklesiologických“ termínech jako členy lidu Hospodinova („dcery – synové Izraele“). Formulí apodiktického práva jim zakazuje stát se „sakrálními zasvěcenci“. Termíny *q^{e}déšá* a *qádéš* jsou odvozeninami kořene *q-d-š,* „být svatý“, „být posvěcený“, a v biblické hebrejštině jsou vyhrazeny pro označení „služebnic/služebníků svatyně“[7] s blíže neurčenou rolí, jež však může mít sexuální konotace. Pokud má být termín *qádéš* chápán jako označení *homosexuální* prostituce, je třeba se ptát, na jakých argumentech je možné takové pojetí založit. V textu samém přímé indicie nejsou. Pokud se „zasvěcenec“ vůbec podílel na sakrálním sexu (což je možné, avšak nikoli jisté[8]), nijak z toho nevyplývá, že by se mělo jednat (pouze) o typ homosexuální. Jakkoli je v interpretační i překladové tradici toto pojetí poměrně silně zastoupeno,[9] jedná se o zúžení a zjednoznačnění významu, jež z terminologie ani z kontextu přímo nevyplývá.
Druhý výrok (v. 19) je z formálního hlediska samostatným příkazem a jeho význam je třeba zkoumat do jisté míry odděleně od výroku předchozího. Termín *„odměna“* (*’etnan,* „dar“) se ve všech svých výskytech týká „nevěstčí mzdy“ (srv. Ez 16,31.34), ostatně zde je termín *zóná* („nevěstka“, „prostitutka“) výslovnou součástí fráze. Na řadě míst se tento výraz užívá v metaforickém smyslu pro označení zavrženíhodného modlářství (Iz 23,17 aj.). Na našem místě však dovětek *„za jakýkoli slib“* naznačuje, že je zde míněna prostituce profánní. Slibem se člověk zavazoval, že přinese do svatyně dar. Prostředky získané prostitucí jsou však pro kult „nečisté“, a proto není přípustné je při splnění slibu přinést jako dar pro Hospodina, jako „dobrovolnou oběť vděčnosti“ (srv. Dt 23,22–24).
Platba mužského „zasvěcence“ je označena jako *„mzda psa“* či „psovská mzda“ (*m^{e}chír keleb*). Termín „pes“ bývá často chápán jako opovržlivé označení mužského prostituta a text jako doklad historické praxe kultické prostituce v jeruzalémském chrámu Hospodinově. Toto chápání je však spíše důsledkem výše zmíněné hypotézy o sakrální prostituci než jejím jednoznačným dokladem.[10] V několika jazykových okruzích starověkého Orientu označuje „pes“

---

[6] Např. sexuální styk s jakoukoli vdanou ženou, tj. případ manželské nevěry definované z hlediska ženy, kde Lv 20,10 pro oba „pachatele“ jednoznačně žádá trest smrti (!), či zákaz křížení dvojího druhu zvířat, zákaz osévání pole směsí semen či zákaz tkaní látek z dvojího druhu vláken (Lv 19,19; Dt 22,9n).

[7] Svatyně je v hebrejštině – obdobně jako v češtině – odvozeninou stejného slovního základu (*qódéš*).

[8] Donedávna byly tyto termíny téměř všeobecně chápány jako *termini technici* pro tzv. „kultickou prostituci“. Řada novějších studií však poukazuje na to, že představa o historické existenci sakrální prostituce, jež by byla součástí chrámového kultu v předexilním jahwismu, je založena právě jen na výkladu Dt 22,18–19 a několika roztroušených zmínkách v deuteronomistické dějepravě. To vše jsou poměrně pozdní texty (nejdřívě 6. st. př. Kr.), jejichž základní funkcí je reformovat komunitu „Izraele“ v exilu (resp. formovat nově se utvářející „Izrael“ po exilu) tak, aby se vyvaroval „kenaánského modlářství“, tj. především své předexilní náboženské praxe. Varování před „ohavnostmi národů země“, resp. „smilstvem“ je v těchto textech stereotypním parenetickým motivem, jenž pochází z metaforických řečí proroků proti „modloslužbě“. Tyto výpovědi nelze bez dalšího považovat za doklady předexilní praxe jeruzalémského chrámu. Paušální a odsudečné označení „zasvěcenců/zasvěcenkyň“ jako „smilstva“ či „ohavnosti“ patří k žánru polemiky, resp. „apologetiky“ (srv. 1Kr 14,22–24; 15,11–12 aj.). Vytvářet si z těchto výpovědí jednoznačný obraz o podobě Hospodinova chrámového kultu předexilní doby je problematické jednak pro jejich žánr, jednak proto, že zmínek je málo a jsou nepřímé. Řada překladů zde volí parafráze, jimiž termín *qádéš*, resp. plurál *qedéším* volně opisuje a interpretuje – srv. např. ČEP: „ti, kdo provozovali modlářské smilstvo“ (1Kr 22,47) či „zasvěcenci bohyně lásky“ (2Kr 23,7; srv. NRSV „the male temple prostitutes“, NIV „the male shrine prostitutes“, Luther „die Tempelhurer“. Některé překlady zobecňují a místo o nositelích funkce mluví pouze o fenoménu – např. Einheitsübersetzung: „Unter den Frauen Israels soll es keine sakrale Prostitution geben, und unter den Männern Israels soll es keine sakrale Prostitution geben“).

[9] Srv. např. Kralickou bibli, jež termín obvykle překládá slovem „sodomář“, na tomto místě ovšem poněkud nesystematicky „nečistý smilník“; ve výkladové poznámce ovšem „sodomský rufián“ (*rufián* = smilník, kuplíř, svůdce). Srv. v této věci např. formulaci, jež se týká Jóšijášovy reformy (2Kr 23,7) – Kralická: „Domky také *sodomářů hanebných* zkazil, kteříž byli při domě Hospodinově…“; oproti tomu ČEP: „Zbořil domečky *zasvěcenců bohyně lásky*, které byly v prostoru Hospodinova domu…“.

[10] Z mimobiblických paralel lze uvést výplatní listinu z chrámu fénické bohyně *Astarte*, kde jsou mezi odměňovaným personálem uvedeni také *klbm* („psi“); v bezprostředním kontextu jsou pak na této listině zmíněni také *n'rm* („mládenci“, „mladí muži“) a *'lmt* („dívky“, „mladé ženy“). Funkce, resp. činnost těchto kategorií kultického personálu ovšem není nikde uvedena. Sexuální role či přímo funkce homosexuálních prostitutů jim ovšem bývá přisuzována právě na základě hypotézy o sakrální prostituci v kenaánských kultech plodnosti, s přímým odkazem na Dt 23,19 (argumentace v kruhu!).

člověka, jenž má jako zasvěcenec kultu zvláštní roli tzv. „třetího rodu“. Tato zvláštnost může být vyjádřena velmi rozmanitě a zdánlivě protichůdně – od kastrace (tj. anulování sexuální role, nepohlavnosti; srv. Dt 23,2!) přes kultický transvestismus (srv. Dt 22,5!) až po heterosexuální či homosexuální jednání mimo kontext rodiny. Všechny tyto typy vybočení ze základních dvou genderových rolí jsou v deuteronomistickém zákoníku tabuizovány, protože jsou vnímány jako znaky ištarsko-baálovských kultů. V tomto kontextu má zřejmě termín „pes“ širší význam: označuje obecněji uctívače, resp. zasvěcence bohyni ištarského typu, nikoli „sakrálního prostituta“. Vidět zde specificky výrok o homosexuální prostituci je tedy opět zúžením a zjednoznačněním významu, jež na základě dostupného materiálu nelze obhájit. Výrok se obrací proti „modloslužbě“.

3.1.3.2. K výkladu

Formulace zákazu sleduje rovinu nábožensko-kultickou: napojení „synů Izraele“ či „dcer Izraele“ na cizí kulty bytostně ohrožuje Boží lid, kazí jeho kultickou čistotu. To znamená, že celá problematika není vnímána na rovině individuální etiky (pravidla sexuálního jednání jednotlivce), nýbrž na rovině kulticko-eklesiální – běží o jevy, které budují či naopak ohrožují náboženskou komunitu, společenství lidu Hospodinova; příznaky patřící k „třetímu rodu“ jsou jednoznačně vnímány jako znaky modlářství. Tomu odpovídá, že je výrok (spolu s ostatními pokyny v Dt 22,1–21) formulován apodikticky (viz výše), patří tedy žánrově k „náboženskému“ právu. Souvislost s řádem čistoty vyjadřuje dovětek v. 19b, jenž opět celé pravidlo zdůvodňuje argumentem „ohavnosti“ (*tó'ébá*).

Z výše uvedeného vyplývá, že se text Dt 23,18–19 homosexuality týká jen hypoteticky – jedině v rámci hypotézy o sakrální prostituci, kterou novější bádání odmítá. Z hlediska metody výkladu biblického textu se jedná o „eisexezi“, včítání významu do textu na základě určujících předpokladů. Máme-li text Dt 23,18–19 v současné rozpravě o postoji k homosexualitě brát v potaz, pak nikoli jako směrnici – biblický „zákaz“ homosexuality, nýbrž spíše jako příklad problematiky výkladu Písma a funkce předporozumění v interpretaci. Vezmeme-li vážně současné religionistické studie o rozšíření fenoménu sakrální prostituce ve starověkém Orientu, nezbývá než tento text z diskuse o homosexualitě prostě vypustit jako nevěcný.

I v případě, že bychom jistou roli sakrální prostituce (včetně homosexuálních prvků) připustili jako kontext, vůči němuž se Izrael polemicky vymezuje, stáli bychom před problémem, jak se tento fenomén náboženské polemiky oponentů týká dnešní debaty o homoerotice a homosexuálních vztazích, jež je vedena ve zcela jiné rovině. Jestliže v mnoha jiných otázkách křesťanská teologie nepřenáší jednotlivé příkazy a zákazy mezi kontexty a rovinami problémů *přímo*, nýbrž je s kritickým zřetelem k vlastnímu počínání *pečlivě interpretuje*, nemůže ani v oblasti (homo)sexuální etiky postupovat jinak. U uvedených textů proto musí uvážit, jakou roli pro nás má kritérium kultické čistoty, jež bylo pro adresáty textů rozhodující (ne-li jedinou) rovinou pro řešení dané otázky. Dále je třeba uvážit, nakolik je celé pojetí určeno obecným vnímáním genderových rolí a pojetím sexuality v daném kulturně historickém prostředí. Není třeba připomínat, že ve společnostech starověkého Orientu byly tyto role pojímány podstatně jinak, než je tomu v našem dnešním prostředí (bez ohledu na tzv. „konzervativní“ či „liberální“ pozice), a že mezi jednotlivými vrstvami biblické tradice existují nemalé rozdíly (výrazná je např. odlišnost semitsko-orientálního kontextu oproti prostředí helénistickému).

Uvážíme-li, jak často a podrobně se starozákonní legislativní pasáže věnují rozmanitým aspektům heterosexuálních vztahů (zejména cizoložství, smilstvu, ale i incestu), je nápadné, jak okrajová pozornost oproti tomu patří problematice homosexuální. V široké knihovně starozákonních látek jsou oba výše pojednané výroky, zasazené do kontextu „řádu čistoty“ (Lv 18,22 a 20,13) vlastně jediným jednoznačným výskytem. Možností, jak pojmout a interpretovat takové „mlčení“ tradice je vždy více. Zajisté platí, že problémy, které sice existují, ale jsou běžně regulovány zvykovým právem či běžnými společenskými (a kultickými) tabu, nevstupují jako „horká témata“ do normativní tradice; mlčení neznamená, že by fenomén neexistoval. Z frekvence a relativní důležitosti motivu, z ostří polemiky a doložitelnosti ve více vrstvách či okruzích biblické literatury však můžeme nepřímo usuzovat na aktuálnost, ozvučnost či problematičnost u předpokládaných nositelů i adresátů daných biblických tradic.

3.2. Homosexualita v biblických příbězích

3.2.1.1. Hřích Sodomských: Gn 19,1–29

Ze všech biblických textů je příběh o „hříchu Sodomském“ v obecném povědomí spojován s motivem homosexuality tradičně nejsilněji a nejjednoznačněji. Úsloví „Sodoma – Gomora“ netřeba překládat, lze je užít i jako citoslovce. Odvozeně vznikl dokonce i odborný termín *sodomie,*[11] který původně označoval zoofilii (sexuální styk se zvířaty), v širším slova smyslu se ale užívá i pro další typy nepřípustného sexuálního jednání. Tyto „dějiny působení“ termínu „Sodoma“ v obecném kulturním povědomí bezesporu zpětně ovlivňují naše čtení příslušného biblického textu. Otevíráme-li Bibli u příběhu o „sodomském hříchu“, víme předem, o čem to bude.

Příběh Gn 19 těsně souvisí s příběhem předchozí kapitoly a tvoří s ním jednu kompozici. Hospodin v postavách tří mužů (poslů) přichází, aby „poznal“, zda je „hřích Sodomy a Gomory“ vskutku takový, jak to doléhá k jeho uším (Gn 18,20–21). Když poslové vejdou do Sodomy a Lot je uvede do svého domu, projeví se muži sodomští zcela jednoznačně a kontrastně jako „hříšníci“, totiž jako násilníci, jimž je „spravedlnost“ (klíčový motiv předchozího

[11] Prostředkující instancí vzniku tohoto termínu byly tradiční biblické překlady (např. Kralická, King James Version), jež tento termín užívají jako ekvivalent hebrejského *qádéš* („zasvěcenec“; Dt 23,18; 1Kr 14,22n aj.), případně též řeckého *arsenokoités* („[muž] mající sexuální styk s mužem“, zde Kralická doslovně „samcoložníci“:1K 6,9).

