

Přirozený zákon: srovnání římskokatolické a židovské perspektivy

David Biernot

Na první pohled by se mohlo zdát, že judaismus má říci mnoho k problematice přirozeného zákona a univerzální etiky. Mnoho křesťanských teologů se setkalo s židovstvím prostřednictvím četby děl Hermanna Cohena, Martina Bubera, Leo Becka a konečně také Emmanuela Levinase. U všech těchto autorů představuje etická složka významný aspekt, ne-li přímo srdce jejich filozofií. Leo Beck byl přesvědčen, že křesťanství představuje „romantické náboženství“, zatímco judaismus „náboženství klasické“, čímž chtěl vyjádřit, že židovství je blíže Kantově morální filozofii.¹ Jak známo, Emmanuel Levinas volal po povýšení etiky na „první filozofii“ místo metafyziky, a navrhoval vyloučení jakéhokoliv typu ontologie, jež by zakládala etický vztah mezi lidmi na rovině širší, kterou nazývá „totalita“. Takové založení nevyhnutelně ničí samu fenomenalitu, kterou pravá etika předpokládá.² Levinas se vědomě odklonil od Kantova autonomního založení etiky a nazývá svou etiku „heteronomní“, aby tímto zdůraznil onu radikální jinakost druhé osoby.³ Zde se Levinas odvolává na judaismus, z něhož čerpal etické momenty pro svou filozofii. V rozhovoru s jedním římskokatolickým biskupem Levinas tvrdí: „Autentické lidství je židovství v každém člověku.“ Izrael je synonymem humanity jako takové.⁴

Jakkoliv jsou výše uvedení myslitelé významní a vdčíme jim za podnětné a působivé interpretace židovské tradice, které se staly společným dědictvím napříč nejširším spektrem západního intelektuálního světa, náboženského i sekulárního, jejich myšlenková reflexe jako taková je více založena na osvícenském nebo postosvícenském diskurzu evrop-

¹ David NOVAK, *Natural Law in Judaism*, New York: Cambridge University Press, 1998, s. 83.

² Efraim MEIR, *Filosofim kijumiim jehudim be-rav siach*, Jeruzalém: Magness Press, 5765 (2004), s. 121–122.

³ Michael L. MORGAN, *Discovering Levinas*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 88–89.

⁴ NOVAK, *Natural Law in Judaism*, s. 88.

ské filozofické tradice, než na duchu tradičního judaismu. Autor tohoto příspěvku jistě nechce tvrdit, že náboženská filozofie tradičního judaismu postrádá univerzální aspekty, avšak je na místě připomenout, že židovské myšlení o sobě je něčím, co Giuseppe Veltri nazývá „konfesijní filozofií“ či též „konfesijní ontologií“, tj. reflexí specifických partikulárních východisek židovského náboženství.⁵ Právě problematika přirozeného zákona může být toho dobrým příkladem. Judaismus jako takový je sice náboženstvím Zákona, avšak termín „příroda“⁶ nenalezneme ani v *Hebrejské bibli* ani v *talmudu*. Objevuje se až ve středověkých filozofických spisech středověku. Judaismus nikdy neučinil učení o přirozeném zákoně prominentním prvkem své náboženské filozofie či teologie, jak se tomu stalo v římskokatolické teologii. Cílem tohoto příspěvku je dokumentovat tři různé pozice ve vztahu k problematice přirozeného zákona: negativní, kterou představuje nejvýznamnější židovský myslitel středověku Moše ben Maimon, částečnou recepci této koncepce pod vlivem katolické teologie u španělského učenice počátku 15. století Josefa Albo a konečně postoj amerického konzervativního rabína Davida Novaka v současné postmoderní situaci.

1. MOŠE BEN MAIMON

Jak známo, Tomáš charakterizuje povahu přirozeného zákona následujícím způsobem:

Pročež, ježto vše, co je poddáno božské prozřetelnosti, je spravováno a měřeno zákonem věčným, je patrné, že vše má nějaký podíl věčného zákona, pokud totiž z něho mají náklonnosti k vlastním úkonům a cílům. Mezi ostatním však rozumový tvor podléhá nějakým vynikajícím způsobem božské prozřetelnosti, pokud má podíl i samé prozřetelnosti, opatřuje sebe i jiné. Pročež i v něm je podíl božského rozumu, skrze který má přirozenou náklonnost k náležitému úkonu a cíli. A takový podíl věčného zákona v rozumovém tvorů sluje zákon přirozený.⁷

⁵ Giuseppe VELTRI, „Die humanistischen Wurzeln der jüdischen Philosophie: Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens,“ in *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, ed. Werner Stegmaier, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, s. 249–280.

⁶ Hebrejsky: *teva*.

⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa* II, 91,2, ed. P. Emilián Soukup, Olomouc: Krystal, 1937–1940, s. 732.

Oba z výše uvedených druhů zákona, věčný i přirozený, jsou ve svém nejniternějším základě rozumové povahy. Člověk jakožto rozumová bytost participuje na zákoně věčném, který je dílem božského rozumu, a skrze něj získává přirozenou náklonnost k mravnímu jednání. Toto účastenství na božském rozumu je vyjádřitelné i termínem „přirozený zákon“, který je univerzálně znám, vyjma několika málo výjimek vyplývajících z pokřivení rozumu dychtivostí či zlými návyky.

