

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Přirozený zákon v díle Boženy Komárkové

Petra Vrátníková

Katedra teologické etiky
Vedoucí práce ThDr. Pavel Keřkovský
Studijní program Teologie
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2008

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Přirozený zákon v díle Boženy Komárkové napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 28. dubna 2008

Petra Vrátníková

The Natural Law In The Work Of Božena Komárková

Bibliografická citace

Přirozený zákon v díle Boženy Komárkové [rukopis] : Diplomová práce / Petra Vrátníková ; vedoucí práce: ThDr. Pavel Keřkovský. -- Praha, 2008. -- 77 s.

Anotace

Božena Komárková se ve svém díle věnovala problematice přirozeného zákona/přirozeného práva především v rámci studia lidských práv. Tvrdila, že přirozený zákon je „nepřirozeným“ kulturním výtvozem člověka. Komárková byla oslovena biblí a biblickým způsobem vyjadřování o úloze práva, zákona, lidských institucí a řádů. Bible jim odnímá absolutní platnost, relativizuje je. Biblí jsou cizí představy o přirozeném zákonu. Biblický kánon neobsahuje jen jedno Desatero jako absolutní, nadčasově platný, přirozený zákon. V biblí se nalézá více desater a každé z nich je vysloveno do určité situace - má svůj kontext. Biblické svědectví není pro Boženu Komárkovou automatickým zdrojem věčných, nadčasových pravd. Bible nám může dopomáhat k tomu, abychom objevovali pozemsko-časnou, konkrétně-tělesnou a mezilidskou dimenzi naší existence. Vliv biblického způsobu myšlení našla Komárková v reformaci. Reformační pojetí práva je v rozporu s přirozenoprávní linií. Komárková upozornila, že s Kalvínem končí tradiční chápání přirozeného práva. Nesouhlas Karla Bartha s jakýmkoli druhem přirozeného zákona v etické oblasti je pouze uplatněním jeho obecného nesouhlasu s přirozenou theologií. Komárková vyslovila závaznou tezi, že přirozený zákon je svoji podstatou křesťanství cizí. Víra v živého Boha je pro Komárkovou hrází proti neustálé lidské snaze zabsolutňovat svoje poznání.

Klíčová slova

Přirozený zákon/právo, zákon, právo, platné právo, biblická řeč zákona/práva, tóra

Summary

Božena Komárková put her brain to a natural law/natural justice in her study of human rights. She said that a natural law is unnatural, artificial human artifact. Komárková was influenced by The Bible and a Biblical way of a justice, law and human institutions and orders. They lost their absolute validity/authenticity; they were relative in The Bible. In The Bible is not exist any natural law. There is not only one absolute Decalog – one ordinary code – in the biblical canon. There are more of the Decalogs and each of them is contextualized. The Bible helps us to find new dimension (terrestrial-time, corporeality and interpersonal) of our being. Komárková find an influence of biblical way of thinking in The Reformation. There is a discrepancy between a reformation way of law and a natural

law. Komárková advised of a fact that Jean Calvin finished the epoch of traditional natural law thinking. Disagreement of Karl Barth with every kind of a natural law in ethical area is just his objective disagreement with a natural theology. Komárková heavy said that a natural law is far away from The Christianity. Komárková see the faith in living God as a barrier against human tendency to absolute all knowledge

Keywords

Natural law/justice, law, justice, good law, biblical language of the law/justice, torah

Obsah

Úvod	7
1. Božena Komárková	10
2. Zastánci přirozenoprávního myšlení.....	15
2.1. Klasické přirozené právo	15
2.1.1. Antika.....	15
2.1.1.1. Sofoklés: Antigóné.....	16
2.1.1.2. Sofisté.....	17
2.1.1.3. Platón.....	19
2.1.1.4. Aristotelés.....	20
2.1.1.5. Stoicismus, vyvrcholení přirozenoprávní teorie starověku.....	22
2.1.1.6. Shrnutí.....	24
2.1.2. Patristika	25
2.1.2.1. Augustin Aurelius.....	25
2.1.3. Scholastika - Tomáš Akvinský a přirozený zákon.....	26
2.2. Osvícenské racionální přirozené právo	28
2.2.1. Nejvýznamnější představitelé osvícenského přirozeného práva.....	31
2.2.1.1. Hugo Grotius.....	31
2.2.1.2. Thomas Hobbes.....	31
2.2.1.3. John Locke.....	32
2.2.1.4. Jean Jacques Rousseau	33
2.2.2. Lidská práva	34
2.3. Přirozené právo v novotomismu a katolické sociální nauce	34
3. Odpůrci přirozenoprávního myšlení.....	38
3.1. Bible a přirozený zákon	38
3.1.1. Tóra.....	39
3.1.2. Desatero.....	41
3.1.3. Starozákonní sbírky zákonů	42
3.1.4. Proroci a tóra	44
3.1.5. Ježíš a tóra	45
3.1.6. Shrnutí.....	48
3.2. Zákon v teologické reflexi Jana Kalvína	49
3.2.1. "Mravy, obřady a soudy\.....	51
3.2.2. Triplex usus legis.....	53
3.2.3. Tři pravidla výkladu morálního zákona.....	54
3.2.4. Shrnutí.....	54
3.3. Karl Barth	56
3.4. Přirozený zákon v díle Boženy Komárkové.....	57
3.4.1. Lidská práva a přirozené právo	57
3.4.2. Přirozené právo a křesťanství.....	59
3.4.3. Biblická řeč zákona a práva	62
3.4.4. Dvojitý zákon	64
3.4.5. Antropomorfismus a chrématomorfismus.....	66
3.4.6. Problém pokroku.....	68
3.4.7. Sekularizovaný svět	69

Závěr	72
Seznam literatury	76

Úvod

Pokládám za důležité představit v následující kapitole Boženu Komárkovou. Alespoň zčásti nahlédneme do života věřící ženy, které mnozí vděčili za pomoc v životní orientaci i za živý příklad vzdělané ženy odpovědné za život vlastní i veřejný. A v tom je, jak se domnívám, snad i veliká přitažlivost filosofování Boženy Komárkové: ve spojitosti její tvorby, jejího myšlení a jejího života, odvažuji se říct, v jednotě myšlení a konání. Když totiž teorie a život jaksi neladí, jímá nás podezření, že je na teorii něco falešného. Žádný takový pocit nás však při setkání s Komárkovou, byť dnes již jen prostřednictvím jejích různorodých textů nepřepadne. Její tvorba tvoří podivuhodně jednotný celek. Zárodky myšlenek, které nejednou v pozdějších textech znovu hluboce procítla, promyslela a mnohdy i s odvážnou důsledností domyslela, vyrostly vlastně z toho, co Komárková v nacistickém vězení prožila a co si tam pro sebe promyslela. Nutno navíc podotknout, že Božena Komárková dovedla uvést do souladu své filosofické přístupy ke skutečnosti s důrazy teologickými. V každém jejím projevu se přitom jednoznačně zračilo její pevné zakotvení v Písmu svatém.

Předkládaná práce si klade za cíl představit pojetí přirozeného zákona/přirozeného práva v díle Boženy Komárkové. Není lehké definovat, co je přirozený zákon/přirozené právo. V zásadě existují dvě odpovědi, resp. dva postoje, které jsem označila jako „zastánci“ a „odpůrci přirozenoprávního myšlení“. Božena Komárková patří mezi „odpůrce“. Přirozené právo je jedním z témat, které v průběhu poměrně dlouhého období svojí tvorby formulovala. Přirozeným právem se Komárková především zabývala v rámci studia problematiky vzniku a významu lidských práv. Válečná zkušenost ji postavila před otázku, zda nejsou lidská práva, považovaná za trvalý civilizační zisk, jenom přechodným jevem liberální epochy, který zároveň s ní pomine. Proto se již ve vězení rozhodla k důslednému studiu lidských práv. Texty, ve kterých Komárková zpracovala otázku lidských práv a přirozeného zákona a z nichž jsem ve své písemné práci vycházela, jsou zejména disertační práce z roku 1948 *Obec Platónova a Augustinova* a nepodaná habilitační práce z roku 1949 *Lidská práva a křesťanství ve filosofii XIX. století*, obě vydané knižně v roce 1991 v Státním pedagogickém nakladatelství péčí manželů Hejdánkových pod názvem *Původ a význam lidských práv*, a texty obsažené v souboru *Lidská práva*, prvním svazku šestidílných sebraných spisů Boženy Komárkové, zejména *O dvojím individualismu* z roku 1945,¹ první dílčí text k otázce lidských práv sepsaný autorkou ještě ve vězení, *Reformace a moderní stát* z roku 1946,² *Lidská práva a křesťanství* z roku 1969,³ zkrácená verze habilitační práce sepsaná autorkou na žádost Ladislava Hejdánka a určená širší čtenářské obci, a *Nárok a zaslíbení* z roku 1989,⁴ předmluva k českému samizdatovému vydání knihy Erica Fuchse a Pierra-André Stuckiho *Au nom de l'Autre* (česky pod titulem *Nárok a zaslíbení, esej o základu lidských práv*) a zároveň autorčin poslední pokus o

¹ KOMÁRKOVÁ, B., O dvojím individualismu, in: *Lidská práva*, Spisy B. Komárkové, Sv. 1., Heršpice: Eman, 1997, s. 40-48.

² KOMÁRKOVÁ, B., Reformace a moderní stát, in: *Lidská práva*, s. 49-57.

³ KOMÁRKOVÁ, B., Lidská práva a křesťanství, in: *Lidská práva*, s. 60-96.

⁴ KOMÁRKOVÁ, B., Nárok i zaslíbení, in: *Lidská práva*, s. 97-104.

teoretické zpracování původu a významu lidských práv. Důležitým textem pro pochopení Komárkové pojetí přirozeného zákona ve vztahu ke křesťanství je článek *Přirozené právo a křesťanství* z roku 1952.⁵ Komárková zde vyslovila závaznou tezi, že přirozený zákon je svou podstatou křesťanství cizí. Proti jiným náboženským knihám zdůrazňovala Komárková u bible její historičnost, konkrétnost, její vztažnost k určitým historicky daným situacím a nedostatek jakéhokoli předem zamýšleného systému.⁶

V bibli našla Komárková předpoklad zcivilnění lidských řádů - bible odní má každému lidskému zřízení absolutní platnost. V této souvislosti psala Komárková své studie o poměru křesťana (církve) ke státu a jeho řádům (*Křesťan a stát* z roku 1952⁷ a studie obsažené v pátém svazku Spisů B. Komárkové *Ve světě a ne ze světa*, zvláště jsem se ve své práci opírala o články *Jsou možny křesťanské instituce?*⁸ z roku 1952 a *Vliv prostředí na církev a křesťanství na světě*⁹ z roku 1968), jež také pokládám za důležité pro porozumění koncepcce přirozeného práva u Komárkové. Komárková dále vidí rozdíl mezi právním zákonem a přírodovědným zákonem jako dvěma přístupy k lidské reflexi (jinak mluví také o antropomorfismu a chrématomorfismu). Toto téma zpracovala zejména v článcích *Technická civilizace a křesťan* z roku 1957,¹⁰ *Dvojí zákon* z roku 1958¹¹ a *Antropomorfismus a chrématomorfismus* z roku 1968.¹² V pří-

⁵ KOMÁRKOVÁ, B., *Přirozené právo a křesťanství*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, Brno: Dopněk, 1993, s. 18-26.

⁶ Také teologické formulace vnímala jako historicky podmíněné, poukazovala na sourodost teologie s myšlenkovým prostředím, v němž teologie žila. Srv. KOMÁRKOVÁ, B., *Jsou možny křesťanské instituce?* in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 42n.

⁷ KOMÁRKOVÁ, B., *Křesťan a stát*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 41-46.

⁸ KOMÁRKOVÁ, B., *Jsou možny křesťanské instituce?* in: *Ve světě a ne ze světa*, Spisy B. Komárkové, Sv. 5., Heršpice: Eman, 1998, s. 41-51.

⁹ KOMÁRKOVÁ, B., *Vliv prostředí na církev a křesťanství na světě*, in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 109-115.

¹⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Technická civilizace a křesťan*, in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 52-60.

¹¹ KOMÁRKOVÁ, B., *Dvojí zákon*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 103-118.

rodovědeckém pohledu se zákon jeví jako deskriptivní, jako popis toho, jak se věci mají a jak fungují. Přírodovědec popisuje chování světa a zaznamenává pravidelnost jako zákon (ovšem v popisném smyslu). Přírodovědecké poznání vylučuje jakoukoliv vůli, zná jenom nutnost. Komárková vidí nebezpečí v tom, že přírodovědné myšlení převádí věcný výklad skutečnosti na člověka. Věci se pak stávají mírou člověka. Komárková navázala na argumentaci Davida Huma a razila tezi, že právní zákon předchází přírodovědné pojetí zákona.

Dříve než představím pojetí přirozeného zákona u Boženy Komárkové, pokusím se ve 2. kapitole přiblížit některé teorie přirozeného práva u jeho „zastánců“. 3. kapitolu věnuji „odpůrcům“ přirozeného zákona a práva. Kromě Komárkové se zde soustředím zejména na ty, na něž sama Komárková svými úvahami navazovala a jimiž se nechala inspirovat. Proto se v souvislosti s přirozeným zákonem věnuji biblickému pojetí zákona, inspirovaná některými úvahami A. Richa o Desateru, Janu Kalvínovi a Karlu Barthovi.

¹² KOMÁRKOVÁ, B., Antropomorfismus a chrématomorfismus, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 131-141.

1. Božena Komárková

¹Božena Komárková studovala ve dvacátých letech minulého století na filosofické fakultě brněnské Masarykovy univerzity filosofii, historii a zeměpis. Po absolutoriu ve třicátých letech, v době hospodářské krize, se stala učitelkou. Zpočátku učila na základních (měšťanských) školách v Teplicích-Šanově a v Březové-Brněnci. Profesorkou na gymnáziu se stala až roku 1935, kdy byla povolána na reálné gymnázium Jana Blahoslava v Ivančicích, za tři roky - roku 1939, to už byl protektorát, byla přeložena na gymnázium do Ostravy. V Ostravě se stala členkou odbojové organizace Obrana národa. 10. ledna 1940 byla zatčena. Soud proběhl až v roce 1942, v den pohřbu Reinharda Heydricha, proto byly tresty velmi tvrdé. Z jedenácti odsouzených bylo pět rozsudků smrti. Komárková byla odsouzena ke dvanácti letům káznice. V nacistických věznicích Vratislav a Javor ve Slezsku prožila víc než pět let. Z věznic Javor byla v únoru 1945 osvobozena sovětskou armádou. Ve svých vzpomínkách (*Vratislavský deník*,² *Arlette*³) se zabývala především pobytem ve vazebních věznicích, jehož velkou část prožila v samovazbě, část ve společnosti kriminálních vězeňkyň, a samotným soudem.

Těžké období věznění jí pomáhalo přežít i to, že jí povolili mít u sebe bibli. Oporou jí byla víra v Boha. Ve vězení neprožívala Božena Komárková jen svůj život, svoji nouzi a utrpení, ale i osudy a utrpení svých spoluvězeňkyň. Spíše než utrpení svého si všímala utrpení jiných. Trápila ji také starost o úděl Evropy a světa.⁴ Komárková se snažila ve vězení pomáhat. Způsobem, který byl možný: někdy přispěla tím, že na trpící ženu upozornila kněze,⁵ někdy sama hladová poskytla hladovějící kousek chleba,⁶ někdy pomohla vlídným slovem naděje, někdy nestačila víc, než povzbudit pohledem. Často se v jejích vzpomínkách setkáme s povzdechem, že více učinit nemohla.⁷ Toto soustředění se na své bližní a starost o osud celého lidstva byly u Komárkové zakotveny v hluboké křesťanské víře. I když se někdy bouřila proti Hospodinu, byla to součást jejího dialogu s Ním. Bohu důvěřovala, ze své víry v Boha čerpala svoji sílu. Autorčino rozmlouvání s Hospodinem odhaluje *Vratislavský deník*.⁸ Deník psala Komárková ve vězení ve Vratislavi ve dnech 28. listopadu 1941-21. května 1942. Nemluvila o něm, až v roce 1995 ho předala svým přátelům. Je to velmi osobní záznam, který nebyl původně určen veřejnosti.⁹ Vratislavský deník prozrazuje *biblické zakotvení* Boženy Komárkové. Svědectvím proroků a evangelistů proměřuje Komárková svoji vlastní existenci. Komárková prý hovo-

¹ ŠIMSA, Jan, Naše paní profesorka, in: *Přátelství mnohých*, Spisy B. Komárkové, Sv. 3., Heršpice: Eman, 1997, s. 7-12.

² KOMÁRKOVÁ, B., Vratislavský deník, in: *Lidská práva*, s. 14-39.

³ KOMÁRKOVÁ, B., Arlette, in: *Čemu nás naučila válka*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 2., Heršpice: Eman, 1997, s. 43-87.

⁴ KOMÁRKOVÁ, B., Vratislavský deník, in: *Lidská práva*, s. 14, 17, 18.

⁵ KOMÁRKOVÁ, B., Arlette, in: *Čemu nás naučila válka*, s. 59-60; 62-63.

⁶ Tamtéž, s. 83.

⁷ Např. srv. KOMÁRKOVÁ, B., Vratislavský deník, in: *Lidská práva*, s. 21.

⁸ KOMÁRKOVÁ, B., Vratislavský deník, in: *Lidská práva*, s. 14-39.

⁹ ŠIMSOVI, Milena a Jan, Ediční poznámka, in: *Lidská práva*, s. 111-112.

ří s Hospodinem po způsobu proroků, „kteří jako Jeremjáš Hospodinu naslouchají a odporují, hádají se a svou při vzdávají. Naopak zase paradoxně jsou přemlouváni Hospodinovým slovem (...)“.¹⁰ Někdy se Komárková ve své vězeňské bezmoci, hladová a nemocná, proti Hospodinu bouřila, vyčítajíc Mu, že mocně nezasahuje proti lidské zlovůli a nespravedlnosti, že mlčí.

„Ani zde, ve chvílích nejhoršího zoufalství, jsem nedovedla říci, vydávajíc Bohu všechno: buď vůle Tvá! Zůstala jsem zde daleko od Boha, bez vykoupění a modlitby, a přece! (...) Celá ta dvě léta nás učí jenom utrpení. Ale i když zůstává ta záclona a Slovo boží hledí ke mně jenom z litery Písma, Bůh, k němuž se tak málo modlím, je v Kristu Ježíši věčně živý Bůh, který na pozadí toho všeho žitého je skutečností stále skutečnější.“¹¹

„Před desíti dny zde jedna z nás zemřela bez paprsku světla ve svém opuštění. Bez slova účasti, bez laskavého pohledu. Samota mezi lidmi nepřátelského srdce je strašnější než les a pustina bez lidí. Chtěla jsem se ptát se vzpourou v srdci: viděls ji, Pane? Ale vzpoura je zbytečná. Kristus ji viděl!“¹²

„Nacož bych tedy očekával, Pane? Očekávání mé má být na Tebe. Ale není, není! (...) A přece zůstává pro člověka jenom jedno skutečné vítězství. Buď vůle Tvá! To je to vítězství. A s ním pokoj a radost. A láska. A láska? Ke všem? Kéž nám Kristus odpustí! Kéž sobě nepijeme odsouzení, až nám bude jednou podán znova!“¹³

V zápětí však bylo pokušení výčitek překonáváno připomínkou paradoxní Kristovy přítomnosti v utrpení druhých.¹⁴ Pavel Keřkovský upozorňuje, že Vratislavský deník nabízí jiné setkání s Bohem, diametrálně odlišné od mystické náboženské zkušenosti, a to dialogické dohadování s Hospodinem, Komárková

„nevěřila na filosofické či teologické jákobovské žebříky k Bohu, nýbrž jako Jákob naslouchala onomu hlasu ‚odjinud‘. Tuto ‚biblickou‘ zkušenost rozhovoru - hádání i mlčení, naděje a zaslíbení - zachytila ve vratislavském deníku“.¹⁵

Autorka nekončí v soběstředné spiritualitě, její rozhovor s Bohem získává sociální horizont starosti o bližního skrze setkání se solidarizujícím se Kristem.¹⁶

Komárková ve vězení pochybovala o platnosti lidských práv, přesto se probojovala k určitému pojetí důstojnosti člověka navzdory odlidšťujícímu vězeňskému prostředí; jde totiž o prostředí, ve kterém „Bůh ‚mlčí‘ a přesto není zaskočen lidskou zrudností, banalitou zla, neosobním umíráním obětí - mlčením promlouvá“, píše Pavel Keřkovský.¹⁷ Komárková vyslovila s velkou naléhavostí

¹⁰ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, Problém spravedlnosti a lidských práv v díle Boženy Komárkové, Jihlava: Mlýn, 2005, s. 34.

¹¹ KOMÁRKOVÁ, B., Vratislavský deník, in: *Lidská práva*, s. 16-17.

¹² Tamtéž, s. 20.

¹³ Tamtéž, s. 28-29.

¹⁴ srv. KOMÁRKOVÁ, B., Vratislavský deník, in: *Lidská práva*, s. 14-39;

KOMÁRKOVÁ, B., Arlette, in: *Čemu nás naučila válka*, s. 43-87.

¹⁵ KEŘKOVSKÝ, P., Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové, in: *Teologická reflexe XI (2005)*, s. 189-190.

¹⁶ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 29-57.

¹⁷ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 65.

přesvědčení o lidské důstojnosti v eseji *Skutečnosti sociální a eschatologické* z roku 1959:

„Koncentrační tábory, kde záměrné odlidštění přesáhlo všechny možnosti představ, byly na druhé straně místem solidarity a oběti tak bezvýhradné, že jenom srovnání s Golgotou je přiměřeno jejich velikosti. Zbaven všeho, co může jeho lidství činit žádoucím, mohl být člověk ještě ve své bezhraničné ubohosti pro druhého hodnotou tak velikou, že se pro něho vzdal svou skývou chleba možnosti vlastního života. Ne dar sám, ale to, čeho byl skrytým svědectvím, vracelo pošlapanému lidství všecko, oč bylo oloupeno. Bližní je pomoc již svou pouhou existencí. To je normální lidské vědomí a ústřední, i když nepřiznaná, naléhavá, i když nevyjádřená otázka dneška. Je v ní skryto nekonečně více, než napovídá. Není to cesta, na níž dnes chce člověka zastavit Bůh, aby ho znova volal k sobě?“¹⁸

Válka přinesla Boženě Komárkové jednu silnou zkušenost, jak sama vyznala ve svém článku *Čemu nás naučila válka*¹⁹ z roku 1946, a to zkušenost, že jsme, jednotlivci i lidstvo bez Boha ztraceni:

„Zkušenost toho, že kde se spolehne na vlastní síly, mění se pod našima rukama dobro ve zlo, láska v nenávisť, život ve smrt. Nástroje naší techniky, všechny hodnoty naší kultury se obrací proti nám, přinášejíce místo pozhánání zatracení. A tak největší zkušenost, ale zkušenost zachraňující, je vědomí naší chudoby a závislosti na tom, co můžeme přijmout jedině od Boha, abychom jenom v jeho darech se cítili bohatí.“²⁰

Po návratu z vězení pokračovala Komárková v tom, co si právě takto ve vězení prožásala „před tváří Hospodinovou“. Její zápas pokračoval a jeho stopy jsou patrné v její disertační a habilitační práci, článcích, statích, v dopisech a peticích atd.

Po válce učila filosofii a historii na brněnském klasickém gymnáziu. Začala pracovat na disertační práci *Obec Platónova a Augustinova*, studii o předpokladech vzniku lidských práv. Již ve vězení začala promýšlet a studovat otázku lidských práv, zde se také rozhodla k jejich důslednému studiu (Sešit, do kterého byl napsán Vratislavský deník, obsahuje výpisky, překlady a výtahy z knih, které jí byly ve vězení povoleny číst. Jsou dokladem toho, že ke studiu lidských práv se Božena Komárková rozhodla již ve vězení.²¹) Problematiku lidských práv podrobně zpracovala v disertační práci z roku 1948 a nepodané habilitační práci *Lidská práva ve filosofii XIX. století* z roku 1949.²² Na podzim roku 1948 bylo Komárkové zakázáno působit na gymnáziu s odůvodněním, že by mohla negativně ideologicky ovlivňovat žáky. Jeden rok ještě mohla učit na nižší střední škole v Brně Husovicích, pak byla se stejným odůvodněním přeložena do pedagogické knihovny. V roce 1951, v čtyřiceti osmi letech, byla nucena odejít

¹⁸ KOMÁRKOVÁ, B., *Skutečnosti sociální a eschatologické*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 148n.

¹⁹ KOMÁRKOVÁ, B., *Čemu nás naučila válka*, in: *Čemu nás naučila válka*, s. 35-41.

²⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Čemu nás naučila válka*, in: *Čemu nás naučila válka*, s. 41.

²¹ ŠIMSOVI, Milena a Jan, Ediční poznámka, in: *Lidská práva*, s. 112.

²² ŠIMSA, Jan, Úvodní slovo, in: *Původ a význam lidských práv*, Praha: SPN, 1990, s. 8; srv. ŠIMSOVI, Milena a Jan, Ediční poznámka, in: *Lidská práva*, s. 112.

do důchodu.²³ Od tohoto roku, po vyřazení z oficiální pedagogické činnosti, se ihned rozvinula její pedagogická činnost novým způsobem. Božena Komárková ovlivnila mnoho lidí výkladem bible, výchovou, přednáškami, pobožnostmi, články, peticemi, dopisy, dobře vedenými studijními a diskusními kroužky v Akademické Ymce, v evangelických sborech, na lesních brigádách křesťanské mládeže a v rozhovorech ve svém bytě.²⁴ Výsledkem studia, rozhovorů, přednášek aj. se stala mimo jiné knížka *Sekularizovaný svět a evangelium*.²⁵

Komárková vedla k promyšlené životní odpovědnosti „před tváří Hospodínovou“ a k pochopení významu křesťanské víry v osobním i veřejném životě, v kultuře, ve filosofii, zkrátka v každém oboru lidské činnosti. Přehlížíme-li život Boženy Komárkové, najdeme v něm jednu událost, která pro jeho průběh měla určující význam. Koncem dvacátých let (minulého století) se setkala s křesťanskou organizací mládeže, s Akademickou Ymkou. Do té doby byla Komárková přesvědčenou ateistkou. Ale v prostředí, v němž poznala mladé lidi a setkala se s J. L. Hromádkou (toto setkání jí hluboce otřásl, jak sama přiznává²⁶) stala se věřícím člověkem a svůj život nakonec spojila s Českobratrskou církví evangelickou.²⁷ Roku 1982 byla prohlášena čestnou doktorkou teologie Basilejské univerzity, protože, jak stojí zdůvodněno v listině čestného doktorátu, jako filosofka svými pracemi a činy ukázala, „že je nezbytné, aby právo lidem posvátné bylo co nejsvědomitěji zachovááno“, jako teoložka pomáhala své církvi s pomocí evangelia bránit se výzvám světa a jako křesťanka učila mnoho lidí svým příkladem odolávat pokušení doby a odvracet od sebe nebezpečí.²⁸

Při příležitosti udělení čestného doktorátu teologie sepsala Božena Komárková životopisné ohlédnutí *Z mého života*, aby sama pověděla, kdo je a na čem jí v životě a myšlení záleží.²⁹ Autorka se přihlásila k teologické tradici, zvláště švýcarské (Leonhard Ragaz, Emil Brunner), zejména však ke Karlu Barthovi, kterému se cítila nejvíc zavázaná, nejen pro jeho Dogmatiku. Jeho soubor projevů z doby války *Eine Schweizer Stimme 1938-1945* jí pomohl po druhé světové válce, po návratu z vězení odpoutat se od posledních zbytků víry v pokrok a naučil ji hledět na skutečnost střízlivěji.

V roce 1991 byl Komárkové propůjčen Řád T. G. Masaryka. V roce 1992 byla jmenována docentkou filosofie dějin Masarykovy univerzity v Brně a v roce

²³ ŠIMSA, Jan, Úvodní slovo, in: *Původ a význam lidských prá*, s. 8.

²⁴ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 30.

²⁵ Rukopis knihy poslala Komárková v roce 1967 do nakladatelství Kalich, kniha však tehdy nevyšla. V samizdatové podobě se objevila až v roce 1978 (domácí samizdatová produkce, roku 1979 cena Petlice za nejlepší knihu roku) a v roce 1981 vyšla tiskem prostřednictvím exilového nakladatelství Konfrontace v Curychu ve Švýcarsku, v roce 1993 publikaci vytisklo brněnské nakladatelství Doplněk; srv. KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a teologické reflexe*, s. 20.

²⁶ KOMÁRKOVÁ, B., *Z mého života*, in: *O svobodu svědomí*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 4, Heršpice: Eman, 1998, s. 140.

²⁷ ŠIMSA, Jan, Úvodní slovo, in: *Původ a význam lidský prá*, s. 9n.

²⁸ SEYBOLD, Nicolaus, Zdůvodnění čestného doktorátu, in: *O svobodu svědomí*, s. 143.

²⁹ KOMÁRKOVÁ, B., *Z mého života*, in: *O svobodu svědomí*, s. 140-142.

1993 jí byla na návrh Evangelické teologické fakulty udělena medaile Karlovy univerzity.

Vzpomínky na vězeňské prostředí a na válku se Boženě Komárkové opět nálehavě vynořily v závěru jejího života v poslední proslovu *Dies irae - dies misericordiae*.³⁰ Vzpomínala, jak velmi těžce nesla ve vazbě skutečnost, že v letech 1940-1942 dosahovalo nacistické Německo velkých válečných úspěchů. Vzpomínala také, jak ji tvrdě zasáhla zkušenost s lidským sklonem k diskriminaci v kterémkoli okamžiku života, kterou zažila ve vězení při přebírání vězeňské správy osvobozenými ženami na jaře 1945. S úžasem sledovala, jak bývalá vězenkyně okamžitě zavřela do cely ty ženy, které byly jiného smýšlení. V proslovu připomenula Barthovo odvolání k ústavě švýcarského Eidgenossenschaftu, které si prý bude z jeho *Švýcarského hlasu (Eine Schweizer Stimme)*³¹ stále pamatovat a které je jí nadějí do budoucnosti i odvahou k přemáhání včerejška: „Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur.“³² Komárková podotkla, že se může položit rovnítko mezi výrazem „Švýcarsko“ a „svět“, a prohlásila s významným dovětkem: „Svět je spravován zmatkem lidí a Boží spravedlností. Já bych řekla: Božím milosrdenstvím.“³³

Ladislav Hejdánek napsal, že životní příběh Boženy Komárkové je strhující, je filosofickým tématem.³⁴ Manželé Šimsovi poznamenali, že její život je také teologickým tématem, pro toho, kdo bude reflektovat život a význam této evangelické osobnosti.³⁵

³⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Dies irae - dies misericordiae*, in: *Přátelství mnohých*, s. 13-20.