Abrahamova „smlouvání“) zcela cizí. Charakteristiku „mužů sodomských“ ostatně posluchač zná již z předchozího příběhu o Sodomě – jsou to „muži velice zlí a hříšní před Hospodinem“ (Gn 13,13). Příběh Gn 19,1nn tedy tuto charakteristiku nevytváří, nýbrž dokumentuje. „Muži sodomští“ zaútočili na Lotův dům a požádali hostitele (19,5):

„Kde jsou ti muži, kteří k tobě přišli tuto noc?
Vyveď nám je! Hodláme je poznat!“

Na tomto místě hraje důležitou roli dvojsmyslnost slovesa *„poznat“* (*j-d-ʿ*). Kromě běžného smyslového rozpoznávání, kognitivního poznávání, obeznámení či nabytí informovanosti (Gn 15,8; Ex 2,4; Lv 5,3 aj.) se tento termín užívá také pro hlubší zkušenostní poznání, „existenciální zakušení“ (Iz 47,8; 53,3) a specificky pak i pro „poznání“ sexuální jako akt naprostého vzájemného sebeodhalení a sebeodevzdání. Termín se pak užívá jako eufemismus, opis (hetero)sexuálního styku, kopulace (Nu 31,17; 1Kr 1,4 aj.; srv. zde Gn 19,8). Formulace požadavku sodomáků „hodláme je poznat“ (v. 5) je tedy pointovaným dvojsmyslem – na jedné straně narážkou na Hospodinův záměr „poznat“ sodomské poměry (Gn 18,21),[12] na druhé straně hrozbou znásilnění. Sexuální aspekt je ve výroku sodomských jednoznačně přítomen. Proto se také Lot snaží odvrátit takové ohrožení svých hostů – homosexuální znásilnění – nabídkou svých panenských dcer k sexuálnímu ukojení útočníků (19,8):

„Hle, mám dvě dcery, které [ještě] nepoznaly (j-d-ʿ) *muže.*
Jsem odhodlán je vám vyvést
a učiňte s nimi, co je dobré ve vašich očích.
Jenom nic nečiňte těmto mužům,
vždyť přece vešli do stínu mého přístřeší!“

V čem tedy tkví „hřích sodomský“? V homosexualitě jako takové? Řada prvků vyprávění, stejně jako argument Lotova přemlouvání, míří jinam: k právní ochraně hosta, jež je v daném kulturním prostředí principiální daností komunální spravedlnosti. *Násilí* vůči příchozím, resp. jejich ochrana „spravedlivým“ Lotem, je zde hlavní tématickou linií. Aspekt homosexuality je služebným motivem, který téma násilí vůči hostům vyhrocuje do extrému: homosexuální znásilnění jako jeden z nejhorších typů ponížení, praktikovaný v těch nejnižších vrstvách kriminální společnosti (nejbrutálnější vězeňská a vojenská šikana), je ukázkou „pohostinnosti“ vůči poslům Hospodinovým! Tak se svým násilnickým činem „poznání“ sami dávají Hospodinu poznat.

3.2.1.2. Hřích Gibejských: Sd 19,1–30

Dominantní roli motivu násilí a služebnou roli aspektu *homo*sexuality lze doložit i v paralelním přepracováním téže tradice, jak ji nacházíme v knize Soudců. V Gibeji „mužové toho města“ jednají stejně jako Sodomští, anonymní „starý muž“ pak jedná jako Lot, řada termínů, frází, věcných souvislostí je podána ve výslovných narážkách na příběh sodomský – včetně klíčové role násilí vůči hostu, resp. perverze spravedlnosti na násilném jednání dokumentované. Deuteronomistická dějeprava tím chce vyjádřit, že tam, kde „není krále v Izraeli, a každý jedná, jak má za správné“ (Sd 17,6; 21,25), panují poměry „sodomské“. Homosexuální aspekt se sice objeví v hrozbě „mužů města“, avšak poté, co je jim vydána hostova „ženina“, vybijí svou agresi zcela heterosexuálně na ní (Sd 19,25). Otázka homo- či heterosexuality je zde vedlejší, dominantním motivem je násilí vůči hostu jako příznak zvrácených poměrů, kde spravedlnost a právo pranic neplatí. Brutálnost násilí a základní téma spravedlnosti pak vyhroceně vyjadřuje i to, že po celou noc znásilňovaná žena ráno umírá s rukama žalobně vztaženýma k „prahu domu“, v němž měla být zaručena její ochrana a bezpečí.

3.2.1.3. K výkladu

Je zřetelné, že Gn 19 i Sd 19 mluví o homosexualitě ve zvláštní poloze: v rovině sexuálního násilí jako názorného projevu lidské zkaženosti. Muži sodomští ani muži gabaonitští nejsou gayové, kteří usilují o uznání své homoerotické orientace či toleranci svého homosexuální jednání v rovině harmonického partnerství, nýbrž násilničtí rabiáti, jejichž „lásku k bližnímu“ příběh vykresluje „naruby“, v co možná extrémním vyhrocení. Je-li sexuální násilí samo o sobě exemplem lidské zvrácenosti, naprostého odcizení, pak aspekt homosexuální tento význam jen umocňuje.

„Sodoma a Gomora“ (a „Adma a Sebojim“) je již v samotné starozákonní tradici obratem úslovným (viz Dt 29,22; 32,32; Iz 1,9–10; Jr 23,14; 49,18; Am 4,11 aj.). Obsahem tohoto „pořekadla“ však nikde není homosexuální aspekt – sexuální konotace obvykle zcela chybí (výjimkou je např. Jr 23,14, kde se vyskytuje cizoložství jako jeden z jevů „nepravostí“), „sodomským hříchem“ je základní odcizení Bohu, lidská pýcha a sebezajištěnost, jejichž podstatným projevem je utiskování bezbranných (srv. Ez 16,49; Am 4,1–11); tam, kde se stává kritickou „nálepkou“ dovnitř Izraele, označuje tento termín základní nevěru, modloslužbu, odpadnutí od Hospodina (srv. Dt 29,22–26; 32,9.28–33; Iz 3,8–9; Pl 4,1nn aj.). Sexuální konotace (ať homo- či hetero-) je tedy i u ostatních starozákonních výskytů motivu „sodomství“ nanejvýš služebným motivem základního významu – odcizení a odvrácenosti od Boha. V této linii ostatně stojí i autor epištoly Judovy, který v celém biblickém kánonu váže pojem „Sodomy a Gomory“ na smilstvo a (sexuální) zvrhlost nejjednoznačněji (srv. Ju 7); ani zde není „neřestný život“ sám o sobě tématem, nýbrž znakem a dokladem odcizení životu víry. Epištola své adresáty varuje, aby křesťanskou svobodu nezaměnili za „nevázanost těla“ a duchovní blouznivectví.

[12] Což se bohužel v řadě překladů ztrácí. Tak ČEP: „zjistím si …“ (18,21) :: „abychom je poznali“ (19,5); Kralická: „zvím“ (18,21) :: „ať je poznáme“ (19,5).

Možnost přímé aplikace zvěsti Gn 19 či Sd 19 se v dnešním kontextu nabízí zajisté tam, kde běží o případy násilí a útisku vůči bezbranným (rozmanitým menšinám). Jak ukazují výskyty figury „Sodoma a Gomora" napříč Písmem, motiv sexuální není podstatný; kritický hrot výpovědi se může týkat jak těch, kdo páchají sexuální násilí, tak těch, kdo ve své náboženské sebejistotě a nepřiznané pýše zanedbávají solidaritu s potřebnými. Užívat uvedené texty jako „argument Písma" v apologetickém sporu *proti* minoritě gayů či lesbických žen může za určitých okolností být jednou z nejpotměšilejších forem násilí – jak vůči „bezbrannému" textu Písma, tak vůči uvedené minoritě.[13]

3.2.2.1: David a Jónatan: 1S 18–20 a 2S 1,26

V knihách Samuelových jsou některé projevy přátelství mezi Davidem a Jónatanem podány tak, že u řady moderních čtenářů vzbudily podezření na vztah homoerotický. Jedná se zejména o oddíly v 1S 18 až 20, kde je opakovaně zdůrazňován mimořádně přátelský, láskyplný vztah Jónatana k Davidovi („zamiloval si jej jako sebe sama": 1S 18,1). Jónatanova náklonnost k Davidovi jej dokonce vedla k tomu, že se v konfliktu mezi králem Saulem, tj. svým otcem – jako kralevic! – solidarizuje s Davidem. Na několika místech je blízkost a vřelost přátelství mezi Jónatanem a Davidem vyjádřena projevy citů a tělesným dotykem (srv. scénu rozloučení 1S 20,41–42). To samo o sobě nemusí být projevem homoerotického vztahu (srv. pozdrav bratrů podle Gn 33,4), nicméně v obdobných příbězích běžný, zdrženlivý způsob líčení mužského přátelství to překračuje; v příběhu, kde David opouští svou ženu Míkal, obdobné motivy nejsou (1S 19,10nn). Zcela ojedinělou formulací je pak závěr Davidova žalozpěvu nad Jónatanovou smrtí (2S 1,26):

…Úzko je mi po tobě, bratře můj, Jónatane,
něhyplný (rozkošný) byls pro mne velice,
divuplnější byla láska tvá ke mně nad lásku žen…

Možnost chápat tento výrok jako ojedinělou stopu homosexuálního vztahu ve Starém zákoně podporují někteří exegeti odkazem na epizodu 1S 20,30nn. Ve formulaci, která líčí, jak Saul během obětního hodu veřejně nařkl Jónatana z podezřelého svazku s Davidem, opět zaznívají „delikátní dvojsmysly" (1S 20,30):

I vzplanul Saul hněvem proti Jónatanovi a řekl:
„Ty synu poběhlice!
Což jsem to nevěděl, že si vyvoluješ syna Jišajova
k zahanbení svému a k hanbě nahoty matky své?!"

Motiv „nahoty matky" i celkově negativní, emocionálně odsudečný ráz výroku podle některých vykladačů naznačuje, že Saul na Davidově a Jónatanově vztahu shledává něco neslušného či skandálního. Potupa matčina lůna však nemusí spočívat v konotacích hanby pohlavní, tj. dosud skrývaném homosexuálním přátelství Jónatana s Davidem, nýbrž docela prostě v Jónatanově „zradě rodu", kterou je trvalá vazba přátelství a solidarity s Davidem, otcovým rivalem a nepřítelem.

Sumárně lze říci, že přátelství Davida s Jónatanem sice svými explicitními projevy emocionality, intimity a intenzity vzájemného vztahu překračuje rámec v biblických příbězích obvyklý, nicméně na jednoznačný doklad homosexuální povahy jejich vztahu to nestačí. Chybí zde jednoznačná indicie a některé indicie naopak nepřímo svědčí proti – např. neproblematizované líčení heterosexuálních vztahů v týchž příbězích. Spíše než o homosexualitě jsou tyto příběhy tedy pozitivním oceněním intenzivního *přátelství mezi muži*. Dimenze intimity vztahu, sdílené emocionality, trvalosti svazku a povýšení jeho významu nad jiné vztahové vazby jsou ovšem prvky, jež hrají klíčovou roli v dnešním chápání homosexuálního partnerství. Ozvučnost těchto motivů u gayů či lesbických žen je proto dobře pochopitelná.

4. Novozákonní texty

4.1. Texty, v nichž je homosexualita přímo zmíněna

Úvodem je třeba poznamenat, že téma homosexuality se v novozákonních textech vyskytuje pouze velmi okrajově. V ježíšovské tradici není zmíněno vůbec, objevuje se pouze v epištolách pavlovské tradice. Tato skutečnost souvisí nepochybně s dobovým kontextem Ježíšova působení a novozákonních textů: zmínky dotýkající se homosexuality se objevují až v souvislosti se vstupem křesťanství do helénistických měst, v nichž bylo možno se s homosexuálními praktikami častěji setkat.

4.1.1.1. Ř 1,24–27

[24]Pročež je Bůh, v choutkách jejich srdcí, vydal nečistotě,
takže sami znectívají svá těla.
[25]Oni zaměnili pravdu Boží za lež

[13] Jestliže termín Sodoma „vešel do dějin" s konotací *homosexuální*, není to jediný případ, kdy dějiny působení posouvají a přeznačují původní význam motivu. V oblasti sexuality dochází k podobnému přeznačení u biblického příběhu Judova syna Ónana a odvozeného termínu *onanie* (Gn 38,1nn). V daném příběhu nejde o to, že by se Ónan nevěnoval své „manželské povinnosti" a místo heterosexuálního sexu pouze „onanoval". Ónan se svou levirátní (tj. po bratru „zdědenou"; srv. Dt 25,5n) manželkou Támar „poslušně" souloží – ovšem svou povinnost zplodit s ní syna, tj. dědice svého staršího bratra záměrně sabotuje tím, že „vypouští semeno na zem", tedy uplatňuje nejjednodušší antikoncepční metodu, *coitus interruptus* (přerušovanou soulož). Za *tuto* vzpouru proti povinnosti zplodit zemřelému bratru dědice jej Hospodin trestá (viz Gn 38,9–10).

a začali zbožně uctívat stvoření namísto Stvořitele
– jenž buď požehnán na věky, amen.
[26]Proto je Bůh vydal znectívajícím vášním.
Jejich ženy zaměnily styk přirozený za (styk) proti přirozenosti.
[27]Stejně i muži:
opustivše přirozený styk se ženou vzpláli dychtivostí k sobě navzájem,
muži s muži provádějí neslušné věci
– a sami na sobě dostávají odplatu, kterou s sebou nese jejich blud.