To, čím je Tomáš Akvinský pro římskokatolickou teologii, více či méně představuje Moše ben Maimon v rámci židovské náboženské filozofie. Maimonidovo dílo je nepochybně jedním z pramenů, jež byly Tomášem recipovány. Tomáš Akvinský přijímá některé z jeho teologických názorů, byť v některých případech je kriticky modifikuje.⁸ Aristotelské založení obou velikánů však nepochybně přispívalo k názorové konvergenci.⁹ V otázce přirozeného zákona se však Maimonides a Tomáš Akvinský zásadně rozcházejí. Maimonides samozřejmě neužívá termín „přirozený zákon“, tak jak je znám v úzu křesťanské teologie. Ten se objevuje až v 15. století u výše zmíněného Josefa Alba, jenž ho překládá hebrejským výrazem *dat tiv'it*. Avšak koncepce jako taková Maimonidovi nepochybně známa byla.

Ve své filozofii Maimonides nerozvinul nic, co by odpovídalo pojmu „synderesis“, který se objevuje v Tomášově morální teologii. *Synderesis*, jak známo, představuje vrozenou dispozici, která zaujímá stejnou úlohu na rovině praktického jednání jako první principy spekulativního rozumu při nabývání poznání teoretického.¹⁰ Jak záhy uvidíme, Moše ben Maimon tuto koncepci nerozvinul záměrně. Tomáš spatřoval analogii mezi tím, jak pracuje spekulativní rozum, tj. myšlení zacílené na poznání pravdy, a tím, jak funguje praktický rozum, tedy myšlení zacílené na činnost:

K druhému se musí říci, že jako v zevnějších úkonech jest pozorovati činnost a učinné, třebaš stavění a vystavěné, tak v dílech rozumu jest pozorovati sám úkon rozumu, jímž jest rozumění a usuzování, a něco nastalého z takového úkonu. To pak v bádavém rozumu jest nejprve výměř, za druhé věta, za třetí pak sylogismus

⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa* I, 13,2. Viz též Kenneth SEESKIN, *Searching for a Distant God: Legacy of Maimonides*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 44–50.

⁹ Viz Avital WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonid: Un Dialogue Exemplaire*, Paris: Cerf, 2007.

¹⁰ Jack DONELLY, „Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought,“ *The Western Political Quarterly* 33, č. 4 (1980): 522–524.

nebo dokazování. A protože také čínorodý rozum v dílech užívá nějakého sylogismu, jak učí Filosof v VII. Ethic., proto se nalezne v čínorodém rozumu, co se tak má k dílům, jako se má věta v báдавém rozumu k závěrům. A takové všeobecné poučky čínorodého rozumu, zařazené ke skutkům, mají ráz zákona.¹¹

Tomáš takto pojmenovává „přirozeným zákonem“ univerzální principy v praktickém rozumu, jež fungují analogickým způsobem jako principy spekulativního rozumu. Když přemýšlíme, užíváme principy spekulativního rozumu, jako např. princip non-kontradikce, aniž bychom je měli intencionálně před sebou. Máme tedy tyto principy dispozičně. V oblasti těchto prvních principů se uplatňuje rozum praktický. Opravdu apriorní je dle Tomáše ten následující: „Je třeba konat a sledovat dobro, a zlu se vyhýbat.“¹²

Moše ben Maimon nepochybně znal pojem praktického rozumu. Objevuje se u všech muslimských aristoteliků, ze kterých čerpal.¹³ Nikde ho však ve svých dílech nezmiňuje, a to i tam, kde naráží na praktické aspekty rozumové mohutnosti duše.¹⁴ Je tomu tak nejspíše proto, že pro Maimonida jediným intelektem ve vlastním smyslu je intelekt spekulativní a jeho konečné naplnění spočívá v nabytí poznání „celku bytí“ prostřednictvím celé šíře teoretických věd, prostřednictvím přirozené teologie pak i samotného Boha.¹⁵ Dle Maimonida mravní normy mezi inteligibilie vůbec nepatří. Maimonides výslovně vylučuje, že by prakticko-etický rozměr lidské existence měl stejný nebo podobný založení jako jeho teoretický rozměr. Mravní normy jsou konvence, či doslovněji „obecně přijímané názory“,¹⁶ které se v průběhu sociálních dějin proměnily v zákony, jimiž se společnosti řídí. Jestliže spekulativní intelekt pracuje v kategoriích „pravdivého a nepravdivého“, praktický rozměr lidského bytí je řízen kategoriemi „krásného“ či „odporného“. Jak říká Moše ben Maimon, tvrzení, že nebe má sférickou podobu, nelze považovat za „krásné“. Tvrzení, že Země je placatá, není zase „odporné“. Podobně, zakrýváme-li si intimní partie těla oděvem, nemůžeme

¹¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa* II, 90,1, s. 726.

¹² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa* II, 94,2.