³¹ Božena Komárková zpracovala základní myšlenky *Eine Schweizer Stimme*, které jsou základem pro christocentrické chápání státu a občana, ve své esejí *Reformace a moderní stát*.

³² srv. KOMÁRKOVÁ, B., *Postscriptum 1996*, in: *O svobodu svědomí*, s. 139.

³³ KOMÁRKOVÁ, B., *Dies irae - dies misericordiae*, in: *Přátelství mnohých*, s. 19.

³⁴ HEJDÁNEK, Ladislav, *Strhující životní příklad*, in: KOMÁRKOVÁ, B., *Ve světě a ne ze světa*, s. 129-130.

³⁵ ŠIMSOVI, Milena a Jan, *Ediční poznámka*, in: KOMÁRKOVÁ, B., *Ve světě a ne ze světa*, s. 134.

2. Zastánci přirozenoprávního myšlení

Existují různá pojetí přirozeného práva. Historii přirozeného práva není lehké v její různorodosti a složitosti uchopit a vymežit. Proto je také nesnadné podat definici, co je to přirozené právo.¹

V rámci diskuse o přirozeném právu můžeme ve zjednodušené formě rozeznat dva druhy teorie přirozeného práva²: klasické přirozené právo, které dosáhlo rozhodujícího významu u Tomáše Akvinského, a novověké přirozené právo - tzv. racionální přirozené právo, které tvořilo základ politického myšlení osvícenství. Připomeňme si některé významné představitele koncepce přirozeného práva v dějinách filosofického myšlení.

2.1. Klasické přirozené právo

2.1.1. Antika

Jednotlivé myšlenky o přirozeném právu lze sledovat již v antice v sociálně politických názorech řeckých myslitelů, které leží svými kořeny v řecké *polis*.

Pro řeckou obec bylo charakteristické, že je jí občan vším povinen a z ní zároveň přijímá vše pro svůj tělesný a duševní rozvoj. Základní podmínkou dobrého života byl život ve státě, tj. v *polis*, legitimitu státu hledali Řekové v tom, že slouží obecnému dobru.³ *Polis* byla zdrojem všeho řádu, všeho zákona, který dával životu Řekům jeho formu. *Polis* vystupuje jako jiné označení pro řád, který umožňuje lidem žít ctnostně (*polis* chce učinit člověka dokonale ctnostným, jejím účelem *telos* je obecné blaho, srv. Aristotelés) a naplnit jejich poslání (srv. Aristotelés - účelem lidského života je blaženost *eudaimonia*, tj. nejvyšší dobro pro člověka).

Společenské a politické změny doprovázející vznik *polis*⁴ byly nutnou podmínkou či důležitým faktorem pro počátky řeckého myšlení. Již racionální předsókratovské myšlení nelze oddělit od společenských struktur řecké obce. Je zakořeněno v politickém myšlení, od něhož přebírá slovník. Se vznikem *polis* je také spjata znovuoobjevení a znovuvytvoření řeckého písma, a to recepcí a přizpůsobením fénického písma. Písmo získává funkci veřejnou, obecnou.

Politická uspořádání obcí se v průběhu staletí měnily. V rámci *polis* vznikl velký počet variant ústavního zřízení. Již Řekové Aristotelovy doby měli bohaté zkušenosti s různými formami politického uspořádání obcí. Aristotelés rozlišuje tři druhy státního zřízení, v nichž se dbá obecného blaha (společného prospěchu): království, v němž vládne podle ústavy a zákonů obce moudrý a spravedlivý král; aristokracii, v jejímž čele stojí několik nejlepších občanů; poli-

¹ Pro potřeby tohoto textu se pojmy přirozené právo *ius naturale* a přirozený zákon *lex naturalis* považují za synonyma, neboť Božena Komárková je také takto chápe.

² ANZENBACHER, Arno, *Křesťanská sociální etika*, Úvod a principy, Brno: CDK, 2004, s. 62n.

³ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 49.

⁴ Např. nový sociální prostor uspořádaný kolem *agory*, nový druh sociálních vazeb, vztahů založených na symetrii, reverzibilitě, vzájemnosti občanů si podobných a sobě rovných. (Naproti tomu řecká mykénská palácová civilizace s hierarchickými vztahy nadvlády a podřízenosti.)

teii, kde rozhoduje většina občanů. Pokud mají vládcí na zřeteli osobní zájmy, osobní prospěch, mohou tato zřízení přejít podle Aristotela ve své negativní, despotické odrůdy: v tyranidu, oligarchii a demokracii.

V úvahách řeckých myslitelů o státě a společnosti se odrážejí dějinné zkušenosti celého starověkého Řecka, ale především politické osudy Athén, resp. osudy athénské demokracie, její vzestup, krize a úpadek, které daly podnět pro utváření prvních politických teorií.

S etapou politického vývoje v sedmém století př. n. l. souvisí vydávání psaných zákonů. Byly vytvořeny veřejně přístupné zákoníky a ústavy. Monarchistické a aristokratické režimy znaly pouze právo zvykové a s odkazem na zděděnou tradici bylo vykonáváno dědičnými vládci. Ustanovení zvykového práva nebyla písemně zaznamenávána, jejich výklad závisel na vůli aristokratů, vkládal jim tak do rukou neomezenou moc. Psané zákoníky nebyly v dějinách světa ničím novým.⁵ Nové však bylo to, že tyto zákony nebyly uvaleny shora, nýbrž byly výrazem politické vůle podstatné části obce a musely obdržet souhlas většiny občanů. Nejspíš poprvé v dějinách lidstva byla lidská pospolitost ovládnuta nestrannými pravidly, jež si sama záměrně určila, o nichž bylo možno diskutovat a se souhlasem většiny je měnit.

2.1.1.1. Sofoklés: Antigóné

Psané zákony nebyly jediným regulátorem společenského soužití lidí v *polis*. Např. Platón v dialogu *Zákony* rozlišuje mezi psanými a nepsanými zákony. Nepsané zákony stanoví základní povinnosti lidí bez ohledu na platné právo. Lidské zákony jsou zčásti budovány na těchto nepsaných (přirozených) zákonech, které bozi lidem zprostředkují skrze mudrce, filozofy a zákonodárce.⁶ Kdykoli dojde ke sporu mezi příkazy lidskými a božskými, vzniká spor mezi člověkem a občanem. Antigóné, hrdinka stejnojmenné Sofokleovy⁷ tragédie, je nositelkou a obětí tohoto sporu, konfliktu mezi „nepsanými a neochvějnými zákony bohů“ a proměnlivými zákony smrtelných lidí. Antigóné dala přednost zákonům božským (nepsaným, přirozeným zákonům), když proti zákazu vládcovu, proti zákonu Kreontovu, pohřbila mrtvolu svého bratra. Antigóné obhajuje svůj čin, který není proti nepsanému zákonu, slovy:

„Ty nežijí jen včera nebo dnes, však věčně, aniž víme, kdo je dal. A pro ně nechtěla jsem od bohů být trestána, i nelekla jsem se zde ničím vůle (...).“⁸

⁵ např. Chammurapiho zákoník, nejvýznamnější akkadské zákonodárné dílo pořázené v Babylonu v 18. století př. n. Právo bylo součástí jen některých kultur. Ve starověkém mezopotamském okruhu již můžeme mluvit o sekulárním právu. Právo není součástí náboženského kultu (jako např. v Egyptě, právo platí ad hoc: změna krále/faraóna = změna práva), tzn. právní nařízení platila i po odchodu krále z trůnu. Právo bylo chápáno jako soubor pravidel veřejně přístupných, regulujících všední život, lidské vztahy.

⁶ NOVOTNÝ, František, *O Platónovi*, 3. díl, Praha, 1949, s. 552.

⁷ Sofoklés (497/6-406 př. n. l.).

⁸ KLADBOUCH, J., VEVERKA, V., *Stručná antologie z dějin politických učení a filosofie práva I*, Praha: Karolinum, 1994, s. 16-17.

Východiskem tragédie se stal boj o trůn mezi Oidipovými syny. Eteoklés a Polyneikés ve vzájemném boji padli, poté co Eteoklés vyhnal Polyneika z Théb. Nový thébský vládce Kreón zakázal Polyneika pohřbít, protože Polyneikés pozvedl zbraně proti vlasti.

„Kreon:

(...) oznámil jsem teď městu rozkaz svůj stran synů Oidipových. Přeji si, by Eteoklés, který hájil vlast a padl, hrdinsky se proslaviv, byl pohřben s veškerými poctami, jež provázejí mrtvé hrdiny až do podsvětí; Polyneikés však jenž jako vyhnanec se navrátiv, chtěl v prach a popel obrátit svou vlast a rodné bohy, jenž se nalokat chtěl krve bratrské a občany chtěl ztročit, o tom káží všem, by nebyl pochován ni oplakán (...). Toť vůle má! Neb nikdy větší cti se nedostane špatným ode mne než řádným; ale vlasti příznivce chci za živa i v hrobě stejně ctít (...).“⁹

Antigoné navzdory zákazu pohřbila svého bratra.

„Kreon k Antigoně:

A ty mi pověz - zkrátka, bez oklik - zda znalas vyhlášku a zákaz můj?

Antigoné:

Ó znala, jak by ne: byl znám přec všem.

Kreon:

A osmělila ses jej přestoupit?

Antigoné

Ten zákaz přec mi neohlásil Zeus, ni Diké, družka bohů podsvětních, zde takové nám řády nedala. A nemyslila jsem, že takovou má moc tvůj zákaz - dalť jej smrtelník! - by mohl platit víc než nepsané a neochvějné bohů zákony. Ty nežijí jen včera nebo dnes, však věčně, aniž víme, kdo je dal. A pro ně nechtěla jsem od bohů být trestána, i nelekla jsem se zde ničí vůle (...).“¹⁰

Antigoné je odsouzena k smrti. Odpovědnost člověka a jeho mravní poměr ke státní moci patří mimo jiné k ústředním tématům mnohých Sofokleových tragédií. Prostřednictvím Sofokleových hrdinů, z jakési jejich vnitřní nutnosti se v příběhu dramatu prosazuje moc vyššího řádu.

2.1.1.2. Sofisté

S prvními úvahami o přirozeném právu přicházejí v 5.-4. století př. Kr. pravděpodobně sofisté. Sofisté upozornili na rozdíl/protiklad mezi přírodou *fysis*, tedy mezi tím, co vzniklo přirozeně, na základě přirozenosti, co je stálé, věčné, neměnné, na člověku nezávislé, a zákonem *nomos*, tím, co je výsledkem lidského ustanovení, věci dohody a zvyku, co je proměnlivým řádem: „Zákon, jsa vládcem lidí, vynucuje mnohé proti přírodě. (Hippias, zl. CI)“¹¹

⁹ KLADBOUCH, J., VEVERKA, V., *Stručná antologie z dějin politických učení a filosofie práva I*, 15 -16.

¹⁰ Tamtéž, s. 16-17.

¹¹ SVOBODA, Karel (ed.), *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha, 1962, s. 164.

„Neboť nařízení zákonů jsou umělá, nařízení přírody však nutná a nařízení zákonů jsou smluvená, ne přirozená, nařízení přírody však přirozená, ne smluvená. (Antifón, zl. B 44).“¹²

Porušení zákonů, nařízení přírody je podle Antifóna vždy zlo, i když to nikdo z lidí nezpozoruje:

„Přestupuje-li tedy někdo zákony a unikne-li pozornosti těch, kdo je smluvili, je zbaven hanby a trestu; neunikne-li, není zbaven. Porušuje-li však proti možnosti (ač může vyhovět přírodě) něco z toho, co je vrozeno od přírody, není to zlo o nic menší, unikne-li pozornosti všech lidí, a není o nic větší, uvidí-li to všichni, neboť netrpí škodu z mínění, nýbrž z pravdy. (Antifón, zl. B 44)“¹³

Východiskem kritického dualismu sofistů bylo poznání rozdílů mezi zákony jednotlivých řeckých obcí a u různých národů (barbarů). Zákony ztratily zdání absolutnosti.¹⁴ Sofisté dospěli k názoru, že všechny lidské pořádky *nomos* včetně ústav a zákonů jednotlivých měst musí být v souladu s přirozeným řádem *fysis*, pokud se s ním rozcházejí, ztrácejí své opodstatnění.

Sofisté tak vlastně rozeznávali právní smysl daný přírodou (přirozené právo) a právní ustanovení, jež si lidé dali zákonem, které může směřovat proti přírodě. Sofisté spatřovali v přirozeném právu, ve *fysis*, souhrn kritérií, jimiž se poměřuje platné právo. Prostřednictvím přirozeného práva usvědčovali pozitivní právo (tj. právo stanovené lidmi) z tendenčnosti. Platné právo je výlučně lidskou institucí. Vytvořili ho lidé podle toho, jak si to vyžádaly okolnosti a doba. Může se měnit podle vůle a zájmů jednotlivců. Někteří sofisté byli přesvědčeni, že silný člověk se má řídit jedině svým vlastním prospěchem, zákon je pro něj pouze překážkou, která ho nutí respektovat něco, co je proti jeho přirozenosti. Již v antice byly připomínány sporné až dvojznačné výroky Thrasymachovy a Kallikleovy (sofista v Platónově dialogu *Gorgiás*). Thrasymachos učil, že spravedlivé je pouze to, co je prospěšné silnějšímu: „Tvrdím, že spravedlivé není nic jiného než prospěch silnějšího. (Thrasymachos, zl. B 6a z Platóna)“¹⁵ Platón ve svém dialogu *Gorgiás* informuje o názoru sofisty Kalliklese, že silnější má přirozené právo vládnout slabším a mít více majetku než oni. Podle Kalliklese je příroda narušena umělým - lidským - zákonem. Ale je tu patrná určitá dvojakost: pomocí umělých, konvenčně přijatých zákonů se slabší mohou bránit převaze a zvláště silnějších; násilí se může zabránit jen zákonem a právem, zákonost je nezbytná pro společenské soužití lidí - stát vytvořený lidmi, byť je pro sofisty s největší pravděpodobností něčím nepřirozeným, znásilněním přirozeného stavu, chrání před bezprávím ze strany silných:

„(...) Podle mého mínění dávají zákony lidé slabí a množství. ...sama příroda ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný. A že tomu tak jest, je zhusta vidět jak u jiných tvorů, tak i mezi lidmi v celých obcích a rodech, že totiž to je pod-

¹² Tamtéž, s. 169.

¹³ Tamtéž, s. 169.

¹⁴ WEBER, Helmut, *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon, 1998, s. 97.

¹⁵ SVOBODA, Karel (ed.), *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 173.

statná známka spravedlnosti, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli oni. (Kalliklés z Platónova dialogu Gorgiás)¹⁶

Jiní sofisté naopak dospěli při rozlišování mezi projevy přírody a lidskými zákony k přesvědčení o určité přirozené rovnosti lidí. Např. Antifón soudil, že od přírody jsou si všichni lidé rovni, urození i neurození, dokonce i Řekové a barbaři:

„Ty, kdo pocházejí ze vznešených otců, máme v úctě a vážnosti, ale ty, kdo nepocházejí ze vznešeného rodu, nemáme v úctě a vážnosti. V tom se k sobě chováme jako barbaři, neboť jsme od přírody všichni ve všem stejně zrozeni, i barbaři i Řekové. Dokazují to věci od přírody všem lidem nutné; všichni si je mohou stejně opatřit a v nich ve všech se od nás neliší ani žádný barbar, ani Řek. Neboť všichni dýcháme do vzduchu ústy a nosem a všichni jíme rukama (...).(Antifón, zl. B 44)¹⁷

Ještě dále došel Alkidamás, když učil, že lidé se rodí svobodní a nikdo není od přírody otrokem: „Bůh dal všem svobodu; nikoho neučinila příroda otrokem. (Scholia k Aristotelově Rétorice, I, 13).¹⁸

Také Sókratés považoval přirozené zákony za nadřazené tehdejšímu athénskému právu. Ale ačkoli vyšel ze sofistického prostředí, respektoval obec a její zákony jako výraz mravního řádu, jako odraz přirozených a věčných zákonů (stejně tak i Platón a Aristotelés zdůrazňovali závaznost i pozitivních zákonů proti relativizaci faktického zákonodárství u sofistů).¹⁹ Tento svůj vztah k právu, k zákonům athénské obce osvědčil zejména tím, že se ukázněně podrobil rozhodnutí soudu, který ho odsoudil k trestu smrti, jak se dovídáme z Platónova dialogu *Kritón*. Sókratés kladl důraz na autonomní svědomí jednotlivce (srv. Sókratův vnitřní hlas, který nazýval *daimonion*), na právo člověka posuzovat, co je správné a co nikoli a podle toho jednat; filosof je vnitřně svobodný, ale při své svobodě se nechce stavět mimo obec, popírat její zákony, vyhýbat se provedení rozsudku. Rozsudek je úkon zákonité moci obce, platný, i když vzešel z nesprávného užití zákonů; jednotlivec se nesmí rovnat zákonům (...) Sókratovi neukřivdily zákony, nýbrž lidé.²⁰ Zákony jsou ztělesněním ideje spravedlivého státního zřízení, svým nadosobním rozumem nahrazují lidskou nedokonalost vládců.

2.1.1.3. Platón

Sám Platón ve svém učení o společnosti nerozpracovává teorii přirozeného práva. Zato přichází s koncepcí přirozených sociálních rozdílů mezi lidmi a z nich vyplývající dělby práce, která je přirozenou základnou myšlenkou městského státu. Pojetí hierarchicky uspořádané lidské duše dalo vzniknout u Platóna společenské hierarchii. „Lidé jsou si přirozeně nerovni a uschopněni k různým

¹⁶ SLÁMA, Milan, *Úvod k dějinám filosofie práva*, Praha, 1993, s. 123.

¹⁷ SVOBODA, Karel (ed.), *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, s. 170.

¹⁸ Tamtéž, s. 174.

¹⁹ NOVOTNÝ, František, *O Platónovi*, 3. díl, s. 556.

²⁰ Tamtéž, s. 556.

funkcím podle svého ustrojení.²¹ Přirozenost člověka záleží v jeho schopnostech vyplývajících z převažující složky duše (podle Platóna se lidé již rodí s určitými pevně danými vlastnostmi), stejného původu je i rozdělení občanů do sociálních skupin (vládce, strážci, pracující - rolníci a řemeslníci). Platónovy sociální skupiny jsou výrazem bytostného rozdílu lidských přirozeností, upozorňuje Komárková. Jednotlivé „kasty“ jsou skupiny stejnorodých lidí, které navzájem stmeluje jejich přirozenost: „Jsou skupinami stejného stupně možností, stejné chápavosti a z toho plynoucích stejných tužeb a potřeb. Proto i jejich služebnost je stejná.“²²

2.1.1.4. Aristotelés

Aristotelés inspiroval pozdější vývoj teorie přirozeného práva u stoiků a Tomáše Akvinského. Základem Aristotelova učení o právu je jeho pojetí spravedlnosti, která je považována za jednu z ctností a její podstatou je to, že každý zná a respektuje své místo, které mu náleží ve vesmírném řádu. Umístění ve vesmírném řádu závisí na vztahu, do něhož je subjekt uveden. Mezi rovnými vyplývá z rovného měřítka, mezi nerovnými z nerovného. Na tomto základě vypracoval Aristotelés dva druhy spravedlnosti, a to spravedlnost distribuční (geometrickou neboli podílnou) a spravedlnost komutativní (aritmetickou neboli směnnou). Distribuční spravedlnost vychází z existujících rozdílů mezi lidmi a je na ni ve veřejné oblasti založeno nestejně přidělování majetku a výhod různým subjektům. Komutativní spravedlnost nepřihlíží k rozdílným subjektům, snaží se dosáhnout rovnosti. Jejím prostřednictvím je všem dopřán určitý podíl na vládě.²³

Aristotelés zmiňuje krátce pojem přirozené spravedlnosti a univerzálního přirozeného práva,²⁴ u Aristotela se setkáváme s dvojím pojetím práva. Právo přirozené (pro všechny stejné) a právo lidmi dané, pozitivní (odlišné podle ústav): „Zákon jest jednak zvláštní, jednak obecný. Zvláštním zákonem nazývám zákon psaný, podle něhož jest uspořádán život v obci, obecným však všechny zásady, jež, ač nejsou napsány, souhlasně uznávají všichni lidé.“²⁵

²¹ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 40.

²² Tamtéž, s. 40.

²³ KRŠKOVÁ, Alexandra, *Dějiny evropského politického a právního myšlení, kapitoly z dějin*, Praha: Eurolex Bohemia, 2003, s. 67-70, srv. MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 22-23.

²⁴ Srv. ARISTOTELÉS., *Etika Nikomachova*, Praha: Petr Rezek, 1996, V, 1134b 18; *Rétorika*, Praha: Petr Rezek, 1999, I, 1368b 7nn; I, 1375a 25-31. Aristotelés hovoří o právu v souvislosti s etikou. Etika a politika jsou u něho elementární polohy lidského života. Morálka a právo by měly být v souladu, ne od sebe odtrženy. Úlohou práva a zároveň etického myšlení je vštípit lidem úctu k dobru a k povinnostem, a tak sloužit jejich prospěchu. Spravedlivý stát umožňuje dobrý, ctnostný, občanský život, je v něm souhra mezi občanskou a mravní ctností. Morální kodex společnosti má být začleněn do zákona, následně má být veškeré mravně ctnostné chování zákonem vymáháno, viz MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, s. 100-105.

²⁵ ARISTOTELÉS, *Rétorika*, Praha: Rezek, 1999, I, 1368b 7nn.

„A že slušnost stále trvá a nikdy se nemění a tak ani obecný zákon - neboť má základ v lidské přirozenosti -, kdežto psané zákony často.“²⁶

Zákony jsou podle Aristotela vyjádřením přirozeného řádu, v daných podmínkách upřesňují a doplňují jeho obsah. Pramenem, zdrojem přirozeného práva je celek přírody, přirozeně uspořádaný svět, přirozeně zformované společenské skupiny a státy. Přirozené právo je jediné, věčné, neměnné, všude má tutéž hodnotu a absolutní platnost. Pozitivní právo má svůj počátek v zákonodárcově vůli či tvorbě, která je také důvodem jeho platnosti, mění se s lidmi a dobou. Pozitivní právo je podřízeno přirozenému řádu, pokud se od něj odchyluje, stává se neprávem.

U Aristotela je obecnost zákona korigována: obecnost brání zohlednit specifické rysy jedinečného případu, zákon nemůže obsáhnout všechny jednotlivé případy, tzn. že v určitých konkrétních situacích je shledán jako nedostačující. Aristotelés myslí na tzv. opravu zákona slušností (*epikie*), tj. rozhodnutím, jímž se má zákon v individuálním případě zmírnit v duchu zákonodárcově.²⁷

Východiskem pozdějších teorií přirozeného práva byly také Aristotelovy myšlenky o státě *polis* jako přirozeném společenství a o člověku jako společenské bytosti, od přírody toužící po soužití s jinými (proto člověk podle Aristotela vytváří četné svazky: rodinu, obec, později stát) a bytostně potřebující státní společenství. Stát je u Aristotela přirozeným celkem, nevyhnutelnou formou lidského soužití, je to společenství lidí za účelem dosažení blaženého, dobrého života, nejvyšší formy konkrétně-historického bytí. Toto pojetí státu poskytlo závažné argumenty proti představám sofistů, že státní společenství je nepřirozeným, umělým útvarům, vytvořeným z vůle některých lidí, aby jim zajistil ochranu nebo převahu nad jinými. Aristoteles je přesvědčen, že přirozenou základní složkou státu - institucí přirozeně vzniklou - je rodina, založená na párovém manželství a vychovávající děti, a majetek.²⁸ Za důležitou součást majetku byli ve starověkém řeckém hospodářství pokládáni otroci. Aristotelés rozlišuje mezi přirozenými otroky a otroky podle zákona. Odmítá otroctví podle zákona, tj. takové, do něhož můžou být uvrženi lidé předurčení svými přirozenými schopnostmi ke svobodnému životu. Naopak obhajuje otroctví těch lidí (zejména barbarů), kteří nemají schopnosti potřebné ke svobodnému životu. V Aristotelově pojetí existují lidé, kteří jsou přirozenými otroky.²⁹ Komárková píše: „Od časů Aristotelových bylo jeho obsahem (tj. obsahem přirozeného práva – P.V.) právo na život, rodinu a vlastnictví, a na místo v řádu tvorstva podle rozumového stupně jedincova, jež obsahovalo rozpětí mezi otrokem až králem či filosofem.“³⁰

Aristotelés chápe přirozenost *fysis* jako dosažení účelu *telos*, tvaru *eidos*, dovršení pohybu, uskutečnění se *entelecheia*, dovršení možnosti *dynamis* - každá věc sleduje nějaký účel, který se projevuje v jejím utváření, v jejím

²⁶ Tamtéž, I, 1375a 25-31.

²⁷ MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, s. 107, srv. KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 252, pozn. 8.

²⁸ MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, s. 51-52; 61n.

²⁹ Tamtéž, s. 54.

³⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 87.

přirozeném tvaru, formě; naplnit tento účel je nejvyšší blažeností, nejvyšším dobrem, o to je třeba usilovat.

„Proto je *polis* dokonale přirozenou formou společnosti, neboť dřívější společenství, z nichž vyrostla, byla přirozená. Toto společenství je cílem těch ostatních a jeho přirozenost je sama cílem; neboť konečný stav vývoje každé věci nazýváme její přirozeností, tj. tím, k čemu člověk, kůň, dům ve svém bytí směřuje.“³¹

Přirozený život je životem v tomto procesu růstu a rozvoje, uskutečnění se. Pro Aristotela je takový život možný jen v *polis*, ve státním společenství.³² V novověkém myšlení je naopak „přirozené“ (zejména ve významu lidská přirozenost) kladeno jako počátek, původnost, neporušenost.

2.1.1.5. Stoicismus, vyvrcholení přirozenoprávní teorie starověku

S Aristotelem se dostáváme na rozhraní dějinných epoch. Aristotelés byl asi tři roky vychovatelem Alexandra Makedonského (356-323) a s Alexandrem zaniká řecká *polis* v makedonském impériu, začíná se období helénismu. V době, kdy Řekové zcela ztratily politickou samostatnost, se zrodila stoická filosofie. Stoická filosofie utvářela světový názor starověkého lidstva téměř půl století (pozdní stoicismus ovlivnil také křesťanství). Aristotelova filosofie byla spjata s *polis*, řeckou obcí; rámcem a obzorem stoické filosofie je *kosmopolis*, celá obydlená země a lidstvo jako souhrnná představa.

Ve stoické filosofii vrcholí přirozenoprávní teorie starověku. Východiskem stoické koncepce přirozeného práva je tzv. panteistický monismus:³³ v přírodě a rozumu se spatřoval božský *logos*, a proto se chápaly jako zdroje morálky. Stoikové věřili, že božství souvisí s přírodou *fysis*; bůh jako univerzální rozum a účel *logos*, jako vlastní formující světový princip prostupuje a vyplňuje celý svět, přírodu a je podstatou bytí. *Logos* poutá všechny věci v přírodě, určuje každému jeho místo, jeho roli a zajišťuje tím absolutní soulad. Je také osudem, prozřetelností, která řídí a pořádá svět do harmonického celku. Není zde místo pro náhodu. Člověk je součástí tohoto uspořádaného, harmonického vesmíru/světa/přírody. Božský prvek, *logos*, je také přítomen v lidském rozumu

³¹ viz ARISTOTELÉS, *Politika*, I, 2, 1252b 30-34, citováno podle MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, s. 31. Přirozený zákon, jak jej ve 13. století předkládá Tomáš Akvinský, zásadně ovlivněný právě Aristotelem, spočívá na Aristotelově myšlence účelu, určení všeho, na rozlišení mezi působící příčinou *causa efficiens* a účelovou *causa finalis*.

³² „Každý proces přirozeného růstu a rozvoje směřuje k nějakému účelu nebo cíli; tento účel, plné uskutečnění přirozenosti dané věci, se předpokládá v celém procesu růstu a jeho poznání je nezbytné pro pochopení a vysvětlení tohoto procesu. Konec je v tomto smyslu „dříve“ než počátek...*Polis* je později v řádu vznikání, ale dříve v řádu přirozenosti, neboť je konečným cílem, k němuž směřuje společenský vývoj člověka.“, viz MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, s. 43; „Tím, že je *polis* soběstačná, představuje konečné stadium v procesu přirozeného růstu a rozvoje; a protože je končným stadiem, je sama „přirozeností“ lidského vývoje, „podstatou“, která se realizuje na konci přirozeného růstu.“, viz Tamtéž, s. 31, dále srv. SLÁMA, Milan, *Úvod k dějinám filosofie práva*, s. 41-44.

³³ TRETERA, Ivo, *Nástin dějin evropského myšlení*, Od Thalety k Rousseauovi, Praha, 1996, s. 102.

(*logos spermatikos*), a proto člověk jako racionální bytost má ve vesmíru své privilegované místo. Osobní přirozenost je (sou)částí univerzální přirozenosti. Dobro člověka spočívá v úplném splnutí s vlastní rozumovou přirozeností, kosmem, bohem, v souladu jedince s přírodou, s logem, který přírodu prostupuje. To je základní zásada stoické etiky: žít podle *fysis*; žít ve shodě s přírodou. To jest žít v souhlasu s vlastní přirozeností a přirozeností celku a „nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, jímž je právě rozum, který všim proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa.“³⁴

U starších stoiků je přirozený zákon blízko božského zákona celku.³⁵ Přirozené právo má svůj zdroj v *logu*, v rozumu společném celé přírodě, v bohu. *Logos* je zákonem univerza; přirozené právo vychází ze světového řádu a svou podstatou spočívá v přírodě (božský zákon je rovněž zákonem přírody, nestojí v opozici, nemají vzájemnou povahu dřívějšího a pozdějšího, původního a odvozeného). Ve středním období souvisí přirozený zákon s lidským rozumem. To je zásadní změna, obrat přirozenoprávního myšlení ve stoicismu, která se výrazně promítla do římské právní vědy. Někde tady je snad také zárodek budoucího novověkého racionálního přirozeného práva. *Logos* je přítomen v rozumu lidí, odráží se v jejich inteligenci. Rozum je zdrojem obecně uznávaných pravidel. Stačí naslouchat jeho příkazům.