Pavel v Ř 1–11 podává soustavný výklad o tom, co je obsahem evangelia, zvěsti o vládě Ježíše Krista, vzkříšeného Božího Syna (Ř 1,3–4). V úvodní tezi, kterou celý tento výklad předjímá, charakterizuje evangelium jako skutečnost, jíž je „zjevena spravedlnost Boží“ (Ř 1,16n). Další výklad pak začíná popisem nouze, do níž toto zjevení Boží spravedlnosti vstupuje (Ř 1,18–3,20). Tento popis předesílá jako jakousi fólii onoho evangelijního zjevení Boží spravedlnosti a staví jej pod téma „zjevení Božího hněvu“ (1,18). Pavel tu směřuje k nutnosti „zjevení“ jiného druhu spravedlnosti, než je běžné právo viny a trestu, zásluhy a odplaty (*ius talionis, iustitia distributiva*), neboť podle tohoto práva stojí člověk před Bohem „bez omluvy“ (1,19; 2,1). O „člověku“ (*anthrópos:* 1,18; 2,1) tu pojednává – v návaznosti na starozákonně-židovské vidění světa – ve dvou okruzích: člověka „obecně“ zastupují „pohané“ (1,18–32), člověka ve speciální formě lidské existence, totiž ve zvláštním vztahu k Bohu daném smlouvou a Mojžíšovým zákonem, představují „židé“ (2,1–3,20).
Tento Pavlův výklad ovšem není jakýmsi nezávislým a vyváženým anthropologickým či socilogickým zkoumáním, na jehož základě by bylo zjištěno, v čem spočívá nouze člověka, a jaké by tedy mělo být „evangelium“, jež by ji odstranilo. Pavel uvažoval zřejmě opačným směrem: přesvědčení o tom, že v Kristu přichází skutečná pomoc do nejhlubší nouze lidské existence, mu bylo východiskem, „analýza“ této nouze pak nebyla předpokladem, nýbrž důsledkem tohoto přesvědčení. S tím také souvisí jistá schematičnost až tendenčnost jeho výkladu o lidské nouzi. To však ještě neznamená, že by tato analýza byla násilným přizpůsobením skutečnosti, jakýmsi umělým vytvořením otázky, do níž dobře zapadne předem připravená odpověď. Pavel zřetelně vede svůj výklad tak, aby vzbudil obecný souhlas, jeho pohled zde není nijak originální, nýbrž zobrazuje skutečnost v zásadě tak, jak ji viděli i mnozí jiní. Proto první („pohanskou“) část formuluje s použitím motivů známých jednak z kritik pohanství v apologetice helénistického židovstva (analogie se najdou především v dílech Filónových a v knize Moudrosti), jednak z kritiky náboženství formulované populární řeckou (zejména stoickou) filosofií. Podobně v části věnované židům svoji obviňující argumentaci opírá o přesvědčení v Izraeli obecně přjímané: Bůh soudí „každého podle jeho skutků“, tedy nestranně (2,2.6).
Pojem *Boží hněv* tu neoznačuje afekt ani postoj, nýbrž Boží jednání, ve SZ i v židovské apokalyptice související s (posledním) soudem. I zde ovšem Pavel diferencuje: v eschatologickém smyslu uplatňuje tento pojem až v oné speciální části vůči židům („den hněvu“ v 2,5), v části „obecné“ (věnované pohanům) – jež je bezprostředním kontextem zmínek o homosexualitě – jej interpretuje jako vnitrodějinně se projevující důsledek bezbožného jednání. *„Hřích“* je tu charakterizován jako (svévolná) *záměna* pravého za nepravé, pravdy za lež (1,23.25.26). Tedy vlastně *(sebe)klam*, jehož počátek je v záměně pravého Boha za bohy nepravé (1,21.23). Boží „hněv“ pak není popsán jako přímá trestní protiakce, nýbrž jako *„vydání“* člověka tomu, po čem touží (1,24.26.28). Nemravnosti v této souvislosti jmenované (1,26–31) pak nejsou chápány jako vina, nýbrž jako *trest*, nikoli jako příčina, nýbrž jako *důsledek* či projev Božího hněvu.
Je celkem nepochybné, že vv. 1,26n mluví o homosexuálních stycích. Popis sice není zcela explicitní, avšak dostatečně zřetelný: užití termínu *chrésis* pro označení pohlavního styku je v řečtině dosti běžné. O sexuálním chování žen a mužů je tu pojednáno zvlášť: už tím se naznačuje, že sex, o němž je řeč, přestal být pojítkem mezi ženou a mužem, jejich společným vzájemným vztahem, a stal se jejich vlastní věcí, žena a muž jsou subjekty sexuálního jednání každý odděleně.
Nejprve je řeč o ženách a jejich záměně přirozeného sexuálního chování za takové, které je *„proti přirozenosti“*. Sám pojem přirozenosti (*fysis*) je řecký a typický pro stoickou filosofii, podle níž bylo „žít podle přirozenosti“ (*to kata fysin zén*) charakteristikou dobrého a správného života. V případě sexuálního chování je „přirozeným“ jistě míněn styk ženy s mužem, „proti přirozenosti“ je tedy styk ženy nikoli s mužem. Dokládá to i následující výrok o mužích, o nichž je řečeno výslovně, že „opustili přirozený styk *s ženou*.“ Tento výrok je i jinak obšírnější, patrně se záměrem gradace. Pohlavní styk mezi muži již není označen neutrálním *chrésis*, nýbrž je charakterizován jako „páchání neslušnosti“ (*tén aschémosynén* ve smyslu *opus obscoenum*). V souvislosti s tímto jednáním mužů je také řeč o „odplatě“, kterou jim jejich pobloudění (*plané*) přináší. Není blíže určeno, co se touto odplatou míní, patrně je jí však ona nepřirozenost, jíž tak lidé propadli, sama o sobě.
Nepřehlédnutelně je zdůrazněno, že tato převrácenost v sexualitě souvisí s propadnutím „vášním a choutkám“ („znectívající vášně“ ve v. 26, „vzplanutí chtíčem“ ve v. 27). Pavel tu tedy popisuje homosexuální *chování* jako důsledek toho, že se lidská sexualita (obecně) dostala do vleku pudů a vášní, poklesla na zvířecí, smyslovou úroveň. Nezabývá se analýzou jiných možných příčin takového chování. Hlavním zájmem jeho výkladu je ukázat, jak z kořene hříchu, jímž je záměna pravého Boha za nepravé „hodnoty,“ vyrůstá jako důsledek (aktivizovaný Božím „vydáním“) jednání, jímž člověk, propadlý sobectví, vposledu míří sám proti sobě. Poukaz na homosexualitu, která je mu zjevným převrácením toho, co je přirozené, mu slouží jako názorný příklad toho, jak člověk obrácený sám k

sobě „znectívá své vlastní tělo“ (1,24). Homosexualita, sexualita obrácená k vlastnímu pohlaví, je mu razantní ilustrací sobectví.

4.1.1.2. K výkladu

Pavlův pohled na homosexualitu je zřetelně *určen dobovou situací*. V řecko-římském světě jeho doby byly názory na lidskou sexualitu značně rozmanité, homosexualita byla v některých kruzích také odmítána, ale obecněji byla patrně přijímána, někdy dokonce považována za vyšší způsob sexuality. Židovská protipohanská polemika (či apologetika) tento rys řecko-římské společnosti užívala jako jednu z jejích charakteristik, proti nimž se opírala. Pavel neuvažuje (neví) o možné genetické určenosti, tedy „vrozenosti“ homosexuálního sklonu; vidí homosexualitu jako akt lidské libovůle, jako cíl, k němuž vede v sexuální oblasti cesta sledování pouze vlastních chutí. Zároveň je však třeba upozornit, že řecký pojem *fysikos* se nekryje s naším „vrozený“, tj. ne vše, co je člověku vrozené, je možno pokládat v tomto smyslu za přirozené. Např. vrozenou homosexuální orientaci by sotva bylo možno v tomto úzu označit za „přirozenou“.

Výklad, že Pavel na tomto místě *prohlašuje homosexualitu za hřích*, je v každém případě *nepřiměřený:* neodpovídá tomu, co Pavel říká. Problém homosexuality tu není tématizován, slouží jako ilustrace. „Podstatu“ hříchu Pavel charakterizuje jako osudnou záměnu skutečného Boha za nepravé „bohy“, klam, v němž se člověk sám sobě stává měřítkem, což v oblasti sexuality znamená, že se mu určujícími stanou jeho „vášně“. Tím se tento Pavlův výklad stává závažným spíše pro *způsob argumentace* o problému homosexuality, než pro posouzení homosexuality jako jevu. Tam, kde se v dnešní diskusi stávají rozhodující instancí tužby a přání člověka, zní tento oddíl jako varovný hlas. To se ovšem týká lidské *sexuality obecně:* moderní „detabuizace sexu“ má někdy právě tuto podobu. K ožehavosti sexuálních problémů jistě valnou měrou přispívá skutečnost, že tento aspekt lidského života je významně určen pudy. Tuto skutečnost ani Pavlův výklad nepopírá a nechce nijak potlačovat. Je jen zřejmým varováním tam, kde by se z tohoto pudového určení stávalo určení jediné.

Pavlovy zmínky o homosexualitě je třeba číst *v souvislosti* celého jeho výkladu. Pavel se vzápětí, poté, co popsal zvrácenost pohanského života tak, že by mu jeho židovští spolubratři horlivě přitakávali, obrací – s jistou ironií – proti nim (2,1). Onoho přitakávače oslovuje „člověče, který soudíš“ a dalším výkladem jej zařazuje po bok pohanům, jejichž život byl před tím tak paušálně kriticky popsán. Právě toto Pavlovo směřování k radikálnímu vyjádření evangelia jako jediné možnosti (3,21–31), by mělo být hlavním přínosem tohoto biblického textu pro současnou diskusi o problému homosexuality. Pavlova teze, že „není rozdílu“ mezi pohanem a židem, mezi tím, jehož morálka je právem kritizovatelná, a tím, kdo této kritice ze srdce přitakává (3,22b–23), bývá obvykle v životě církve odkazována mezi teoreticky přijímané pravdy. Podle Pavla však nic neurčuje praktickou skutečnost samotné existence křesťanské církve silněji. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že Pavel ukazuje evangelium výslovně jako *třetí možnost;* jedním z důrazů jeho úvodního výkladu o lidské nouzi je snaha ukázat, že evangelium není ani přitakáním k libertinismu, jímž by člověk byl vysvobozen ze svěrací kazajky židovského zákonictví, ani k pouhému oproštění zákonictví od jeho falšované soběstačnosti.

Otázkou tu zůstane pojem *přirozeného* a jeho vztahu k dnešnímu poznání o genetické určenosti člověka. „Biblické“ (starozákonně-židovské) pojetí sexuality, jež zde Pavel sdílí, patrně nelze sevřít do schématu, podle něhož by jejím hlavním (či dokonce jediným) smyslem bylo plození potomstva. Nicméně zařazení sexuality do *vztahu* mezi mužem a ženou je v tomto pojetí nezpochybnitelné. Tento vztah je tu chápán jako specifický projev „společenstevní“ povahy lidství a sexualita jako specifický projev tohoto vztahu, nikoli tedy jako autonomní „potřeba“ muže či ženy. Jako varování, že taková „autonomizace“ sexuality je nebezpečná, je třeba vzít Pavlův hlas vážně bez ohledu na kulturní rozdíly jeho a naší doby.

4.1.2.1. 1K 6,9–11

[9]Nebo nevíte, že ti, kdo se dopouštějí nepravosti, nebudou dědici Božího království?
Neklamte se: ani smilníci ani modláři, ani cizoložníci, ani „měkcí“, ani „samcoložníci“,
[10]ani zloději, ani chamtivci, ani opilci, ani utrhači, ani lupiči
nebudou dědici Božího království.
[11]A takoví jste někteří byli!
Avšak byli jste obmyti,
avšak byli jste posvěceni,
avšak byli jste ospravedlněni
ve jménu Pána Ježíše Krista
a v Duchu našeho Boha.