¹³ Takto tvrdí Howard KREISLER, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, Albany: State University of New York, 1999, s. 64.

¹⁴ Viz např. Rabiho Moše ben Maimona *osm kapitol o lidské duši*, přel. B. Nosek, Praha: Sefer, 2001, s. 11–13.

¹⁵ MOŠE BEN MAIMON, *More nevuchim* 3,28.

¹⁶ Arabsky: *mašhurāt*; hebrejsky: *mefursamot*.

¹⁷ MOŠE BEN MAIMON, *More nevuchim* 1,2.

takové chování posuzovat v kategoriích pravdivého či nepravdivého. Nepochybně i Maimonides považuje lidskou schopnost řídit život vlastní i druhých za jeden z projevů rozumové mohutnosti duše. Přesto prakticko-mravní aspekt lidské existence postrádá rozměr nutnosti, který nacházíme u principů spekulativního intelektu. Zakrývání intimních partií těla není rozumovou nutností, nýbrž následkem společenské sexualizace těla – Maimonidovými slovy: „touhy představitosti a tělesné rozkoše“.¹⁸ Tomáš, jak známo, pojal přikrývání nahoty jako dovršení lidské přirozenosti „uměním“.¹⁹ Nutnost se podle Maimonida nevztahuje ani na normy chování, které bychom označili za univerzálněji platné než odívání. Ve svém kodexu náboženského práva, *Mišne Tora*, Moše ben Maimon uvádí povinnost zemřít mučednickou smrtí, pokud by byl Žid pod nátlakem, aby usmrtil svého spoluvěrce, přičemž Moše ben Maimon poznamenává: „K tomuto se kloní rozum, že nesmíme zahubit jeden život ve prospěch jiného života.“²⁰ Maimonides, který velmi pečlivě formuloval své výroky, hovoří jen o „inklinaci“, čímž naznačuje, že tato norma nemá charakter naprosté rozumové nutnosti. Uvedené ustanovení je založeno na talmudickém principu „Odkud víš, že tvoje krev je červenější než krev tvého bližního?“ o němž rabíni tvrdí, že je založen na rozumové úvaze – *svara*.²¹ Neměli bychom také zapomenout, že podle Maimonida hraje v prakticko-etické oblasti významnou roli rovněž představitost.²² Ta je nutností u vládců a neprorockých zákonodárců, kteří by prostřednictvím své představitosti měli obsáhnout maximum konkrétních společenských situací a podmínek a následně dle toho rozhodovat.²³ Prakticko-etická oblast se tak u Maimonida jeví více jako místo „tvorby“ než teoretické reflexe. V této souvislosti nám může vytanout na mysl pojetí mezilidské solidarity u Richarda Rortyho, která je více dílem tvořivé imaginace než rozumové reflexe. Solidarita se tvoří nárůs-

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa* II, 94,5.

²⁰ MOŠE BEN MAIMON, *Mišne Tora*, *Hilchot jesodej ha-Tora* 5,7, Torah CD ROM Library, Verze 9, 2004.

²¹ *Talmud Bavli*, *Psachim* 25b. Viz též KREISLER, *Maimonides' Political Thought*, s. 69–70.

²² K pojetí představitosti v Maimonidově epistemologii viz JOSÉ FAUR, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse: Syracuse University Press, 1999, s. 53–88.

²³ MOŠE BEN MAIMON, *More nevuchim* 2,37.

tem naší citlivosti vůči konkrétnímu utrpení druhého člověka.²⁴ Jinými slovy, jak poznám, že má krev není sladší než krev mého bližního – skrze představivost, která nám umožňuje vystoupit mimo sebe, nahlédnout do utrpení a bolesti druhého člověka a identifikovat ho s mým utrpením.

Je patrné, Maimonides by koncepci *synderesis* nemohl přijmout z epistemologických i antropologických důvodů. Jestliže pro Tomáše je člověk současně rozumovou i společenskou bytostí,²⁵ pro Maimonida je bytnost člověka dána v první řadě jeho spekulativním intelektem, ve druhé řadě pak jeho společností. Howard Kreisler se v této souvislosti domnívá, že se Moše ben Maimon nechal ovlivnit Avicennou, který odlišuje „obecně přijímané názory“ od inteligibilí na základě tvrzení, že společenské normy nejsou známy jednotlivci obdařenému čistým intelektem. Takový jedinec nezakouší žádné vášně. „Obecně uznávané názory“ patří člověku jakožto společenské bytosti. Poněvadž člověk tyto normy potřebuje, svědčí to o nedokonalosti jeho lidství.²⁶ Je známo, že Moše ben Maimon aplikoval tento pohled ve své alegorizaci biblického mýtu o pádu člověka.²⁷