Stoicismus ovlivnil římskou právní vědu. Římské právo znalo tři normy, tři základní řády práva:³⁶

- *ius civile*, pozitivní právo neboli římské národní právo, vztahovalo se pouze na příslušníky římské obce;
- *ius gentium*, právo národů, normy pro spory mezi cizinci nebo cizinci a příslušníky římské obce (dokonalejší odraz přirozeného práva);
- *ius naturale*, právo přirozené ve smyslu pravidel zachovávaných mezi lidmi a platnými i pro otroky, normy spravedlivé a ideální (někdy používáno ve významu *ius gentium*).³⁷

Marcus Tullius Cicero (106-43 př. n. l.)³⁸ definuje přirozené právo jako rozumné ustanovení odpovídající přírodě a lidskému společenství, jako nejvyšší rozum vstřípený lidské povaze.³⁹ Tento rozum, stvrzený a zdokonalený v rozumu lidském, je pravidlem lidského chování. Jedině přirozené právo je slušné a spravedlivé, všelidské, věčné a neměnné, je to vlastně nedostižitelný cíl tvůrců zákonů. Pozitivní právo musí být legitimováno přirozeným právem, jedině tak může být spravedlivé.

³⁴ LAERTIOS, Diogenés, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov, 1995, s. 283.

³⁵ SLÁMA, Milan, *Úvod k dějinám filosofie práva*, s. 45nn.

³⁶ Srv. KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 64.

³⁷ KOLEKTIV AUTORŮ PRÁVNICKÉ FAKULTY UK, *Dějiny evropského kontinentálního práva*, Praha: Linde a. s., 2003, s. 88.

³⁸ Jeho úvahy o státním zřízení a právu nalezneme ve třech jeho spisech, *De officiis*, *De legibus*, *De re publica*.

³⁹ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 63., srv. KOLEKTIV AUTORŮ PRÁVNICKÉ FAKULTY UK, *Dějiny evropského kontinentálního práva*, s. 652.

„Státní zákony jsou inkarnací absolutního světového řádu, prostředníkem mezi nebem a zemí, konformujícím lidské jednání ke shodě s řádem více než lidským. (...) stát jako inkarnace práva, konformujícího všechny občany k jednotě řádu, je nezbytnou podmínkou ke splnění lidského určení.“⁴⁰

U Cicerona jsou patrné platónské vlivy, byl inspirován Platónovým modelem státu: „Cicero vyjádřil právním pojmoslovím též princip, jenž byl obsažen v Platónově ontologii: stát je regulativním principem vzestupu člověka ke konformitě s vesmírným řádem.“⁴¹ Zákon vydaný státem a odporující přirozenému právu nelze pokládat za zákon. Cicero nazývá pozitivní právo právem lidským *ius humanum* a rozděluje ho na *ius gentium* a *ius civile*, přičemž *ius gentium* stojí nad *ius civile*.⁴²

Veliký význam pro evropské myšlení a pro novověké přirozené právo měl stoický humanismus, který učil sounáležitosti lidského rodu, rovnosti a bratrství všech lidí, barbarů, svobodných a otroků založených na poznání společného božského původu lidí, na poznání stejné rozumové podstaty a stejné závislosti na osudu: všemu a všem vládne jediný *logos*, jeden a též svět je společnou vlastí všech lidí. Otroctví je pro stoiky osudem, který může potkat/postihnout každého (již nikoli otroci podle přirozenosti jako u Aristotela). Rovnost (a svoboda⁴³) však byla pojmem filosofickým, nikoli politickým; otroctví bylo konstantou světa Řeků, jeho organickou součástí, nepohoršovalo cit průměrného občana ani zákonodárný rozum obcí,

„rovnost a svoboda v pojmu stoického přirozeného práva je objektivní stav lidské bytosti, která nemá co činit se sociální skutečností. Nejde o subjektivní nárok na svobodu a rovnost vůči druhým, ani o uvědomělý postoj individua vůči státu, vyžadující na něm uznání těchto práv a jejich zabezpečení systémem právních záruk.“⁴⁴

2.1.1.6. Shrnutí

Přirozené právo je produktem antiky. V antické představě kosmického řádu jako harmonické jednoty všech jeho částí, dané neměnnými vzájemnými vztahy mezi nimi, se nerozlišují přírodní zákony od zákonů lidského světa, od pravidel lidského života.⁴⁵ „Přirozené právo se stalo výrazem pro právní vztahy mezi lidmi, jež jsou shodny se zákony vesmírného řádu.“⁴⁶ Tento řád našel svůj výraz v pojetí spravedlnosti definované zásadou „dát každému, co jeho jest“. Aby byly vztahy mezi lidmi správné (a spravedlivé), musí se shodovat se zákony vesmírných vztahů. Platón ze zásady spravedlnosti dát každému, co jeho jest, vyvodil

⁴⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 64.

⁴¹ Tamtéž, s. 64; srv. KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 251.

⁴² SLÁMA, Milan, *Úvod k dějinám filosofie práva*, s. 47-53.

⁴³ Totiž svoboda v osudu; viz KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 67-68; pravá svoboda je v soběstačnost a nezávislost na vnějším světě, potlačení vnitřních vášní, dosažení stavu nenáruživosti, klidu, neotřesitelnosti, viz TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 104.

⁴⁴ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 67.

⁴⁵ KOMÁRKOVÁ, B., *Reformace a moderní stát*, in *Lidská práva*, s. 50, 51.

⁴⁶ Tamtéž, s. 50.

sociální rozdíly mezi lidmi, Aristotelés z podobného hlediska zdůvodnil oprávněnosti otroctví.

Přirozené právo bylo v antice na linii Platón - Aristotelés - stoikové objektivním, kosmickým řádem, který logicky platí, nikoli subjektivním nárokem jednotlivce vůči společnosti.⁴⁷ V antice nedošlo, jak připomíná Komárková, k rozlišení bytí a zákona (roviny ontologické a etické), ani mravnosti a práva: „Právní zákon je současně morálním maximem.“⁴⁸ Psaný zákon musí být aplikací přirozeného zákona. U Cicerona a stoiků tvoří zákony hierarchicky uspořádaný celek, jehož vrcholem je přirozené právo; z něho vyplývá zákon nižší kategorie - *ius gentium*. Až pod úroveň tohoto zákona stojí civilní právo, založené na autoritě. Nesmí být v rozporu s vyššími druhy práva, jinak nemá zavazující moc. Požadavky přirozeného práva mají existovat prostřednictvím platného - civilního - práva, být ztělesněny v jeho normách. Tehdy je Ciceronovo platné - civilní - právo stejně bezpodmínečně zavazující, relativně téhož rodu, jako jeho věčná předloha;⁴⁹ je inkarnací absolutního světového řádu, „prostředníkem mezi nebem a zemí,“ konformující lidské jednání ke shodě s vesmírným řádem.⁵⁰

2.1.2. Patristika

Církevní otcové přejali stoickou koncepci přirozeného práva ve specificky křesťanském kontextu: přírodu - svět - a člověka stvořil Bůh, v Kristu do nich vložil řád. Již nikoli panteistický světový logos, který prostupuje přírodou a lidským rozumem:

„Jednat podle přírody odpovídá řádu, který do ní vložil Stvořitel - jednat proti ní platí za zvrácenost; jednání podle rozumu se řídí podněty, jež Kristus jako Boží Logos vložil skrze logoi spermatikoi do lidského rozumu - jednání proti rozumu je prohřešek proti těmto impulzům.“⁵¹

Církevní otcové pokládali Pavlovo prohlášení v listu Římanům 2,14 o národech, které „nemají zákon, samy od sebe (od přírody) činí to, co zákon prikazuje“, za mínění shodné s klasickým přirozenoprávním pojetím.

2.1.2.1. Augustin Aurelius

Augustin završil dosavadní vývoj patristiky svým radikálním teocentrismem. Augustin, spoutaný celým svým pojmovým světem s antikou, převzal dědictví přirozenoprávních úvah, které již známe. Zároveň však do tohoto dědictví vnesl jednu korekci, která byla hlubší, než by se na první pohled zdálo.⁵² Přirozené právo je u něho objektivní realitou, je vůlí Boha, který je centrem veškerého řádu světa. Tento věčný zákon Boží vůle (*lex aeterna*) je božím darem. Vyčerpávajícím způsobem je tento řád představen v Bibli (Augustin věčný zákon ztotožnil s Desaterem). Do lidského srdce a intelektu již není vepsán tak přiro-

⁴⁷ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 63-64.

⁴⁸ Tamtéž, s. 64.

⁴⁹ Tamtéž, s. 65.

⁵⁰ Tamtéž, s. 64.

⁵¹ WEBER, Helmut, *Všeobecná morální teologie*, s. 100.

⁵² KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 64-65.

ženě, jak to chápali antičtí autoři, prosazuje se teprve aktem vůle. Člověk ho může, ale nemusí přijmout, „aktem vlastní vůle přijímá nebo odmítá vůli boží. Aktem vůle se stává člověk subjektem a na místo věčné závislosti vstupuje vztah morální“⁵³ Věčný zákon - příkazy Desatera, jak je vyhlásil Mojžíš - se stal zákonem lidského srdce a svědomí. „Boží vůle se neuskutečňuje mechanicky (...), ale vědomým rozhodnutím subjektu.“⁵⁴ Augustin četbou bible dospěl k názoru, že člověk se přirozeně vzpírá Boží vůli, zákonu, nejde o harmonické souznívání.⁵⁵ Komárková připomíná, že „zákon není člověku evidentní samozřejmostí, ale nepřitelem. Člověk se mu vzpírá, dokud se jeho nenávisť k zákonu nepromění v lásku“⁵⁶.

U Augustina se od sebe odlišily mravnost (etika) a právo. Tento rozdíl vyjádřil Augustin pojmy zákon věčný (*lex aeterna*) a časný (*lex temporalis*). Je zde podobnost s Ciceronovým přirozeným zákonem *ius naturale*, který je vrozený, a civilním *ius civile*, založeném na autoritě. Mezi věčným a časným zákonem u Augustina ale není jednoty. Tzv. *lex temporalis* považoval Augustin za podstatně nižší stupeň práva, kterým světský zákonodárce jako představitel státní moci stanoví, co je v něm ovládané společnosti přikázáno a co zakázáno. Normy světského práva, mající vždy jen dočasné trvání, chrání podle Augustina společnost před zlem, aniž by činily lidi dobrými. Naproti tomu věčné boží právo určuje obsah a směr působení každého světského práva. Co v normách světského práva překračuje hranici obsahového vymezení božího práva, není právem.

„Právo je institucí tohoto světa. Jeho úkolem je nutit lidi k vnější poslušnosti, aby byl zachován řád, bez něhož chybí základní podmínka života. Právo povoluje činy, které jsou zlé, aby zabránilo horším. Zákony obce nejsou k tomu, aby činily občany lepšími, ale aby jim bránily činit zlé. Morální určení člověka se nespĺňuje v občanském životě a plněním jeho zákonů, ty však jsou podmínkou možnosti rozhodnout se v nich k plnění zákona božího.“⁵⁷

Božena Komárková upozornila, že díky Augustinovi se otevřela cesta k rozvinutí jiného pojetí zákona, státu a jedince.⁵⁸ Stát je pro Augustina prostředkem, nikoli cílem a smyslem lidského života: „Pozemský stát není cestou k Bohu, k němuž by občan neomylně došel skrze tlak zákonů a institucí, ale víra v Boha zaručuje, že státní zákony a instituce budou naplněny duchem boží vůle.“⁵⁹ Cíl a smysl lidského života je pro Augustina nad státem, stát je musí respektovat, církev zprostředkovat.

2.1.3. Scholastika - Tomáš Akvinský a přirozený zákon

Jednou z nejvýznamnějších osobností politického a právního myšlení vrcholného středověku je Tomáš Akvinský (1225-1274). V díle *Summa Theologiae*,

⁵³ Tamtéž, s. 65.

⁵⁴ Tamtéž, s. 65.

⁵⁵ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 228.

⁵⁶ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 25; srv. KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 227-228.

⁵⁷ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 66.

⁵⁸ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 251n.

⁵⁹ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 60.

v pojednání o zákonech, vysvětlil Akvinský svou vizi podstaty a vzájemného vztahu věčného zákona (*lex aeterna*), Božího zákona (*lex divina*), přirozeného zákona (*lex naturalis*) a lidského pozitivního zákona (*lex humana*).⁶⁰

Věčný zákon charakterizoval jako moudrost Boha, vládce všech činů, pohybů a procesů ve stvořeném vesmíru, jako model, z něhož se odvozují obsahy a formy všech ostatních zákonů. (Tomáš Akvinský připisuje Bohu rozum a řád, který zavazuje samotného Boha a jemuž je sám podřízen; Bůh nemůže jednat jinak než rozumně.⁶¹). Věčný zákon zahrnuje oblast přírody (tj. to, co dnes nazýváme přírodními zákony, spec. zákony vývoje všech živých tvorů) a oblast lidské praxe a lidských dějin (tj. zákony, na jejichž základě člověk jedná jako svobodná a rozumná bytost). Akvinský vysvětloval, že věčný zákon představuje „plán vlády v Bohu“, vymezující a zároveň limitující vnitřní působnost a závaznost všech morálních a právních zákonů. Ty mohou existovat jen jako výplod „rozumu věčného zákona“⁶². Akvinský rozlišuje dva způsoby účasti na věčném zákoně: obecná účast a speciální.⁶³ Obecná účast: všechno stvořené, každý tvor jako přírodní bytost včetně člověka jsou od přirozenosti věčným zákonem řízeni bez svého přispění, pasivně k naplnění svého účelu, svého určení, tzn. mají (druhově specifické) přirozené sklony *inclinaciones naturales* (ve smyslu přirozených nutností, způsobů chování): sklon k dobru a úsilí o sebezáchovu, společné všemu stvoření, a úsilí o zachování druhu, společné všem živočichům⁶⁴

Zatímco věčný zákon má kosmickou dimenzi, Boží zákon je vyložen v Písmu, zejména v podobě přikázání. Zahrnuje v sobě přirozený zákon zakódovaný v myslích lidí a je vodítkem nejen pro teoretické uvažování o právu, ale i pro jeho legislativní promítnutí do všech oblastí života společnosti.

Speciální účast: (aktivní) účast rozumného stvoření na věčném zákoně, nazývá Akvinský přirozeným zákonem. Přirozený zákon vychází z teze, že lidé se od ostatních tvorů odlišují přirozeným tíhnutím k poznání pravdy o Bohu a smyslu svého života ve společnosti.

„Přirozený zákon není nic jiného, než od Boha dané světlo rozumu. Díky jemu víme, co dělat máme a co nemáme. Toto světlo a tento zákon nám dal Bůh při stvoření.“⁶⁵

Lidé jsou podle Akvinského od Boha přirozeně nadáni schopností rozpoznat dobro a o dobro usilovat. Rozum nebyl pádem do hříchu narušen. Lidé jako inteligentní bytosti jsou přirozeně schopné dávat směr sobě samým a starat se o sebe, být v rámci Boží prozřetelnosti a Božího řízení, a proto mají odpovědnost

⁶⁰ MILLER, David (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno, 1995, s. 6-7.

⁶¹ KOMÁRKOVÁ, B., *Přirozené právo a křesťanství, Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 22.

⁶² „Plán Boží moudrosti, pokud řídí všechno jednání (tj. oblast lidské praxe a dějin) a všechny pohyby (tj. oblast přírody).“ *Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*, viz AKVINSKÝ, Tomáš, *Summa theologická*. I-II, q. 93, a. 1; citováno dle ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, s. 84.

⁶³ ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, s. 84n.

⁶⁴ Tamtéž, s. 91.

⁶⁵ citováno podle MARTÍNEK, Cyril., *Cesta k solidaritě*, Svitavy: Trinitas, 1998, s. 48.

konat to, co po nich Bůh požaduje. Pomocí lidského rozumu člověk zkoumá a naplňuje smysl, který dal podle Akvinského Bůh světu jako stvořitel:

„Člověk jako rozumová bytost (...) je schopen sám vykonávat svým rozumem prozřetelnost pro sebe a pro jiné a dávat si zákon jednání. V tomto smyslu je na základě rozumu sám sobě zákonem“.⁶⁶

Přirozený zákon se vztahuje pouze na lidi jako rozumné, morální a společenské bytosti a učí je, jak se mají chovat, aby jedni neškodili druhým⁶⁷ a společně usilovali o rozvíjení pospolného života. Přirozené lidské tíhnutí k ctnostnému konání se může podle Akvinského stát působením vzdělání a uvědomělé osobní disciplíny návykovým prvkem chování lidí, který je nutno zevšeobecnit a zabezpečit lidskými zákony v rámci legislativní působnosti představitelů státní moci. Platnost vládcem stanoveného zákona pak závisí na tom, zda je spravedlivý, tedy rozumný. Spravedlností rozuměl Akvinský pevnou a trvalou snahu poskytovat každému, „co je jeho právem“. Šlo mu zejména o spravedlnost distributivní, spočívající v tom, že převyšuje-li určitá osoba nebo skupina ve svém příspěvku ke společnému dobru osobu nebo jinou skupinu, má také právo, aby její podíl na tomto pozemském dobru byl vyšší. V tom spočívá podle Tomáše Akvinského podstata spravedlnosti obsažená v pozitivním (lidském právu) a realizující obecné dobro, jehož výrazem je majtková diferenciacie společnosti.

Božena Komárková připomněla, že se Akvinský snažil naplnit své antické předlohy křesťanským obsahem. Činil tak podle přesvědčení svých antických učitelů i své doby, že pevná skutečnost je dána jednou provždy a bez proměn.⁶⁸ Akvinský legitimoval přirozeným právem hierarchické uspořádání společnosti s oddělenými stavy nevolných sedláků, měst, feudálních pánů s vrchnostenskými funkcemi a církví. Z přirozeného práva vyvozoval podřízenost státu církvi a oprávněnost církve zasahovat do světských záležitostí. Vztah vládnoucích a podřízených je podle Akvinského přirozený, diferenciacie lidí je dána přírodou.

Tomáš Akvinský byl roku 1323 kanonizován. Tomismus byl pěstován a šířen hlavně dominikány (zejména F. de Vitoriem; 1480-1546), později jezuiti (zejména F. Suarezem; 1548-1617).⁶⁹

2.2. Osvícenské racionální přirozené právo

Největšího společenského významu nabylo učení o přirozeném právu v 17. a 18. století, kdy se stalo jednou ze základních ideových zbraní pokrokových sil bojujících proti feudalismu.⁷⁰ Myšlenka přirozeného práva byla využívána ke kritice feudálního řádu jako nepřirozeného, nerozumného a nespravedlivého. Jedná se o novou etapu evropských právních dějin a politického myšlení. Někteří mluví o době přirozeného práva. Je nutné podotknout, že při-

⁶⁶ ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, s. 86.

⁶⁷ Přirozený zákon se dá vyjádřit zásadou „dobro se má konat a sledovat, a zlu se vyhýbat“. *Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*, viz *Summa Theologiae*, I-II, 94,2; citováno podle ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, s. 88.

⁶⁸ KOMÁRKOVÁ, B., Jsou možny křesťanské instituce? in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 43.

⁶⁹ WEBER, Helmut, *Všeobecná morální teologie*, s. 105.

rozeným právem se zejména v 17. a 18. století rozumí specifický úsek teorie práva: přirozený právní řád existující nezávisle na veškerých pozitivních zákonech. V této souvislosti jakékoli lidsky ustanovené normy musí být odvoditelné nebo kompatibilní s těmito základními principy. Přirozené právo se takto chápe jako nadřazené pozitivnímu právu, resp. jako základ, zdroj a norma pro lidské pozitivní zákony.

Novověké přirozené právo převzalo ze stoického myšlení pojmy svobody a rovnosti, kterým dalo nový obsah.⁷¹ Pro stoiky to byly pojmy filosofické, nikoli politické, bez vztahu k sociální skutečnosti, kde svoboda a rovnost neplatily. Stoikové si nečinili nárok na jejich reálné uplatnění a přeměnu lidského řádu. Svoboda byla chápána mimo sociální vztahy jako možnost odpoutání se od každého lidského vztahu a závislosti. Rovnost také nebyla sociální vztah, ale výrazem pro stejnou rozumovou podstatu všech lidí, „rovnomocnost lidí v jejich poměru ke kosmu,⁷² a společnou bezmocnost tváří v tvář osudu a smrti. V osvícenství je zdůrazňována přirozená rovnost a svoboda všech lidí proti stavovskému rozdělení středověké feudální společnosti. Novověké přirozené právo jako samostatná, soběstačná nauka mělo odvalu nahradit dosavadní řád jiným, novým řádem, shodným se světlem pravého rozumu (principy rozumu).⁷³ Osvícenci věřili, že lidská přirozenost a rozum se zakládají na neměnných principech, které mají tvořit základ nového právního řádu a politického zřízení. Jedním z charakteristických znaků osvícenského přirozeného práva je jeho laicizace (sekularizace). Stal se běžným výrok o nutné platnosti přirozeného práva, i kdyby Boha nebylo.⁷⁴ Už nikoli Bůh, ale autonomní lidský rozum je prvotním zdrojem přirozeného práva.

Komárková upozornila zejména na dvojí linii osvícenského přirozeného práva jako důsledek dvou myšlenkových proudů: britského empirismu s anglosaskou právní tradicí a kontinentálního racionalismu.⁷⁵ Kontinentální koncepce přirozeného práva vycházely z rozumu, z něhož se vyvozovaly věčné a neměnné principy, po vzoru exaktních věd se vytvářely systémy přirozeného práva, vnitřně koherentní a obsahově vyčerpávající, které vyústily do podoby zákoníků neboli kodexů. Úsilí utřídit a legislativně zakotvit právo např. dalo vzniknout ve Francii roku 1804 občanskému zákoníku *Code civil* (od roku 1807 nazývaný *Code Napoléon*). V Anglii nikdy nebyla právní pravidla systematicky uspořádána do zákoníku. Empirickému myšlení anglických právníků byla cizí představa, že by se tvorba práva měla spravovat něčím jiným než případ od případu poznávanou realitou. Anglické právo má dodnes v zásadě kasuistickou povahu. I když jedním z hlavních pramenů anglického, resp. angloamerického

⁷⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 97, srv. *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 65.

⁷¹ Tamtéž, s. 99-100, srv. *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 65.

⁷² KOMÁRKOVÁ, B., *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 65.

⁷³ Tamtéž, s. 65, srv. *Původ a význam lidských práv*, s. 100.

⁷⁴ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 98.

⁷⁵ Tamtéž, s. 100n.

práva je právo zákonné (*statute law*), je toto právo v soudní praxi v precedenčních rozhodnutích (kazuisticky) interpretováno a dotvářeno.⁷⁶

Rozborem osvícenské státovédy Komárková ukázala, jak rozdílné pojetí přirozeného práva vede k rozdílnému důrazu na občanství a lidství. Tento rozdíl je podle Komárkové dán odlišnou reflexí pojmu přirozeného práva na pozadí ovlivněném nebo neovlivněném reformací. Stejná metoda a relativně stejné východisko vedly k zásadním rozdílům teorie a praxe společenského života.⁷⁷ Dokladem jsou podle Komárkové J. Milton a J. Locke na jedné straně s představou člověka jako jedinečné a svobodné bytosti, nadané nezczizitelnými, inherentními přirozenými právy, založenými na poměru k Bohu a vztahujícími se k lidem a věcem, na druhé straně (proti reformační linii přirozeného práva, říká Komárková⁷⁸) zejména J. J. Rousseau, ale také T. Hobbes s obrazem člověka - občana jako vyššího lidského typu.⁷⁹ Anglosaská osvícenská linie (s reformační tradicí) vedla k střízlivému pojetí státu, který vzniká proto, aby lidé lépe realizovali svá přirozená práva a stát tato práva chránil. Podle tohoto pojetí byl stát „jenom prostředkem k pokojnému životu. Sloužil individuálním cílům, existujícím mimo stát a nad ním“, připomíná Komárková.⁸⁰ Kontinentální osvícenství mělo snahu ztotožnit zájmy jedince a společnosti a společnost tak nadřadit jedinci. Každé z obou pojetí, připomíná Komárková, tíhne k protilehlým krajnostem: na jedné straně liberalismus dovedený do důsledků individualistického utilitarismu (krajní individualismus), kdy je jedinec zbaven jakýchkoli závazků ke společenství, na druhé straně byly nebezpečím totalitní (ideologické) režimy, které plně absorbují člověka, neponechávají mu žádná práva.⁸¹ V této souvislosti Komárková připomíná jedno pojetí, které vylučuje obě krajnosti:

„Pouze kde dále žila křesťanská víra, vědoucí o neracionalizovatelné milosti, zůstalo vědomí o podmíněné povaze všeho lidského. Společnost ani stát se nemohly člověku absolutně nadřadit. Stát zůstal lidským výtvozem a lidé za něj nesli odpovědnost. Na druhé straně také individuum se nemohlo vymanit ze svých závazků. Bůh byl středem, svazujícím jedince a stát vzájemným zpovinnostěním k cílům, které se v poslední řadě týkaly jedince. Člověk byl povolán k životu věčnému, zatím co stát měl úlohu v čase.“⁸²

⁷⁶ KRŠKOVÁ, A., *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, s. 278 -289,

s. 530-531. Charakteristické pro angloamerické právo je tzv. soudcovské právo jako jeden z hlavních pramenů práva; je to právo vytvářené rozhodnutím soudů, která mají povahu závazných precedentů. Dalším pramenem je právo zákonné.

⁷⁷ KOMÁRKOVÁ, B., *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 74.

⁷⁸ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 105., také Reformace a moderní stat, in *Lidská práva*, s. 52.

⁷⁹ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 100-101, *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 66.

⁸⁰ KOMÁRKOVÁ, B., *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 66.

⁸¹ Tamtéž, s. 66, dále s. 93-94; srv. *Původ a význam lidských práv*, s. 101.

⁸² KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 101.

2.2.1. Nejvýznamnější představitelé osvícenského přirozeného práva

2.2.1.1. Hugo Grotius

Hugo Grotius (1583-1645) patřil k předním představitelům racionálního přirozeného práva. Byl také spoluzakladatelem mezinárodního práva a práva diplomatického.⁸³ Jeho nejdůležitější díla jsou *De iure belli ac pacis libri tres* (Tři knihy o právu války a míru) z roku 1623 a *Mare liberum* (Svobodné moře)

Přirozené právo odvozuje Grotius z pravdivého rozumu, nezávisle na Zjevení.⁸⁴ Tehdejší úspěchy exaktních věd, zejména geometrie ho vedly k názoru, že i ve společenských vědách je možno dospět k pevným a spolehlivým poznatkům cestou racionální analýzy. Prý tak jako matematici uvažují o rovinných útvech odděleně od jakýchkoli těles, také Grotius, když uvažuje o právu, odvrací svůj rozum od nepodstatných faktů. Takto se Grotius dopracoval k pojmu přirozeného práva. Přirozené právo má podle něho axiomatický charakter. Je formulováno jednoduše a jasně a stupeň jeho stálosti je tak velký, že „ani sám bůh ho nemůže změnit“. Přirozené právo je tím, co je v souladu s přirozeným rozumem (co je proti rozumu, je také proti přirozenému právu). Rozum umožňuje člověku vztah mezi lidmi, soužití s jinými lidmi.⁸⁵ Základním pramenem přirozeného práva je podle Grotiuse tzv. *appetitus societatis*, řekněme jakýsi společenský (stádní) instinkt jako přirozená danost člověka. Člověk přirozeně tíhne k pokojnému, uspořádanému soužití s jinými lidmi. Z *appetitus societatis* odvíjí Grotius pět zásad přirozeného práva: 1) neusilovat o majetek druhých, 2) závazek úhrady přivlastněných statků, 3) závazek dodržování slibů, 4) závazek náhrady škod a 5) potrestání, úměrné přestupkům proti přirozenému právu.⁸⁶ Přirozené právo zavazuje podle Grotiuse každého člověka a také státy ve válce i v míru.

2.2.1.2. Thomas Hobbes

Odras přirozenoprávního myšlení v dobovém politickém myšlení je známější než vliv tohoto učení na právní vědu. Racionální přirozené právo napomohlo vzniku představ o novodobé občanské společnosti. Stalo se podkladem revolučních požadavků spějících ke zrušení absolutismu a k nastolení politického systému opřeného o přirozenoprávní výklad lidských a občanských práv. Učení o společenské smlouvě dokázalo nově zdůvodnit vznik veřejné moci a její společenské potřeby. Mezi autory, kteří v osvícenství rozvíjeli smluvní teorie, patří Thomas Hobbes, John Locke a Jean Jacques Rousseau.

Také Thomas Hobbes (1588-1679) učinil pokus o vypracování společenské teorie na základě exaktní vědecké metody. Ve své koncepci, kterou vyložil v díle *Leviathan*, vychází z prvotního, tzv. přirozeného stavu společnosti, ve kterém ještě neexistovalo vlastnictví, a tedy ani rozdíl mezi mým a tvým. Tato rovnost a stejná práva vedou lidi k jejich vzájemnému zápasu a posléze k válce všech proti všem, kde hrozí všem stejné nebezpečí, že budou vyhlazeni.⁸⁷

⁸³ KRŠKOVÁ, A., *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, s. 259.

⁸⁴ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 98n.

⁸⁵ KRŠKOVÁ, A., *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, s. 262.

⁸⁶ Tamtéž, s. 262; s. 266.

⁸⁷ TRETERA, Ivo., *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 242-243.