Jde o jeden z tzv. „katalogů neřestí“, stylizovaných výčtů toho, co je považováno za nemravné, které se v pavlovských i ostatních epištolách objevují častěji. Tyto katalogy nepředstavují morální názory specificky křesťanské, jejich obdoby lze nalézt jak v řecko-římské, tak v židovské literatuře. V 1K, počínaje 5. kapitolou, se Pavel vyjadřuje k etickým otázkám života korintské církve. Podává konkrétní pokyny k různým konkrétním problémům, ale již zařazením těchto výkladů za – zřetelně polemicky zaostřený – výklad o christologických základech eklesiologie (1,10–4,21: církev stojí na pohoršlivé zvěsti o ukřižovaném Spasiteli, která vylučuje lidskou pýchu), jimi zároveň dokládá nepravdivost enthusiastického přesvědčení o vlastní dokonalosti, které patrně alespoň v některých částech korintského sboru vládlo. Zmiňuje nejprve případ křiklavé nemravnosti sexuální (soužití

s nevlastní matkou – k. 5), jako další přichází na řadu problém sporů – snad majetkových (vymáhání dluhů) – které někteří křesťané řeší se svými spolubratry u světských soudů. Podobně jako v prvním případě (5,9–13), zařazuje Pavel i zde soupis neřestí, v tomto případě jako rozvedení výrazu „ti, kdo se dopouštějí nepravosti“ (*adikoi*). V soupisu – který zřejmě odpovídá probíraným problémům – převládají nectnosti sexuální nevázanosti a majetkového bezpráví. „Nepravost“ je uvedena jako diskvalifikace pro podíl na království Božím (formulace „zdědit Boží království“ je patrně předpavlovským ustáleným obratem), zároveň je však na ni poukazováno jako na skutečnost pro křesťany uzavřenou v minulosti.
Ani v tomto případě není homosexualita (či sexualita vůbec) předmětem apoštolova výkladu. Pojmy, kterými je zde homosexuální chování zmiňováno, jsou navíc dosti speciální. Vykladači se domnívají, že jde o dvojici termínů, z nichž jeden představuje pasivní, druhý aktivní stránku homosexuálního styku mezi mužem a – patrně – chlapcem. Výraz *„měkký“* (*malakos*) je doložen pro mladistvého, který se dává využívat k sexuálním stykům, výraz *arsenokoités* (doslova „souložící s muži“, kral. „samcoložník“) bývá překládán i jako „paederast“, tedy nikoli člověk souložící obecně s muži, nýbrž ten, kdo zneužívá mládence.

4.1.2.2. K výkladu

Do „katalogu neřestí“ tu tedy není zařazena homosexualita obecně, nýbrž její specifická podoba, která by asi odpovídala dnešní dvojici mladistvého prostituta a jeho zákazníka. Jedná se tu tedy o případ homosexuality vycházející z dekadentní morální nevázanosti.
Amorality jmenované v katalogu nejsou předmětem přímé kritiky či polemiky, jejich zavrženíhodnost (tj. neslučitelnost s Božím královstvím) se samozřejmě předpokládá. Za pozornost snad stojí, že Pavel tyto amorality – zřejmě bez velké nadsázky – připomíná jako minulost svých adresátů. Ovšem s důrazem: jako minulost. Že byly v Korintě sklony vykládat svobodu evangelia ve smyslu mravního (také sexuálního) libertinismu, naznačuje následující oddíl 1K 6,12–20.

4.1.3. 1Tm 1,8–11

[8]Víme ovšem, že zákon je dobrý, pokud jej kdo zákonně užívá,
[9]věda, že zákon nepostihuje spravedlivého,
nýbrž ty, kdo se zákonu a řádu protiví (svévolníky),
bezbožné a hříšníky,
nezbožné a světáky,
otcovrahy a matkovrahy, vrahy vůbec,
[10]smilníky, sexuální zvrhlíky, kuplíře,
lháře, křivopřísežníky
–a další, co se protiví zdravému učení [11]podle evangelia slávy požehnaného Boha,
jež mi bylo svěřeno.

Zde užitý termín *arsenokoités* (přeložený jako „sexuální zvrhlík“) je týž jako v 1K 6,9, patrně ve stejném významu: ten, kdo souloží s (mladými) muži. Tak jako v 1K tedy nejde ani zde o homosexualitu obecně, nýbrž o homosexuální jednání, jež je důsledkem svévole. To naznačuje dosti zřetelně i *kontext* ostatních zde jmenovaných neřestí. Tak kontext nejbližší: předchozí výraz postihuje sexuální svévoli obecně (*porneia* – smilstvo), následující (*andrapodistés*) označuje násilnou manipulaci s lidmi (např. únos), zde však patrně specificky kuplířství. Všechny tři termíny tedy spadají do oblasti zřetelného zneužívání sexuality – dodnes považovaného většinou nejen za nemravné, nýbrž i trestné. Podobně i širší kontext celého „katalogu“: první dvojice výrazů je patrně obecnou charakteristikou všech následujících: jde o chování, které je proti zákonu (Božímu) a proti řádu. Dále je postupně probírána svévole v oblasti náboženství, násilí vůči nejbližším a lidem vůbec, zmíněná sexuální „kriminalita“ a svévole vůči pravdě.
V tomto i v předešlém oddíle jde o specifickou formu homosexuality a v obou případech je uváděna v souvislosti jiných sexuálních nepravostí. To připomíná: při úvahách o homosexualitě je třeba rozlišovat mezi různými jejími podobami. Homosexuální chování může jistě také být projevem sexuální zvrácenosti (svévole) – ovšem zdaleka ne jediným.

4.2. Texty týkající se sexuality a manželství

Obecné úvahy o sexualitě v Novém zákoně nenajdeme. S nezdůvodňovanou samozřejmostí je tu sexualita považována za věc vztahu mezi mužem a ženou, za jehož vyjádření je se stejnou samozřejmostí považováno manželství. Specifikum Ježíšova (novozákonního) pohledu pak není možno hledat v nějakém základním zpochybnění či odmítnutí těchto „daností“, nýbrž jedině v určitých modifikacích pohledu na ně, v rámci jejich zásadního přijetí. Podobně jako i v jiných otázkách je obtížné nalézt nějaké Ježíšovo jednoduše principiální stanovisko k sexualitě: v jeho pohledu na manželství a lidskou sexualitu najdeme jak motivy vůči běžnému pojímání zpřísňující, tak relativizující.

4.2.1. Otázka manželství a propuštění manželky

Na čtyřech místech synoptických evangelií jako logion a ve dvou zpracováních v podobě rozhovoru je doloženo, že Ježíš zásadně zpochybnil legitimitu manželského rozvodu (jenž měl v té době v židovstvu podobu propuštění manželky manželem). Ježíš se v tom staví – ne zcela ojediněle – proti ustanovení Mojžíšova zákona, který rozvod, s dosti neurčitým stanovením přípustného důvodu, umožňuje (Dt 24,1), i proti názoru dobových židovských autorit.

4.2.1.1. Logion

Mt 5,31n	**Mt 19,9**	**Mk 10,11–12**	**Lk 16,18**
31Bylo sice řečeno: kdo propustí svou ženu, ať jí dá odstupný lístek.			
32já vám však říkám: každý, kdo propustí svou ženu – vyjma případu smilstva – nutí ji k cizoložství, a kdo se s propuštěnou ožení, cizoloží.	*Říkám vám: kdo propustí svou ženu, nikoli pro smilstvo, a ožení se s jinou, cizoloží.*	*11A řekne jim: kdo propustí svou ženu a ožení se s jinou, cizoloží s ní (proti ní). 12A jestliže se ona, propustivši svého muže, vdá za jiného, cizoloží.*	*Každý, kdo propustí svou ženu a ožení se s jinou, cizoloží, a kdo se ožení s propuštěnou, cizoloží.*

Toto Ježíšovo slovo je doloženo jak tradicí pramene Ježíšových výroků (Q: Lk 16 a Mt 5), tak tradicí zpracovanou Markem (Mk 10 a Mt 19). Už tato skutečnost dosti širokého doložení, společně s dalšími pozorováními, posiluje pravděpodobnost, že jde o autentický výrok Ježíšův. Uvedené varianty obsahují *čtyři obměny* v zásadě téhož prohlášení: *(a)* kdo propustí svou ženu a ožení se s jinou, cizoloží (Mt 19, Mk, Lk), *(b)* kdo propustí svou ženu, vede tím k cizoložství ji (Mt 5), *(c)* kdo se ožení s propuštěnou, cizoloží (Mt 5, Lk), *(d)* když žena propustí svého muže a vdá se za jiného, cizoloží také (Mk). Společným smyslem všech těchto variant – z nichž nejbližší původní podobě je nejspíše ta první – je tvrzení, že propuštění neanuluje manželský poměr tak, aby jím byl ospravedlnitelný další vztah k jinému partnerovi. Je pravděpodobné, že výrok byl původně konkrétně zaměřen proti zneužívání možnosti propuštění k legalizaci cizoložství, a že tedy chce povědět: cizoložství (porušení manželského vztahu), tj. faktická nevěra manželce, nepřestává být nevěrou, když se učiní zadost právním požadavkům. Tato situace je v Palestině Ježíšovy doby dobře myslitelná, neboť simultánní bigamie v této době tu již nebyla přípustná. Výrok tedy zřejmě míří do situace rozvodu a sňatku bezprostředně následujícího, sňatku s ženou, která byla příčinou rozvodu, a ačkoli hlavním motivem výroku asi není ohled k ženě jako slabší straně v manželství, jak se často vykládá, je zřejmé, že zásadně omezuje možnou svévoli muže, který legální cestou mohl střídat partnerky podle své záliby.
Záměrem výroku tedy nebylo stanovit principiální pravidlo, podle něhož rozvod vylučuje jakoukoli další možnost sňatku. Zároveň je zřejmé, že argumentačním východiskem tohoto výroku je pojetí manželství jako svazku zásadnějšího a trvalejšího než pouhé pragmatické či právní spojení. Další obměny (kdo si vezme propuštěnou, cizoloží) toto východisko zvýrazňují a blíží se již oné podobě principiálního pravidla. Tento důraz na trvalost a jedinečnost manželského svazku je patrně specificky Ježíšův (jisté obdoby měl v kumránské komunitě). V křesťanské církvi byl přijat jako pravidlo utvářející manželskou etiku, jak dokládá jeho ohlas u Pavla (**1K 7,10–11**):

> *10Těm, kdo jsou manželsky sezdáni, přikazuji – ne já, ale Pán – ať se žena od muže neodlučuje – 11a když už se odloučí, ať zůstane neprovdaná, nebo ať se s mužem smíří – a muž ať ženu nepropouští.*

4.2.1.2. Rozhovor o manželství a rozluce

„Rigorózní“ pojetí manželství je dále v evangeliích doloženo v rozhovoru o přípustnosti rozvodu, který vyjadřuje také teologické zdůvodnění tohoto pojetí. Tento rozhovor je v markovské (Matoušem převzaté) tradici bezprostředně spojen s logiem o rozluce (Mk 10,10–12), jež je k němu připojeno jako soukromé vysvětlení učedníkům.

Mk 10,2–9	**Mt 19,3–8**
2A přistoupili farizeové a zeptali se ho, zda muž smí propustit ženu; pokoušeli ho tak.	*3A přistoupili k němu farizeové a pokušitelsky mu řekli: Zda muž smí propustit ženu pro každou příčinu?*
3On jim v odpověď řekl: co vám přikázal Mojžíš? 4Oni řekli: Mojžíš připustil napsat rozlukový lístek a propustit. 5Ježíš jim však řekl:	*4On v odpověď řekl:*

Takové přikázání vám napsal pro tvrdost vašeho srdce.
[6]Avšak od počátku stvoření –
muže a ženu stvořil je.
[7]Pročež opustí člověk svého otce a svou matku
a přilne ke své ženě, [8]a budou ti dva jedním tělem,
takže už nejsou dva, nýbrž jedno tělo.
[9]Co tedy Bůh spojil, člověk ať nerozlučuje.

Což jste nečetli,
že Stvořitel od počátku muže a ženu stvořil je?
[5]A řekl: Proto opustí člověk otce i matku
a připojí se ke své ženě a budou ti dva jedním tělem, [6]takže už nejsou dva, nýbrž jedno tělo.
Co tedy Bůh spojil, člověk ať nerozlučuje.
[7]Řeknou mu:
Na co tedy Mojžíš přikázal dát rozlukový lístek a propustit ji?
[8]Řekne jim:
Kvůli tvrdosti vašeho srdce Mojžíš připustil,
abyste propouštěli své ženy,
od počátku to však takto není.