Maimonidův přístup v dané problematice nespočívá pouze v jeho vazbě na diskurz islámské náboženské filozofie středověku. Nesmíme zapomenout na Maimonida jakožto interpreta a kodifikátora židovského náboženského práva – halachy. Legitimizace nezávislosti lidského rozumu v etickém rozhodování by kolidovala s Božím zákonem vyjádřeným v Tóře. Národy světa žijí dle svých zákonů zakládajících se výlučně na pozitivním právu, národ Izraele však přijal na hoře Sinaj Boží Zákon, který se může v řadě záležitostí s normami nežidovského světa stýkat, přesto ve svém celku se příkazy Tóry od nich kvalitativně odlišují skrze jedinečnost Mojžíšova proroctví. Každá společnost si tvoří mravní zásady a normy podle své potřeby a přetváří je s proměnou doby, proto se také jedná o „obecně přijímané názory“. Lid Izraele přijal příkazy Tóry na základě Boží autority, čímž je nastolena napříč generacemi jistá homogenita. Ve vztahu k Desateru přikázání Maimonides poznamenává, že lid mohl bezprostředně „slyšet“ a pojmout pouze první dva příkazy: „Já jsem Tvůj Bůh“ a „Nebudeš mít jiného Boha mimo mne“, a to proto-

²⁴ RICHARD RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, s. XVI.

²⁵ DONELLY, „Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought,“ s. 529.

²⁶ KREISLER, *Maimonides' Political Thought*, s. 74.

²⁷ MOŠE BEN MAIMON, *More nevuchim* 1,2.

že se jedná o obsahy spekulativního intelektu. Zbytek příkazů Desatera patří buď do oblasti „obecně přijímaných názorů“ nebo norem uložených na základě Boží vůle, tzv. *mekubalot*.²⁸ V etickém traktátu, zvaném *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, se Moše ben Maimon věnuje i problematice norem, které bychom označili za univerzální a založené na rozumu. Maimonides uznává jejich obecnost, vylučuje však jejich rozumový charakter:

Činy, které filozofové považují za zlé a říkají, že ten, kdo po nich netouží, je přednější než ten, kdo po nich touží, ale svému pudu v nich zabrání, jsou ty, o nichž je všem lidem známo, že jsou zlé: jako prolévání krve, krádež, loupež, podvod, působení škody tomu, kdo nám nic zlého neučinil, oplácení zlým jednáním tomu, kdo nám činil dobro, a nehodné jednání s otcem a matkou a jim podobné. To jsou příkazy, o nichž řekli učenci, jejich památka budiž požehnána, že „kdyby nebyly napsány, bylo by třeba je napsat.“ Někteří z našich současných učenců, kteří trpí nemocí Kalámu, je nazývají racionálními příkazy a není pochyb, že taková duše, kterou něco takového přitahuje a touží po tom, je nedokonalá, a naopak duše významná nebude vůbec po některém z těchto zel toužit a nebude litovat, když se jich zdrží.²⁹

Jsou-li všichni lidé zajedno, že uvedené formy chování jsou škodlivé, neznamená to ještě, že by toto vědomí bylo dispozičně založeno v praktickém rozumu. V této souvislosti Maimonides negativně naráží na některé židovské učence své doby, kteří toto předpokládají. Konkrétně má patrně na mysli nejvýznamnějšího z židovských představitelů kalámu, Saadji Gaona, který udělil některým praktickým příkazům Tóry status prvních inteligibilí. Saadja Gaon byl patrně nejvýznačnějším středověkým židovským zastáncem koncepce blízké ideji přirozeného zákona.³⁰ Ačkoliv se jeho dílo rozšířilo, tento aspekt jeho náboženské filozofie zůstal v pozadí, nebo byl vysloveně kritizován. V uvedené pasáži Maimonides uvádí citát z Talmudu, který je součástí komentáře Lv 18,4: „Budete dbát mých řádů,“ tj. včetně i těch příkazů, které i kdyby nebyly, musely by být zaznamenány, jako zákaz modloslužby, vraždy, pohlavní

²⁸ MOŠE BEN MAIMON, *More nevuchim* 2,33.

²⁹ *Rabího Moše ben Maimona osm kapitol o lidské duši*, s. 53.

³⁰ Marvin Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, s. 135. Nachum ARIELI, *Ha-machšava ha-jehudit bi-jmej ha-bejnajim*, Jerušalajim: Sifrijat Eleanor, 5756 (1995), s. 39–71.

nezřízenosti, krádeže a blasfémie.³¹ Uvedený citát vůbec nenaznačuje, že by lidský rozum mohl znát přirozeně sám od sebe, že tyto činy jsou zlé. Spíše tvrdí, že potom co byly uvedené zákazy zjeveny a uvedeny v praxi, můžeme „ex post“ rozpoznat jejich užitečnost. Bylo tedy žádoucí, aby byly „napsány“. V širším kontextu talmudické pasáže, z níž byla citace vybrána, jsou tyto zákazy srovnávány s obřadními příkazy Tóry, u nichž jejich *telos* není zřejmý. Obojí je však pro Žida závazné, poněvadž obojí pochází od Boha.