Z rovnosti a svobody lidí vyrůstá u všech strach o život, který díky rozumu je zdrojem jejich vzájemné dohody k dosažení míru. K překonání „permanentně válečného“ stavu, kdy je každý každému nepřítelem, bylo třeba se zřící přirozeného stavu a vytvořit smluvně společnost, v níž se všichni dobrovolně, plně a bezpodmínečně podřídí jedné, a to rozumné vůli. To je společenská smlouva, která vytváří stát a zákony, a tak umožňuje lidem žít v míru: „Vzdávám se svého práva vládnout sobě a odevzdávám toto právo tomuto muži nebo tomuto sboru mužů, jestliže jim také ty odevzdáš své právo a stejně jako já zplnomocníš a uznáš jejich činy za své.“⁸⁸ Podle Hobbese je stát „jedna osoba, jejíž vůle smlouvou mnoha lidí má být přijímána za vůli všech, takže může užívat veškeré moci a prostředků každého jednotlivce k udržení míru a ke společné obraně“.⁸⁹

Lidé se smlouvou vzdali všech svých práv a suverenity ve prospěch státu - vladaře, aby mohli přežít.⁹⁰ Každý jednotlivec vlastně předává státu prvotní právo uplatňované v přirozeném stavu, tj. neomezené právo na vše, na všechny věci, popř. lidi.⁹¹ Z rozmanitých forem vlády upřednostňoval Hobbes absolutní monarchii (tj. neomezená moc monarchy), ačkoliv byl svědkem rozvoje anglického parlamentu.⁹² Absolutnímu státu jsou podřízeny i církve a náboženství.⁹³

2.2.1.3. John Locke

John Locke (1632-1704). Jeho hlavní dílo z oblasti politické filosofie je *Two treatises of government* (Dvě pojednání o vládě) z roku 1690. Ve svém pojetí přirozeného práva a společenské smlouvy navázal na teorii T. Hobbese, ale výrazně ji pozměnil. Na rozdíl od Hobbese pojímá přirozený (počáteční) stav společnosti ne jako válečný stav, nýbrž jako stav, ve kterém hlavními základy přirozeného práva je osobní svoboda, rovnost a respektování soukromého vlastnictví. Locke přirozená práva souhrnně nazývá pojmem vlastnictví *proprietas* a náleží k nim právo na život, osobní svobodu, integritu těla a majetek.⁹⁴ Přirozená práva jsou nezczitelná a člověk je získává svým narozením. V rozporu s Hobbesem Locke dále soudí, že smlouva, jež je základem vzniku státu, byla uzavřena, aby byla od panovníka získána záruka, že bude zachovávat a chránit původní přirozená práva - osobní svobodu a vlastnictví.

„Protože lidé jsou, jak bylo řečeno, od přirozenosti všichni svobodní, rovni a nezávislí, nikdo nemůže být vysazen mimo tento stav a podroben politické moci druhého bez svého souhlasu. Jediná cesta, jíž se někdo zbavuje své přirozené svobody a navléká si pouta občanské společ-

⁸⁸ Citováno dle *Základy společenských věd*, Praha: Eurolex Bohemia s. r. o., 2004, s. 210.

⁸⁹ Citováno podle TRETERA, Ivo, *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 243.

⁹⁰ Suverén - vladař - není smluvní stranou, je výsledkem smlouvy mezi jednotlivci, je ustanoven společným rozhodnutím jednotlivců. Tzn. Vladař nemůže být povolán k odpovědnosti s odůvodněním, že nedodržel smlouvu, nemůže být sesazen, nikdo nemůže být uvolněn z poddanství, nelze změnit smluvní podmínky, srv. KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 106.

⁹¹ TRETERA, Ivo, *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 243.

⁹² Srv. KLABOUCH, J., VEVERKA, V., (eds.), *Stručná antologie z dějin politických učení a filosofie práva I*, s. 78.

⁹³ Srv. KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 106.

⁹⁴ Tamtéž, s. 103, srv. Lidská práva a křesťanství, in *Lidská práva*, s. 68.

nosti je dohoda s jinými, aby se připojili a sjednotili ve společenství pro svůj pohodlný, bezpečný a pokojný život vespolek v zajištění požívání svého vlastnictví (...).⁹⁵

Zpronevěří-li se panovník tomuto smluvnímu závazku, jsou poddaní zbaveni poslušnosti vůči němu - mají právo na odpor a smlouvu mohou zrušit.

Cílem Lockova státu „není nic více než ochrana pozemských hodnot, jež člověku přísluší“.⁹⁶ Civilní stav dává pouze přirozenému stavu jasnější formu, je jenom regulací, nikoli změnou tohoto stavu. Civilní zákony mají chránit přirozená práva a interpretovat je v konkrétní historické situaci, protože přirozený zákon potřebuje „objektivní instance, aby je chránila před zatemněním, k němuž svádí lidi jejich osobní zájmy“.⁹⁷

2.2.1.4. Jean Jacques Rousseau

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) dovršil v novověkém politickém myšlení ideu přirozeného stavu. Ve svém spise *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi) vydaném poprvé v roce 1755 se pokusil odpovědět na otázku, jak vznikla nerovnost mezi lidmi a zda je zdůvodněna přirozeným právem. „Neznalost přirozenosti člověka vrhá tolik nejistoty a nejasnosti na pravou definici přirozeného práva.“⁹⁸ Rozlišuje mezi přirozenou neboli fyzickou nerovností, tj. přirozené rozdíly způsobené tělesnými silami, duševními vlohami, stářím, a nerovností politickou, sociální.⁹⁹ Sociální nerovnost chápe jako nikoli věčný a nezvratný fakt, ale jako výsledek historického procesu. V prvotním stavu společnosti byli lidé svobodní a vzájemně si rovni, nikdo nebyl nikomu poddán.¹⁰⁰ Lidé neznali soukromé vlastnictví. Disponovali ale schopností sebezdokonalování, což jim umožnilo vynalezení pracovních nástrojů; přechod k usedlému způsobu života podmínil pozvolné sblížení lidí a učinil je navzájem nepostradatelnými. Rolnictví a hutnictví přeměnily původní lesy v obdělávanou půdu, vedly ke vzniku soukromého vlastnictví, které vytvořilo bohaté a chudé. Vznik soukromého vlastnictví přivodil konec přirozeného stavu. Tak vzniká sociální nerovnost.¹⁰¹ Sociální nerovnost si vyžádala ustanovení vrchnosti a vznik zákonných pravidel, která stabilizují a garantují vlastnické a mocenské vztahy. Vzniká politická nerovnost, která vytvořila vládců a ovládané.¹⁰² Třetím stupněm nerovnosti je zvrát moci v libovůli, který vytvořil pány a otroky, jejichž jedinou povinností je poslouchat.¹⁰³ Lidstvo se tak vyvinulo z přirozeného stavu do stavu nerovnosti, který je proti přirozenému právu. Ve spise *Du contrat so-*

⁹⁵ KLABOUCH, J., VEVERKA, V., *Antologie z dějin politických učení a filosofie práva I*, s. 84-85.

⁹⁶ KOMÁRKOVÁ, B., *Lidská práva a křesťanství*, in *Lidská práva*, s. 68.

⁹⁷ Tamtéž, s. 68 -69.

⁹⁸ ROUSSEAU, J. J., *O původu a příčinnosti nerovnosti mezi lidmi*, citováno podle SLÁMA, Milan, *Úvod k dějinám filosofie práva*, s. 182.

⁹⁹ STÖRIG, Hans Joachim, *Malé dějiny filosofie*, Praha: Zvon, 1993, s. 270.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 270.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 270.

¹⁰² Tamtéž, s. 270-271.

¹⁰³ Tamtéž, s. 271.

cial (O společenské smlouvě) z roku 1762 nachází východisko ze stavu nerovnosti vytvořením na nové rovině rozumového přirozeného stavu, založeném na společenské smlouvě. Na místo individuálních, egoistických, dezintegrovaných vůlí vstupuje obecná vůle (*volonté générale*) jako nejvyšší princip nové státní pospolitosti. Obecná vůle nahrazuje smluvním aktem nerovnost za stav občanský, který zákonem zakládá rovnost.¹⁰⁴ Teprve v občanském stavu se člověk plně stává lidskou bytostí.¹⁰⁵ Přitakáním ke smlouvě dává každý svou osobu, své vlastnictví a všechna svá práva plně, bezpodmínečně a neodvolatelně do služby společenství.¹⁰⁶ Obecná vůle se vztahuje k občanům jako člověk k částem svého těla, nad kterými mu dala příroda neomezenou moc: „Občan a stát jsou totožní, jako je člověk jednota svých částí.“¹⁰⁷ Výrazem obecné vůle je zákon. Obecná vůle je zdrojem veškerého práva a kdo by ji nerespektoval, škodil by sám sobě. Tím, že lid poslouchá zákony, poslouchá sám sebe, poslouchá svou v nich vyjádřenou vůli.¹⁰⁸ Komárková píše, že mezi Lockovým a Rousseauovým státem je propastný rozdíl. Člověk není mírou státu, ale stát je mírou člověka, je nadosobní vyšší realitou. Lockův člověk vstupoval do státu s rozsáhlou výbroží vlastních práv, do kterých stát nesměl zasahovat a kterým stát poskytoval pouze legitimní ochranu. Rousseau aktem společenské smlouvy člověku všechna přirozená práva odňal. Ve formě zákona mu je sice vrátil, ale jen bylo-li to v zájmu obecného blaha. Svůj podíl blaha občan přijímal jako důsledek uniformního blaha celku. Stát se stal nejen vlastníkem přirozených svobod občanů, ale i pánem nad jejich statky.¹⁰⁹ Zároveň Komárková upozorňuje, že všechny socialistické doktríny 19. století jsou jen domyšlením Rousseovských principů.¹¹⁰

2.2.2. Lidská práva

Právo na život a štěstí, svobodu a majetek, to jsou základní přirozená a nezcizitelná, věčná a neměnná lidská práva, jak je chápali přední myslitelé 17. a 18. století. Osvětské přirozenoprávní ideje daly lidským právům pro oblast politického života obecnou platnost, a to ve formulaci přirozených a inherentních práv člověka jako práv subjektivních v deklaracích z konce 18. století. Americká Deklarace lidských práv z roku 1776 a francouzská Deklarace práv člověka a občan z roku 1789 byly výchozím textem k prvním psaným ústavám, na nichž od té doby většina států zakládá svou právní existenci.

2.3. Přirozené právo v novotomismu a katolické sociální nauce

Encyklika *Aeterni Patris* papeže Lva XIII. z roku 1879 dala podnět k obnovení učení Tomáše Akvinského, jež pokládalo za „nejdokonalejší, nejlépe vystihující

¹⁰⁴ KOMARKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 106; Lidská práva a křesťanství, in *Lidská práva*, s. 69-70.

¹⁰⁵ KOMARKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 107.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 106.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 106.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 106.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 107.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 108.

požadavky nové doby a nejnvýstižněji vyjadřující katolickou víru.¹¹¹ Tomáš Akvinský byl prohlášen za prvního učitele církve a jeho učení za jediné správnou ortodoxní filosofii katolicismu. Pro toto obnovené učení se ujal název novotomismus (též novoscholastika).¹¹²

Novotomismus vznikl na konci devatenáctého století z úsilí římskokatolické církve reagovat na sociální a politické problémy vznikající průmyslové společnosti. Po stránce sociálně-etické šlo o obnovení Akvinského výkladu přirozeného práva, které se stalo argumentační platformou proti moderně, zejména proti liberalismu a socialismu. Hlavní vliv novotomismu lze pozorovat v oficiálních projevech papeže, zejména v sociálních encyklikách (tento vliv se výrazně zmenšil po Druhém vatikánském koncilu). Negativní stránka novotomismu spočívala zejména v tom, že rozvíjející se římskokatolická sociální nauka ve svém antimodernistickém postoji odmítala některé legitimní, pokrokové motivy moderny (lidská práva, demokracie, tržní hospodářství atd.).

Novotomistický způsob argumentace je příznačný pro sociální encykliky Lva XIII. *Rerum novarum* z roku 1891 a Pia XI. *Quadragesimo Anno* z roku 1931; učení Tomáše Akvinského je v nich často výslovně citováno. Encyklika *Rerum novarum* chce na základě poznání jednou daného, nezměnitelného řádu věcí posoudit věci nové. V polemice se socialismem hájí církev především právo na soukromé vlastnictví. Toto právo považuje za základní a nedotknutelné. Sama příroda prý těsně spojila soukromé vlastnictví s bytím lidské společnosti a s její pravou kulturou. Právo soukromého vlastnictví není dáno zákonem lidským, ale zákonem přirozeným, a proto je státní moc nesmí zrušit. Vůči státu církev zdůrazňuje přirozené právo dělníků se sdružovat - člověk má přirozené právo tvořit soukromé spolky, stát má být záštitou přirozeného práva: „Kdyby zakazoval občanům se sdružovat, jednal by sám proti sobě, protože stát i soukromá sdružení vznikají z téhož principu, totiž z toho, že lidé jsou tvorové od přirozenosti určení pro život ve společenství.“¹¹³

Pius XI. rozvinul v encyklice *Quadragesimo anno* (1931) základní principy novotomismu v katolickém sociálním učení, princip solidarity a princip subsidiarity:

„To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší. To má totiž pak za následek těžké poškození a rozvrat sociálního řádu. Neboť každý společenský zásah svým působením a přirozenou povahou má přinášet pomoc údům těla společnosti, nikdy je však nemá ničit a pohlcovat.“¹¹⁴

Sociální encykliky Jana XXIII. *Mater et magistra* (1961) a *Pacem in terris* (1963) znamenají konec novotomismu v katolickém sociálním učení. Právě v šedesátých letech 20. století došlo k výrazné proměně sociálního učení církve, proměnil se styl textů a forma argumentace. Místo systematického,

¹¹¹ TRETERA, Ivo, *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 207.

¹¹² Významnými představiteli byli Jacques Maritain a Etienne H. Gilson.

¹¹³ Citováno podle ANZENBACHER, Arno, *Křesťanská sociální etika*, s. 138.

¹¹⁴ Citováno podle ANZENBACHER, Arno, *Křesťanská sociální etika*, s. 146.

scholasticky dedukujícího - akademického - způsobu myšlení je charakteristické pro sociální církevní dokumenty větší zaměření na zkušenost, na respektování sociálních proměn a větší otevřenost vůči empirickým vědám, zvláště sociologii.¹¹⁵ Až do Druhého vatikánského koncilu (1962-1965) římskokatolické učení o etice zřídka kdy zmiňovalo biblické texty.

Změna stylu však nepředstavuje zlom v obsahové kontinuitě sociálního učení římskokatolické církve. V sociálních encyklikách tzv. koncilních papežů (Jana XIII. a Pavla VI.)¹¹⁶ a papeže Jana Pavla II.¹¹⁷ a v Pastoralní konstituci *Gaudium et Spes* (1965) přetrvávají základní zásady, principy novotomismu (princip solidarity a subsidiarity, princip lidské důstojnosti, princip obecného blaha, princip soukromého vlastnictví a všeobecného určení statků, princip spoluúčasti a spolurozhodování), ale již bez explicitního odkazu na učení Tomáše Akvinského, tyto zásady jsou doplňovány a rozvíjeny v reakci na narůstající sociální problémy ve světě.

Encykliky *Mater et magistra* a *Pacem in terris* nepředstavují ještě odvrát od klasického přirozeného práva (všechny v nich obhajované teze jsou založeny na argumentech z přirozeného práva, následně pak teologicky zdůvodněny). Zvláště v encyklice *Pacem in terris* je celý soubor práv a povinností člověka pojat tak, že pramení z lidské přirozenosti.

Papežem Janem XXIII. a Druhým vatikánským koncilem dochází (vlivem J. Maritaina) v římskokatolické církvi k pozitivnímu a jednoznačnému přijetí koncepce lidských práv a svobod, na základě teorie přirozeného práva a teologického zdůvodnění této koncepce, a k přiznání důstojnosti jinak smýšlejícím a věřícím, myšlenek a témat dosud jinak odmítaných.¹¹⁸ Encyklika *Pacem in terris* (1963) jasně definuje, že každý člověk je osoba, která má svoje práva a povinnosti, které vyplývají přímo z její přirozenosti - tzv. přirozená práva, a proto jsou tato práva a povinnosti všeobecné, neporušitelné nezcizitelné:

„Stvořitel přece vtiskl řád i do lidské přirozenosti. Zákony, jimiž se řídí lidské vztahy, je třeba hledat v lidské přirozenosti. Každý člověk je nositel práv a povinností, které jsou všeobecné, neporušitelné a nezcizitelné (...).“¹¹⁹

Konkrétně jsou vyjmenována práva na život a jeho důstojnou úroveň¹²⁰, práva vztahující se k hodnotám mravním a kulturním¹²¹, právo na svobodu náboženského vyznání¹²², na svobodnou volbu vlastního životního stavu¹²³, práva v hospodářské oblasti¹²⁴, shromažďovací a sdružovací právo¹²⁵, právo na

¹¹⁵ HALÍK, Tomáš, in *Sociální encykliky (1891 - 1991)*, Praha: Zvon, 1996, s. 15.

¹¹⁶ Sociální encykliky papeže Jana XXIII: *Mater et Magistra* (1961) a *Pacem in Terris* (1963); papeže Pavla VI.: *Populorum progressio* (1967).

¹¹⁷ *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) a *Centesimus annus* (1991)

¹¹⁸ KERKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 314.

¹¹⁹ *Pacem in terris* 1, 8, in *Sociální encykliky (1891 - 1991)*, s. 183.

¹²⁰ *Pacem in terris* 1, 11, in *Sociální encykliky (1891 - 1991)*, s. 183n.

¹²¹ *Pacem in terris* 1, 12-13, tamtéž, s. 184.

¹²² *Pacem in terris* 1, 14, tamtéž, s. 184.

¹²³ *Pacem in terris* 1, 15-16, tamtéž, s. 185.

¹²⁴ *Pacem in terris* 1, 18-22, tamtéž, s. 185.

svobodu pobytu a pohybu¹²⁶ a politická práva.¹²⁷ Encyklika připomíná povinnosti člověka, které jsou s přirozenými právy v člověku nerozlučně spjaty a jejichž základ a zdroj je v přirozeném zákoně, který „je uděluje a ukládá“.¹²⁸ Papež Jan XXIII. viděl v lidských právech parafrázi a aplikaci evangelijního pravidla.¹²⁹ Deklarací Druhého vatikánského koncilu *Dignitatis humanae* bylo uznáno právo lidské osoby na náboženskou svobodu. Toto právo má být podle deklarace také uznáno v právním uspořádání společnosti, aby se mohlo stát občanským právem.¹³⁰ Právo na náboženskou svobodu vyplývá z lidské přirozenosti, která člověka pobádá hledat pravdu a přidržet se poznané pravdy a podle jejich požadavků zařídit celý život.¹³¹

Pastorální konstituce *Gaudium et spes* (1965), kterou lze chápat jako založení a shrnutí nového pohledu katolické církve na společenskou problematiku, se zcela zřekla užívání přirozenoprávní argumentace. Základ křesťanského (katolického) pohledu na lidskou společnost tvoří v konstituci teologická antropologie.

¹²⁵ Pacem in terris 1, 23-24, tamtéž, s. 186.

¹²⁶ Pacem in terris 1, 25, tamtéž, s. 186n.

¹²⁷ Pacem in terris 1, 26-27, tamtéž, s. 187.

¹²⁸ Pacem in terris 1, 28, tamtéž, s. 187. Jedná se o vzájemná práva a povinnosti mezi lidmi, vzájemnou spolupráci, vědomí odpovědnosti a soužití v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě, viz *Sociální encykliky (1891 - 1991)*, s. 187-189.

¹²⁹ (srv. Mt 7, 12). HALÍK, Tomáš, in *Sociální encykliky (1891 - 1991)*, s. 177.

¹³⁰ *Dignitatis humanae* I, 2, in *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 564.

¹³¹ *Dignitatis humanae* I, 2, tamtéž, s. 564.

3. Odpůrci přirozenoprávního myšlení

3.1. Bible a přirozený zákon

Starozákonní (anglikánský) badatel John Barton¹ hledal ve Starém zákoně prvky přirozeného zákona. Pokusil se ukázat, že pod dnešní podobou textu můžeme najít ranější, a proto původnější postoje k morálce, které vycházejí z přirozeného zákona. „Pozitivní zákon tak není zdaleka jediným modelem etiky ve Starém zákoně (tj. model poslušnosti Božímu pozitivnímu zákonu – P.V.). Přirozený zákon je zde přítomen mnohem víc a je trvalejší,“ píše Barton.²

Barton uvádí příklady přirozeného zákona

- u Amose 1,3-2,3:³ prorok odsuzuje ukrutnosti a válečné zločiny, kterých se dopustily jiné národy obklopující Izrael. Barton se domnívá, že prorok ve své kritice vycházel z přirozeného zákona, společného všem těmto národům, a tak jednoduše předpokládá, že vědí nebo mají vědět, že takové počínání v době války /zotročení celého obyvatelstva, mučení poražených nepřátel/ je špatné, a proto nepřijatelné;

- u Izajáše:⁴ podle Bartona prorok Izajáš nejvíce odsuzuje u svých současníků pýchu a její různé projevy,⁵ které narušují jakýsi přirozený řád věcí. Pýcha, říká Barton, představuje lidskou snahu vyrovnat se Bohu. Tato snaha je špatná nikoli proto, že by ji Bůh zakázal, ale proto že převrací přirozené postavení lidí v řádu světa.⁶ Způsob myšlení, který se skrývá za tím, jak se Izajáš vyjadřuje k způsobu jednání a chování svých současníků, má podle Bartona víc společného s etickou teorií přirozeného zákona než s modelem etiky poslušnosti Božímu pozitivnímu neboli zjevenému zákonu;

- v mudroslovné tradici:⁷ V mudroslovných knihách je Bůh postavou v pozadí, která dohlíží podle Bartona na fungování „kosmického řádu“, principu držící svět pohromadě, podle něž se musí lidský morální život řídit. Barton říká, že moudrost vlastně znamená schopnost žít svůj život v souladu s tímto řádem - s hierarchickým vesmírem, jehož hlavou a původcem je Bůh - na hmotné i morální rovině. Poslušnost Božím nařízením je pouze jedním z aspektů celého systému, a pokud se Boží nařízení objeví, nejsou řídicím principem, nýbrž upřesněním nebo připomínkou, jak by se měl kosmický řád dodržovat v konkrétní oblasti - jak poslušnost přirozenému zákonu vypadá v praxi. Boží nařízení je tady, aby nám připomnělo, co již víme;

¹ BARTON, John, Boží nařízení nebo přirozený zákon, in: *Etika a Starý zákon*, Jihlava: Mlýn, 2005, s. 60-77.

² BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 72

³ BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 63-64.

⁴ BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 64-66.

⁵ Barton uvádí jako příklad pýchy Iz 3,16-4,1 (jeruzalémské ženy se pyšní svým zevnějškem), 22,15-19 (královský tajemník Šeba se vyvyšuje, když si v Jeruzalémě staví nákladnou rodinnou hrobku, ačkoli tam nemá žádné příbuzenstvo), 31,1-2 (judští králové jsou pyšní, když se místo na Hospodina spoléhají na svá vojska a obranné valy, které si vystavěli), viz BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 64.

⁶ Barton cituje Iz 10,15 („Což se smí sekera holedbat nad toho, kdo ji seká?...“) a Iz 5,20-21 („Běda těm, kdo říkají zlu dobro a dobru zlo...“). Převrácení správně hierarchicky uspořádaného vesmíru to je hříchem Izraele podle Izajáše, tvrdí J. Barton, viz BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 65-66.

⁷ BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 67-68.

• v narativních textech:⁸ Barton píše: „Morální svět, ve kterém postavy žijí, je často mnohem komplikovanější než hodnocení založené na odpovědi na jednoduchou otázku, zda byly postavy poslušné zákona či nikoli. Zdá se, že postavy samotné se v těchto příbězích odvolávají na normy morálky, které s Božími příkazy nesouvisí.“⁹ Jako příklad uvádí Barton to, co v 2Sa 13,12 Tamar říká svému bratru Amnónovi, předtím než ji znásilní.¹⁰ Tamar se podle Bartona odvolává na tradici a konvenční nebo přirozenou morálku.

Oproti Bartonovi lze namítnout, že bible předpokládá určitou univerzalitu (Izrael jako *pars pro toto*), ale nepracuje s představou přirozeného zákona („neoperuje přirozeností“). „Izrael jako *pars pro toto* nepotřebuje konstruovat ideu přirozeného zákona, to by byla pro biblické autory/mluvčí nadbytečná záležitost,“ píše Keřkovský.¹¹ Izrael je vyvoleným Hospodinovým lidem. Výraz „vyvolený“ nelze chápat partikularisticky („jedině a pouze vy“), nýbrž univerzalisticky („vy, a skrze vás všichni“, *pars pro toto*). Cesta, po které jde Bůh ke všem národům, je skromná, nenásilná cesta v dějinách, která chce přesvědčit, ucházet se o člověka, pozvat ho, ale nikoli donucovat. K tomu Bůh potřebuje lid jako „kontrastní model“, aby svým životem - Izrael má žít podle tóry - ukázal, co znamená život ve společenství s Bohem.

3.1.1. Tóra

V bibli se setkáváme s jiným pojetím zákona než třeba v řecké nebo římské (právní) tradici. Ve Starém zákoně je české slovo *zákon* zpravidla překladem hebrejského slova *tóra*, ale svému hebrejskému protějšku docela neodpovídá. V Septuagintě je důsledně slovo *tóra* překládáno řeckým *nomos*: zákon, jež je běžné i v Novém zákoně.

Hebrejské slovo *tóra* je odvozeno od slovesného kořene *j-r-h*, které znamená *vyučovat, vychovávat, dávat pokyny*. Podstatné jméno *tóra* se spojuje s tímto významem a znamená tedy učení, ponaučení, vyučování,¹² případně průvodce, ukazatel. V Ž 119, v chvalozpěvu na tóru, najdeme množství synonym a variant k výrazu *tóra*: zákony, svědectví, příkaz, ustanovení, cesta, slovo, věrná řeč, rada, řeč. *Tóra* zde zůstává jakýmsi souhrnným ústředním pojmem, který je těmito synonymními výrazy rozvíjen a přesněji uplatňován. Význam slova *tóra* je tak mnohem širší, než podsouvá výraz *nomos*, zákon.

Podle Ž 119 se *tóra* slaví, opěvuje, studuje, střeží, zvěstuje dál. Je světlem pro naše kroky, osvětluje naši cestu, je nám společností, je naším potěšením, oslovuje nás ve chvílích samoty a putování v cizině, v pustinách a temných končinách.

Původně slovo *tóra* označuje především ponaučení vyslovené knězem (např. Jr 18,18), týkající se kultu (např. rozlišování mezi čistým a nečistým), přípuštění ke svatyni aj. *Tóra* je odpovědí, kterou prostředkovali kněží v chrámu

⁸ Tamtéž, s. 76.

⁹ Tamtéž, s. 76.

¹⁰ Tamar říká: „To se v Izraeli přece nedělá! Nedopouštěj se té hanebnosti!“, citováno podle BARTON, J., *Etika a Starý zákon*, s. 76.

¹¹ KEŘKOVSKÝ, P., *Bázeň boží a narativní etika*, Zrod narativní etické reflexe, Jihlava: Mlýn, 2007, s. 71.

¹² MISKOTTE, Kornelis H., *Biblická abeceda*, Heršpice: Eman, 1996, s. 25-39.

prosebníkovi.¹³ Tóra ale také znamená autoritativní pokyn proroka (např. Iz 1,10), matky (např. Pš 1,8), otce (např. Pš 4,1n), učence (např. Pš. 7,2), soudce (Dt 17,11) aj. Jde vždy o poučení (vyučování, rozhodnutí, nauku, pokyny) s jejichž pomocí má člověk dosáhnout lepšího života, zvládnout konflikty, vyhnout se nebezpečí. Jednotlivá tóra je v tomto smyslu pomůckou a pravidlem pro život, ukazatelem cesty. Tóru vyslovuje člověk - jedinec (tóra je lidským dílem) s vědomím odpovědnosti před Bohem pro konkrétní situaci a v určité dějinné chvíli a v té má svoji platnost.

„Autorita tóry nespočívá v nadčasovosti či přirozenosti, nýbrž naopak v jedinečnosti, v platnosti zákona pro určitou situaci. Pro novou situaci musí být probíjíána nová tóra. Pro legitimování autority tóry není přirozenost důležitá. Autorita kněžského, prorockého i mudroslovného slova se odvíjí od setkání s Hospodinem - a bázni Hospodinovou, s aktuálním novým dialogem,“ upozorňuje Keřkovský.¹⁴

Tento smysl jednotlivých *tórot* (plurál od tóra) se postupně přenesl na právní, kultovní a vypravěčské tradice shromážděné v Deuteronomiu,¹⁵ později se význam označení rozšířil na všechny knihy Pentateuchu.¹⁶ Zde je sepsaná Tóra: základní Boží pokyn pro život Izraele. Je pokynem v mnoha příbězích a příkázáních.

Rozšíření významu slova tóra na všechny knihy Pentateuchu vypovídá o tom, že když chceme dostat odpověď na otázku, co znamená tóra (Boží tóra/zákon), musíme naslouchat nejen Desateru a textům právního charakteru, ale také vypo-slechnout svědectví dalších textů deuteronomistické, kněžské, prorocké, mudroslovné nebo žalmové tradice a v každém z nich rozpoznat jedinečnost Boží výzvy. Tóra tak představuje „moudrost, nesnadnou, plnou napětí, často i rozporů, o níž víra biblických postav podává obraz poskládaný z nespojitých čar, obraz, jenž není nikterak ucelený, jako třeba nějaký plán nebo program.“¹⁷

Tóra nám v rozmanitosti svých textů odhaluje, jak biblické postavy mužů a žen zkoušeli napříč dějinami vyjádřit svou poslušnost a věrnost Hospodinu. Tóra je tak podle E. Fuchse zároveň pamětí, která nám připomíná,

„odkud přicházíme, k jaké věrnosti jsme povoláni a že tato věrnost musí prodechnout konkrétní život, dnes stejně jako včera. Připomínka dědictví, které neseme, abychom je předali svým synům. Připomínka určitého požadavku a určitého příslibu, jejich smysl si nelze zpřítomnit, aniž by byl okamžitě promítnut do života a do významného etického rozhodování.“¹⁸

¹³ Srv. Ag 2,10-13.

¹⁴ KEŘKOVSKÝ, P., *Bázeň boží a narativní etik*, s. 71.

¹⁵ Podle Dt 1,5 je slovem *tóra* charakterizován obsah knihy Deuteronomium.

¹⁶ *Mojžíšova Tóra* v 2Pa 23,18; Ezd 3,2; Neh 8,1; *Hospodinova Tóra* v 1Pa 16,40.

¹⁷ FUCHS, Eric, STUCKI, P. A., *Au nom de l'Autre*, Geneve: Labor et Fides, 1985; česky: *Nárok a zaslíbení*, Esej o základu lidských práv, překl. Karel Palek, editor Miloš Rejchrt, Praha: Samizdat, červenec 1989, s. 40.

¹⁸ Tamtéž, s. 39.