Zde je otázka rozvodu nastolena jako předmět rozhovoru. Kladou ji Ježíšovi farizeové jakožto jeho „protivníci“, jak naznačuje poznámka, že ji kladou se záměrem „pokoušet ho.“ Rozdíly mezi zpracováním Mt a Mk (zejména v pořadí jednotlivých částí rozhovoru) nijak závažně nemění základní smysl: Ježíš dává na otázku „alternativní“ odpověď. Nezabývá se výkladem ustanovení Zákona (Dt 24,1), které se k otázce vztahuje – a k němuž otázka zřetelně směřuje, nýbrž proti tomuto ustanovení poukazuje na to, co bylo „od počátku,“ tedy na Boží vůli odvoditelnou z oddílů o stvoření člověka v knize Genesis. Proti poukazu na Boží slovo (Zákona) staví poukaz na Boží (stvořitelský) čin. Tento argument shrnuje do pregnantní formulace, kterou obě evangelijní zpracování podávají v doslovné shodě. (Mk 10,9; Mt 19,6b). Ustanovení Mojžíšova zákona je tak přiznána pouze kvalita dodatečného zařízení, jež je ústupkem lidské „tvrdosti srdce,“ tedy neschopnosti a neochotě přijmout Boží vůli. Primární závažnost vůči tomuto lidskému ustanovení však má Boží vůle vyjádřená v jeho díle stvoření. Manželský svazek je tu zřetelně vyňat z oblasti pouhé právní pragmatiky a zakotven v základní určenosti člověka.
Není tu výslovně určeno, k jaké skutečnosti se vztahuje obrat „co Bůh spojil.“ Doslovný význam užitého termínu je „spřáhnout“ (zapojit pod jedno jho), přeneseně pak je možno jej v této souvislosti chápat ve smyslu „vytvořit pár.“ Tímto „spojením“ může být míněn konkrétní manželský svazek, jímž se Boží stvořitelská vůle konkrétně naplňuje, nebo také onen základní Boží stvořitelský čin, k němuž se v souvislosti odkazuje. Ačkoli pro první možnost lze nalézt podporu v rabínských výkladech, podle nichž je Bůh ustanovitelem každého konkrétního manželství, celkový smysl oddílu však mluví spíše pro možnost druhou. Ježíšova teze je uvedena jako implikace („tedy…“) dvou citátů ze stvořitelských zpráv knihy Genesis (Gn 1,27 a Gn 2,24). Citáty jsou kombinovány do ucelené představy: Bůh vytvořil z člověka pár, a to jednak tím, že jej takto stvořil, že lidství má ve své podstatě dvojí podobu muže a ženy, jednak příkazem, jímž této dispozici lidství určil účel – lidé v těchto dvou podobách nemají žít prostě vedle sebe, nýbrž mají vytvořit svazek, který má vůči ostatním, přirozeným svazkům zvláštní postavení. Tato posledně jmenovaná skutečnost je zdůrazněna tím, že citát zahrnuje i slova o „opuštění otce a matky,“ tedy přinejmenším uvolnění vazby k rodičům, což byl (a dosud je) nejsilnější, základní přirozený svazek, jímž je člověk poután. Je tu tedy výslovně připomenuta zvěst Gn, podle níž se vztah muže a ženy neuskutečňuje v rámci přirozených svazků, z nichž každý člověk pochází, nýbrž je jejich náhradou. Obraz vzniku jednoho těla ze dvou zahrnuje také pohlavní spojení – s velkou pravděpodobností byl na jeho základě vytvořen.

4.2.1.3. K využití

Ježíšův pohled na manželství je formulován v jistém *napětí* k pohledu soudobé (židovské) teologie i praxe. Jeho pojetí manželství jako jedinečného lidského svazku založeného ve stvořenosti člověka sice není zcela bez obdob, nicméně je zde vyjádřeno s polemickou zásadností. Tím je relativizována dobová podmíněnost tohoto názoru. Manželství je tu přitom zřetelně chápáno jako svazek vyjadřující trvalý vztah a odevzdanost nikoli abstraktně člověka druhému člověku, nýbrž člověka jeho sexuálnímu protějšku, tedy muže ženě a ženy muži. Nepoukazuje se přitom na aktuální sexuální orientaci člověka, nýbrž na prostý fakt, že člověk existuje ve dvou pohlavích. Tato dvojpohlavnost je základním vybavením, která člověku onen jedinečný vztah umožňuje. Poznamenjeme, že „manželstvím“ zde není míněna konkrétní právní instituce, nýbrž zásadně onen trvalý svazek – vztah muže a ženy.
Na tuto skutečnost je třeba vzít ohled při úvahách o možnostech trvalého (institucionalizovaného) *partnerství mezi lidmi stejné sexuální orientace*. V pragmaticko-právních ohledech snad může jít o institut, který se bude pragmaticko-právním funkcím manželství podobat, avšak v naznačené zásadní rovině se manželství – je-li pojímáno v souhlase s pojetím Ježíšovým a křesťanským – podobat nemůže.
Není jistě třeba zdůrazňovat, že samotná heterosexualita vztahu ještě v žádném případě neznamená souhlas s uvedeným Ježíšovým pohledem, že tedy toto Ježíšovo pojetí manželství zaznívá velmi kriticky také do oblasti heterosexuálních vztahů.

4.2.2. Eschatologická relativizace manželství a sexuální určenosti člověka

Zároveň s popsaným důrazem na závažnost a závaznost jedinečného vztahu mezi mužem a ženou lze ve svědectví Nového zákona vysledovat také jistý odstup, který Ježíš vůči manželství a lidské sexualitě projevoval. Projevuje se to jednak v rozhovoru se saduceji o vzkříšení, v němž je otázka vztahu mezi mužem a ženou klíčovou ilustrací, jednak v Ježíšově výroku o bezženství, jenž možná reaguje na kritiku spojenou s Ježíšovým vlastním způsobem života. K oběma těmto okruhům lze nalézt určitou obdobu v Pavlových epištolách.

4.2.2.1. Vzkříšení a nový život v Kristu

Oddíl **Mk 12,18–27** (a s drobnými obměnami paralely Mt 22,23–33 a Lk 20,27–40) předkládá rozhovor Ježíše se saduceji, kteří za ním přicházejí jako popěrači vzkříšení (tak jsou výslovně v úvodu perikopy představeni). Odmítnutí představy vzkříšení zdůvodňují aporií, kterou Ježíšovi předkládají: podle levirátního práva (Dt 25,5n) může nastat situace, v níž jedna žena bude postupně zákonnou partnerkou sedmi mužů (bratří), kteří postupně umírají, aniž by se jim podařilo splnit levirátní povinnost, totiž zplodit s ní potomka, jenž by byl dědicem ženina prvního manžela. Otázka pak zní: jestliže postupně patřila sedmi mužům, komu bude patřit, bude-li vzkříšení? Tato aporie má zřejmě naznačit, že představa vzkříšení je v konfliktu s ustanovením Zákona, které je koncipováno v perspektivě pozemské, v zájmu zachování pozemské posloupnosti života (tj. pokračování života v potomstvu; viz užití téhož termínu pro „vzkříšení“ a „vzbuzení“ potomka, jež zvlášť zdůrazňuje Mt).
Ježíš ve své odpovědi odhaluje, že za onou aporií stojí klamná představa o vzkříšení jako o restituci či prodloužení pozemského života a jeho vztahů. Ve skutečnosti vzkříšení nastolí zcela novou situaci: *„Když vstanou z mrtvých, nežení se ani nevdávají, ale jsou jako andělé v nebesích“* (Mk 12,25).
Tato odpověď naznačuje zřejmou relativizaci manželství: je tu chápáno jako vztah v eschatologické perspektivě dočasný, omezený pouze na pozemskou existenci člověka, jehož poslední výhled a naděje jsou modelovány mimo jeho sexuální určenost. To, že přitom jde o budoucnost lidského života, která v perspektivě vzkříšení už není dána pohlavní reprodukcí, zdůrazňuje ve své verzi především Lk (20,35n).

Za *pavlovskou obdobu* tohoto pohledu na sexuální určenost člověka jakožto jednu ze základních charakteristik lidské existence, která je však eschatologicky relativizována, lze pokládat známý výrok z **Ga 3,28**:
Již ne Žid ani Řek, již ne otrok ani svobodný, již ne muž ani žena: všichni jste přece jedno v Kristu Ježíši.
Jsou tu postupně, formou alternativ, jmenovány základní aspekty, které určují život člověka: národnost (či přesněji: příslušnost nebo nepříslušnost k Božímu lidu), sociální postavení, pohlaví. Pointou výroku je, že skutečnost „bytí v Kristu“ všechna tato určení převažuje či zastiňuje, relativizuje, znamená víc než ona (sr. 2K 5,17). Významné je, že mezi těmito danostmi lidského života, které jsou příslušností ke Kristu relativizovány, je vedle skutečností v zásadě proměnitelných (obě též v 1K 12,13) jmenována i určenost primární, spojovaná se stvořením, určenost pohlavím. Skutečnost připojení ke Kristu (vyznačená křtem) je tu zřetelně chápána ve smyslu nového stvoření (sr. opět 2K 5), zároveň však jako skutečnost již přítomná: to, k čemu synoptický výrok o důsledcích vzkříšení odkazuje do budoucnosti, je tu již anticipováno. Vůči určenosti Kristem tedy všechny ostatní určenosti a danosti lidského života, byť danosti zcela základní, nabývají teprve druhořadého významu. Radikalita tohoto pohledu je vskutku nebývalá.

4.2.2.2. Bezženství: Mt 19,10–12

V Matoušově zpracování je k perikopě o manželství a rozluce (viz výše) připojen Ježíšův výklad o bezženství:
[10]Řeknou mu učedníci: Má-li se ta věc člověka se ženou takto, není radno se ženit.
[11]On jim však řekl: To slovo všichni neobsáhnou, nýbrž jen ti, jimž je to dáno.
[12]Jsou eunuši, kteří jsou takoví už od lůna matky,
a jsou eunuši, které eunuchy učinili lidé,
a jsou eunuši, kteří se eunuchy učinili sami kvůli království nebeskému.
Kdo je schopen to obsáhnout, ať to obsáhne.

Termín „eunuch“ je technickým označením pro kastrovaného muže, v uvedené souvislosti však označuje patrně obecněji někoho, kdo není schopen pohlavního styku, resp. kdo se pohlavního života vzdal, tedy obecně „bezženství“ (resp. analogicky život ženy bez muže). Ve třetím zmíněném případě „eunušství“ tak patrně nejde o sebekastraci (jak někdy chápáno: Origenes), nýbrž o dobrovolný celibát.
Není vyloučeno, že tento výrok byl původně Ježíšovou odpovědí na pomlouvačné označení, kterého se mu dostalo pro jeho život bez manželství, podobně jako byl pro jiné své postoje hanlivě označován za „přítele celníků a hříšníků,“ „milovníka hodů a pitek“ (Mt 11,19), či přímo „Belzebula“ (Mt 10,24): také život bez manželství byl v Ježíšově době a okolí (v palestinském židovstvu) nápadným vybočením z toho, co bylo považováno za běžné, a proto námětem k posměchu. Pointa výroku je zřetelně v jeho závěru: k běžným důvodům vyloučení sexu ze života (vrozené, či uměle získané neschopnosti sexuálního života) Ježíš připojuje další zdůvodnění – eschatologické. Také změna priorit způsobená přibližívším se Božím královstvím může být vážným důvodem pro život bez manželství.
V kontextu Mt je tento Ježíšův výrok odpovědí na námitku učedníků, kterou reagují na předchozí řeč o závaznosti manželského svazku. Ježíš nepřitakává jejich názoru, podle něhož jeho náročný pohled na manželství upřednostňuje bezženství. Jeho výrok v této souvislosti vyznívá tak, že život bez manželského (sexuálního) společenství je sice

možný, avšak musí být dostatečně zdůvodněný: strach z odpovědnosti, ani asketický ideál takovým důvodem není, upřednostnění Božího království před „přirozenými“ úkoly lidského života naopak ano.
V obou zmíněných kontextech je však zřejmé, že Ježíš nepovažuje manželský svazek za absolutní hodnotu. Připouští velmi zřetelně možnost celibátu, aniž by k němu člověk byl „předurčen“ fyziologickou neschopností sexu. Sám nejspíše takto žil. Udává (a požaduje?) však pro tuto možnost velmi závažné zdůvodnění, jímž je priorita království Božího před všemi přirozenými lidskými vazbami.

Pavlovskou obdobou tohoto pohledu je **1K 7,7–9**:

> *[7]Chci, aby všichni lidé byli jako já, ale každý má od Boha vlastní charisma – ten tak, onen tak. [8]Říkám tedy těm, kdo nejsou v manželství, a vdovám: bude pro ně dobré, zůstanou-li jako já. [9]Pokud se však nemohou ovládnout, ať vstoupí do manželství – je lepší vstoupit do manželství, než být stravován žárem.*

(Sr. dále 1K 7,25–29)
Také Pavel zůstal neženatý a neženatým či neprovdaným doporučoval, aby se už neženili (nevdávaly). Zdá se ovšem, že v jeho případě byla relativizace hodnoty manželství značně určena jeho naturelem (dovede se o manželství vyjádřit téměř s despektem jako o prostředku k úlevě od „vnitřního žáru“), ale ani pro něj nebyl rozhodujícím důvodem relativizace manželství asketický ideál či dualistické pohrdání tělesností, nýbrž priorita eschatologická (1K 7,26).

4.2.2.3. K využití

Relativizace sexuální určenosti člověka (manželského spojení muže a ženy jako důležitého aspektu naplnění lidského života), jak se s ní v Novém zákoně setkáváme, vede ke dvojímu závěru.
(a) Na jedné straně je tu zřejmé, že *sexuální orientace není určujícím měřítkem* pravého lidství (a manželský svazek jeho jediným možným naplněním). Tímto měřítkem je podle zvěsti Nového zákona pouze Kristus sám, pravé lidství je v něm darované. To zřetelně otevírá cestu k přijetí homosexuálů v církvi: sexuální orientace není tím, čím by měl být člověk poměřován, podle čeho prověřován a hodnocen.
(b) Na druhé straně je tu také zřetelný korektiv proti absolutizaci sexuální orientace jako naprosté danosti, s níž nelze nic dělat, jen se podřídit jejím puzením. To ovšem platí stejně vůči hetero- i homo-sexuálům. Celibát v tomto světle nelze považovat za překonanou věc prudérní a asketické morálky.