Obdobný postoj Maimonides zastává i vůči tradici „Noachidských příkazů“, která se jeví spíše jako systém principů než preskriptivní příkazy. Jak známo, představitel školy přirozeného práva, Hugo Grotius, spatřoval v Noachidských příkazech tradici vycházející z obdobného ducha jako jeho teorie mezinárodního práva.³² Nutno říct, že koncept Noachidských příkazů je v celé řadě rabínských diskuzí spíše teoretickou spekulací. Tak tomu je i v níže uvedené citace z kodexu náboženského práva *Mišne Tora*, která se týká statusu Ne-Žida v hypotetickém židovském teokratickém státě jakožto *ger tošav* – „cizince přebývajícího ve tvých branách“. Ten je povinován plněním nikoliv všech příkazů Tóry, nýbrž jen Noachidských příkazů. Moše ben Maimon však i v tomto případě explicitně vylučuje založení těchto příkazů v přirozené dispozici člověka. Ačkoliv se „rozum kloní“ k těmto příkazům,³³ Maimonides zdůrazňuje jejich zjevený charakter, a to prostřednictvím sinajského zjevení. Je zajímavé, že Maimonides v této souvislosti hovoří o sinajském zjevení, když rabínská tradice tvrdí, že už šest ze sedmi Noachidských příkazů bylo dáno již Adamovi.³⁴ Maimonides zřejmě následuje jinou tradici, podle níž se lidstvo natolik zkazilo, že muselo dojít k zopakování těchto příkazů na hoře Sinaj:³⁵

Každý člověk (tj. Ne-Žid), který přijímá Sedm příkazů a je pečlivý v jejich dodržování, je zván spravedlivým mezi národy světa a má podíl na budoucím světě. To však platí pouze, že je přijímá a plní, protože Svatý, budiž požehnan, je přikázal v Tóře a oznámil nám je skrze Mojžíše, že tyto příkazy obdrželi synové Noeho, ještě než byla dána Tóra. Jestliže je však bude plnit, že mu takto velí rozum,³⁶ nemá

³¹ Talmud Bavlí, Joma 67b.

³² NOVAK, *Natural Law in Judaism*, s. 156–157.

³³ MOŠE BEN MAIMON, *Mišne Tora*, *Hilchot melachim* 9,1.

³⁴ Viz např. *Be-rešit raba* 22,4.

³⁵ NACHUM ARIELI, *Ha-machšava ha-jehudit bi-jmej ha-bejnajim*, s. 139.

³⁶ Dosl. „mipnej hachrea ha-daat“.

statut cizince, nepatří mezi spravedlivé mezi národy a nemá podíl na budoucím světě.³⁷

Koncepce přirozeného zákona zřejmě nemá u Maimonida místo. Mezi zjevenou Tórou a morálkou národů a jejich právními řády neexistuje koncept, který by je nějak spojoval. Nicméně Maimonides předpokládá, že celá řada „obecně přijímaných názorů“ v morálních otázkách je užitečná a slouží ke „zdokonalení těla“.³⁸ Božský zákon zahrnuje také mnoho z těchto názorů a sdílí je společně s nežidovskými *nomoi*. Udržení pokud možno spravedlivého společenského pořádku a obecného dobra je charakteristikou, která tyto různé řády spojuje. Rabínské učenci si toho byli vědomi,³⁹ a proto zaujíмали vůči zákonům nežidovského světa otevřený a pragmatický postoj, pokud neodporovaly halaše. To platí především v oblasti občanského a trestního práva. Sám Moše ben Maimon učí, že v peněžním sporu mezi Židem a Ne-Židem si Žid může zvolit takový právní systém, o kterém se domnívá, že jeho při rozsoudí lépe. Jestliže nežidovský právní řád mu poskytuje lepší podmínky, může se obrátit na něj.⁴⁰

2. JOSEF ALBO

Jak již bylo uvedeno výše, Josef Albo byl prvním židovským učením, který vnesl do svého díla koncept přirozeného zákona částečnou recepcí katolického pojetí.⁴¹ Kromě muslimských aristoteliků byla nepochybně přímým či zprostředkovaným pramenem jeho úvah v dogmatickém kompendiu zvaném *Sefer ha-ikarim* také Tomášova *Teologická suma*. Zmíněné dílo bylo dokončeno v roce 1425. Albo v něm hierarchicky rozlišuje zákon božský *ha-dat ha-elohit* totožný s Božím zjevením Izraeli, zákon přirozený *ha-dat ha-tiv'it*, a konečně lidský zákon, který Albo ozna-

³⁷ MOŠE BEN MAIMON, *Mišne Tora, Hilchot melachim* 8,11.

³⁸ MOŠE BEN MAIMON, *More nevuchim* 3,25.

³⁹ *Pirkej Avot – Výroky Otců*, přel. B. Nosek, Praha: Sefer, 1994, s. 21: „Rabi Chanina, ná-městek velekněze řekl: Modli se za blaho vlády, neboť kdyby nebylo před ní bázně, jeden druhého by zažíva pohltit.“

⁴⁰ MOŠE BEN MAIMON, *Peruš mišna'ot, Bava kama* 4,3.

⁴¹ Isaac HUSIK, *A History of Jewish Medieval Philosophy*, Mineola, NY: Dover, 2002, s. 406–427.