3.1.2. Desatero

Desatero je v biblickém kánonu označeno za slova. Vyskytuje se ve dvou („základních“) zněních, v Ex 20,1-17 a Dt 5,6-21. Desatero se otevírá prohlášením Toho, kdo zákon vydává: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.“ Tento důležitý prolog poukazuje na událost exodického vysvobození, která je pro Izrael rozhodující a konstitutivní. V jejím světle máme celému Desateru i každému jeho výroku rozumět, je principem předcházejícím a orientujícím každé jednotlivé přikázání. „Jde o svrchovaný čin osvobození - dějinnou zkušenost. Nejde o přirozenou záležitost (...),“ píše Keřkovský.¹⁹

Přikázání Desatera vykazují formálně rysy tzv. apodiktického právního výroku²⁰ - platí bezpodmínečně za všech okolností i časů. Desatero nechce být ani tak konkrétní normou chování při každodenním jednání (pro všední, každodenní život), jako spíše ukazatelem cesty, aby Boží lid poznal, kde začíná to, co rozkládá jeho život a co jde proti Bohu. Rozpoznání jednotlivé situace, co toto slovo znamená pro mě dnes v méj konkrétní situaci, je vždy novým úkolem jednotlivce i společenství Božího lidu. Každá doba si jej musí nově přivlastnit a konkretizovat. J. M. Lochman píše, že smysl Desatera nemáme nikdy předem v rukou a nikdy jej v rukou mít nemůžeme:

„Boží přikázání neplatí jako mrtvá a zabíjející litera, nýbrž jako závazná iniciativa svobody a lásky, jejíž konkrétní podoba a náplň v daných poměrech se musí stále teprve hledat a zkoušet. (...) Boží přikázání nutí k novému pochopení a nové poslušnosti vzhledem k novým nebezpečím a novým příležitostem lásky a svobody (...).“²¹

Mezi oběma verzemi, starší Ex 20,1-17 a mladší Dt 5,6-21, jsou pozoruhodné rozdíly, z nichž dva jsou eticky závažné: ve starším podání je přikázání o dni odpočinku zdůvodněno kulticky, v mladším vztahem k bližnímu a k mimolidskému stvoření. Podle Ex 20,17 je žena majetkem muže (žena je zahrnuta pod souhrnný pojem „dům“), Dt 5,21 oproti tomu již hodnotí postavení ženy jinak. Přisuzuje jí povahu samostatné právní osoby.²² A. Rich upozorňuje na tuto podle něj určitou neuzavřenost přikázání Desatera, jmenovitě těch, která mají na zřeteli uspořádání základních mezilidských sociálních vztahů. Ve svém normativním slovním vyjádření nejsou přikázání absolutními požadavky, ale relativním, a proto měnitelným lidským vyjádřením absolutního. Toto absolutní lze chápat - jak navrhuje A. Rich - jako požadavek humanity (lidskosti), resp. jako požadavek lásky k Bohu a s ní spojené humanity - lásky k bližnímu (srv. Dt 6,5 a Lv 19,18) obsažený ve smlouvě, kterou uzavřel Hospodin s Izraelem.²³ I když Desatero samo sebe chápe jako oznámení Boží vůle zjevené

¹⁹ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 366-367.

²⁰ Srv. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Úvod do starozákonní literatury, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 128n.

²¹ LOCHMAN, Jan Milič, *Desatero, Směrovky ke svobodě*, Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera, přeložil Bohuslav Vík, Praha: Kalich, 1994, s. 79.

²² RICH, Arthur, *Etika hospodářství Svazek I*, Teologická perspektiva, Praha: ISE, 1994, s. 214.

²³ Tamtéž, s. 214-215.

Mojžíšovi na Sinaji a tím méně absolutně, nesmíme je nikdy povyšovat na úroveň absolutního, ztotožňovat je s Boží spravedlností (i biblická přikázání Desatera jsou výrazem lidské spravedlnosti). Přikázání Desatera musí kriticky zůstat v pohybu k lepšímu, hlubšímu lidství, pojímaném ve světle absolutního požadavku lásky.

Nutnost obnovovat obsah a interpretaci Desatera může vyplývat mimo jiné i důležitého postřehu, že se obě verze Desatera vyskytují v biblickém kánonu vždy v úzké textové souvislosti před rozsáhlými sbírkami zákonů: před *Knihou smlouvy* a *Deuteronomistickým kodexem*. V obou případech má Desatero čelné postavení. Je jakousi „bránou“ zásadních ustanovení, skrze níž se čtenář dostává ke konkrétním zákonům (nařízením a ustanovením). V jistém smyslu bychom obě sbírky zákonů, *Knihu smlouvy* a *Deuteronomistický kodex*, mohli chápat jako dvojí různý, dobově podmíněný výklad Desatera: v jiné době a situaci bylo Desatero jinak a nově interpretováno.

3.1.3. Starozákonní sbírky zákonů

Starozákonní zákoníky obsahují převážně kasuistické právní ustanovení²⁴, tj. situačně podmíněné, závislé na dané situaci (vyskytují se i v Novém zákoně²⁵). Jsou to, jak A. Rich upozorňuje, „ustanovení rozhodně relativního rázu a bylo by nešťastné chtít je povyšovat na obecné nebo dokonce absolutně platné příkazy jen proto, že jsou uvedena v bibli.“²⁶

Nejstarší zákony obsahuje *kultické Desatero* (Ex 34,10-26) a *Knihu smlouvy* (Ex 20,22-23,33). V ústřední zákonodárné části Deuteronomia (Dt 12-26) je obsažena sbírka zákonů, tzv. *Deuteronomistický kodex* nebo *deuteronomistická Tóra*, která pochází ze 7. století př. Kr. Tvoří jistou obsahovou paralelu ke starší *Knize smlouvy*.²⁷ Zčásti navazuje na její témata a záměry a nově je aktualizuje. Jen zřídka je jedno ustanovení v obou sbírkách stejného znění, ve většině případů je znění Deuteronomia obsírnější.²⁸ Nová problematika přináší s sebou nové rozšíření obsahu. Deuteronomium zaznamenává i některá ustanovení, která se odchyľují od *Knihy smlouvy*. Tak např. sbírka zákonů v Deuteronomiu důrazně začíná požadavkem centralizace kultu, tj. nařízením, že jediným legitimním místem, kde se smí obětovat a odvádět kultické dávky, je Jeruzalém.²⁹ *Knihu smlouvy* naproti tomu předpokládá mnoho svatých a kultických míst.³⁰ K závažným obsahovým změnám došlo zejména v právu upravujícím zacházení s otroky. Sociální požadavky Deuteronomia zde stojí v protikladu ke *Knize smlouvy*.

²⁴ RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, s. 126--127.

²⁵ Srv. RICH, Arthur, *Etika hospodářstv*, Svazek I, s. 216n.

²⁶ Tamtéž, s. 217.

²⁷ Srv. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, s. 199-200.

²⁸ např. ustanovení o třech výročních slavnostech Ex 23,14-17 a Dt 16,1-17, předpisy o útočišti Ex 21,12-14 a Dt 19,1-13 aj. Srv. RENDTORFF, R., *Hebrejská bible a dějiny*, s. 200.

²⁹ Dt 12,2-28.

³⁰ Ex 20,24.

Podle *Knihy smlouvy* má být otrok po šesti letech propuštěn bez náhrady, dokonce bez své ženy a svých dětí, oženil-li se během doby svého otroctví.³¹ Naproti tomu podle Dt 15,12-15 nesmí pán nechat otroka odejít s prázdnou, ale má ho štědře obdarovat ze svého stáda, humna a lisu. V *Knize smlouvy* byla otrokyně provdána, a tak integrována do rodiny; v Deuteronomiu se s ní zachází jako s mužským otrokem a je sedmého roku propuštěna na svobodu.³²

Deuteronomium chápe celý Izrael, jako společenství bratří a sester, které vnitřně pojí radost před Hospodinem.³³ Toto společenství Hospodinovo má v protikladu k ostatním národům usilovat o spravedlivý sociální řád, jehož cíl zazní v Dt 15,4: „Ať není u tebe potřebného.“

Deuteronomistický kodex obsahuje množství sociálních ustanovení: např. kreditní pomoc chudým Izraelcům (Dt 15,7-11), odpovědnost za majetek bližního (22,1-4), okamžitá výplata mzdy nádeníkovy (24,14-15), zákaz překroucení práva (24,17-18), paběrkování vyhrazeno sociálně nejslabším (24,20-22).³⁴

Každého sedmého roku se v Izraeli mají nastolit staré rovné poměry: odpuštějí se dluhy, otroci a otrokyně dostávají znovu svobodu.³⁵ Důsledky bratrství zdá se sahají ještě dál. Na jedné straně až ke králi - král má být jako bratr mezi bratry, první mezi sobě rovnými,³⁶ a až ke zločincům na straně druhé.³⁷

Srovnání jednotlivých ustanovení mezi *Knihou smlouvy* a *Deuteronomistickým kodexem* ukazuje, že se právní předpisy a pokyny v dějinách Izraele měnily a přizpůsobovaly novým sociálním a hospodářským (ale i kultickým) poměrům, odpovídaly pokaždé novým společenským výzvám. Svou snahou směřovat k prohloubení lidství (svým trváním na lásce k Bohu a k bližnímu) překročilo Deuteronomium (*Deuteronomistický kodex*) ve svých sociálních důzrazech dřívější znění *Knihy smlouvy*. *Knihou smlouvy* a *Deuteronomistický kodex* představují odpovědné lidské pokusy o vytváření společenského řádu, v závazné formě vyjádřené právem, podle víry v Hospodina - „před tváří Boží“.

³¹ Ex 21,2-4.

³² Dt 15,12.

³³ Srv. „radovat se před Hospodinem“ Dt 16,11.14.15. Klíčové slovo *bratr* v Deuteronomiu zahrnuje svým významem, jak ukazuje Dt 15,12, mužské i ženské pohlaví.

³⁴ Dt 24,6-25,18 sbírka tzv. zákonů lidskosti (právní ustanovení o lidském soužití); srv.

RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, s. 199.

³⁵ Dt 15,1-6.12-18. V Dt sociální zřetel dominuje v popředí; naproti tomu je rok odpočinutí v Ex 23,10n náboženky zdůvodněným rokem, kdy půda leží ladem. To má až druhotný dopad na sociální oblast, protože tehdy si chudí lidé mohou brát, co roste samo od sebe.

³⁶ „Ustanovíš si nad sebou krále ze svých bratří.“ (Dt 17,15); mj. si má král zhotovit opis Zákona a neustále si v něm číst. Na poslušnosti krále vůči Hospodinu závisí váha královského úřadu.

³⁷ srv. Dt 25,1-3 s požadavkem „humánního výkonu trestu“: „Smí jej dát zmrskat nejvýše čtyřiceti ranami, aby tvůj bratr nebyl před tebou zlehčen, kdyby mu při mrskání přidal více ran.“ (Dt 25,3)

V knize Leviticus, a zčásti také v knize Exodus³⁸ a v knize Numeri³⁹ se nám zachovaly tzv. kněžské zákony, které náležejí do jedné kněžské tradice označované jako *Kněžský kodex* a datované do exilní a poexilní doby (kolem 550-500 př. Kr.). Hlavní částí knihy Leviticus je soubor ustanovení v Lv 17-26, který bývá nazýván **Zákonem svatosti**.

Kněžské zákony a předpisy se převážně týkají kultických otázek: zaměřují se na kult a přesné detaily jeho vykonávání, věnují zvláštní pozornost organizaci svatyně, obětem a svátkům, osobě Árona a jeho potomků a jejich funkcím. Dodržováním kultických a rituálních předpisů se měl Izrael odlišovat od jiných lidí jako svatý Hospodinův lid: „Buďte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý.“⁴⁰ Každý příslušník pospolitosti Božího lidu má být svatý, oddělený pro svého Boha celým svým životem v jeho bohatosti a plnosti, o svátcích a slavnostech i ve všední dny. Požadavky tóry/zákona platí proto nejen pro svobodné plnoprávné občany v zemi, nýbrž bez výjimky pro všechny, pro vlastníky půdy jako pro otroky, pro obyvatele země Izrael jako pro diasporu. Podřízení celého života Božímu zákonu se mělo projevit především ve vztahu k druhému člověku. To ukazuje text Lv 19,1-18, jehož obsahová spojitost s Desaterem je zřetelná. Není možné mluvit o lásce k Bohu, když náš život není naplněn láskou k bližnímu. Proto v Lv 19,18 čteme slova, která v Novém zákoně vyslovuje Ježíš spolu s citátem z Dt 6,5 jako naplnění Božího zákona.

V knize Leviticus se mj. setkáváme z užším pochopením tóry, které odráží kultickou stránku tohoto mnohavrstevného pojmu: obětní předpisy a předpisy o čistotě jsou označovány jako tóra. Proto se v Lv 6n jako nadpis objevuje věta: „Toto je *tóra* oběti zápalné.“, atd.⁴¹ V předpisech o čistotě v Lv 11-15 se výraz tóra objevuje v závěru každé jednotlivé kapitoly.⁴²

3.1.4. Proroci a tóra

Druhá část Tenaku začíná v Joz 1 odkazem na Mojžíšovu tóru:

„(...) bedlivě plň vše, co je v zákoně, který ti přikázal Mojžíš, můj služebník. Neodchyluj se od něho napravo ani nalevo; tak budeš jednat prozíravě všude, kam půjdeš. Kniha tohoto Zákona ať se nevzdálí od tvých úst. Rozjímej nad ním ve dne v noci, abys mohl bedlivě plnit vše, co je v něm psáno.“⁴³

Jozue, který rozjímá nad tóru je podle kánonu vzorem na začátku Proroků. Úryvkem v Mal 3,22-24 Proroci končí: „Pamatujte na zákon mého služebníka Mojžíše, jemuž jsem vydal na Chorébu pro celého Izraele nařízení a práva (...).“ Na tom záleží podle hebrejského kánonu při čtení Proroků - pamatovat na tóru, tj. chápat a dodržovat tóru zjevenou Mojžíšovi na Chorébu.

Přední proroci vyprávějí dějinné příběhy o pobytu v zemi. Ukazují, že se život podle tóry nemusí podařit. Izrael se vždy znovu rozhodoval proti

³⁸ úseky Ex 25-31 a 35-40.

³⁹ úsek Nu 1,1-10,10.

⁴⁰ Lv 19,2.

⁴¹ Lv 6,2.7.18; 7,1.11.

⁴² Lv 1,46; 2,7; 13,59; 14,32.54.57; 15,32.

⁴³ Joz 1,7n.

Hospodinu a jeho tóře, a tak na sebe přivolal soud - vyhnání do exilu. Obrat dává novou naději: vrátí-li se Izrael k Hospodinu, vezme-li si k srdci slova Tóry a bude se znovu jimi řídit, může doufat, že znovu získá svou zemi.⁴⁴

Hebrejský výraz pro slovo prorok je *náví*, které je odvozeno od slovesa volat: Prorok je „zavolaný, povoláný“, aby se sám stal „volajícím“. Proroci především vyslovují Boží slovo, zvěstují Boží poselství do své doby - jako napomenutí i jako útěchu. Pokud jde o podobu zvěstování, používají obvyklých forem, aby dali najevo, že vlastně nemluví oni sami, ale Pán, který je posílá. Příkladem takové formy je formule poslu. Tato formule pochází z diplomatické řeči: posel předává poselství svého pána. Tento profánní původ ukazuje, že prorocké zvěstování není extatická událost, nýbrž krajně střízlivý děj - prorok jako posel vyřizuje svému lidu (nebo jednotlivci), co mu Hospodin uložil.

Zadní proroci káží do konkrétních náboženských, ekonomických a politických situací - napomínají k životu podle tóry, *aktualizují ji*. Vybízí k odvrácení od cizích bohů a k návratu k Hospodinu.⁴⁵ Proroci kritizují zneužívání zákona, zvláště jeho kultické stránky - ke klamání Hospodina přesností v plnění vnějších předpisů, aby se tím snadněji lidé mohli vymknout Hospodinově vlastní vůli. Text Iz 1,10-27 mluví o tom, že bohoslužba, modlitba a oběť jsou Bohu ohavností, je vyčerpán, když je musí snášet. Neposlouchá Izraelovy modlitby a zakrývá si před ním oči (v. 14-15). Hospodin si přeje, aby se Izraelci starali o právo, pomáhali utlačovaným, zastávali se sociálně slabých. Bez tohoto sociálního, společenského jednání je zbožnost prázdná a nesmyslná. Právo a spravedlnost je základním požadavkem prorocké zvěsti, se kterým se v různých podobách setkáváme u všech proroků: Proroci chtějí upozornit na jádro a těžiště tóry/zákona, jímž nejsou oběti a zápaly, konané s úmyslem Bohem manipulovat, nýbrž opravdová vnitřní pokora, spravedlnost, milosrdenství, pohotovost pomáhat potřebným a zastávat se utištěných.⁴⁶ Tím vyzdvihují nejvlastnější záměr zákona - přiblížení se k druhému člověku, bližnímu - proti běžnému pojetí a praxi, kdy složitost a obsáhlost formulovaných zákonných ustanovení hrozila zatemnit porozumění vlastní funkci zákona.

Proroci protestují proti různým způsobům nespravedlnosti v mezilidské a sociální oblasti: vdovy, sirotci a utlačení nedocházejí práva (Iz 1,17), je rozšířeno uplácení soudců (Am 5,10-12), bohatí vypuzují malé rolníky z jejich země (Iz 5,8-10), obchodníci podvodně mění míry a váhy (Am 8,5), chudí jsou zatěžováni zástavami a lichvou (Abk 2,6; Am 2,6.8) a otroci nejsou v sedmém roce propouštěni (Jr 34,8-22).

3.1.5. Ježíš a tóra

Ježíš synoptických evangelíí byl jistě Židem své doby, pro něhož byla tóra a jí sankcionovaný způsob života samozřejmostí.⁴⁷ Ježíšovo nekonvenční jednání

⁴⁴ Dt 30,1-5

⁴⁵ srv. např. Jr 2.

⁴⁶ Srv. Jr 7,21-23; Oz 6,6; Mi 6,6-8.

⁴⁷ Ježíš chodí v sobotu do synagogy (např. Mk 1,21; 4,16; 13,10) a do Jeruzaléma ve dnech svátků (Lk 2,41n; Mk 11,1n), na svém oděvu nosí rituální štrápece (Mk 6,56; Lk 8,44); Ježíš se dovolává tóry/zákona, volá k jejímu zachování (srv. Mt 12,5; 23,23), tazatele po věčném životě odkazuje na plnění přikázání Desatera (Mk 10,19; Lk 10,26).

(svoboda vůči konformitě, i náboženské, svoboda přiblížit se ke každému, vyjmenovává jako příklad E. Fuchs⁴⁸) bylo kritizováno pro nesoulad s tórou, Ježíš se naopak brání tvrzením, že v zásadě v rozporu s tórou není, že z Tóry nechce ubírat ani k ní nic přidávat: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit.“⁴⁹ Ježíš přišel naplnit zákon,⁵⁰ tj. cestou svého života dovést k uskutečnění jeho pravý záměr (funkci) a svým výkladem (i svými novými příkázáními) vyjevit jeho podstatný smysl.⁵¹

Evangelia představují Ježíše jako vzor správného plnění zákona: Ježíš svou konkrétní pozorností k druhému ukazuje, co znamená poslušnost Boží vůle - vyjít ze sebe sama, ze své uzavřenosti a obrátit se k druhým (nemocným, posedlým, hladovým...), vystavit se požadavkům druhého, jeho volání, potřebě a přání. Rozhodující je jen nouze, konkrétní potřebnost druhého člověka, s nímž se Ježíš setkává. V konfliktech se zákoníky a farizeji („koncesovanými ochránci zákona“⁵²), tak vrací Ježíš Zákonu jeho osvobozující funkci, o níž jej legalismus připravil. Připomíná, že

„Zákon tu není proto, aby sloužil sám sobě, tím méně skupině vzdělanců, kteří se zaštiťují jeho autoritou. Ježíš celým svým životem učí, že smyslem Zákona je vyjít ze sebe a ze své uzavřenosti a obrátit se k druhým. To je ta pravá cesta - úzká, jak dodává Ježíš - ke svobodě.“⁵³

Významné jsou v tomto ohledu texty evangelií, která líčí Ježíšovo uzdravování v sobotu. Pokrytecké je svěcení soboty, jestliže zprošťuje bezprostřední lásky k bližnímu.

„Ježíšův příklad je jasný: zákon je člověku dán proto, aby žil ve svobodě a vzájemnosti, a aby se tedy naučil ctít Toho, jenž dává život a svobodu, tím způsobem, že umožní, aby se ze života a svobody těšili i druzí. Když toto nechápeme, převracíme zákon v nástroj soudu a smrti, přičemž výzva druhého zůstává oslyšena.“⁵⁴

Ježíš naplňuje zákon i způsobem, jak jej vykládá.⁵⁵ Ježíš vedl spory se zákoníky a farizeji o otázce smyslu autority zákona. Kritizuje zákonickou kasuistiku, která Boží příkaz rozmělnila v nepřehlednou zmeť jednotlivých předpisů (*mi-cvot*) a tím zároveň otvírala zadní vrátka k obcházení vlastní Boží vůle.⁵⁶ V této

⁴⁸ FUCHS, Eric, *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mýn, 2003, s. 96.

⁴⁹ Mt 5,17.

⁵⁰ Mt 5,17-20.

⁵¹ srv. FUCHS, E., STUCKI, P.-A., *Nárok i zaslíbení*, s. 41n.

⁵² FUCHS, E., *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 96.

⁵³ Tamtéž, s. 96.

⁵⁴ FUCHS, E., STUCKI, P. A., *Nárok i zaslíbení*, s. 41-42.

⁵⁵ Tamtéž, s. 41-44.

⁵⁶ Srv. Mt 23, 2-4.23-25; Mk 7,9. Kasuistika nikdy předem nemůže obsáhnout všechny možné případy. Vzniká tak oblast, která není kasuistickými předpisy ošetřena, je vlastně v tomto farizejském pojetí emancipována od dosahu Božího zákona. Kasuistických úvah bylo patrně zneužíváno k tomu, aby byla ukazována cesta k obcházení tíživých požadavků Zákona. Mj.

kazuistice spočívá podstata pokrytectví, jež Ježíš vytýká farizejským zákoníkům.⁵⁷ Rabíni napočítali v Pentateuchu, tj. v tóře, 613 zákazů a příkazů,⁵⁸ Ježíš naproti tomu říká, že celý zákon/tóra se dá shrnout do dvou příkazů: „Budeš milovat Boha a budeš milovat svého bližního jako sebe sama.“⁵⁹ Ježíš vystupuje proti převrácenému užití zákona, kterého se člověk může dopouštět, proti nepravé moci, kterou mu připisuje a proti smyšlené úloze, kterou mu přisuzuje v dění spásy. Poslušnost přikázání je nebezpečně klamná, odvozuje-li si z ní člověk právo obejít se bez pokání nebo oddálit své úplné odevzdání Bohu a bližnímu.

Ježíš slovem „pro tvrdost srdce vašeho“ v Mk 10,5 ukazuje, že Mojžíšův zákon není plným vystižením nejvlastnější Boží vůle, nýbrž výsledkem ústupku lidské hříšnosti. Je proto jen předběžným a částečným poukazem na vlastní Boží vůli. Pro naše téma je důležité, jak Ježíš v Kázání na hoře v Matoušově evangeliu⁶⁰ radikalizuje přikázání Desatera. Matoušovo evangelium představuje Ježíše jako autoritu při výkladu tóry, autoritu, která si činí nárok na správný výklad.

„Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: ‚Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.‘ Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému peklu.“⁶¹ - „Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Nezcizoložíš.‘ Já však vám pravím, že každý, kdo hledí chtivě na ženu, již s ní zcizoložil ve svém srdci.“⁶²

Na tomto příkladu A. Rich ukazuje, jak šesté a sedmé přikázání je ve svém nároku na platnost tak zostřeno proti tradičnímu chápání, že je patrný jejich relativní význam ve vztahu k tomu, co Bůh vlastně chce.⁶³ A. Rich píše:

„A proto také Ježíš - obdobně se to týká i Pavla - přikázáním lásky nikterak Desatero nezrušil; spíše je převzal v jeho relativnosti jako sdělení Boží vůle, ale převzal je v přísnějším smyslu. Ale nikoliv jako cestu ke spáse formou zákona, jak to bylo chápáno v židovství, nýbrž jako dobrou cestu k humánnějšímu životu. A cesta je dobrou cestou jen tehdy, vede-li dál, nekončí-li ve slepé uličce. Proto má být Desatero přijímáno s přihlédnutím k novým způsobům života a novým názorům na něj, a to v pružném, nad sebe sama poukazujícím smyslu.“

plnění *micvot* se stalo základem a podmínkou vztahu k Bohu. Toto pojetí tóry Pavel později nazývá spásou (ospravedlnění) skrze skutky a tvoří pozadí pro novozákonní protest.

⁵⁷ Mt 6,2.5.16; 15,7; 22,18; 23,13.15.23.25.27.29; L 12;1.56; 13,15. Tato kazuistika tvoří „ústní Tóru“, která podle židovské tradice byla dána Mojžíšovi na hoře Sinaj zároveň s Tórou psanou, je jí rovnocenná. Ústní tóra je v judaismu klíčová pro pochopení psané tóry, je vlastně výkladem a rozvinutím psané tóry.

⁵⁸ 365 zákazů a 248 příkazů.

⁵⁹ Mk 12,28-31; L 10,25-28.

⁶⁰ Mt 5,1-7,29.

⁶¹ Mt 5,21-22.

⁶² Mt 5,27-28.

⁶³ RICH, Arthur, *Etika hospodářství, Svazek I*, s. 215.

3.1.6. Shrnutí

Kniha Exodus líčí Mojžíše jako bezprostředního příjemce Hospodinových zákonů a pokynů, tóry. Mojžíš pak tóru předává lidu. Na odpadnutí lidu od smlouvy⁶⁴ reaguje Mojžíš roztrpčením desek Desatera. To svědčí o lidském charakteru desatera.

„Mojžíš rozbíjí desky a vyjadřuje tak marnost svého interpretačního díla. Rozbití desek naznačuje, že na Mojžíšovi máme vidět tíži lidské odpovědnosti za zvěstování.“⁶⁵

Podle poslední knihy Pentateuchu - Deuteronomia, ve které se nám traduje druhé Desatero i druhá sbírka izraelských zákonů a jež je Mojžíšovou závěrečnou, testamentární řečí před vstupem do zaslíbené země, vykládá Mojžíš tóru, opakuje ji a připomíná ji mladé generaci lidu Izraele, protože stará generace, která vyšla z Egypta, musela pro své reptání proti Hospodinu zemřít na poušti. V rovině příběhu Hospodin nově uzavírá smlouvu s novým pokolením (Dt 9,1n). Tato smlouva se vztahuje nejen na přítomné, ale i na příští pokolení (Dt 29,13-14): nové pokolení, které v příběhu právě stojí před Mojžíšem, ale i každé další nové pokolení, Izrael všech věků, se tak může se starou generací, která vyšla z Egypta, identifikovat v tom, že také na ně se vztahuje uzavření smlouvy, dar tóry na Sínaji. Mojžíš vybízí všechny, aby přijali slova tóry; i jejich děti mají dodržovat a plnit všechna slova tóry/zákona, neboť tóra je zdrojem života - hájí a rozhojňuje život: „Pro vás to není slovo prázdné, ono je váš život.“⁶⁶ Mojžíš vyhláší tóru v určitém daném čase, ale pak musí být předávána, aby se vždy znovu, v každém pokolení, uváděla do životní praxe - aktualizovala se.

„Co bylo kdysi dáno, může se ještě dnes stát životem, tzn. oplodnit zcela odlišné existenciální situace, než byly ty, v nichž bylo toto slovo prosloveno. Proto musí být předáváno, proto je třeba si je stále připamatovávat.“⁶⁷

Mojžíš vyhláší celému Izraeli tato slova,⁶⁸ a pak je zapisuje: „I napsal Mojžíš tento zákon a předal jej kněžím, Léviocům, kteří nosili schránu Hospodinovy smlouvy, i všem izraelským starším.“⁶⁹ Tóra je závažným lidským výtvořem, vysloveným před tváří Boží („svrchované poučení“, které „má váhu Hospodinovy přítomnosti“⁷⁰) a zacíleným do určité historicko-společenské situace jak zdůrazňuje Keřkovský. Vede nás k rozhodnutí, ale jen na nás je, zda ji přijmeme nebo odmítneme. Není nadčasovou pravdou.

⁶⁴ Ex 32-34

⁶⁵ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 364.

⁶⁶ Dt 32,47.

⁶⁷ FUCHS, E., STUCKI, P.-A, *Nárok i zaslíben*, s. 39

⁶⁸ srv. např. Dt 31,1.

⁶⁹ Dt 31,9.

⁷⁰ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 369.

„Tóra je skutečně jen ukazatel směru, nikoli řešení, které by platilo pro všechny situace. (...) Tóra je výzvou a nasměrováním, které od člověka žádá, aby svou odpověď teprve vytvořil zde a nyní - pravé slovo v pravý čas.“⁷¹

Na tóru se věřící musí vždy znovu dotazovat. Proto vznikají nové verze desatera, znovu promlouvají proroci, znovu kněz vyslovuje tóru. Proto také Ježíš neustále vykládá přikázání v podobenstvích nebo konkrétních ilustracích, které vždy odkazují k realitě druhého.

P. Keřkovský píše: „Samotný biblický kánon nepodléhá přirozenoprávní touze po základních, neměnných axiomech. Bibličtí autoři/mluvčí vylučují přirozenoprávní touhu právě tím, že nevytvořili jen jedno Desatero - jako základní nadčasový axiom.“⁷² Desatero existuje ve Starém zákoně ve dvou zněních, v exodickém a deuternomistickém. P. Keřkovský upozorňuje, že

„tvorba desater není ničím absolutně výjimečným - proto se v rámci jednoho kánonu setkáváme ještě s dalšími. Proto taková desatera nevyslovuje jen Mojžíš, ale také kněží (Ex 34), proroci (Iz 35, Ez 18) a mudroslovní učitelé i chrámoví zpěváci (Ž 15 a 24) - i v deuternomistické literatuře se setkáme s podobnou tvorbou.“⁷³

Biblický přístup zohledňuje A. Rich, když hodnotí přikázání Desatera jako soubor maxim.⁷⁴ Nemají pro něj váhu absolutního, nadčasově platného zákona, popř. přirozeného zákona: biblické maximy je třeba podle A. Richa chápat a přijímat ne jako absolutní Boží zákony, nýbrž jako relativní a tudíž měnitelné a otevřené vyjádření Boží vůle. Již Deuteronomium překročilo Desatero v jeho znění v knize Exodus. A podobně přejímá Ježíš (obdobně se to týká i Pavla, např. Ef 6,4⁷⁵) přikázání Desatera a radikalizuje je. Mezi maximy klade Rich i ta biblická ustanovení, která mají specifickou situačně vázanou a tím kazuistickou povahu. Jejich relativnost je nepopíratelná, a nelze je proto považovat za absolutně platné příkazy.