5. Závěrem

Celkový obraz homosexuality a projevů jejího hodnocení je ve Starém i Novém zákoně značně fragmentární a ne zcela zřetelný. To by nás mělo vést k opatrnosti při vyvozování příliš jednoznačných a zásadních hodnotících závěrů. Pro utváření dnešního autenticky křesťanského postoje vůči homosexuálním partnerským vztahům (či homosexuálním osobám) zřejmě nemohou mít největší váhu starozákonní výroky o kultické (ne)čistotě, a už vůbec ne příběhy odsuzující „sodomské“ jednání, ani novozákonní výroky odsuzující určité homosexuální chování. Principiální roli by měly hrát spíše *zásady specificky křesťanské antropologie a soteriologie*, tj. kritéria vymezující, co jest „(nový, vykoupený) člověk v Kristu“ a jak má tento člověk „v Kristu“ a současně v plnosti své osobnosti, v úhrnu a integritě svého bytí (duše, ducha i těla) naplňovat svůj život – jak v rozměru „časnosti“, své fyzické existence od narození po smrt (včetně oblasti erotiky), tak i v perspektivě „věčnosti“ („vzkříšení těla“!).

B) Medicínský pohled na homosexualitu

1. ETIOLOGICKÉ ASPEKTY:

1.1. Genetický výzkum:

V roce 1952 Kallman prokázal, že **homozygotní** (jednovaječná) **dvojčata se shodují častěji v homosexuální orientaci než heterozygotní** (dvojvaječná). U homozygotů byla v jeho studii shoda 100%. V 60. letech Rainer, Green a další publikovali ojedinělé kasuistiky rozdílné sexuální orientace u homozygotních dvojčat. Častější výskyt homosexuální orientace u homozygotů potvrdili Whitam a Diamond roku 1986 (75% vs. 19%), dále Bailey s Pillardem v roce 1991 (52% vs. 22%). V roce 1993 popsal Whitam s Diamondem 75% shodu v lesbické orientaci na menším souboru homozygotních ženských dvojčat.

Bailey s Pillardem v osmdesátých letech zjistili, že strýci gay mužů ze strany matek jsou třikrát častěji rovněž homosexuální (ať již verifikovaní nebo suspektní) než příbuzní ze strany otců.

Na to navázal v roce 1993 Hamer genetickou **analýzou X chromozómu u homosexuálních můžů.** Nalezl u nich v úseku q 28 dlouhého raménka totožnou sekvenci nukleotidů, tedy pravděpodobný **„gen homosexuality“.** Tato teorie tedy předpokládá, že homosexuální orientace nebo spíše jeden z jejích subtypů je geneticky podmíněná a přenáší se podobně jako hemofilie přes pohlavní X chromozóm. Přetrvávají pochybnosti, zda vzhledem k četnosti výskytu homosexuality a omezené reprodukci gay mužů lze vysvětlit její vznik pouze takto. Jiná genetická hypotéza předpokládá, že homosexualita by mohla souviset s expresivitou mitochondriálních genů u mužského jedince, které

přebírá nově vzniklý jedinec pouze od matky. Hamerova práce je metodologicky kritizována pro nedostatky srovnávacího kontrolního vzorku. Navíc tato teorie se vůbec nevyjadřuje ke vzniku ženské homosexuality.

1.2. Endokrinologický výzkum:

Významné výzkumy byly zahájeny německým endokrinologem Dörnerem před třiceti lety. Zjistil častější **pozitivní estrogenový biofeedback u transsexuálních a homosexuálních mužů.** Vyslovil hypotézu, že v hypothalamu existují **centra sexuální identity, orientace a řízení sexuálních hormonů,** která se během nitroděložního vývoje plodu pohlavně diferencují.

Předpokládal, že příčinou mužské homosexuality je androgenní deficit v krátkém období intrauterinního života, nejspíše asi během jednoho týdne ve druhém trimestru. Na krysách prokázal, že stres gravidních samic vedl k častější feminní diferenciaci mozku jejich samčích potomků. Naopak perinatální podání androgenů vedlo k maskulinizaci plodů. Vedle tzv. **stresové teorie** mohou být změny v diferenciaci hypothalamických center indukovány deficitem enzymů, které se podílejí na tvorbě fetálních pohlavních hormonů.

Podobně odlišným poměrem intrauterinních androgenů a estrogenů vysvětluje i vznik ženské homosexuality, případně transsexualismu female to male. Ten má být zapříčiněn **deficitem 21-hydroxylasy.** Nyní zaměřil pozornost na průkaz tohoto suspektního deficitu genetickou analýzou.

Možné endokrinní ovlivnění během nitroděložního vývoje ve vztahu k homosexuálnímu chování zvířat bylo potvrzeno i jinými autory (Young, Baum, Mc Ewen).

Meyer-Bahlburg se zabýval studiem žen, které byly během nitroděložního života vystaveny léčbě **diethylstilbestrolem** pro hrozící potrat. Zjistil v tomto souboru častější zastoupení lesbických či bisexuálně se chovajících žen (téměř 25%).

Hlavní kritika endokrinních hypotéz vzniku homosexuality je soustředěna na fakt, že většina experimentů je prováděna na zvířatech a tyto výsledky nelze automaticky přenášet na člověka. Zejména proto, že u zvířat jsme schopni hodnotit jen chování a nikoli prožívání. Jejich chování neodráží jen sexuální, ale i sociální vztahy. Dalším protiargumentem je nevyjasnění příčin individuální odlišnosti v reakcích na endokrinní podnět. Například přes 75 procent žen v Meyer-Bahlburgově studii bylo jednoznačně heterosexuálních. Není jasné, proč se nevyskytuje častěji homosexuální orientace u mužů s vrozeným androgenním deficitem (Klinefelterův a Kallmannův syndrom).

Blanchard se spolupracovníky uveřejnil v polovině devadesátých let studii, v níž prokázal, že **pravděpodobnost vzniku homosexuální orientace mužů stoupá s narůstajícím pořadím v souboru bratrů.** Možnost vzniku homosexuality je u každého mladšího bratra o jednu třetinu pravděpodobnější. Vysvětluje to imunologicky předcházející aktivní imunizací matky vůči H-Y antigenu, která byla prokázána ve studiích na zvířatech.

1.3. Morfologický výzkum

Hirschfeldův žák Weil se pokusil zjistit, které tělesné charakteristiky odlišují homosexuály od heterosexuálů. Zjistil **odlišnosti v antropometrickém ukazateli poměru šířky ramen k šířce boků.** Několik jiných studií nález potvrdilo. Další, metodologicky kritické, jej naopak vyvracely.

Za nejzávažnější je považováno vyjádření pražského sexuologa Kurta Freunda, který provedl průzkum ve skupinách feminních a maskulinních homosexuálů ve srovnání s heterosexuály a uzavřel nález tím, že neexistují tělesné rozdíly v závislosti na sexuální orientaci. Jedinou výjimkou je nižší váha gay mužů, která ale souvisí spíše s životním stylem.

Spíše za kuriozitu byl považován nález Nedomy a Freunda z roku 1961. **Homosexuální muži mají mít větší velikost penisu.** Tento nález byl však znovu oživen nedávnou obdobnou studií Bogaerta a Hershbergera (1999). Vysvětlení nalezli v intrauterinním hormonálním vývoji a ovlivnění androgenních receptorů, podobně jako to bylo zjištěno u některých hlodavců.

Na podobnou hypotézu a zjištění se odvolává nejnovější morfologická studie z března 2000. Williams uvádí, že **homosexuální muži mají jiný poměr, více maskulinní, ve vzájemném poměru velikosti prstů ruky než heterosexuální muži.**

V osmdesátých letech se pozornost výzkumu upnula k jemným anatomickým rozdílům ve struktuře mozku. Tato hledání byla podmíněna jednak již zmíněnými endokrinologickými výzkumy, a pak některými psychofyziometrickými zjištěními mezi mužským a ženským pohlavím a intermediárními hodnotami u souboru homosexuálů. Jednalo se například o **menší prostorovou představivost** (Gladue 1990), **nižší úroveň agresivity** (Gladue 1991), **lepší verbální dovednost** (McCormick 1991) či **častější levorukost** u homosexuálních mužů (Lindesay 1987).

Koncem sedmdesátých let popsal Gorski **sexuálně dimorfní jádra v mediální preoptické aree hypothalamu.** Tato centra jsou u mužů výrazně větší než u žen a mají i odlišnou cytoarchitektonickou strukturu. Později Swaab tato centra blíže charakterizoval a prokázal **souvislost těchto center a sekrecí hypothalamických gonadotropních releasing hormonů.** Ve shodě s názory Dórnera bylo prokázáno, že tato centra se diferencují během intrauterinního života. Později bylo nalezeno další **sexuálně dimorfní anteroventrální periventrikulární jádro hypothalamu,** které má ovlivňovat tvorbu gonadotropinů. Podobně jako u endokrinologických studií však tyto práce byly uskutečněny převážně na zvířatech a nebylo jisté, zda lze zjištěné poznatky bez potíží aplikovat na humánní výzkum.

Simon LeVay v roce 1991 popsal existenci čtyř sexuálně dimorfních intersticiálních jader předního hypothalamu u člověka. Zejména u třetího jádra (INAH 3) zjistil, že je u heterosexuálních mužů více než dvakrát větší než u homosexuálních mužů a žen. Toto jádro považuje za **biologický substrát sexuální orientace.** Nicméně Gorski i Swaab v dalších studiích jeho nálezy potvrdili jen částečně. Swaab popsal již o rok dříve než LeVay rozdílnou velikost a počet buněk suprachiasmatického jádra hypothalamu u homosexuálních a heterosexuálních mužů.

Další sexuálně dimorfní rozdíly byly nalezeny v corpus callosum a některých dalších tkáních mozku. V roce 1992 Allen s Gorskim popsali **větší velikost commissury anterior mozku u homosexuálních mužů ve srovnání s heterosexuálními muži i ženami.**

Hlavní kritika humánních studií mozku je zaměřena na skutečnost, že většina zkoumaných homosexuálních mužů zemřela na AIDS. HIV totiž zejména v posledních fázích choroby postihuje mozkovou tkáň.

1.4. Behaviorální výzkum

Green v roce 1987 popsal syndrom změněné pohlavní identity dětí (sissy boys a tomboy girls). Prokázal, že v budoucnosti jsou tyto děti častěji homosexuálně orientované. U chlapců se jedná přibližně o dvě třetiny, u dívek o třetinu.

1.5. Psychologický výzkum

Existuje malá shoda v tom, které faktory v rámci vývoje dítěte a ve kterém vývojovém období se mohou uplatnit při vzniku homosexuální orientace.

Například gayové jsou v dětství častěji obětí sexuálního zneužití, ale tento faktor je spíše následkem určité výjimečnosti a špatného zařazení do kolektivu vrstevníků než příčinným faktorem vzniku homosexuality.

Psychosexuální vývoj gayů a lesbiček není v průměru urychlen. Statistická čísla naopak hovoří o významném opoždění ve vytváření partnerských vztahů, ovšem při značné individuální variabilitě.

Studie prokazující negativní vliv vztahu s otcem u prehomosexuálních dívek i chlapců byla oslabena porovnáním vztahu k otci u jejich heterosexuálních sourozenců, který se nelišil od ostatních. Lze tedy předpokládat, že opět se jedná spíše o následek chování prehomosexuálního dítěte a jeho interakce s otcem než o etiologický faktor.

Studie hyperprotektivních matek homosexuálních mužů se týkaly souboru pacientů a nepotvrdily se na respondentech v běžné populaci.

Zůstává nakonec jediný známý suspektní etiologický vývojový faktor, kterým je chybění otce v raném dětství, do tří let věku. I tato hypotéza však ještě zasluhuje dalšího prověření.

Poslední biologické výzkumy v posledních letech jen potvrzují Hirschfeldovo a Freudovo empirické přesvědčení, že homosexualita je konstitučně podmíněna.

2. HOMOSEXUÁLNÍ ORIENTACE A HOMOSEXUÁLNÍ CHOVÁNÍ

Mnohdy je zaměňována homosexuální orientace a homosexuální chování, které může a nemusí být projevem této orientace.

Homosexuální orientací (homosexualitou) - prvně užito Benkertem r. 1869 - myslíme sexuální orientaci na osoby stejného pohlaví. Je to celoživotní, neměnný a nositelem nezapříčiněný a nezvolený stav, tedy nositelem nezaviněný, charakterizovaný tím, že nositel stavu, homosexuální muž či homosexuální (lesbická) žena, je pohlavně vzrušován a přitahován osobami stejného pohlaví a v zušlechtěné, platonické podobě sexuality se do osoby stejného pohlaví je také schopen platonicky zamilovat.

Je obtížné určit procentuální zastoupení takto orientovaných osob v populaci, jednotlivé studie, které mají vždy značné metodické nedostatky, udávají od 1 do 10 i více procent. Nejčastěji bývají v průzkumech zjišťována 4%. Sociologické průzkumy jsou v tomto směru významně ovlivněny společenskou tolerancí a akceptací homosexuality. Kde je vyšší, tam se respondenti k homosexuálnímu zaměření častěji hlásí.