čuje termínem *ha-dat ha-nimusit*, z něhož zřetelně zaznívá řecké *nomos*.⁴² Přirozenému zákonu Albo věnuje dvě ucelenější pasáže v páté a sedmé kapitole kompendia. Současná diskuze je velmi nejednotná v hodnocení Albova pojetí přirozeného zákona. Hodnocení znesnadňuje metoda, již Albo použil při sepisování svého díla, která činí prezentované názory nekonzistentními obdobně, jako je tomu v *Průvodci zbloudilých* Mošeho ben Maimona.⁴³ Poněvadž není možné v rámci tohoto příspěvku pojednat problematiku uceleněji, následující diskuze se výlučně soustředí na pasáž z páté kapitoly *Sefer ha-ikarim*:

Filozofové říkají, že lidský druh téměř nemůže existovat bez sdružování a seskupování, poněvadž člověk je ze své přirozenosti společenskou bytostí.⁴⁴ Tím je míněno, že člověk je ze své přirozenosti veden k tomu, aby žil v obci, v kolektivu, a v něm získával veškeré potřeby k životu. Je zřejmé, že lidské společenství, ať již žijící v jednom městě, oblasti, regionu, či lidstvo jako takové, musí mít nějaký řád, který by následovalo ve svém jednání, obecný řád, jenž by zaručoval spravedlnost, potíral zlo a bránil sporům při obchodních transakcích. Takový řád musí zahrnovat ochranu před vraždou, krádeží, loupením apod. To znamená vše, co společnosti umožňuje žít v blahu. Takový řád filozofové nazývají přirozeným zákonem. „Přirozený“ znamená, že je nutností samé lidské přirozenosti, ať již tento řád vychází⁴⁵ z filozofa nebo proroka.⁴⁶

Z uvedené pasáže vyplývá, že podstatná část lidského bytí se podle Alba naplňuje v soužití s bytostmi stejného druhu. Aby toto soužití mohlo existovat, je nutný řád, který filozofická tradice nazývá „přirozeným zákonem“ a jenž ustavuje základní funkčnost tohoto soužití tak, že zajišťuje právo na život, ochranu vlastnictví a další. Tento řád je zcela kongruentní s přirozeností každého člověka.

Někteří badatelé umenšují význam konceptu přirozeného zákona u Josefa Alba. Upozorňují, že v uvedené pasáži Albo říká, že lidská potřeba je pouze „téměř nutná“.⁴⁷ Tímto ale mohl narážet na Aristotelovo tvrzení, dle něhož člověk může žít v odloučení mimo obec, pokud ho

⁴² JOSEF ALBO, *Sefer ha-ikarim* I,5 a 7.

⁴³ DROR EHRLICH, „The Reassessment of Natural Law in Yosef Albo's Book of Principles,“ *Hebrew Political Studies* 1, č. 4 (2006): 425.

⁴⁴ Srov. ARISTOTELES, *Politika* 1, 2,1253a3.

⁴⁵ Dosl. „je ustaven“.

⁴⁶ JOSEF ALBO, *Sefer ha-ikarim* I,5, Torah CD ROM Library, Verze 9, 2004.

⁴⁷ RALPH LERNER, „Natural Law in Albo's Book of Roots,“ in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. Joseph Cropsey, New York: Basic Books, 1964, s. 138.

k tomu vede přirozenost.⁴⁸ Na jiných místech Albo hovoří o této nutnosti bez další specifikace. Problematický je závěr pasáže, ve které se tvrdí, že přirozený zákon je zřízen lidským jedincem – filozofem či prorokem. V tomto případě by přirozený zákon nebyl „přirozený“ ve vlastním slova smyslu, ale velmi podobný lidskému zákonu.⁴⁹ Je nutné podotknout, že v sedmé kapitole Albo takto přirozený zákon nekvalifikuje. Je možné, že Albo neměl na mysli, že filozof přímo ustavuje přirozený zákon jako zákonodárce, ale že promulguje jeho ideu ve své politické filosofii.⁵⁰

Je nutné zdůraznit, že Albo staví přirozený zákon nad zákon lidský, byť tento je rovněž potřebný, neboť, jak Albo říká, doplňuje zákon přirozený. Albo vynáší na světlo kontingentní charakter podob pozitivního zákona, ať již se jedná o „římské právo, zemská zřízení a zákony, které si mezi sebou stanovili občané jedné oblasti či království.“⁵¹ Tyto nevynucuje lidská přirozenost, jak tomu je u zákona přirozeného. Toto zvýraznění přirozeného zákona oproti lidskému mohlo mít pro Alba značný význam. Domnívám se, že při zhodnocování Albova pojetí je nutné přihlédnout k dobové společenské a politické situaci, ve které žil. Albo sepsal uvedené dílo poté, co se uchýlil do ústraní po disputaci v Tortose, které se sám jako jeden z reprezentantů židovské strany zúčastnil. Tato disputace byla nepochybně nejvýznamnější z křesťansko-židovských disputací středověku. Přinesla židovským obcím ve španělských zemích značnou morální újmu.⁵² Jak známo, popud k této disputaci vzešel od židovského konvertity Jéronima de Santa Fé, osobního lékaře vzdoropapeže Benedikta XIII., který disputaci také osobně slavnostně zahájil. Atmosféru disputace předznamenal biblický verš, který Jéronimo vybral pro svou úvodní řeč: „Pojďte, projednejme to spolu, praví Hospodin. I kdyby vaše hříchy byly jako šarlat, zbělejí jako sníh, i kdyby byly rudé jako purpur, budou bílé jako vlna. Budete-li povolní a poslechnete, budete požívat dobrých darů země. Když však odmítnete a budete se vzpěčovat, bude vás požírat meč.“⁵³ V duchu uvedené citace mělo být cílem disputace navrácení ztraceného stáda, jímž byli Židé, z jeho bludu na

⁴⁸ ARISTOTELES, *Politika* I, 2, 1252b33–35.