3.2. Zákon v teologické reflexi Jana Kalvína

Reformace, zejména v kalvinistické interpretaci, svým radikálním zbibličtěním (svým návratem k bibli, k její soustavné interpretaci) přinesla změnu v chápání práva (a institucí). Komárková upozornila, že reformační pojetí práva je v rozporu s přirozenoprávní linií.

„Antická homogenost vesmíru, kde zákony kosmické, tj. přírodní, jsou identické s pravidly lidského života, i imponantní systém Tomáše Akvinského, kde různorodost Boha a světa byla hierarchicky zharmonizována, se reformací radikálně rozpadly. Svým biblickým absolutismem reformace suverénního Boha oddělila hlubokou propastí od světa stvořeného z ničeho a odpadem odcizeného svému tvůrci. Žádná přirozená rozumnost nemá tu schopnost znovu

⁷¹ Tamtéž, s. 369.

⁷² Tamtéž, s. 363.

⁷³ Tamtéž, s. 365.

⁷⁴ RICH, A., *Etika hospodářství, Svazek I*, s. 213-220.

⁷⁵ Srv. Tamtéž, s. 217.

zřídít porušenou harmonii. Jedině milost suverénního pána samého ji může obnovit, a jeho absolutní vůle je jediným zdrojem zákona, který je světu jako jeho vůle uložen. V této koncepci není pro pojem přirozeného práva místa.⁷⁶

Reformační tradice nemá důvěru v lidský rozum. Vyplývá to z teologického přesvědčení, že veškerý přirozený lidský život včetně rozumu se „prvotním hříchem“ v rajske zahradě odloučil od Boha, a není tedy schopen poznat a naplňovat Boží vůli. Kalvínovi přesto záleží na tom, aby byla uznána přirozená důstojnost člověka. Bůh totiž člověka neopouští, stále na něj a pro něj působí svou Prozřetelností. Jedním z jejích projevů je, že rozum (člověk zůstává rozumem nadané stvoření, není prost rozumu a vůle⁷⁷), pokud jde o to, co Kalvín nazývá „zemskými věcmi“ (politický řád, řemesla, umění, filosofie⁷⁸), je „stále ozdoben mnoha Božími dary“.⁷⁹ V politické sféře, v řemeslech, filosofii a umění není člověk zdaleka bezmocný. Např. v politické sféře:

„protože se člověk od přirozenosti vyznačuje družností, přirozená náklonnost jej vede k tomu, aby udržoval a chránil společnost. Vidíme proto, jak některé obecné myšlenky o počestnosti a občanském řádu jsou vtisknuty do mysli všech lidí. Nenajdeme tudíž nikoho, kdo by neuznával, že každé lidské shromáždění se musí řídit nějakými zákony, a kdo by neměl ve své mysli nějakou představu o principu těchto zákonů. Z toho plyne, že národy i jednotlivci se vždy shodovali v tom, že zákony je třeba přijmout, neboť v každém člověku je jakési sémě, které pochází od přirozenosti, nikoli až od vládce nebo zákonodárce.“⁸⁰

Prozřetelnost Boží v nitru člověka působí i tak, že umožňuje člověku poznat, že existuje dobro a zlo. V této souvislosti hovoří Kalvín o přirozeném zákonu. Definuje jej jako svědomí, které bylo od Boha vyryto do lidských srdcí a které má být v našem nitru svědkem, čím jsme Bohu povinni. Má nám stavět před oči, co je dobré a zlé a má nás tak dlouho obviňovat a usvědčovat, dokud si sami neuvědomíme, že jsme nedostáli své povinnosti.⁸¹

Lidský rozum, jakkoli je schopen navrhovat a zavádět řád do lidské společnosti, nemá přístup ke zdroji tohoto řádu. Rozum sám o sobě nedokáže člověka přivést k pravdě, tj. pro Kalvína k „nebeským věcem“⁸², k pravému a čistému poznání Boha a jeho vůle. K tomu je potřeba zjevení Slova Božího (s výhledem plnosti zjevení v Ježíši Kristu). Všechno „přirozené“ očekává toto zjevení, které je jiného řádu, nelze přejít od jednoho k druhému bez přerušení.

Přirozený zákon nedostačuje, píše Kalvín;⁸³ i když člověk poznává, že existuje dobro a zlo, nedokáže je v morálních, politických nebo sociálních

⁷⁶ KOMÁRKOVÁ, B., Reformace a moderní stát, in: *Lidská práva*, s. 51.

⁷⁷ „intelligence et volonté“; CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne (IRC)*, II, II 12, Geneve: Labor et Fides, 1955.

⁷⁸ „intelligence des choses terrestres“; CALVIN, J., *IRC*, II, II, 13.

⁷⁹ *IRC*, II, II, 15.

⁸⁰ Tamtéž, II, II, 13.

⁸¹ Tamtéž, II, II, 22.

⁸² Tamtéž, II, II, 18.

⁸³ Tamtéž, II, II, 24.

skutečnostech rozhraničit.⁸⁴ Člověk je totiž podle Kalvína natolik nadutý domyšlivostí, ctižádostivostí a zaslepený sebeláskou, že nemůže sebe prohlédnout, ani jakoby do sebe vstoupit.⁸⁵ Proto nám Hospodin dává „napsaný“ zákon (jako svědectví přirozeného zákona a svědomí, které bylo od Boha vyryto do lidských srdcí), jehož prostřednictvím nám dává poznat svou vůli, a tím i to, k čemu nás povolává.⁸⁶ Boží vůli pochopil Kalvín jako absolutní, svobodnou a svrchovanou; boží vůle ztratila u Kalvína svůj racionální, poznatelný charakter.⁸⁷

3.2.1. „Mravy, obřady a soudy“

Kalvín jasně rozlišuje mezi kultickými (obřadními) a soudními (politickými) zákony Starého zákona, tj. mezi náboženskými a právními normami, jež je třeba svobodně vykládat na základě jejich naplnění Kristem, a morálním zákonem Starého zákona (morálními normami): „(...) je třeba rozebrati jednotlivé části (tj. „celého Božího zákona, uvedeného skrze Mojžíše“ – P.V.), abychom zjistili, co se z nich nás dotýká a co nikoli.“⁸⁸

(1) Kultické (obřadní) zákony Starého zákona (*lex ceremonialis*). Kalvín napsal:

„Zákon obřadní byl pěstounem Židů (Gal 3,24; 4,3-4) a podle něho se Hospodinu zalíbilo, aby vychovával onen lid jakoby v období dětství, dokud by nepřišel onen čas plnosti, v němž by plně zjevil svou moudrost zemím, a v němž by ukázal pravdu těch věcí, které tehdy byly nastiňovány v obrazech.“⁸⁹

Kultické obřady Izraele („svátosti Židů“⁹⁰) ukazují podle Kalvína ke Kristu, jako obrazy jej představují a předkládají k poznání. Např. oběti usvědčovaly Izraele z nepravosti, zároveň poučovaly, „že je třeba nějakého zadostiučinění, kterým by bylo zapláceno Boží spravedlnosti.“⁹¹ Odkazují ke svému naplnění a završení v Ježíšově ukřižování na Golgotě

(2) Soudní (trestní) neboli politické zákony Starého zákona (*lex iudicialis sive forensis*). Politické zákony starověkého Izraele mají podle Kalvína za cíl „uchování právě oné lásky, kterou nařizuje Boží zákon.“⁹² Politickým vyjádřením lásky je spravedlnost. Toto zákonodárství učilo Izrael „určitým předpisům pořádků a spravedlnosti (*équité*), aby podle nich mohli pokojně mezi sebou jít“⁹³

Politické zákony starozákonního Izraele jsou pro Kalvína historickými příklady, které znázorňují základní princip spravedlnosti. Když Kalvín mluví o politických ustanoveních Starého zákona, prohlašuje:

⁸⁴ FUCHS, E., STUCKI, P. A., *Nárok i zaslíben*, s. 26.

⁸⁵ CALVIN, J., *IRC*, II, VIII, 1.

⁸⁶ Tamtéž, II, VIII, 1.

⁸⁷ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 90.

⁸⁸ CALVIN, Jan, *Instituce učení křesťanského náboženství*, Přel. F. M. Dobiáš, Praha: KEFB, 1951, s. 301.

⁸⁹ Tamtéž., s. 302.

⁹⁰ Tamtéž, s. 129

⁹¹ Tamtéž, s. 130.

⁹² CALVIN, J., *IRC*, IV, XX, 15.

⁹³ Tamtéž

„Právě tak jako byly zrušeny obřady, a pravé náboženství a zbožnost zůstaly neporušeny, tak i soudní zákony mohou být rozbity a odstraněny, aniž by se jakkoliv narušila povinnost lásky. Avšak je-li tomu tak, což je jisté, pak je všem národům ponechána volnost, aby si utvářely zákony tak, jak se jim bude zdát prospěšné, jen když se budou řídit věčným pravidlem lásky, takže nakonec, rozličné jen vnější podobou, budou všechny směřovat k témuž cíli“⁹⁴

Kalvín zdůrazňuje relativní charakter politických zákonů (byly dány „podle podmíněnosti doby, místa a národa“⁹⁵), stejně tak politické zákony, které Hospodin vyhlásil skrze Mojžíše, respektují zvláštní poměry starozákonního Izraele, nejsou tudíž vyhlášeny pro všechny národy.⁹⁶

Pozoruhodné jsou Kalvínovy úvahy o platnosti o sborových (církvních) nařízeních, které rozvíjel nad texty apoštola Pavla. Jako každé lidské společnosti, tak i církvi je nutná jistá správa, která se opírá o určité zákony a nařízení. Nesmí být pokládány za nevyhnutelné ke spasení a ani nepřispívají k uctívání Boha, není v nich podstata zbožnosti, upozorňuje obezřetně Kalvín. Mají za cíl jenom „obecnou počestnost“ a „obecný užitek“. Slouží k podpoře slušnosti, „aby se tak vše provádělo podle řádu, jak se sluší ve shromáždění věřících“⁹⁷ a udržují obecnství lidí jako nějaká „pouta lidskosti.“ Nejde o nic jiného, jak říká Kalvín, než aby obecné dodržování povinností podporovalo mezi lidmi/věřícími lásku. Jako příklad uvádí Kalvín sborová nařízení u apoštola Pavla v Prvním listu Korintským 11,5n a 14,34, aby ženy neučily ve shromáždění a aby chodily zahalené. Takové a podobné věci (modlení v kleče, pohřbívání oblečených mrtvých těl lidí apod.), tvrdí Kalvín, mnohdy přikazuje konat a zachovávat místní zvyk, mravy nebo i „lidskost“ a „pravidlo slušnosti“. Ale kdyby žena spěchala, aby pomohla bližnímu, a nestačila si proto zahalit hlavu, neproviní se, přijde-li do shromáždění s hlavou obnaženou, zdůrazňuje Kalvín.⁹⁸ Nezáleží vůbec na tom, které dny a hodiny budou předepsány pro shromáždění, křty, přijímání večeře Páně, jaké bude uspořádání místa apod. „Avšak sluší se, aby byly určité dny a stanovené hodiny a místo způsobilé, aby všechny pojalo, má-li být brán zřetel k zachování pokoje.“⁹⁹ Sborová nařízení mohou být tedy nově interpretována, popřípadě odstraněna podle „potřeby doby“, nejsou definitivně platná, dokonalá:

„(...) Nestanovíme si zde žádný věčně platný zákon, nýbrž všechen užitek a smysl zvyklostí budeme vztahovati ke vzdělání církve, a jestliže ona požádá, aby nejen něco bylo pozměněno, nýbrž aby bylo odstraněno, čehokoli jsme před tím ve svých zvyklostech ostříhali, že to bez pohoršení sneseme.“¹⁰⁰

(3) Morální zákon Starého zákona (*lex moralis*). Morální zákon, jehož podstata je obsažena v Dekalogu a radikálně shrnuta Ježíšem v Dvojím přikázání

⁹⁴ Tamtéž

⁹⁵ IRC, IV, XX, 16.

⁹⁶ Tamtéž, IV, XX, 16.

⁹⁷ CALVIN, J., *Instituce učení křesťanského náboženství*, Přel. F. M. Dobiáš, s. 286.

⁹⁸ Tamtéž, s. 287.

⁹⁹ Tamtéž, s. 287.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 288.

lásky milovat Boha a milovat svého bližního, je pro Kalvína pravým a věčným pravidlem spravedlnosti, předepsaným lidem všech dob a národů, kteří chtějí žít podle vůle Boží.¹⁰¹ Abychom lépe rozuměli morálnímu zákonu, rozlišuje Kalvín jeho trojí užití (*triplex usus legis*).

3.2.2. *Triples usus legis*

(1) *usus elencticus*, usvědčující užití Zákona.¹⁰² Zákon vede člověka k pokornému poznání, že není schopen sám ze sebe dokonale a přesně skutkem naplnit požadavky Zákona. Jak říká Kalvín, Zákon je jako zrcadlo, v němž spatřujeme v první řadě svou slabost, a pak nepravost (hřích), která z ní pochází, konečně i zlořečenství jako důsledek obou, právě tak hledíme v zrcadle na skvrny svého obličej. ¹⁰³ Tato (negativní) role Zákona nemá účel sama v sobě, ale má za úkol dovést ke Kristu. Kalvín to vyjadřuje takto:

„Poznávající, že jsou nazí a prázdní, utíkají se (děti Boží – P.V.) k milosrdenství Božímu, na ně se cele spoléhají, v jeho stínu se skrývají a je jedině uchopují jako spravedlnost a zásluhu; toto milosrdenství je v Ježíši Kristu nabízeno všem, kteří je hledají, kteří po něm touží a je očekávají pravou vírou.“¹⁰⁴ První užití, stručně řečeno, vede člověka, aby se dovolával Boží pomoci.

(2) *usus politicus*, politické užití Zákona.¹⁰⁵ Ve svém druhém užití je Zákon prostředkem, jímž Boží prozřetelnost vymáhá a udržuje v lidském společenství řád a přispívá k pokojnému životu. „Tato spravedlnost vymáhaná silou je nezbytná lidskému společenství, o jehož klid se náš Pán stará, když zabraňuje tomu, aby se všechny věci obrátily ve zmatek, k čemuž by došlo, kdyby každému bylo vše dovoleno.“¹⁰⁶ Podle Kalvínovi argumentace ve čtvrté knize *Instituce*¹⁰⁷ je morální Boží zákon základem všech politických zákonů, protože je v něm vypsána celá podstata Bohem požadované spravedlnosti. Politický řád spočívá na zákonech, které si dávají lidé. Zákony mohou být různé, poplatné nahodilosti historické chvíle, ale všechny by měly směřovat ke spravedlnosti, cele vyjádřené v Božím morálním zákoně, jako ke svému „cíli, míře a účelu“ „Budou-li zákony utvořeny podle tohoto pravidla, budou-li namířeny k tomuto cíli a omezeny touto hranicí, není důvodu, aby byly od nás zavrženy, ať už se jakkoli liší od židovského zákona, anebo jinak samy mezi sebou,“ píše Kalvín.¹⁰⁸

(3) *usus didacticus*, směřující užití Zákona (ukazuje směr životní cesty pro zbožné). Třetí užití zákona, *tertius usus legis*, je pro Kalvína tím nejdůležitějším. Zpřístupňuje věřícím Boží vůli:

¹⁰¹ Tamtéž, s. 301.

¹⁰² CALVIN, J., *IRC*, II, VII, 6-9.

¹⁰³ Tamtéž, II, VII, 7.

¹⁰⁴ Tamtéž, II, VII, 8.

¹⁰⁵ Tamtéž, II, VII, 10-11.

¹⁰⁶ Tamtéž, II, VII, 10.

¹⁰⁷ Tamtéž, IV, XX..

¹⁰⁸ CALVIN, Jan, *Instituce učení křesťanského náboženství*, Přel. F. M. Dobiáš, s. 303.

„Třetí užití Zákona, to nejdůležitější a vlastní účelu, pro který byl vydán, se děje uprostřed věřících, v jejichž srdci už mocně vládne duch Boží. Neboť tím, že mají Zákon vepsán do svého srdce prstem Božím, to jest tím, že touží vedeni Duchem svatým poslouchat Boha, mají dvojitý užitek ze Zákona: je jim dobrým nástrojem každodenního lepšího a jistějšího chápání, co je vůle Boží, po jejímž plnění touží, a je jim posilou v jejich poznávání.“¹⁰⁹

Zároveň je zákon „bodcem“, jak říkal Kalvín. Otřásá naší pohodlností, volá nás k vynalézavé poslušnosti, připomíná naše povinnosti, povzbuzuje a nutí k dílu. Konečně, v třetím užití je Božím zákonu vrácena jeho osvobozující funkce a může být chápán jako nabídka života, protože se od něj neočekává, že bude prostředkem spásy. Smyslem zákona je, jak učí i Ježíš celým svým životem, vyjít ze sebe a obrátit se k druhému člověku v nepodmínečné lásce a činit mu dobro:

„Zákon (...) nás zve k odpovědnosti, tedy ke konání dobrých skutků, které dobře činí druhému a oslavují Boha. Tak se dobré skutky, zrušené jako podmínka spásy, vyžadují jako důsledek spásy.“¹¹⁰

3.2.3. Tři pravidla výkladu morálního zákona

Kalvín ve svých úvahách nad Božím zákonem určil tři základní pravidla jeho interpretace.¹¹¹

(1) Zákon vyžaduje poslušnost celé mysli, celého srdce a celé vůle, jen vnější skutky nestačí. Když Kalvín říká, že toto je smysl zákona, následuje Ježíše, „nejlepšího tlumočnicka zákona,“ v jeho Kázání na hoře.

(2) Všechna přikázání Dekalogu uvádí část za celek (*pars pro toto*). Na základě toho vyvozuje Kalvín následující pravidlo: když Bůh něco nařizuje, opak zakazuje. A obráceně. Například v šestém přikázání („Nezabiješ.“) Bůh zakazuje jakkoliv urážet druhého člověka a ubližovat mu. Spíše naopak, „je-li v nás jen trochu bázně a lásky k Bohu,“ máme všem, přátelům i nepřátelům, zachraňovat život, jsou-li v nějakém nebezpečí, a činit jim dobře.

(3) Obě části, „desky“, Dekalogu spolu vzájemně souvisejí, opírají se jedna o druhou. Kalvín klade na první místo příkazy první desky (1.-4.), které nás vyzývají projevovat úctu Bohu a jeho majestátu, protože pravé uctívání Boha je základem spravedlnosti. „Bez bázně Boží nezachovávají lidé mezi sebou spravedlnost a lásku.“¹¹²

3.2.4. Shrnutí

Komárková upozornila, že s Kalvínem končí tradiční chápání přirozeného práva. Kalvín sice mluví o přirozeném zákonu, ale z terminologické nouze: „Bylo Kalvínovou logickou nedůsledností, že se pojmu přirozeného práva nevzdal. Bylo asi těžko odložití rázem pojem srostlý s celou dosavadní tradicí právního vývoje,“ píše Komárková.¹¹³

¹⁰⁹ CALVIN, Jean, *IRC*, II, VII, 12.

¹¹⁰ FUCHS, E., *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 140.

¹¹¹ CALVIN, J., *IRC*, II, VIII, 6--2.

¹¹² CALVIN, J., *IRC*, II, VIII, 11.

¹¹³ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských prá, s. 90.*

Přirozený zákon je pro Kalvína vlastně svědomí, které sice umožňuje člověku poznat, že existuje dobro a zlo, že existuje pravda, ale neumožňuje mu přístup k obsahu této pravdy (k „nebeským věcem“). Jen Bůh mu ji může zjevit. Bůh dává člověku „napsaný zákon“, který poučuje o Boží vůli.¹¹⁴ Boží morální zákon, jehož podstata je shrnuta v Dekalogu, je u Kalvína výrazem absolutně svrchované Boží vůle. Komárková na toto téma říká, že každý projev boží vůle je božím právem. Na něm lze vybudovat pouze lidské pozitivní právo, které je slovním vyjádřením principů odvozených z božího práva. Přirozené právo jako mezičlánek zde nemá místo.¹¹⁵ Kalvín si uvědomuje že lidské řády, stát, právo jsou relativní, proměnlivé, poplatné nahodilostem dějinné chvíle, ale chtěné a chráněné Boží prozřetelností. Musí být respektovány ve své povaze a funkci. Kalvín nepropůjčuje daným právním a politickým poměrům jakýsi posvátný nimbus. Jde mu to, aby platné řády tíhly, směřovaly k tomu, aby za daných podmínek co nejlépe odpovídaly spravedlnosti vyjádřené v Božím zákoně intenci Božího zákona. Boží zákon je pro Kalvína základem všech politických zákonů. Kalvín odmítá absolutní moc státu, vrchnosti. Nejsou nad Božím zákonem. Komárková připomíná, že kalvinistická tradice zbavila vládce jeho dosavadního svátostného charakteru a dala mu úřední charakter správce lidu, s nímž je na základě smlouvy mezi Bohem a lidem vázán k poslušnosti vůči společnému nejvyššímu pánu a skutečnému vladaři.¹¹⁶

„Vpravdě však při té poslušnosti, o níž jsme řekli, že musí být projevována rozkazům představených, musí být vždy vyslovena ta výminka, ba především jest třeba dbáti, aby nás neodváděla od poslušnosti toho, jehož vůli se mají podrobovat přání všech králů, jehož rozhodnutím mají ustupovati jejich rozkazy, a jehož majestátu se má poddávatí veškerá moc. (...) Hospodin tedy jest král králů (...), on jediný přede všemi a zároveň nade všechny musí být poslouchán. Potom jsme poddáni těm lidem, kteří stojí nad námi, avšak nejinak než v něm.“¹¹⁷

Zákon kromě obvinění a hrozby přináší zaslíbení a je ukazatelem směru životní cesty pro zbožné (jako tóra), a to je pro Kalvína nejdůležitější funkce zákona. Na tóru se musí věřící vždy znovu dotazovat. Tak vlastně činí Kalvín, když ve své *Instituci* vykládá přikázání Desatera. Např. šesté přikázání „nezabiješ“: Kalvín říká, že se nestačí pouze zdržet jakýchkoliv urážek a jakékoliv chtivosti někomu škodit. Naopak. Máme všem, přátelům i nepřátelům, pomáhat zachraňovat život a činit dobře. Podobně vykládá i osmé přikázání „nepokradeš“, a deváté přikázání „nepromluvíš křivého svědectví“: Nestačí jen nekrást a nepodvádět. Naopak. Máme všim svým úsilím pomáhat přátelům stejně jako nepřátelům, aby zachovali svůj majetek, a spíše ustoupit ze svého než brát z cizího. Nestačí se zdržet křivé obžaloby, pomluv apod. Naopak. „Je-li v nás jen trochu bázně a lásky k Bohu,“ píše Kalvín, máme o všech čistě smýšlet a uctivě mluvit.

¹¹⁴ CALVIN, J., *Instituce učení křesťanského náboženství*, Přel. F. M. Dobiáš, s. 24-25; srv. tamtéž, s. 302n.

¹¹⁵ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 90.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 90-91.

¹¹⁷ CALVIN, J., *Instituce učení křesťanského náboženství*, Přel. F. M. Dobiáš, s. 315.

3.3. Karl Barth

Barthův nesouhlas s přirozeným zákonem v etické oblasti je pouze uplatněním jeho obecného nesouhlasu s přirozenou teologií, která přiznává lidskému rozumu schopnost samostatného poznání Boha. V roce 1934 odmítl Barth přirozenou teologii v církevním dokumentu Barmenské teologické prohlášení, jehož první „protipřirozeně-teologická“¹¹⁸ teze zní: „Ježíš Kristus (...) je jediným slovem Božím.“ Přiznání se ke Kristu znamenalo v době zápasu Vyznávající církve s nacistickou ideologií především odmítnutí všech jiných pramenů zjevení („Zavrhneme falešné učení, že by církev mohla a musila za pramen svého zvěstování uznávat vedle a kromě tohoto jediného slova Božího také ještě jiné události a mocnosti, postavy a pravdy.“¹¹⁹), a tím relativizaci mimokřesťanských a mimocírkevních jevů.

Vedle Ježíše Krista jako jediného Božího slova uznal Barth na sklonku svého života existenci jiných pravdivých a závažných lidských slov.¹²⁰ Za pravdivá pokládá taková lidská slova, která obsahově souhlasí a shodují se s jediným Božím slovem v Kristu, formálně se od něj odlišují a dosvědčují jej a nejsou motivována jinou instancí než samotným Božím slovem v Kristu. Za závažná pravdivá slova považuje přímé dosvědčování Ježíše Krista v Písmu a jeho nepřímé dosvědčování ve zvěstování, jednání a životě křesťanské církve. Tyto první dvě podoby pravdivých svědectví nazve pravým podobenstvím Božího slova. Církev nesmí projevovat vůči světu jakýkoli absolutní nárok, protože sama podléhá Božímu slovu, které smí jen dosvědčovat. Barth připustil existenci jiných pravdivých a závažných lidských slov také za hranicemi církve, v profánní oblasti. Také tato slova jsou pravdivá, pokud dosvědčují Boží sebesdělení v Ježíši Kristu - nejsou to nezaujatá sdělení o Boží existenci, nejsou stanoviskem přirozené teologie.¹²¹ Ježíš Kristus jako jediné Boží slovo se stává Barthovi absolutní normou všech lidských projevů a instancí, v křesťanské církvi i mimo ni.

Komárková ve svém díle připomněla, že Karl Barth vrátil reformační teologii její transcendentní východisko, porušené německou teologií XIX. století.¹²² Barth obnovil hranici mezi Bohem a světem s důsledností, která překonala Kalvína. Odmítl, upozorňuje Komárková, spojitost mezi člověkem, resp. stvořením a Stvořitelem, která by byla založena na nějaké přirozené lidské schopnosti. Barth zdůraznil možnost obnovy vztahu mezi nimi pouze zásahem od Boha, zásahem milosti. „Všechno rozumově konstruované, co by přesahovalo meze stvořeného světa, aby z vlastní síly dosáhlo transcendentna, odmítl jako inadekvátní pojmu transcendentna.“¹²³ Komárková zdůraznila, že to byl konec přirozené teologie, konec přirozeného práva, resp. konec každé lidské možnosti přikládat čemukoli z tohoto světa nepodmíněnou hodnotu.

Barth nevybudoval svoji nauku o státu z předpokladu přirozených lidských potřeb, ale z nutnosti odvodit stát biblicky, z ospravedlnění pouhou milostí.

¹¹⁸ Srv. ŠTEFAN, Jan, *Karl Barth a ti druzí*, Brno: CDK, 2005, s. 195.

¹¹⁹ Cituji podle ŠTEFAN, J., *Karl Barth a ti druzí*, s. 195.

¹²⁰ Tamtéž, s. 198-200.

¹²¹ Tamtéž, s. 201n.

¹²² KOMÁRKOVÁ, B., *Reformace a moderní stát*, in: *Lidská práva*, s. 55n.

¹²³ Tamtéž, s. 55.

Barth vidí stát z hlediska vykoupení a Kristovy vlády, z hlediska milosti, v níž má svůj základ a díky níž působí.¹²⁴ Také právo má svůj základ v ospravedlnění, v události milosti a ne „v děravých studnách přirozeného práva“¹²⁵. Vlastním úkolem státu, prostým a střízlivým, je vytvořit podmínky pro pokojné soužití všech lidí, zaštitěné právem. U Bartha je stát u své věci, když zachovává právo, když poskytuje právní ochranu ohroženým, zkrátka když svou mocí hájí člověka. To není všeobecně přístupný závěr, získaný na základě politické zkušenosti nebo v důsledku úvah o přirozeném právu. „Je to závěr, který se dá vyvodit jen tehdy, když to, co je státu vlastní, vidíme *per analogiam fidei* ve vztahu ke Kristově vládě, případně právo, které vykonává ve vztahu k ospravedlňující Boží lásce,“ píše A. Rich.¹²⁶ Barth vymezil podle Komárkové shodně s Kalvínem meze státu nahoru i dolů:

„Stát není sám sobě cílem, ale je pověřen kladnou funkcí na cestě k absolutnímu určení tohoto světa, jímž je spása lidské duše. Tímto vymezením je také dán poměr státu a občana: cílem je člověk, jeho transcendentní určení. Proto stát nemá práva na celou lidskou bytost (...). Jenom tam, kde je transcendentní cíl, je možné střízlivé vidění a posuzování cílů časných, aby se nestaly pány člověka, přinášejíce mu místo pomoci otroctví nebo dokonce smrt.“¹²⁷

Takové závěry o úloze státu předpokládají, zdůrazňuje Komárková, skutečnost osobně žité víry, že „Bůh je absolutním zákonem, jemuž jsou člověk a jeho instituce odpovědny. Pozitivní zákon, jímž stát formuluje svoje vztahy, nemá svou poslední sankci ve vůli lidu, ale v tom, že tato vůle je vázána svědomím, jež chce být poslušno zákona Božího.“¹²⁸

3.4. Přirozený zákon v díle Boženy Komárkové

3.4.1. Lidská práva a přirozené právo

Problematicke přirozeného zákona/přirozeného práva se Božena Komárková v první řadě věnovala v rámci studia lidských práv. Již od mnichovské dohody ji hluboce znepokojovala otázka, zda jsou lidská práva jen přechodným produktem jednoho dějinného období nebo trvalým statkem naší lidské civilizace, za nějž jsme odpovědny. Komárková chápala lidská práva za plod určitého historického příběhu lidstva, nikoli za pouhý důsledek právního vývoje nebo projekt osvícenské tolerance. Proto hledala předstoupně, předpoklady lidských práv. Nehlubší důvod pro lidská práva viděla v dějinném úsilí po svobodě svědomí, jež nesmí žádná instituce popírat. Právo na svobodu svědomí, na svobodný přístup k otázce pravdy stál u zrodu všech lidských práv a je podle Komárkové jejich základem. Zápas o svobodu svědomí vneslo do světa křesťanství v době reformace ve jméno odpovědnosti před Bohem. Komárková píše:

¹²⁴ RICH, A., *Etika hospodářství, Svazek I*, s. 141.

¹²⁵ Tamtéž, s. 141.

¹²⁶ Tamtéž, s. 142.