Heterosexuální orientace (heterosexualita), tedy orientace z hlediska průměrové normy normální, pak je celoživotním, neměnným a nositelem nezapříčiněným a nezvoleným stavem, jehož nositel, heterosexuál, je pohlavně vzrušován a přitahován osobou opačného pohlaví a do ní se také platonicky zamilovává.

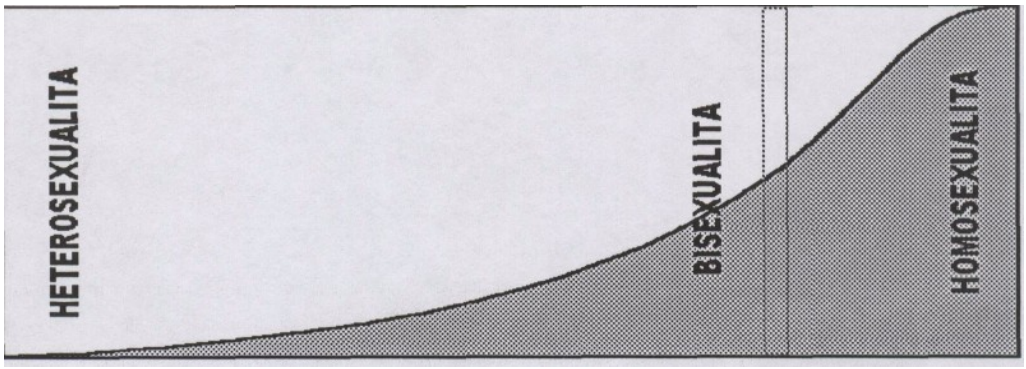
Bisexualitou rozumíme celoživotní, neměnnou a subjektem nezapříčiněnou nevyhraněnost sexuální orientace, jejíž nositel je přibližně stejně přitahován jak muži, tak ženami, a atraktivita sexuálního objektu tedy není určována především jeho pohlavím, nýbrž některými jinými činiteli (například dominantní osobnost ....). Zjistit procentuální zastoupení takovýchto jedinců v populaci je ještě obtížnější. Za lékařem sexuologem přicházejí zcela výjimečně.

Sexuální orientace se nemusí vždy projevovat jí odpovídajícím **chováním.** Jsou lidé, kteří, ať heterosexuálně nebo homosexuálně orientovaní, se po celý život zdržují zjevného pohlavního života (párového), například řeholníci, to ale nic nemění na jejich orientaci, projevující se buď vědomými fantaziemi, nebo erotickými sny, nebo alespoň vznikem

platonických vazeb k osobě preferovaného pohlaví, jejichž sexuální motivaci si subjekt vůbec nemusí uvědomovat. Na druhé straně známe osoby, které jsou jednoznačně heterosexuálně orientované, a přesto se v některém období života chovaly homosexuálně nebo bisexuálně, a naopak známe (a to je častější případ) i jednoznačně orientované homosexuály, kteří se po nějaký úsek života nebo i celoživotně chovali výlučně heterosexuálně.

K pochopení této problematiky si musíme uvědomit, že ani heterosexuální, ani homosexuální orientace nemusí být vždy „stoprocentní", tedy jednoznačná, nicméně na rozdíl od bisexuality většinou jedna varianta zřetelně převažuje, a pokud je některý člověk ve velmi mladém věku schopen se z nějakých nesexuálních motivací chovat způsobem odpovídajícím té druhé orientaci, pak s postupujícím věkem se tato schopnost oslabuje až mizí.

Přibližné rozložení různě hluboké sexuální orientace v populaci je zakresleno na grafu. Celý obdélník znázorňuje buď veškerou populaci, nebo její reprezentativní výběr. Uvnitř jej pak je jakési hetero - homosexuální kontinuum, spojité spektrum od levého, heterosexuálního pólu, kde jsou umístěny osoby jednoznačně heterosexuálně orientované, až k pólu pravému, kde jsou naopak jedinci jednoznačně homosexuálně orientovaní. Mezi nimi pak jsou umístěny osoby schopné se vzrušit jak objektem opačného, tak objektem vlastního pohlaví. Čím více vlevo, tím více převažuje heterosexuální zaměření, čím více vpravo, tím více převažuje homosexuální zaměření. Poměr mezi touto mírou heterosexuální a homosexuální vzrušivostí pak je přibližně vyznačen křivkou. Prostor pod ní představuje míru heterosexuálního prožívání, prostor nad ní pak míru heterosexuálního prožívání. Tam, kde je tento poměr přibližně 1 : 1 je pásmo zmíněné bisexuality.



O sexuálním zaměření jedince, o jeho umístění na tomto grafu, je rozhodnuto dávno před pubertou a tato poloha se během života nemění, nezmění ji ani homosexuální nebo heterosexuální zkušenost (nemůže to změnit ani „svedení", ani naopak dříve činěné pokusy o „léčbu" homosexuality.

Pokud pak jde o heterosexuální či homosexuální chování, je přirozené a pochopitelné, že člověk z levé části grafu se chová heterosexuálně. Není tomu ale tak vždy. Žije-li taková osoba v podmínkách, které znesnadňují nebo dokonce znemožňují kontakt s osobami opačného pohlaví, a je v období vrcholu pohlavní vzrušivosti a dráždivosti, jak to bývá u osob (hlavně mužů) velmi mladých, může se sexuálně stýkat se sice méně přitažlivou, ale ve stavu nouze přece jen ještě přijatelnou osobou stejného pohlaví, může se tedy i heterosexuál chovat homosexuálně. Jsou to známé kasuistiky náhražkové homosexuality dospívajících ve stejnopohlavním kolektivu, například v internátech bránících kontaktům s opačným pohlavím. Může jít o vyhovění iniciátorovi nějakých sexuálních praktik u velmi mladých osob citově frustrovaných. Dokonce ve věznicích i diagnosticky nesporný heterosexuál, který si nechá od spoluvězně provádět felaci a při ní si představuje ženu, se chová homosexuálně. Pokud se do takového vězení dostane heterosexuálně cítící chlapec a tam provádí takovéto náhražkové homosexuální praktiky, při doživotním trestu celoživotně, pak se vlastně chová exkluzivně homosexuálně, i když je ve skutečnosti jednoznačným heterosexuálem. Zajímavé je, že v podmínkách takovéto úplné izolace od osob opačného pohlaví, jaká existuje ve věznicích, se mezi homosexuálně se chovajícími heterosexuály vytváří i lidsky zušlechtěná podoba sexuality, altruistický vztah lásky, schopný i oběti a sebeobětování ve prospěch partnera. Nicméně, pokud jde o jedince heterosexuálně orientované, pak po návratu na svobodu takový vztah nepokračuje a opět se objeví výlučně aktivity heterosexuální. Když jsme se setkali s takovým jedincem, který po návratu z výkonu trestu zůstal u homosexuálních praktik, pak se vždy v jeho podrobné sexuální anamnese zjistily skutečnosti svědčící pro homosexuální orientaci již před vstupem do věznice, byť ještě v té době třeba nebyly realizované nebo dokonce ani uvědomované. U mužů jsou takové případy velmi vzácné. Častější jsou u žen, což lze vysvětlit skutečností, že pasivní podoba ženské role při pohlavním styku a tradičně i v partnerském vztahu vede k tomu, že více homosexuálně orientovaných žen do vězení vstupuje ještě bez toho, že by měly příležitost svoji homosexuální orientaci rozpoznat.

Krom náhražkového homosexuálního chování existuje také homosexuální chování heterosexuálů motivované nesexuálně. V poslední době se množí případy chlapecké prostituce, kdy nezřídka je prostitutem heterosexuál, jenž se chová homosexuálně z motivace finanční. Podobně se může zachovat homosexuálně heterosexuál, aby získal jinou hodnotu než úplatu za „sexuální služby", třeba aby měl kde bydlet, aby se nechal někým živit, aby získal práci, nebo dokonce i z úcty nebo obdivu k homosexuálně orientované osobnosti, kdy je pro něj „ctí" vyspat se s významným umělcem apod.

Pokud se heterosexuální jedinec chová někdy dle svého založení heterosexuálně, a jindy, z důvodů náhražkové nebo nesexuální motivace homosexuálně, chová se bisexuálně, ale toto chování z něj bisexuála, tedy osobu co do sexuální orientace nevyhraněnou, neučiní.

Podobnými mechanismy může docházet, a často dochází, k heterosexuálnímu chování homosexuálů. Homosexuální jedinec žijící v převážně heterosexuální společnosti, zvláště tehdy, zaujímá-li tato společnost k homosexuálně orientovaným lidem nepřátelské postoje, zvláště tehdy, pokud jako křesťan upřímně usiluje o to žít v souladu s přijatými morálními normami církve odmítající homosexuální chování, takový mladý homosexuál, v době své mladosti, jakési „mladické hypersexuality" je schopen se po nějaký čas heterosexuálně chovat. V Hubálkově studii jednoznačně homosexuálně orientovaných mladých mužů, kteří navštívili Sexuologický ústav v 70. a 80. letech proto, že měli problém s přijetím své orientace, mělo 60% heterosexuální zkušenost. Jen asi 1/10 homosexuálních mužů v mladém věku není schopna za žádných okolností uskutečnit heterosexuální koitus, a tak selhávají „technicky" spíše méně často, zatímco častěji selhávají ve vztahu. Dle jiných studií má heterosexuální zkušenosti 85% lesbických žen.

Homosexuál je tedy někdy, zpravidla dočasně, schopen vzdát se preferované sexuality, vzdát se i jemu přiměřené lásky. Často se podrobí zvyklostem většinové populace, vstoupí do manželství. V něm, pokud není umístěn na úplně pravém pólu spektra, tedy může i po několik let uskutečňovat styky a zplodit dítě nebo děti. Nicméně dříve nebo později schopnost uskutečňovat styky vymizí a nebo se stane pro něj neúnosné soužití s osobou opačného, tedy jemu nepřiměřeného pohlaví, ve sféře mimosexuální. Jindy takové manželství dožije zdánlivě normálně, bez toho, že by jako manželství fungovalo, a za vzdání se jemu přiměřeného pohlavního života je pak takový homosexuál odměněn nenápadným rodinným životem pro okolí, radostí z dětí a posléze vnoučat. Jindy ale jej buď opouští zklamaná manželka, nebo naopak on s ustupující satisfakcí v manželství začne pociťovat naléhavější potřebu satisfakce v jemu přiměřeném vztahu, teprve pak se v některých případech seznámí s osobou stejného pohlaví, zamiluje se, a manželství nezřídka rozbíjí, se všemi důsledky pro manželku a děti.

Skutečnost, že žena jako osoba vzhledem k pasivnější úloze ženy při koitu může snáze uskutečňovat koitus v rozporu se svým prožíváním, a vzhledem k tomu, že tradičně v patriarchální společnosti žena méně očekávala od manželství náležitou satisfakci, může vysvětlit, proč se homosexuální ženy chovají častěji heterosexuálně, než homosexuální muži. Nicméně nepříjemné prožívání takových pohlavních styků a dyssatisfakce v heterosexuálním vztahu nezřídka vede k dysfunkcím jako dyspareunie, algopareunie, může vyvolat dojem zdánlivé frigidity, a může se vyvinout až nenávist k vlastnímu manželovi nebo k mužům vůbec.

Vše ještě více komplikuje lidská tendence vytěsnit nepříjemné skutečnosti do nevědomí. Interiorizace norem většinové společnosti (posílená u křesťanů ještě morálním tlakem) některému člověku znemožňuje vůbec přijmout tu skutečnost, že je takto (homosexuálně) orientován. Pak jedná jako osoba heterosexuální, a selhávání v pohlavním a partnerském životě je maskováno jako zdánlivá frigidita nebo zdánlivá dysfunkce, nespokojenost s manželským partnerem je pak racionalizována jako jeho charakterová vada. Nenaplněná přirozená lidská potřeba (pro jeho orientaci přiměřené) erotické satisfakce plodí řadu psychopatologických jevů jako neuroticismus, depresivita, i protispolečenské jednání nesexuálního rázu. Protože pak není ani nositeli pravá příčina takových psychopatologických či sociálně patologických projevů známa, je nemožné je psychoterapeuticky nebo socioterapeuticky zvládnout bez odhalení pravé, dosud nevědomé příčiny. Proces rozpoznání a přijetí vlastní sexuální orientace označujeme jako „coming out". Bez dokončení tohoto coming outu není možné se bez škod na zdraví rozhodovat z nějakých pohnutek, třeba nábožensko-morálních, preferované sexuality vzdát. Jen při plném uvědomění si své orientace v ojedinělých případech se může věřící křesťan vzdát své sexuality bez toho, že by to bylo na druhé straně vyváženo nějakými vážnými negativy. Pro to však potřebuje mimořádnou vybavenost v duchovní oblasti a nesmí být člověkem s velmi silnou sexualitou. Takové duchovní předpoklady však dokáže vytvořit u sebe málokdo, a pokud se o to pokouší bez nich, výsledek je vždy tristní.

3. LÉČENÍ HOMOSEXUÁLNÍCH OSOB

Poté, co se lékaři opakovaně přesvědčili, že homosexuální orientace je dostupnými lékařskými prostředky nezměnitelná, upustili od pokusů směřujících ke změně homosexuální orientace v heterosexuální. Postoj zdravotníků i širší veřejnosti k homosexualitě ovlivnilo i její vyřazení z 3. revize Diagnostického a statistického manuálu duševních poruch Americké psychiatrické společnosti počátkem 70. let.