⁴⁹ LERNER, „Natural Law in Albo's *Book of Roots*,“ s. 138.

⁵⁰ DROR EHRLICH, „The Reassessment of Natural Law in Yosef Albo's *Book of Principles*,“ s. 128.

⁵¹ JOSEF ALBO, *Sefer ha-ikarim* I,5, Torah CD ROM Library, Verze 9, 2004.

⁵² SIVA RAUSCHENBACH, *Josef Albo: Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit*, Leiden: Brill, 2002, s. 12–61.

⁵³ Iz 1,18–20.

pravou cestu. Pokud by se vzpěchovali, jejich údělem by byl meč a ďábel.⁵⁴ Církevní politika vůči Židům ve španělských zemích, vykazovala již delší dobu před disputací nezvykle agresivní rysy, a to za součinnosti či alespoň pasivního přihlížení světské moci.⁵⁵ Představitelé židovských obcí se jistě museli znepokojovat tím, že tato politika narušuje samotné fundamenty smírného křesťansko-židovského soužití, tak jak byly promulgovány po řadu staletí v církevních i světských výnosech.⁵⁶ Pozitivní právo v této podobě nebylo schopno zajišťovat únosnou existenci židovských komunit. Jak známo, Alfons V. Aragonský, který nastoupil na trůn v roce 1416, minimalizoval dopady disputace v Tortose na židovské obce ve své zemi a také anuloval řadu protižidovských nařízení ještě z doby před disputací.⁵⁷ Tato proměnlivost církevního i světského zákonodárství mohla vést některé židovské učence k promýšlení nové platformy, která by ukotvovala základní práva židovských obcí univerzálněji a trvaleji než *lex humana*. Taková platforma by musela být dobře srozumitelná i křesťanské většině. Idea přirozeného zákona zcela splňovala tato kritéria. Snad proto ve výše uvedeném textu Albo vystupuje nad jakoukoliv „konfesní ontologii“ a hovoří o obecném přirozeném řádu, který je vlastní celému lidstvu. V jeho době, byť již na prahu novověku, však taková platforma ještě nebyla prakticky realizovatelná.

3. DAVID NOVAK

David Novak je současný americký konzervativní rabín a profesor etiky na univerzitě v Torontu. Studoval i katolickou morální teologii, se kterou je velmi dobře obeznámen. V současnosti se jedná o nejvýznamnějšího židovského myslitele, který se věnuje otázce přirozeného zákona, především pak v monografii *Natural Law in Judaism* publikované v roce 1998.

⁵⁴ RAUSCHENBACH, *Josef Albo*, s. 27.

⁵⁵ Miriam BODIAN, *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Bloomington: Indiana University Press, 2007, s. 7–10.

⁵⁶ Viz Joop van BANNING, „Der Vatikan und der Ritualmord,“ in *Ritualmord: Legenden in der europäischen Geschichte*, ed. Susanna Buttaroni a Stanislaw Musial, Vídeň: Böhlau Verlag, 2003, s. 61–84.

⁵⁷ Henry KAMEN, *The Spanish Inquisition – A Historical Revision*, London: Orion Publishing Books, 2000, s. 10.

Novak tvrdí, že moderní koncepce typu přirozeného zákona stojí do značné míry na historické hodnotě osvícenství. Politické osvobození Židů z ghett na konci 18. a v průběhu první poloviny 19. století bylo současně, ne-li primárně, osvobozením filozofickým.⁵⁸ Na rozdíl od pre-moderních společností v osvícenství člověk „nevychází ze společnosti“, nýbrž „k ní přistupuje“. Cílem moderní společnosti bylo konstituovat se tak, aby jednotlivci v ní mohli realizovat svá práva, kterými jsou obdařeni od přírody. V takto pojaté společnosti je primární „veřejná identita“, založená na racionálním a ahistorickém lidství, ve druhé řadě pak stojí identita jednotlivce jakožto Žida nebo křesťana, která je vykázána do soukromí. V této souvislosti Novak uvádí slogan, jehož autorem je židovský osvícenský básník Jehuda Loeb: „Bud' Židem ve svém stanu a člověkem, když z něho vycházíš.“⁵⁹ Toto pojetí otevřelo Židům cestu, jak obhájit svou novou politickou existenci, a to prostřednictvím přirozeného zákona v její moderní verzi přirozených či též lidských práv. Židovské myšlení od Barucha Spinozy přes Mosese Mendelssohna až po Hermanna Cohena bylo židovským odůvodněním lidských práv v liberální společnosti. I dnes, jak dodává Novak, pro většinu Židů v Severní Americe a Evropě zůstává světský společenský prostor absolutní hodnotou.⁶⁰ Tento horizont nového univerzálního řádu byl však Židům záhy nenapravitelně odepřen. Holokaust představoval radikální popření osvícenských hodnot svobody a rovnosti. Rovněž současná situace zranitelnosti a politické izolace, v jaké se nachází stát Izrael, může pro mnohé tradičněji smýšlející znamenat, že Židé byli v posledních dvou staletích nuceni obětovat více, než co jim moderní západní společnost dala.⁶¹