¹²⁷ KOMÁRKOVÁ, B., Reformace a moderní stát, in: *Lidská práva*, s. 56n.

¹²⁸ Tamtéž, s. 57.

„Tato odpovědnost relativizuje všechny instituce a zůstává trvalým zdrojem obnovy veškeré lidskosti. Všude tam, kde mizí transcendentní dimenze života, klesají lidská práva na úroveň zájmových zápasů či anarchie nebo jsou mocenskými institucemi potlačena. Tím však mizí i všechna lidská důstojnost.“¹²⁹

Komárková byla proto přesvědčena, že formulace lidských práv nemohla vzniknout bez přispění křesťanství, zejména v jeho kalvínsko-reformační interpretaci, a politických zápasů o lidskou důstojnost v 13.-16. století.¹³⁰ Pokračování reformačního odkazu zápasu za důstojnost člověka, za svobodné vyznávání víry ve jméno lidské odpovědnosti před Bohem, který se rodil v odporu vůči mocenskému nároku středověké církve (a každé jiné totalitě), počínaje valdenským hnutím viděla v anglosaské, resp. angloamerické tradici, která se zasloužila jako první o formulaci lidských práv a jejich zakotvení v ústavě. Právě osvícenské pojetí přirozeného práva dalo lidským právům pro oblast politického života obecnou platnost a poskytlo jim právní ochranu v deklaracích z konce 18. století.

Božena Komárková rozpoznala novověké přirozené právo jako důsledek filosofické reflexe pozitivního práva.¹³¹ Zároveň ukázala, že vlastně každá doba si vytvářela své pojetí přirozeného práva, kterým zdůvodňovala své vlastní sociální skutečnosti.¹³² Už v antice vyvodil Platón z přirozeného práva sociální rozdíly mezi lidmi, Aristotelés jím dokázal oprávněnost otroctví, stoikové učinili obsahem přirozeného práva rovnost a svobodu.¹³³ První stoupenci novověkého přirozeného práva a společenské smlouvy (např. Hobbes) obhajovali přirozeným právem absolutismus, později osvícenský absolutismus (zejména Grotius). Locke a Montesquieu přicházejí s obhajobou dělby moci a konstituční monarchie, Rousseau naopak přímé demokracie.¹³⁴ Komárková upozornila na dvojí pojetí osvícenského přirozeného práva: anglosaské a kontinentální. Každé z obou pojetí tíhne k protilehlým krajnostem, jež lidská práva ohrožují. Postoj krajního individualismu politického, hospodářského i morálního v liberálních státech na jedné straně, kdy člověk, zbavený závazků ke společnosti, se stává sám sobě principem a zákonem, což pro společnost znamená anarchii, a na opačném pólu totalita totalitní systémy, popírající člověka v mase národa nebo třídy, povýšené na princip a zákon, s nárokem utvářet nejen politiku, ale i myšlenkový a hodnotový svět člověka. Ostatně fašismus, který programově popírá lidská práva, se také hlásí k přirozenému právu, a to k přirozenému právu silnějšího. Lidé či rasy nebo národy nejsou podle fašistické doktríny od přírody stejně hodnotní, silní a schopní. Sama příroda prý dokazuje, že zákonitě vždy vítězí a přežívá silnější. Fašismus staví proti ideji rovnosti lidí vůdcovský princip - jen vybraní, zvláště schopní a nadaní jedinci můžou vést národ a řídit stát.

¹²⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Z mého života, in: *O svobodu svědomí*, s. 141.

¹³⁰ KOMÁRKOVÁ, B., Lidská práva a křesťanství, in: *Lidská práva*, s. 60-61.

¹³¹ KOMÁRKOVÁ, B., Nárok a zaslíbení, in *Lidská práva*, s. 99-100.

¹³² KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 429; srv. KOMÁRKOVÁ, B., Nárok a zaslíbení, in *Lidská práva*, s. 99-100.

¹³³ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 99.

¹³⁴ Srv. *Základy společenských věd*, Praha: Eurolex Bohemia s. r. o., 2004, s. 210.

Přirozené právo nezaručuje podle Komárkové platnost lidských práv. Práva člověka a občana nejsou darem přírody nebo aplikací logického uspořádání vesmíru, ani nutným stadiem historického vývoje, soudí Komárková. Lidská práva nejsou samozřejmá, jsou křehkou záležitostí. Jejich hodnota a závaznost spočívá v tom, jak upozorňuje Komárková, že „nejsou anonymním dějinným přínosem, ale výsledkem odpovědného úsilí, které zavazuje k odpovědnosti a bdělosti do budoucna“¹³⁵. Za trvalou záruku a oporu lidských práv považovala Komárková křesťanství formulované reformační teologií:

„Lidská práva, nedotknutelná státem a jakýmkoli kolektivem, mají jenom jednu trvalou záruku a oporu. Je to křesťanství, jak je formulovala reformační teologie, která se stala hrází všech totalit, jež se až dosud v historii objevily. Byla hradbou nároku katolictví na podrobení svědomí člověka viditelné církvi, stala se hrází panovnických absolutismů z Boží milosti, položila meze všem novodobým pokusům o zabsolutnění státu jakožto nositele metafyzické ideje, jež je důsledkem jednorozměrné filosofie, postrádající eschatologických cílů.“¹³⁶

Komárková upozornila, že proklamace lidských práv obsahuje sama v sobě spor.¹³⁷ Na jedné straně chce být proklamací lidské důstojnosti, na druhé je zrcadlem sociální krize, která si vynucuje jejich formulaci. Každé z formulovaných lidských práv je výrazem zcela konkrétní situace. „Každé právo je odpovědí na sociální krizi, je nouzí lidskosti,“ píše Komárková.¹³⁸ Avšak přes svůj podmíněný a měnící se charakter jsou pro lidstvo nepostradatelná. Znamenají ochranu člověka, ochranu lidství jako takového. Lidská práva od prvních osvěcenských formulací až po poslední dokumenty OSN mají přivést člověka k účtě k bližnímu, nejsou však podle Komárkové ideálem ani cílem, ale „výbavou člověka na cestu nedokonalým světem a pomocí, aby mohl žít odpovědně“.¹³⁹

3.4.2. Přirozené právo a křesťanství

V článku *Přirozené právo a křesťanství*¹⁴⁰ z roku 1952 si Komárková kladla závažnou otázku, zda přirozenoprávní nauky jsou s křesťanstvím ve vnitřní souvislosti.

Autorka v článku připomněla, že idea přirozeného práva směřuje buď k obhajobě, nebo kritice určitých společenských a právních poměrů. Komárková konstatuje, že výsledkem přirozenoprávních teorií „byl vždy odraz dané sociální skutečnosti, na niž autor reagoval kladně či záporně podle toho, kam ho vědomě či nevědomě vedla jeho osobní pozice. Proto se přirozeným právem během jeho historie, trvajícím dva tisíce let, dokázaly jako evidentní všechny právní materie, navzájem si docela odporující: otroctví i lidská rovnost, individuální vlastnictví i komunismus, monarchie i demokracie“¹⁴¹. Božena Komárková pou-

¹³⁵ KOMÁRKOVÁ, B., Reformace a moderní stát, in: *Lidská práva*, s. 53.

¹³⁶ Tamtéž, s. 57.

¹³⁷ KOMÁRKOVÁ, B., Lidská práva a křesťanství, in: *Lidská práva*, s. 95.

¹³⁸ Tamtéž, s. 95.

¹³⁹ Tamtéž, s. 95.

¹⁴⁰ KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 18-26.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 19.

kázala na dobovou podmíněnost jednotlivých koncepcí přirozeného práva, koncepcí ve svém vývoji mnohokrát proměněných. Tato skutečnost různorodosti, rozmanitosti pojetí přirozeného práva ji vedla k rozpoznání, že přirozené právo (a přirozenost jako taková) není apriorním, prvotním pramenem poznání pravdy¹⁴² („apriorita přirozeného práva je iluzí,“ píše Komárková¹⁴³), ale prostou lidskou skutečností, „ne-přirozeným“ lidským výtvořem, filosofickou reflexí pozitivního práva.¹⁴⁴

„Všecko právo pozitivní i filozoficky reflektované je lidské. Je to reakce na životní podmínky, do nichž je společnost postavena, tedy vposledku ničím jiným než lidskou konvencí,“ napsala Komárková.¹⁴⁵

Komárková byla oslovena biblickým způsobem vyjadřování o úloze práva, zákona a lidských institucí. Bible jim odnímá absolutní platnost, relativizuje je. Je to tím, že ohlašuje skutečnost jinou, přesahující rovinu tohoto světa, stojící nad světem - Boží království, nový Jeruzalém, sestupující z nebe, tedy skutečnost jako alternativní, budoucnostní, eschatologický rozvrh světa a života, který je v protikladu ke každému lidskému zřízení, a tak „všemu empiricky jsoucímu odnímá jeho definitivnost a přijímá je jako provizorium a náhradu skutečnosti platné absolutně“¹⁴⁶. Biblické podání proměňuje právo v omylný lidský řád, řád nadaný lidskými nedostatky, podmíněný historickými potřebami. Přece však řád nezbytný a nutný, za který člověk odpovídá Bohu, píše Komárková.¹⁴⁷ Člověk by měl tvořit své řády, své instituce před tváří Boží. Bázeň k Hospodinu pomáhá vést člověka k odpovědnému usilování vtělit do řádů lidského světa spravedlnost a milosrdenství, úctu k druhému člověku. „Jen ve vědomí o Boží spravedlnosti a milosti je půda, zaručující řád i milosrdenství, a to jsou podmínky života,“¹⁴⁸ připomíná Komárková. Víra v živého Boha je hrází proti neustálé lidské snaze zabsolutňovat svoje poznání, „ztratí-li totiž nějaký prvek lidského světa svůj vztah k Bohu, je vždy v nebezpečí, že se stane samoúčelem a postaví se proti člověku, místo aby mu sloužil a zaručoval lidskou svobodu.“¹⁴⁹

Komárková neustále zdůrazňovala a učila, v tom se zrcadlila její neotřesitelná víra, že *to, co je lidské, není poslední, ale předposlední*: „Avšak všechno lidské úsilí zůstává tím ‚předposledním‘. Smíme věřit v milost Boží.“¹⁵⁰

¹⁴² KEŘKOVSKÝ, P., Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové, in: *Teologická reflexe*. XI, 2005, s. 187-205 (s. 191).

¹⁴³ KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 18.

¹⁴⁴ KOMÁRKOVÁ, B., Nárok a zaslíbení, in: *Lidská práva*, s. 99.

¹⁴⁵ KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 24.

¹⁴⁶ KOMÁRKOVÁ, B., Jsou možny křesťanské instituce? in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 42.

¹⁴⁷ KOMÁRKOVÁ, B., Křesťan a svět, in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 99.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 99.

¹⁴⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Vliv prostředí na církev a křesťanství na světě, in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 112.

¹⁵⁰ KOMÁRKOVÁ, B., Z mého života, in: *O svobodu svědomí*, s. 142.

Božena Komárková vyslovila závažnou tezi, že přirozené právo, které mělo významný vliv na utváření státoprávního života v novodobé Evropě, je svojí podstatou křesťanství cizí, je v křesťanství „cizorodým prvkem“, mezi křesťanskou vírou a přirozeným právem není vnitřní souvislosti.¹⁵¹

„Biblická konkrétnost, mající svoje těžiště ve faktu vtělení, je v ostrém protikladu ke všem generalizujícím tendencím přirozeného lidského myšlení. Zákon, pod který člověka staví, není neurčitou generální linií, ale v každém okamžiku docela konkrétní. (...) Odmetafyzičtňuje celou existenci člověka, zbavuje jeho pojmové výtvořiny ontologického charakteru a tak odmetafyzičtňuje i právo, aby je učinilo prostou lidskou skutečností.“¹⁵²

Rozkvět přirozeného práva vždy souvisel podle Komárkové s „mdlobou křesťanství“ v době církevního institucionalismu Akvinského a v osvícenském 18. století.¹⁵³ Komárková kritizovala pojetí práva a instituce u Tomáše Akvinského, v kterém viděla pokračování papežské gregoriánské reformy 11. století.¹⁵⁴ Středověká Evropa byla sevřená do hierarchicky odstupňovaného a i kanonickým právem pevně strukturovaného a organizovaného společenského, kulturního a hospodářského řádu, který se upínal k Bohu jako ke svému poslednímu sjednocujícímu bodu (tzv. corpus christianum). Tomismus navíc podtrhl racionalitu takového řádu, který sám Bůh jako pevnou soustavu založil a udržuje. Všechny lidské instituce měly svůj původ a cíl v Bohu, existovaly od počátku jako součást Božího stvoření, a proto vzpoura proti nim byla vzporou proti Bohu. Gregoriánská právní řeč a právní věda, která mimo jiné ovlivnila podobu středověké křesťanské teologie vedle řecké filosofie, nesloužila ochraně důstojnosti člověka, ale legitimovala církevní řád a hierarchickou stavbu společnosti jako řád Bohem chtěný. Stala se nad to nástrojem pro mocenské ovládnutí obyvatelstva (exkomunikace apod.) papežskou institucí a „pro uskutečňování mocenských strategií církevních hodnostářů a jejich přidružených aktivit, včetně válečných.“¹⁵⁵

Jednota západní církve se s konečnou platností hroutí vlivem reformace. Komárková ocenila, že reformační myslitelé vyvázali protestantské církve ze středověké jurisdikce.¹⁵⁶ Zároveň upozornila, že bez vlivu biblického způsobu vyjadřování by k takovému osvobození v křesťanské teologické tradici možná ani nedošlo. Starověká i středověká křesťanská teologie totiž recipovala termíny a motivy z řecké filosofie. Reformace, zejména v kalvinistické interpretaci, svým

¹⁵¹ KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 24; srv. Reformace a moderní stát, in: *Lidská práva*, s. 50; Lidská práva a křesťanství, in: *Lidská práva*, s. 62.

¹⁵² KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 24.

¹⁵³ KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 23n.

¹⁵⁴ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 286.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 286.

¹⁵⁶ KOMÁRKOVÁ, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 87.

návratem k bibli a její soustavné interpretaci ztratila samozřejmý scholastický poměr k přirozenému právu.¹⁵⁷

3.4.3. Biblická řeč zákona a práva

Komárková ve svém textu *Přirozené právo a křesťanství* připomíná, že se někdy západní teologii vytýká, že neblahým způsobem zprávnětělá že je příliš zatížena právnickým myšlením, které má svůj původ v římském právu, jehož pozice byla ve středověké církvi velmi silná. Ale důvody jsou prý jiné: „Celou historii lidského hříchu nelze interpretovat jinak než právnickým pojmoslovím, poněvadž právo je řádem bytostí, které mají svobodnou vůli.“¹⁵⁸

Autorka konstatovala o systematické teologii, že „právníkové pojmy do výkladu o spasení nevnese systematická teologie, ale našla je přímo v biblických textech.“¹⁵⁹ Teologická řeč zákona/práva (výraz Pavla Keřkovského) je podle autorky nástrojem vyjadřování biblické zvěsti. Božena Komárková odvážně vyslovila, že každý vztah mezi Bohem a člověkem je v bibli vyjádřen právním poměrem: „(...) všechna vyjádření poměru mezi člověkem a Bohem jako totální závislosti ve smyslu absolutní vlastnické dispozice, prostě každý vztah mezi nimi je přímo v bibli vyjádřen poměrem právním.“¹⁶⁰ Autorka připomíná zejména tyto právní termíny a obraty, bez jejichž řádného vysvětlení nelze srozumitelně porozumět biblické řeči, obraty, výrazy ze světa právních skutečností, které jsou jedině schopny učinit pochopitelným úhrn vztahů mezi Bohem a člověkem: „smlouva lidu Božího, její porušení ze strany člověka, boží soud a trest, který zvláštním paradoxem postihuje syna Božího jako zástupnou oběť, ale spravedlnost takto naplněná, což je zároveň obnova řádu mezi Bohem a člověkem.“¹⁶¹

Mezi právní termíny náleží podle Komárkové i samotné slovo evangelium. V jejím pojetí máme evangeliem rozumět vyhlášení „amnestie, smazání dluhu ve významu odpouštění hříchů.“¹⁶² Dokonce také otcovství a synovství je v době vzniku biblických knih, jak připomíná Božena Komárková, přesným právním termínem, ačkoli tuto kategorii přesahuje.¹⁶³

¹⁵⁷ KOMÁRKOVÁ, B., *Přirozené právo a křesťanství*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 22.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 22.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 22.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 23.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 22-23.

¹⁶² Tamtéž, s. 23.

¹⁶³ Tamtéž, s. 23.

„Jenom boží láska, která je centrálním tématem celé bible, převyšuje všechny kategorie. Ale lidskému pochopení se může přiblížit jenom na dialektickém pozadí spravedlnosti.“¹⁶⁴

Teologická právní řeč je pro Komárkovou lidským symbolem, metaforou. Po celý svůj filosofický život Komárková tvrdila, že se ve věci výpovědi o Boží působnosti v tomto světě nedostaneme dál, jen k hranicím, které nám nabízí symbol:

„Lidské možnosti vyjádření nedosahují nikdy dále než k symbolu. Všechno úsilí o vyslovení nevyslovitelného končí jenom změnou výrazu. Přes všechny přírůstek empirického poznání se vzdálenost mezi výrazem a pochopením Božích tajemství nezmenšuje.“¹⁶⁵

Také v článku *Skutečnosti sociální a eschatologické*¹⁶⁶ z roku 1959 Komárková připomíná, že všechny sociální kategorie rodinné, hospodářské, právní, politické i kultické se promítly v bibli do eschatologické skutečnosti. Pro člověka biblické doby byl s otcem a otcovským domem nerozlučně spojen pocit životní jistoty a bezpečí; otec byl zdrojem života a řádu. Biblické knihy často mluví o dědictví, upozorňuje Komárková, protože se v jeho pojmu soustřeďovala lidská touha po životě a budoucnosti bez obav, stupňovaná v zaslíbení na věčnost. Bezdětností byla existence rodiny ohrožena. Bůh se v této životu nebezpečné situaci projevil jako zachránce, když bezdětným ženám daruje potomstvo. Dluh je skutečností velmi tíživou, je sním spojeno neodvolatelné právo jedné strany dluh vymáhat a naléhavá povinnost druhé strany dluh splácet. Na tomto pozadí je dluh vůči Bohu drtivou skutečností. Evangelium přináší zvěst o prominutí dluhu zdarma. „Na pozadí sociální skutečnosti, jejíž spravedlnost je založena na přísném účetnickém pravidle rovnováhy mezi má dáti-dal a jež má v Mojžišově zákoně i biblickou sankci, tato zvěst až do dnešní doby působí absurdně a pohoršivě,“ píše Komárková.¹⁶⁷ Vykoupení z údělu otroka je stejnou záchranou jako smazání dluhu. „Akt koupě otroka, běžné obchodní jednání své doby, se proměnil v ústřední eschatologický pojem (...).“¹⁶⁸

Protože zmíněné výrazy a obraty z teologické právní terminologie jsou schopny učinit pochopitelným vztah mezi Bohem a člověkem, a tak porozumět vlastnímu lidskému příběhu, je taková teologická řeč podle Komárkové výhodnější a funkčnější, než metafyzicko-ontologická teologická řeč, ovlivněná a poznamenaná platonismem, resp. novoplatonismem či matematicko-geometrickou logikou. Komárková ví, že v křesťanské tradici se setkáme i s jiným popisem vztahů mezi člověkem a Bohem. Například v pravoslaví, připomíná Komárková, se užívá méně právních analogií, metafor. Tento přístup označuje za panteizující kosmologické myšlení, které porušuje osobnostní po-

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 23.

¹⁶⁵ KOMÁRKOVÁ, B., Pokrok jako víra současnosti, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 228.

¹⁶⁶ KOMÁRKOVÁ, B., Skutečnosti sociální a eschatologické, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 141-151.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 143.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 144.

měr člověka k Bohu.¹⁶⁹ Specifická zvěst bible o spasení z milosti se rozplývá v kosmickém mýtu, kde má podle autorky své domovské právo kauzální nexus a přirozené právo. Není to pouze záležitost pravoslaví, ale každého křesťanského metafyzického systému (např. tomistické katolické teologie), který vytváří teorie o kosmickém řádu a z něj vyplývajícího řádu společenského. Biblická řeč práva naopak uzemňuje teologickou problematiku do pozemských rozměrů. Bible není naukou ani systémem, ale konkrétním svědectvím Božího jednání s člověkem, „naprosto nesrozumitelných bez souvislosti s jeho pozemskou historičností“¹⁷⁰

3.4.4. Dvojí zákon¹⁷¹

Božena Komárková vidí odlišnost mezi zákonem *právním*, organizujícím lidskou vůli, a zákonem *matematicko-přírodovědným*, kauzálním, který se týká objektivní skutečnosti a je „obecným vyjádřením příčinného nebo funkcionálního vztahu mezi určitými jevy objektivní skutečnosti.“¹⁷² Právo je podle Komárkové výlučně lidským řádem, který nemá v přírodním světě opodstatnění, počítá s vůlí člověka, se sankcí a nátlakem, předpokládá svobodnou volbu i odpor. Bez svobody, píše Komárková, není odpovědnosti. Bez oscilace mezi soudem, krizí práva a rehabilitací práva, triumfem nad zlem, mezi rozpoznáním viny a přijetím trestu, omilostněním a odpuštěním, „bez svobody chtít a činit by nejen vina a trest, ale ani sám soud neměly oprávnění“.¹⁷³ Pro všechny tyto znaky může Komárková říct, že právo je „řádem výlučně lidským. Do jiné sféry skutečnosti je nepřevoditelné. Je založeno na lidské svobodě a určeno k její službě.“¹⁷⁴

Přírodovědný zákon svobodu vylučuje, počítá s determinovaností a s pravidelností, s příčinnými souvislostmi, statistickými pravděpodobnostmi a experimentálními podmínkami, které mají platit kdekoli na světě. Proto vztahy, které vyjadřuje, jsou naprosto nutné. Přírodní zákonitost, připomíná Komárková, je řádem věcí bez vůle. Je to řád, který nezná krize a vnitřní spory, existuje mimo dobro a zlo. Jediným měřítkem v oblasti vědy je správnost jako identita konstatované skutečnosti s formulací zákona. V právním světě může existovat špatný zákon, ve vědě je špatný, resp. nesprávný zákon kontradikcí: „Je-li nesprávný, ruší se tím jeho existence.“¹⁷⁵ Tato forma zákonitosti, podotýká Komárková, byla sice ve své klasické podobě vypracována až moderní vědou, její prvky jsou však velmi staré.¹⁷⁶ Přírodní pravidelnosti působily vždy přitažlivě na lidskou mysl. Již sofisté v řeckém světě, připomíná Komárková, počali spor o prioritu mezi *fysis* (přírodou) a *nomos* (zákonem). Tento spor dal vzniknout pojmu přirozeného zákona na rozdíl od zákona ustanoveného. Jejich vztah

¹⁶⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Přirozené právo a křesťanství, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 23.

¹⁷⁰ KOMÁRKOVÁ, B., Skutečnosti sociální a eschatologické, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 141.

¹⁷¹ KOMÁRKOVÁ, B., Dvojí zákon, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 103-118.

¹⁷² Tamtéž, s. 103.

¹⁷³ Tamtéž, s. 103.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 103.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 104.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 104.

byl dán neproměnností jednoho a proměnností druhého. *Nomos* jako lidské ustanovení se objevil jako sporný nebo dokonce neplatný v poměru k věčné přírodě, *fysis*. V reflektovaném myšlení, konstatuje Komárková, již od počátku spočívala tendence učinit přírodu normou lidských vztahů. Moderní fyzikální věda pak prodloužila přírodovědný zákon na vysvětlení lidské skutečnosti, zákonitost věcí se stala normou lidských zákonitostí a na jejich pozadí se stala lidská svoboda iluzí.¹⁷⁷

Božena Komárková je přesvědčena, že pojem zákona má svůj původ v právním světě, je pojmem lidského světa a odtud byl přenesen do oblasti věd.¹⁷⁸ *Právní zákon* tak podle Komárkové *předchází přírodovědné pojetí zákona*. Přijímala tak argumentaci Davida Huma, podle něhož je přírodovědný zákon antropomorfismem.¹⁷⁹ Pojem zákona je metaforou přejatou z lidského světa a stejně také ostatní přírodovědné pojmy (např. energie) předchází lidská skutečnost:

„Zákon ve svém primárním smyslu má původ v osobní vůli a jeho cílem je zasáhnout jinou vůli. Je imperativem a jeho indikativní výraz pro generalizaci přírodních pravidelností je jenom symbolem. *Lidská skutečnost také v přírodovědě předchází a antropomorfizuje skutečnost věcnou* (zvýrazněno - P.V.). Zlidšťuje ji tím, že do ní přenáší představu řádu, racionality, což jsou kvality lidského světa a tak zvládá, co by bylo bez lidského smyslu nesrozumitelné.“¹⁸⁰

Zákon (a právo) jako výlučně lidská skutečnost, lidské dílo, nadané všemi lidskými nedostatky, je ovšem krizí právního jednání, je „nouzí lidskosti“.¹⁸¹ „Každé soudní řízení je koncentrací a umocněním, ale také krizí práva. Jeho výnos není manifestací absolutní spravedlnosti, ale omylných lidských soudů a není vždy ochranou bezpečnosti a pře nevinného.“¹⁸²

Ukazuje se to na příběhu Ježíše Nazaretského. Golgota je, jak připomíná Komárková, krizí právního jednání v nejvyšší míře: „lidský soud provádí rozsudek nad svým vlastním Soudcem, viníci odsuzují nevinného nejen ve jménu lidské spravedlnosti, ale i Boží vůle.“¹⁸³ Zvrácenost takového soudu je překonána Božím milosrdenstvím, „od té doby nemůže být spravedlivého soudu jinak než v soudu milosrdenství. Milost, která je kategorií každého práva, je i v jeho rámci více než spravedlnost.“¹⁸⁴ Milosrdenství, svoboda a láska dle Komárkové jako eschatologická zaslíbení nepřestávají platit ani v nejsurovější právní skutečnosti, „eschatologie je platným a nesmazatelným pozadím vší právní

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 105.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 103.

¹⁷⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Antropomorfismus a chrématomorfismus, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 139.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 139.

¹⁸¹ KOMÁRKOVÁ, B., Lidská práva a křesťanství, in: *Lidská práva*, s. 95.

¹⁸² KOMÁRKOVÁ, B., Dvojí zákon, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 117.

¹⁸³ Tamtéž, s. 117.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 117.

existence.“¹⁸⁵ Převrácené soudy a nespravedlivé právo jsou voláním po spravedlnosti, lidskosti a svobodě.

3.4.5. Antropomorfismus a chrématomorfismus

Když Božena Komárková vidí odlišnost mezi dvěma zákony, hovoří jinak také o *antropomorfismu a chrématomorfismu*¹⁸⁶ jako dvou základních myšlenkových postupech, které lze v dějinách lidského myšlení rozeznat. Antropomorfní přístup je blízký starověkým kulturám a tedy i bibli. Vedle antropomorfního způsobu popisu světa se stále více prosazuje chrématomorfní způsob vyjadřování, jenž je charakteristický pro novověké myslitele:

„Chrématomorfismus je neobvyklý, ale přiléhavý výraz pro skutečnost, že přírodovědné myšlení, které antropomorfismus vystřídalo, převádí naopak věcný výklad přírodní skutečnosti i na člověka. Svět přírodovědy je svět analyzovaný na jednoduché hmotné elementy, jež v souvislosti se svými vztahy, kauzálně, funkcionálně a strukturalisticky pojímanými vysvětluje celou skutečnost jako homogenní, jenom kvantitativně diferencovanou. Člověk je stejnorodým článkem téže všeobjímající skutečnosti, podléhá stejným zákonitostem, a liší se od ostatní řady jsoucna jenom složitější vnitřní organizací.“¹⁸⁷

Změna myšlení, která se takto udála a která překonává myšlení antické i středověké, je podle Komárkové nejradikálnější, jakou je možné v dějinách zaznamenat. Člověk se v chrématomorfně pochopeném světě stává imanentní součástí zákonitého procesu nebo abstraktně chápané skutečnosti. Člověk přestal být mírou věcí, naopak věci se staly mírou člověka. Podle Komárkové ztrácí chrématomorfně uvažující člověk možnost zrušit cokoli z objektivní reality svou vůlí. Chrématomorfismus umožňuje pouze ovlivňovat objektivní realitu, ale nedovoluje cokoli z ní zrušit. Objektivní realita je povýšena na něco božského: „Dřívější antropomorfní prozřetelnost byla nahrazena souhrou neosobních sil, působících vlastní zákonitostí a bez zásahu zvenčí, sil, které, vyjádřeny matematickou formulí, dokazují platnost objektivního vztahu skutečnosti, který nemůže být popřen ani zrušen žádnou vůlí.“¹⁸⁸

Přírodovědný a technický člověk ztratil podle Komárkové porozumění pro zákon, pochopitelný jako konfrontace dvou živých bytostí, ztratil smysl pro vědomé sebeomezení a sebeohraňování. „Když zákon oslovuje člověka, obrací se k jeho svobodě,“ píše Komárková.¹⁸⁹

„Žádá si jeho volby a rozhodnutí (...). Člověk v něm dobrovolně přijímá hranice pro své jednání. Omezuje sám sebe z vlastní vůle a vládne nad sebou, uznává vyšší závaznost, jež je mu uložena. Jenom v těchto hranicích, jenom v takovém sebeomezení je normální lidská existence. Kde jí není, mění se podmínky života v podmínky smrti.“¹⁹⁰

Současný člověk ztratil pochopení pro tuto životní polohu. Ne že by chtěl nebo mohl žít bez zákona, píše Komárková, ale ztratil pro něj místo ve své teorii, a tak ztratil i pochopení pro jeho závazek. V přírodovědě získal zákon zcela jiný smysl. Není mírou skutečnosti, ale jejím výsledkem, „není normou toho, co být má, ale generalizací toho, co jest“¹⁹¹. Na rovině přírodního zákona není

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 117.

místo pro dobro a zlo, není tu místo pro zločin. Vše existuje nutně a nutnost v takovém pojetí vše dostatečně ospravedlňuje.