Tato změna významně ovlivnila terapeutický přístup k homosexuálním mužům a ženám především v americkém prostředí. Do té doby zde bylo běžné, že zejména psychoanalyticky orientovaní terapeuté považovali za cíl léčby změnu homosexuální orientace svých klientek a klientů. Skutečnost, že homosexuální orientace sama o sobě přestala být považována za duševní poruchu, umožnila, aby se těžiště psychoterapie přesunulo na jiné oblasti důležité pro zdravý psychosexuální vývoj homosexuálních jedinců a jejich integraci do společnosti. V naší zemi k této změně došlo až přijetím 10. revize Mezinárodní klasifikace nemocí, která vstoupila v platnost v roce 1992 a v České republice začala být závazně používána od l. ledna 1994.

V oblasti zájmu psychiatrů a psychologů však nadále zůstávají tzv. egodystonní, tj. se svým sexuálním zaměřením nesmíření homosexuálové. Ti se mnohdy obracejí na sexuologa s žádostí o změnu sexuální orientace a obtížně přijímají informaci, že homosexualitu "vyléčit" nelze. To nevylučuje možnost, že se některým homosexuálním mužům i ženám může podařit tzv. heterosexuální adaptace - což znamená, že se naučí žít s osobou opačného pohlaví. Je to možné za předpokladu, že jejich homosexuální orientace není jednoznačně vyhraněna a umožňuje tak navázání erotického a sexuálního vztahu s člověkem

opačného pohlaví, zvláště je-li k němu homosexuální jedinec dostatečně silně motivován. Touto motivací může být i křesťanská víra členů církví a křesťanských společenství, které homosexualitu a stejnopohlavní partnerství odmítají. V těchto kruzích pak někdy bývá heterosexuální adaptace mylně považována za "uzdravení" z homosexuality. Je třeba zdůraznit, že ani mnohaleté heterosexuální soužití nezmění převažující erotickou, a tedy i citovou preferenci homosexuálního jedince a že takto vytvořená manželství mají četná úskalí a v delším časovém horizontu mnohdy ztroskotávají.

Jedním z důsledků postupující liberalizace postojů k homosexualitě v křesťanských církvích i ve společnosti je, že se na sexuology obrací stále méně homosexuálních lidí, kteří by žádali o "vyléčení" své homosexuality či o pomoc při heterosexuální adaptaci.

Mezi typické problémy, s nimiž se homosexuální jedinci na lékaře či psychoterapeuta obracejí, patří potíže provázející rozpoznání a přijetí menšinové sexuální orientace. Ty mohou být vydatně posilovány homofobními postoji okolní společnosti, zvláště tehdy, když se s nimi daný jedinec vnitřně ztotožní. Významný je i postoj rodiny, který může tzv. coming out - proces, který zahrnuje rozpoznání, přijetí a přiznání homosexuální orientace, mladému jedinci do značné míry usnadnit, nebo naopak zkomplikovat.

V zahraniční literatuře je věnována pozornost také zvýšené konzumaci alkoholu i jiných návykových látek v řadách homosexuálních mužů a žen. Ta mívá často v pozadí nedokončený proces coming outu a konfliktní postoj k vlastnímu erotickému zaměření.

Terapeuté se zatím nesetkávají zcela běžně se stejnopohlavními dvojicemi. Ty se v případě krize partnerského vztahu či sexuálního nesouladu mohou ostýchat vyhledat odbornou pomoc a rozpaky mohou být i na straně terapeutů, kteří jsou zvyklí pracovat převážně s heterosexuálními klienty.

Další okruh témat, s nimiž se terapeut při práci s homosexuálními lidmi setkává, souvisí s HIV pozitivitou či onemocněním AIDS, případně obavami z možné nákazy.

Je třeba mít na zřeteli, že zdaleka ne všechny potíže, které homosexuálního jedince přivedou k terapeutovi, jsou podmíněny homosexuální orientací a neschopností se s ní vyrovnat. Homosexuální člověk může pochopitelně vyhledat pomoc terapeuta v různých životních situacích, které s jeho sexuální orientací souvisejí pouze okrajově či vůbec.

Lze konstatovat, že přestože se postavení homosexuální menšiny v naší společnosti v posledních letech viditelně zlepšilo, někteří homosexuální jedinci se v důsledku své sexuální orientace nadále potýkají s psychickými, sexuálními a sociálními problémy, jejichž úspěšné zvládnutí vyžaduje poradenskou či terapeutickou intervenci. To přispělo k založení Gay linky pomoci, určené homosexuálním jedincům, jejich rodinám a přátelům. Gay linka pomoci zahájila provoz v říjnu 1994 a funguje dodnes na půdě SOS centra Střediska křesťanské pomoci Diakonie CCE na Praze 2. Na činnost Gay linky pomoci navazují svépomocné aktivity, které osamělým homosexuálním ženám a mužům nabízejí jak východisko ze sociální izolace, tak pozitivní příklady homosexuálních jedinců i dvojic, které usilují o zodpovědné a autentické prožívání své sexuální identity.

Je pravděpodobné, že díky změnám, které přinesl listopad 1989 na straně jedné a revize lékařského pohledu na homosexualitu na straně druhé, se počet egodystonních homosexuálních jedinců, kteří se obracejí na terapeuty, výrazně snížil, ale nevymizel zcela. Zdá se, že osvěta v otázce homosexuality dosud nevyčerpala své možnosti, což platí zejména o osvětě v církvích. Je proto potěšitelné, že ČCE i některé další církve věnují v poslední době homosexualitě a otázkám, které jsou s ní spojeny, soustředěnou pozornost.

MUDr. Antonín Brzek MUDr. Dagmar Křížková MUDr. Ivo Procházka

---

Příloha: Stanovisko Americké lékařské asociace

STANOVISKO AMERICKÉ PSYCHIATRICKÉ SPOLEČNOSTI K TZV. LÉČENÍ HOMOSEXUALITY

Dozorčí rada Americké psychiatrické asociace (APA) schválila v tomto roce následující stanovisko své komise pro psychoterapii prováděnou psychiatry (COPP):

Stanovisko COPP k terapii usilující o změnu sexuální orientace (reparativní či konverzní léčba)

Preambule:

V prosinci 1998 vydala Dozorčí rada stanovisko, že Americká psychiatrická asociace odmítá psychiatrické léčení, směřující k nápravě či změně sexuální orientace:

Americká psychiatrická asociace odstranila homosexualitu ze seznamu duševních chorob DSM již v roce 1973. V roce 1987 byla při další revizi DSM-III-R vyřazena také egodystonní homosexualita.

Dosud však APA neměla formální stanovisko k léčbě usilující o změnu sexuální orientace pacienta, tzv. reparativní či konverzní terapii. V roce 1997 vydala APA oficiální stránku k homosexuálnímu a bisexuálnímu tématu. Zde uvedla, že chybí jasný průkaz efektu reparativních terapií směřujících ke změně sexuální orientace.

Možná rizika reparativních terapií jsou velká a zahrnují depresi, úzkost a sebedestruktivní chování. Terapeutův souhlas se společenskými předsudky vůči homosexualitě totiž může posílit sebeodmítavé až nenávistné cítění pacienta. Mnoho pacientů, kteří podstoupili reparativní terapii, uvedlo, že byli nesprávně informováni, že homosexuálové jsou osamocení a nešťastní jedinci, kteří nemohou dosáhnout přijetí nebo spokojenosti. Byla opomenuta možnost, že i gay či lesbička může žít ve šťastném a uspokojivém partnerském vztahu a nebyly zmíněny jiné léčebné přístupy, jak se vyrovnat se společenskou stigmatizací. APA uznává, že během psychiatrické léčby mohou být přítomny klinické příznaky vedoucí lékaře k pokusům o změnu sexuálního chování.

Několik velkých odborných organizací, jako Americká asociace psychologů, Národní asociace sociálních pracovníků a Americká akademie pediatrů vydaly stanoviska proti reparativním terapiím, protože se obávají poškození pacienta. Také APA již v minulosti vyjádřila jasný postoj proti diskriminaci, předsudkům a neetickému léčení v mnoha případech včetně diskriminace na bázi sexuální orientace.

Proto APA odmítá jakékoli psychiatrické léčení, jako reparativní nebo konverzní terapii, které je založeno na předpokladu, že homosexualita je duševní poruchou sama o sobě a předpokladu, že pacient by měl(a) změnit svou homosexuální orientaci.

Proto se APA připojila k výše jmenovaným profesionálním organizacím, které oponují či jsou kritické k reparativnímu léčení.

Následující stanovisko COPP rozšiřuje a rozpracovává výše zmíněné stanovisko, aby dále oslovilo laickou a profesionální veřejnost v postojích k léčbě, která usiluje o změnu pacientovy sexuální orientace či pohlavní identity. Spíše rozšiřuje než nahrazuje stanovisko APA z roku 1998.

V minulosti byla homosexualita považována za nemoc. To podporovalo společenské morální odsuzování stejnopohlavních vztahů. V současnosti je považování homosexuality za duševní poruchu známkou snahy diskreditovat vzrůstající sociální přijímání homosexuality jako normální varianty lidské sexuality. Případná možnost změny sexuální orientace byla výrazně politizována. Plnoprávná integrace gayů a lesbiček do americké společnosti je brzděna těmi, kdo se jí obávají jako morálního zla a škodlivosti pro společnost. Politická a etická debata kolem tohoto problému opomíjí vědecké názory a upřednostňuje prosazování motivů a dokonce osobnostních zvláštností na obou stranách spektra. Tento dokument se pokouší vnést částečně světlo do tohoto ožehavého tématu.

Byla vyhodnocena validita, efektivita a etika klinických pokusů o změnu sexuální orientace jednotlivce. Dosud neexistují vědecky potvrzené studie, které by zřetelně potvrzovaly úspěšnost nebo naopak škodlivost reparativního léčení. Vědecké poznatky o výběrových kritériích, rizicích a výhodách léčby a její dlouhodobé výsledky jsou nedostatečné. Odborné písemnictví se skládá spíše z kasuistik jednotlivců, kterým se změna sexuální orientace podařila, dále těch, kteří ji hodnotili jako škodlivou a dalších, kteří se o léčbu nejprve pokusili a později své rozhodnutí změnili.

Při nedostatku klinických dat o pacientech je možné hodnotit teorie, které ospravedlňují provádění tzv. reparativních či konverzních terapií. Především nejsou v souladu s odborným postojem Americké psychiatrické asociace z roku 1973, který odmítl považovat homosexualitu jako takovou za duševní chorobu. Teorie reparativních terapeutů však definují homosexualitu jako narušení vývoje nebo jako závažný psychopatologický symptom, případně kombinaci obojího. V posledních letech někteří ze zastánců těchto teorií otevřeně integrovali starší psychoanalytické teorie, patologizující homosexualitu, s tradičními náboženskými odmítavými postoji.

První odborné kritické postoje k těmto názorům pocházely od sexuologů. Později se k těmto kritikům připojili i ostatní psychoanalytici. Vzrůstá rovněž počet teologů, kteří argumentují proti tradiční, biblické interpretaci odmítající homosexualitu, a jež je zdrojem religiózních typů reparativní léčby.

Doporučení Americké psychiatrické asociace:

1. Americká psychiatrická asociace potvrzuje své stanovisko z roku 1973, že homosexualita jako taková není diagnostikovatelná duševní porucha. Současné snahy o obnovení patologického pohledu na homosexualitu a zároveň o její léčení často nejsou vedeny vědeckými nebo psychiatrickými poznatky, ale spíše náboženskými a politickými silami, které odmítají přiznat gayům a lesbičkám plná občanská práva.

   APA dává včasné, jasné a odborné stanovisko, že prohlašování homosexuality za léčitelnou chorobu je výsledkem akcí politických a náboženských skupin.

2. Z hlediska odborných principů by terapeuti neměli hodnotit výsledek své léčby pod tlakem či výrazným vnějším vlivem. Psychoterapeutické způsoby vedoucí k vyléčení homosexuality jsou založeny na vývojových teoriích, jejichž odborná hodnota je pochybná. Individuální případy vyléčení jsou vyvažovány kasuistikami psychologického poškození pacienta. V posledních čtyřiceti letech reparativní terapeuti neprovedli odborný výzkum, který by potvrdil jejich teorie o vyléčení. Pokud nebude takový výzkum předložen, pak APA doporučuje z etických důvodů odstoupit od pokusů změnit sexuální orientaci pacienta, protože je třeba mít na mysli základní etické medicínské pravidlo: Především nepoškodit.

3. Literatura o reparativních terapiích užívá teorie, které jen obtížně umožňují přijmout vědecká výběrová kritéria pro způsoby léčení. Tato literatura nejenže ignoruje vliv sociální stigmatizace gayů a lesbiček na vytváření motivace k léčení homosexuality, ale sama literatura k této stigmatizaci dále přispívá. Tyto zdroje rovněž zdůrazňují přednosti

léčení a zároveň opomíjejí možná rizika pro pacienta. APA doporučuje provedení seriózního výzkumu Národním institutem pro duševní zdraví a akademickými výzkumníky, který by upřesnil rizika a výhody reparativních terapií.

Přeložili: MUDr. Ivo Procházka a PhDr. Petr Weiss