Co se týče teologických implikací koncepce přirozeného zákona, Novak poukazuje, že mezi tradičně orientovanými židovskými mysliteli převládá skupina, která popírá nějakou zásadní možnost příspěvku k tomuto tématu ze strany judaismu. Avšak i ti, kteří toto připouštějí, připisují přirozenému zákonu charakter jakéhosi dodatku ke zjevenému Zákonu v Písmu a rabínskému právu. Panuje zde totiž obava, že přisouzení fundamentálnější role přirozenému zákonu v judaismu by mohlo představovat výprodej zjevení ve prospěch rozumu, což je chyba,

⁵⁸ NOVAK, *Natural Law in Judaism*, s. 9.

⁵⁹ Tamtéž, s. 5.

⁶⁰ Tamtéž, s. 5.

⁶¹ Tamtéž, s. 6–9.

které se dopustily progresivní směry judaismu.⁶² Sám Novak je myslitelem, který promýšlí postavení židovské komunity v její partikularitě v rámci postmoderní pluralitní a multikulturní společnosti. O to usiloval i v rozhovoru s předním americkým postmoderním filosofem Richardem Rortym.⁶³ Jak říká Novak, největší zranitelnost teorie přirozeného zákona spočívá v opomenutí kulturní rozmanitosti. Nesmíme zapomenout, že i základy diskurzu o univerzálním přirozeném zákoně vyšly z partikulární řecké kultury, kde být „Řekem“ a „člověkem“ znamenalo totéž. Rovněž římské *ius gentium*, ve kterém pojem přirozeného zákona hraje významnou roli, bylo zpočátku výrazem římského imperialismu.⁶⁴ Univerzální myšlení se tak jeví být pokusem představivosti o vytvoření světa, jaký by mohl existovat, kdybychom nebyli součástí singulárních kultur, ve kterých žijeme svůj konkrétní život. Přesto je Novak přesvědčen, že není nutné zcela dekonstruovat pojem přirozeného práva. Namísto toho, abychom hledali nějaký univerzální fenomén, na němž by byl přirozený zákon založen, bylo by praktičtější v něm spatřovat konstrukci univerzálního horizontu, kterou si singulární společenství vytváří pro sebe. Takto Novak zdůrazňuje roli teologie stvoření, která judaismus vede k přesahu za jeho hranice, zahrnutím celého lidstva do svazku se Stvořitelem.⁶⁵ Zde Novak spatřuje analogii v metodologii současné vědy, především kvantové fyziky, kde pozorovaný předmět není oddělitelný od prostředku, jímž je pozorován.⁶⁶ Koncepce může vposledku fungovat lépe jako regulativní princip, který si konkrétní společenství vytváří samo pro sebe, než jako racionalizace pozitivního práva, ať již lidského, nebo zjeveného. Na druhé straně přirozený zákon však také může nadále činit srozumitelným diskurz židovské etiky v současném prostředí.⁶⁷

⁶² Tamtéž, s. 185.

⁶³ Tamtéž, s. 16–26.

⁶⁴ Tamtéž, s. 188.

⁶⁵ Tamtéž, s. 182–183. Viz též Walter BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, s. 157–159.

⁶⁶ NOVAK, *Natural Law*, s. 189.

⁶⁷ Tamtéž, s. 190.

The Natural Law: An Appraisal of the Roman Catholic and Jewish Perspective

Key words: Judaistics; Natural Law; Ethics

Abstract: The article focuses on the reception of the idea of the natural law in Jewish thinking from Medieval to Postmodern times. It starts with outlining Maimuni's refusal to put practical and ethical aspects of human existence on the same footing as theoretical pursuits of human intellect. This assumption is set against Aquinas' analogical understanding of the functioning of practical and speculative reason, which is essential for the Thomistic grounding of the concept of the natural law. The article then proceeds to Yoseph Albo, the first Jewish scholar to introduce a Christian-like concept of natural law. One of his objectives for adopting the idea of natural law might have been to shift the debate on social and political standing of Jews in Christian society to a new and theoretically better grounded platform than that of contingent *lex humana* represented by the Church and secular legislation on behalf of Jews throughout the Middle Ages. Finally, the article turns its attention to David Novak, who claims that the concept of natural law retains some value even in the postmodern setting. Instead of an attempt to find some universal phenomenon to ground natural law, it seems more authentic and more useful to see it as the constitution of a universal horizon by a thinker in a particular culture for his or her own culture.

Mgr. David Biernot, Th.D.
Ústav židvských studií
HTF UK
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4