„Na této linii není zábran, jimiž by měl člověk své jednání omezit. Svoboda zde není vědomým kladením mezí, ale mocí, která má hranice jenom tam, kde končí vědění a možnost technické aplikace.“¹⁹²

Technika a věda, na něž se člověk zcela spolehl a od nichž očekává rozřešení všech svých otázek, staví člověka místo očekávané jistoty a bezpečí před hrozbou totální zkázy. Smrt je koncem všech cest, nepostaví-li se do nich živý Bůh, aby člověka zachránil před ním samým i před mocnostmi, které vyvolal v život. Komárková vyznává, že jedině Bůh, který ze svobodné lásky k člověku sám sebe zjevil v Ježíši Kristu, je mocen vyvést člověka z odlidštění, do kterého upadl, když pohrdl svým určením být stvořen k obrazu Božímu a položil sobě za slávu mít pro sebe míru ve věcech, jimž měl panovat.

„Jenom Kristus láme fatální závislost člověka na věcech, když se obrací k jeho svobodě s výzvou: Pojd' za mnou! Jen tam, kde člověk odpovídá Ano!, počíná jeho svoboda. Tam přestává tíha mrtvých věcí, všechny hodnoty se proměňují a začíná jiná, lidská cesta. (...) Skrze Krista náleží člověk v svobodě a lásce spolučlověku, který je na každém místě jeho bratrem. Zákonitost věcí pak již člověka neohrožuje, poněvadž nevládne, ale slouží.“¹⁹³ Je lidstvu pomocí k lidskosti.

Matematika a geometrie nejsou pro Boženu Komárkovou klíčem pro porozumění celé skutečnosti a mezilidským vztahům. I když vedle matematické racionality vidí autorka jinou racionalitu, racionalitu biblické teologické řeči, nepřestává být filosofkou.¹⁹⁴ V biblickém způsobu vyjadřování vidí možnost vykročení z fyzikálně-biologického determinismu, který se postupně v průběhu staletí stal jedinou platnou interpretací lidské skutečnosti. Komárková se snažila ve svém díle soustředit pozornost čtenářů na biblické svědectví o antropomorfním božím přístupu, přiblížení se k člověku, vrcholně vyjádřeném v Ježíši Kristu, a na lidskou odpověď na boží vstřícný pohyb vůči lidem. Člověk má a může mluvit o této boží vstřícnosti pomocí antropomorfních metafor. Ale Komárková si zároveň uvědomovala, že ať teologie nebo filosofie užívá antropomorfní nebo

¹⁸⁶ KOMÁRKOVÁ, B., Antropomorfismus a chrématomorfismus, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 131-141 z roku 1968. Srv. Technická civilizace a křesťan, in: *Ve světě a na ze světa*, s. 52-60 z roku 1958. Chréma = věc, morfé = obraz.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 131-132.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 132.

¹⁸⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Technická civilizace a křesťan, in: *Ve světě a na ze světa*, s. 58.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 58.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 58.

¹⁹² Tamtéž, s. 58.

¹⁹³ Tamtéž, s. 59-60.

¹⁹⁴ Srv. KERKOVSKÝ, P., Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové, in: *Teologická reflexe XI (2005)*, s. 197.

chrématomorfní metafory¹⁹⁵, vždy jde o nedokonalý, dobově podmíněný lidský způsob vyjadřování. Jediná výhoda antropomorfního vyjadřování spočívá v možné záruce, že člověkem nelze beze zbytku manipulovat a nelze jej zcela zvěcnit, odlidštit. P. Keřkovský píše:

„Antropomorfní způsob vyjadřování může člověka povzbudit k tomu, aby se stal partnerem rozhovoru s oním hlasem ‚odjinud‘. Člověk, využívající antropomorfní metaforiky, která souvisí s lidskými vztahy, jak se jich dotýká právě právní řeč, má tedy jedinou výhodu, či zaslíbení, že si konkrétně uvědomuje dobovost a funkčnost tohoto způsobu vyjadřování. Netrpí předsudkem, že se již dobral k nadčasově dobrému a ideálnímu poznání, s kterým lze rozřešit všechny problémy.“¹⁹⁶

3.4.6. Problém pokroku

Komárková nevěřila v dospělost moderního člověka a v marxistickou a pozitivistickou teorii stále pokračujícího pokroku. Odmítala je aplikovat na lidské dějiny. Pod pojmem pokrok zůstává hodnota lidskosti relativizována, znehodnocena. Lidé předcházejících generací přestávají být rovnocennými partnery přítomných a přítomní se stávají méněcennými pro jejich následovníky: „Výraz ‚dospělý‘, který se takřka obecně prosadil pro kvalitu člověka přítomnosti, znamená degradaci minulých pokolení na nedospělé, s nimiž dospělí nemohou vést odpovědný rozhovor.“¹⁹⁷

Moderní předsudek „dospělosti“ může vést k podceňování biblického svědectví pro teologickou i filosofickou reflexi,

„pod tímto zorným úhlem také bible musí zapadat stále dále do minulosti, neboť mění-li se s proměnou historie i sama podstata lidskosti, není již analogie lidských situací. Potom je jenom otázkou délky historie, kdy s pokračujícími změnami života všechny analogie s biblickým dědictvím přestanou a její zvěst nebude nadále sdělitelna. Neboť neproměnná situace člověka se stejnými otázkami jeho nejbystřednější existence je předpokladem vždy nové aktualizace bible v nejrůznějších dobách.“¹⁹⁸

Nemůžeme, podotýká Komárková, upírat dřívějším generacím „dospělost“ jejich řešení a zvládnutí lidských otázek. Znevažovali bychom tím také vlastní úsilí. „Augustinovo vyjádření biblických pravd není méně dospělé proto, že je zvládnuto pojmy antické metafyziky. Není také méně křesťanské než reformační biblismus, než Barthům *Deus absconditus* (...),“ píše Komárková.¹⁹⁹

Božena Komárková viděla lidské dějiny jako zápas o svobodu, v němž každá doba, každá historická epocha má svoji vlastní hodnotu. Vážila si každé dějinné

¹⁹⁵ Pavel Keřkovský užívá výraz metafyzicko-chrématomorfní. Srv. KEŘKOVSKÝ, P., Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové, in: *Teologická reflexe XI* (2005), s. 191.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 191.

¹⁹⁷ KOMÁRKOVÁ, B., Pokrok jako víra současnosti, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 227.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 227.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 228.

epochy. V textu *Pokrok jako víra současnosti*²⁰⁰ připomněla tvrzení Leopolda Ranka, že každá doba má svůj bezprostřední vztah k Bohu. Význam každé doby, epochy spočívá v této bezprostřednosti, nikoli v zařazení do časové následnosti.²⁰¹ Komárková souhlasila s rozpoznáním L. Ranka, že člověk každé epochy je vázán bezprostředním vztahem k Bohu, navíc však toto tvrzení doplnila, že člověk v rámci každé epochy nese před Bohem svou odpovědnost.

„Všechny dějinné epochy jsou svým způsobem časem milosti i časem soudu. V každé z nich má člověk poslání uložené již Genesí. Novost podmínek, s nimiž se v každé epoše při tomto úkolu setkává, je výzvou ke stále novému rozhodování, v němž se má osvědčit křesťanova svoboda.“²⁰²

Smysl každé doby tkví v uskutečňování svobody. Člověk však často bývá podle Komárkové ve svých dějinách vlečen nesvobodou, jejímž je spolutvůrcem, protože v dějinách vytváří *zákon nutnosti*, a to je *důsledek lidského hříchu*. Komárková docenila význam Božího zavolání, výzvy. Navzdory zákonu nutnosti je člověk uprostřed struktur hříchu volán ke svobodě, která je v odpovědi na Boží zavolání: „Protože v dějinách jedná s člověkem Bůh, mají plnost smyslu také bez perspektivy pokroku. Bezprostřední vztah každé epochy k Bohu vystihuje pojem příhodného času plněji než časová následnost. Čas příhodný je diskontinuita, která ruší kontinuitu předchozího procesu.“²⁰³

Teologům, kteří budovali na perspektivě pokroku (Komárková jmenuje Teilharda de Chardin²⁰⁴, J. Moltmanna a K. Rahnera²⁰⁵), vytyká malou pozornost k Apokalypse. Právě zde jde podle Komárkové o křesťanské vidění dějin a jejich konečné krize:

„Přes různost věků a kultur, od člověka-nomáda až po člověka technické civilizace a těch, které ji vystřídají, platí jenom jedno zaslíbení, dané a přístupné stejnou měrou všem: Jeruzalém nový, sestupující s nebe. Naděje lidstva není založena na dějinném kontinuu, ale na Boží milosti, která lidstva vyvádí ze slepých uliček jejich dějin k novým začátkům.“²⁰⁶

3.4.7. Sekularizovaný svět

Moderní svět je hluboce spojen s motivy biblické, resp. křesťanské víry. Novodobá sekularizace má biblické kořeny, upozorňuje Komárková. Je proto možná, že světu je upřena božská podstata. Ta náleží transcendentnímu Bohu, jeho stvořiteli, spěchá Komárková dodat. Jenom takový svět je dán člověku k dispozici. Křesťan světu, který stvořil sám Bůh, důvěřuje. Není to svět zdání a klamu, ale svět skutečný, v kterém má člověk podle Genese poslání a odpovědnost „Nový zákon zesiluje toto hledisko zvěstí o Kristově vládě nade vším a o jeho vítězství nad silami, které se Bohu protíví,“ píše Komárková. „Proto člověk

²⁰⁰ Tamtéž, s. 213-229.

²⁰¹ Tamtéž, s. 228.

²⁰² Tamtéž, s. 228.

²⁰³ Tamtéž, s. 228-229.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 225.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 226.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 229.

Kristu oddaný může žít ve světě, aniž by se bál jeho moci.²⁰⁷ V této souvislosti i naše instituce a řády, právo překonaly všechnu souvislost s posvátností, jež je dříve obklopovala. Evangelijní předpoklad zcivilnění všech řádů nachází Komárková v listě Židům 13,11-14:

„Pravý kněz a prostředník mezi Bohem a lidmi nebyl instituční velekněz a nepřinesl zachraňující oběť své vlastní krve ve svatyni svatých, ale právě na opačném pólu světa, na místě prokletí, hanby a smrti. Golgota je místem soudu nad chrámem, nad církví, nad vši výlučnou posvátností (...), zůstal jenom profánní svět jako místo lidského běhu k branám budoucího města.“²⁰⁸

Komárková upozorňuje, že od té doby již není posvátných institucí. Existují jenom řády dobové a lidské se všemi jejich nedostatky a možnostmi omylů. Není přirozeného práva s neměnnými a historicky nepodmíněnými právními obsahy. Je jenom právo pozitivní. Stát je oprávněn je vytvářet k cílům klidného lidského soužití, aniž je předem vázán jinými předpoklady, než je požadavek řádu, který nejlépe vyhovuje daným podmínkám. Právo je řádem jenom užitkovým, dodává Komárková, a nemůže mít spojitost s konečnými cíli lidského života. Je důsledkem hříchu a touto skutečností je podle Komárkové vyslovena jeho podmíněnost a měnitelnost podle sociálních potřeb. Komárková k tomu dodává:

„Proto ani právní řád nepovažuje křesťan co do obsahu za neotřesitelný, a nemůže považovat zrušení práva předchozího za hřích. V zájmu funkce, kterou právo zastává, si ovšem žádá jeho pevnosti a vážnosti, jak ze strany politické moci, tak ze strany občanů. Může-li být křesťan za tvorbu práva sám odpověden, má povinnost bdít na tím, aby věčná hlediska se v něm nikdy neuplatňovala na úkor člověka. Úcta k člověku a pro člověka má být hlavní zásadou při tvorbě práva.“²⁰⁹

Současnému člověku se Bůh za světem ztratil. Člověk vrací stvořenému jeho božskost, zabsolutňuje sekularizmus. A tak i všechny lidské instituce a zejména stát mají tendenci vidět sami v sobě inkarnaci vesmírného řádu, chtějí se „posadit na místě Božím“, a považují za samozřejmé, že chtějí v sobě integrovat všechny lidské cíle a v protestu proti takovému úsilí vidět „metafyzický zločin“. Odpovědí proti „zbožštěnému“ světu, státu, proti zabsolutněnému právu je pro Komárkovou víra v Boha:

„Kde jest víra v Boha skutečná, je i skutečné vědomí lidské hodnoty a vědomí, že instituce tu musí být kvůli člověku a ne naopak. Křesťan poučený vírou ví, že všechno lidské odvrácení od Boha se notoricky projevuje v tom, že se člověk odlidšťuje a zvěčňuje, a že se věčnost, racio-

²⁰⁷ KOMÁRKOVÁ, B., Vliv prostředí na církve a křesťanství na svět, in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 114. V tomto vztahu ke světu vidí Komárková i předpoklady, z kterých vyrůstá moderní věda. To podle ní nemění ani skutečnost, že dějiny vědy jsou vlastně i dlouho dějinami jejich konfliktů s církevní mocí. „Fakt, že věda je v nejužší spojitosti s křesťanskou kulturní oblastí a asijské kultury jí zůstaly cizí, sama napovídá o této spojitosti, ať jsou to souvislosti jakkoli složité,“ píše Komárková.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 114.

²⁰⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Křesťan a stát, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 43.

nálně mnohem snadněji zvládnutelná než člověk, prosazuje vědomě i nevědomě proti člověku. (...) Na křesťanu jest, aby bděl, aby zřetele hospodářské ani technické a jiné se nekladly výše než ohled na člověka. Nikdo neví, kdo je člověk, jedině ten, kdo ví o živém Bohu.²¹⁰

²¹⁰ KOMÁRKOVÁ, B., Jsou možny křesťanské instituce? in: *Ve světě a ne ze světa*, s. 50.

Závěr

Přirozený zákon, jak jej předkládá Tomáš Akvinský, spočívá na přesvědčení, že Bůh, jako racionální a účelově smýšlející stvořitel, stvořil uspořádaný kosmos a vtiskl mu svůj řád a účel, který odráží jeho vůli. Ne z osobního setkání, nýbrž z uspořádanosti a pravidelnosti světa poznáváme Boží přítomnost a vůli. Jinak - a snad přesněji - můžeme říct: pro Akvinského je Bůh stvořitelem přírody, její zákon je i Božím, věčným zákonem, její řád je Božím řádem, který vyjadřuje Boží vůli. V mimolidském světě rostliny a živočichové sledují Boží zákon nutně, automaticky, taková je jejich přirozenost. Poslouchají tím Boží vůli a naplňují ji. Nejsou schopni porušit přirozený zákon. Slunečnice dobře činí, když se obrací ke slunci, a vlaštovka, když si pod střechem lepí hnízdo.¹ Podobně prý činí dobře člověk, když se chová přirozeně - i on podléhá přirozenému zákonu. Člověk však, na rozdíl od jiných živočichů, nenaplnuje přirozený zákon jaksi nutně, automaticky (člověk nemá dokonalou pudovou výbavu²). Avšak je-li všechno stvořeno za nějakým účelem, pak je lidský rozum, který tento účel zkoumá, schopen rozhodnout, jak má jednat, aby byl s přirozeným zákonem v souladu. Pro člověka, nadaného rozumem, je základním úkolem rozlišit v běhu světa, co patří k jeho řádu - k přirozenému zákonu a co nikoli, co je jen náhodná odchylka. Církevní instituce si zde však navíc osobuje nárok na prosazování svého vlastního pochopení, co je pro člověka přirozené - co je přirozený zákon.

V etice založené na přirozeném zákonu je samotné jednání přirozené, nebo nepřirozené a na tomto základě je posuzováno. Jeho mravní posouzení nezávisí na jeho výsledku. Samotný čin může být označen za dobrý i za cenu utrpení a bezpráví, které třeba způsobí.

Božena Komárková přirozený zákon/přirozené právo odmítla. Viděla v něm pouze určitý kulturní výtvar člověka, nikoli neměnné a historicky nepodmíněné absolutní právo. Uvědomovala si, že přístup, který vychází z přirozeného zákona/práva, naráží na některé základní problémy. Přirozeným právem se během jeho dlouhé historie ospravedlňovala i sociální nerovnost mezi lidmi, otroctví nebo feudální absolutistické režimy, podřizování poddaných králům, žen mužům apod. V přirozeném právu, jak říkala, byl vždy konkrétní, historicky daný řád povýšen na neměnný princip. Takové a podobné pojetí přirozeného zákona může pohodlně poskytnout záminku privilegovaným, aby si podrželi svá privilegia i za cenu bezpráví. V takových a podobných pojetí přirozeného zákona/práva může být přirozené, a tudíž dobré třeba nepodporovat život všech bez rozdílu, nepodporovat zachraňování a další rozmnožování nemocných, slabých či jinak „neschopných“. Vždyť prý i v přírodě přežívají pouze silní, zatímco slabí hynou a nerozmnožují se, a tak se život druhu či rodu z generace na generaci zdokonaluje. Konečně smrt je přece přirozená. Nejvýraznější a řekla bych i nejdiskutovanější uplatnění přirozeného zákona v tomismu a novotomismu se týká pojetí rodiny a účelu lidské sexuality. Je nabízen pouze jediný *telos* rodin - velká rodina vychovávající děti, a jediný *telos* sexuality - početí potomka. Omezení velikosti rodiny nebo dobrovolně bezdětné rodiny či manželé stejného

¹ Srv. KOHÁK, Erazim, *Svoboda, svědomí, soužití. Kapitoly z mezilidské etik.*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004, s. 111.

² Srv. Tamtéž, s. 18.

pohlaví jsou pak něčím nepřirozeným, úchylkou od přirozeného zákona, od pravidelnosti přírody, od Božího řádu. Jen ten, kdo žije v souladu s přirozeným zákonem, žije v souladu s Boží vůlí, žije v míru a spokojenosti (zdá se, že v Akvinského pojetí je to také cílem zbožnosti). Kdokoli (a cokoli) řád světa narušuje, kdokoli (a cokoli) se mu přičí, odporuje samému Bohu. Pořádek, uspořádanost světa a života zdá se být důležitější než třeba svoboda, rovnost nebo bratrství, lidská důstojnost.

Božena Komárková obrací naši pozornost k bibli a biblickému způsobu vyjadřování a myšlení. Ježíš křísí Lazara, i když ví, že umírat je přirozené, protože křísit je dobré, ačkoli Lazar opět jednou zemře. Když Ježíš praví, „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům (...)“, třeba oko za oko, zub za zub nebo nenávidět nepřátele, a sám učí, „Já však vám pravím (...)“, radikálně vyzývá k „nepřirozenosti“, k jednání odlišnému od odvěkého návyku a tradice, které znají je jeden vzor jednání, jež jim připadá samozřejmý. Oko za oko může být přirozeným zákonem, pomsta nebo nenávisť může být přirozená stejně jako reakce člověka na ublížení úderem. Když Ježíš vyzývá milovat nebo odpouštět tam, kde přirozené by bylo nenávidět a mstít se, vyzývá k nepřirozenosti - už ne příroda, přirozenost, už ne odvěký návyk a tradice, nýbrž boží povolání v dějinách, povolání k účinné lásce. Křesťanství aktivní lásku nadřazuje přirozenosti.

Odmítnutím přirozeného práva ovšem Božena Komárková neupadla do opačného extrému nevyznávala pozitivistické pojetí práva. Právě od 19. století se stal tzv. právní pozitivismus dominantní právní koncepcí. Právní pozitivismus se snaží podle vzoru přírodních věd vytvořit pozitivní vědu o právu. Právem se v pozitivismu rozumí souhrn příkazů vydaných státem a opatřených sankcí, právním řádem uzavřený logický systém, v jehož rámci mohou být správná rozhodnutí logicky vyvozována z předem stanovených pravidel bez ohledu na společenské souvislosti, politiku a morální hodnoty. Platné právo nepotřebuje prepozitivní zdůvodnění, protože se legitimuje imanentně ve svém systému. Pozitivisté práva se podle Komárkové zasloužili o vyprázdnění autority práva. V totalitních režimech přehnaný důraz na nutnost vyhovět psané normě a nezapomínat se důsledky rozhodnutí vedou k odlidštění a mechanizaci aplikace práva a umožňují státu legalizovat útlak určitých společenských nebo etnických skupin. Represe se pak skrývá pod přísným dodržováním práva.

Komárková se nechala inspirovat Kalvínovým pojetím pozitivního práva, odpovědně vytvářeného „před tváří Boží“, „před instancí, která je vyšší než pouhý ohled na zvyk, přirozenost, empirii, biologickou danost nebo lidskou vůli, reprezentovanou králem nebo prezidentem“³. Tvorba práva má být vedena úctou k člověku a pro člověka. Takto vytvořené právo může zabezpečit důstojný občanský život. Komárková pokládala lidskou důstojnost za závažný a zároveň křehký kulturní výtvar člověka, na jehož obranu a účinnější zajištění v praxi a teorii je nutno povstat. Nepokládala lidskou důstojnost za přirozenou výbavu člověka. Proto psala dopisy Ústavu státu a práva ČSAV,⁴ týkající se práv občana a kompetence správních orgánů činit rozhodnutí nezakotvená v právním

³ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 286.

⁴ KOMÁRKOVÁ, B., *Dopis Ústavu státu a práva 29. prosince 1972*, in: *O svobodu svědomí*, s. 78-79.

řádu, nebo odmítla návrh na novelu zákona o rodině z roku 1963.⁵ Vybízelá k vytváření petic (podávat petice vládním a správním činitelům bylo i tehdy ústavně zakotveným právem občana), a tím vytvářela atmosféru pro novou tvorbu práva, podotýká Keřkovský.⁶ Za normalizace se stala Komárková členkou Charty 77.

Vedle teologického pojetí pozitivního práva se Komárková nechala také inspirovat biblicko-teologickou řečí užívající právní termíny, jež se vyskytuje v biblickém kánonu na mnoha místech, nejen v právních nařízeních a pravidlech. V pojetí Boženy Komárkové je člověk bytost, k jehož trojrozměrné dimenzi náleží ještě navíc ta, v níž je konfrontován se svým Stvořitelem. Jenom jako bytost stvořená k jeho obrazu, z jeho svrchované svobody, jako účastník jeho smlouvy, byl učiněn svobodným. Skrze smlouvu s Hospodinem se stal člověk subjektem práva a na tom je založena lidská důstojnost, připomíná Komárková. Boží jednání s člověkem je právní jednání. Je jím volán k poslušnosti Boží vůle, k odpovědnosti a k soudu.⁷ Komárková si vážila specifčnosti biblického způsobu vyjadřování a myšlení, a tak se zařadila mezi autory, kteří trvají na legitimitě mluvení o biblickém kritickém (teologickém) myšlení, jako např. Paul Ricoeur. „Trvám na tom, že právem mluvíme o biblickém myšlení, které lze rozpoznat za ohromnou teologickou prací, vloženou do staroizraelských textů. Protože nebyl po ruce spekulativní jazyk, biblické myšlení se mohlo vyjadřovat pouze narativním žánrem, případně žánrem legislativním, prorockým, hymnickým, mudroslovným,“ píše Ricoeur.⁸ Teologická řeč zákona a práva (výraz Pavla Keřkovského) je pro Komárkovou daleko vhodnějším a funkčnějším nástrojem k vyjádření biblické zvěsti a pro vysvětlení základních vztahů mezi Bohem a člověkem (i lidmi navzájem) než řeč užívající přirozenoprávní argumentace či filosofická řeč inspirovaná matematicko-geometrickou logikou. Byla přesvědčena, že tato teologická řeč je také důležitá pro porozumění tomu, co je pravá lidská důstojnost a co lidem zabraňuje, aby jí dosáhli. Božena Komárková ovšem věděla, že i tento způsob lidské, resp. teologické řeči, vyrůstající v určité době a v určitém kulturně-náboženském ovzduší, zůstává paradoxně nedokonalým způsobem, jak o Bohu, o Boží přítomnosti něco pro sebe a pro druhé dosvědčit. Proto není ani biblické svědectví pro Boženu Komárkovou automatickým zdrojem věčných, nadčasových pravd. Přesto má tento způsob řeči podle Komárkové jednu přednost a to v tom, že používá antropomorfní metafory a nikoli chrématomorfní. Antropomorfismus viděla jako způsob přiblížení se Boha k člověku, vrcholně vyjádřený v Ježíši Kristu - proto člověk může mluvit o této boží vstřícnosti pomocí antropomorfních analogií. Božena Komárková zůstala

⁵KOMÁRKOVÁ, B., Rodičovské právo na výchovu dětí, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 91-102.

⁶KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 287.

⁷KOMÁRKOVÁ, B., Dvojitý zákon, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 116-117.

⁸RICOEUR, Paul AZOUVI, Francois, LAUNAY, Marc de, *Myslet a věřit. Kritika a přesvědčení, Rozhovor*, Praha: Kalich, 2000, s. 180, Překl. Miloš Rejchrt; *La critique et la conviction*, Callman-Lévy, 1995.

po celý svůj život věrná adventní boží blízkosti v Kristu,⁹ která pro ni byla výzvou k solidaritě s bližními a zároveň výzvou k vyjádření vděčnosti vůči Bohu. Zařadila se tak mezi filosofy a teology, kteří nechtějí dokazovat Boha z logiky řádu řeči nebo skutečnosti ani ho vyvozovat z kosmického řádu stvoření nebo věčných idejí apod. Paradox Boží přítomnosti v kristovské solidárnosti s tímto světem jí to nedovolil.¹⁰

⁹ Pavel Keřkovský napsal v recenzi k prvnímu svazku z řady Spisů B. Komárkové, *Lidská práva*, že „adventní zvěst o Boží blízkosti se stává hermeneutickým klíčem, který zvýrazňuje nesmazatelné rysy jejího díla“. Viz KEŘKOVSKÝ, P., Recenze. *Protestant*, 1997, s. 17.

¹⁰ KEŘKOVSKÝ, P., *Řeč filosofické a biblické reflexe*, s. 158.

Seznam literatury

- ANZENBACHER, Arno, *Křesťanská sociální etika*, Úvod a principy, Brno: CDK, 2004.
- ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994.
- ARISTOTELĚS, *Rétorika*, Praha: Rezek, 1999.
- ARISTOTELĚS, *Etika Nikomachova*, Praha: Petr Rezek, 1996.
- BARTON, John, *Etika a Starý zákon*, Jihlava: Mlýn, 2005.
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad, 6. vyd., Praha: Biblická společnost, 1992.
- CALVIN, Jan, *Instituce učení křesťanského náboženství*, přeložil F. M. Dobiáš, Praha: KEFB, 1951.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne (IRC), II*, Geneve: Labor et Fides, 1955.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne (IRC), IV*, Geneve: Labor et Fides, 1955.
- Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- FUCHS, Eric, *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003.
- FUCHS, Eric, STUCKI, P. A., *Au nom de l'Autre*, Geneve: Labor et Fides, 1985; česky: *Nárok a zaslíbení*, Esej o základu lidských práv, překl. Karel Palek, editor Miloš Rejchrt, Praha: Samizdat, červenec 1989.
- HANUŠ, Jiří (ed.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno: CDK, 2002.
- KEŘKOVSKÝ, P., *Bázeň boží a narativní etika*, Zrod narativní etické reflexe, Jihlava: Mlýn, 2007.
- KEŘKOVSKÝ, P., Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové, in: *Teologická reflexe XI* (2005).
- KEŘKOVSKÝ, Pavel, *Řeč filosofické a biblické reflexe*, Problém spravedlnosti a lidských práv v díle Boženy Komárkové, Jihlava: Mlýn, 2005.
- KLADBOUCH, J., VEVERKA, V., *Stručná antologie z dějin politických učení a filosofie práva, I.*, Praha: Karolinum, 1994.
- KOHÁK, Erazim, *Svoboda, svědomí, soužití*, Kapitoly z mezilidské etiky, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004.
- KOLEKTIV AUTORŮ PRÁVNICKÉ FAKULTY UK, *Dějiny evropského kontinentální práva*, Praha: Linde a. s., 2003.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Čemu nás naučila válka*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 2., Heršpice: Eman, 1997.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Lidská práva*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 1., Heršpice: Eman, 1997.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *O svobodu svědomí*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 4., Heršpice: Eman, 1998.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Přátelství mnohých*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 3., Heršpice: Eman, 1997.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Původ a význam lidských práv*, Praha: SPN, 1991.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Sekularizovaný svět a evangelium*, Brno: Doplněk, 1993.

- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Tolerance jako podmínka života*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 6., Heršpice: Eman, 1999.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, *Ve světě a ne ze světa*, Spisy Boženy Komárkové, Sv. 5., Heršpice: Eman, 1998.
- KRSKOVÁ, Alexandra, *Dějiny evropského politického a právního myšlení, kapitoly z dějin*, Praha: Eurolex Bohemia, 2003.
- LAERTIOS, Diogenés, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov, 1995.
- LOCHMAN, Jan Milič, *Desatero, Směrovky ke svobodě*, Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera, přeložil Bohuslav Vik, Praha: Kalich, 1994.
- MARTÍNEK, Cyril., *Cesta k solidaritě*, Svitavy: Trinitas, 1998.
- MEHL, Roger, *Ethique catholique et éthique protestante*, Cahiers théologiques 61, Paris: Delachaux et Niestlé, 1970.
- MILLER, David (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno, 1995.
- MISKOTTE, Kornelis H., *Biblická abeceda*, Heršpice: Eman, 1996.
- MULGAN, R. G., *Aristotelova politická teorie*, Praha: OIKOYMENH, 1999.
- NOVOTNÝ, František, *O Platónovi*, 3. díl, Praha, 1949.
- PÖHLMANN, Horst Georg, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn, 2002.
- RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Úvod do starozákonní literatury, Praha: Vyšehrad, 1996.
- RICOEUR, Paul, AZOUVI, Francois, LAUNAY, Marc de, *Myslet a věřit, Kritika a přesvědčení, Rozhovor*, Praha: Kalich, 2000, přeložil Miloš Rejchrt; La critique et la conviction, Callman-Lévy, 1995.
- RICH, Arthur, *Etika hospodářství, Svazek I*, Teologická perspektiva, Praha: ISE, 1994.
- SLÁMA, Milan, *Úvod k dějinám filosofie práva*, Praha, 1993.
- Sociální encykliky (1891 - 1991)*, Praha: Zvon, 1996.
- ŠVOBODA, Karel (ed.), *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, Praha, 1962.
- ŠTEFAN, Jan, *Karl Barth a ti druzí*, Pět evangelických theologů 20. století, Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand, Brno: CDK, 2005.
- THOMPSON, Mel, *Přehled etiky*, Praha: Portál, 2004.
- TRETERA, Ivo, *Nástin dějin evropského myšlení*, Od Thaleta k Rousseauovi, Praha, 1996.
- WEBER, Helmut, *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon, 1998.
- Základy společenských věd*, Praha: Eurolex Bohemia s. r. o., 2004.

