

CIZINEC V TVÝCH BRANÁCH

Biblické podněty
pro etickou reflexi migrace

PETR ŠTICA

Cizinec v tvých branách

Biblické podněty pro etickou reflexi migrace

Petr Štica

Recenzovali:

prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th.D.

Redakce Josef Táborský

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Petr Štica, 2010

ISBN 978-80-246-1824-1

ISBN 978-80-246-2419-8 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2013

<http://www.cupress.cuni.cz>

Úvod /9

1. Biblická hermeneutika a křesťanská sociální etika /13
 - Vztah teologické etiky a Bible* /13
 - Funkce biblických textů v rámci křesťanské sociálněetické reflexe* /23
 - Křesťanská sociální etika a spolupráce s neteologickými vědeckými disciplínami* /24
2. Svědectví o vztahu k cizincům a přijetí cizinců v Bibli /27
 - Cizinec v Bibli - úvodní poznámky* /28
 - Přijetí cizince ve Starém zákoně* /34
 - Ctnost pohostinnosti /34
 - Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,19) /37
 - Deuteronomium /39
 - Kodex svatosti (Lv 17-26) a kněžské předpisy (Lv, Nu) /44
 - Cizinec v ostatních knihách Starého zákona /46
 - Shrnutí /49
 - Přijetí cizince v Novém zákoně* /53
 - Křesťanské jednání s cizinci /54
 - Ježíšův vztah k cizincům /54
 - Prvotní církev a cizinci ve svědectví novozákonních pramenů /66
 - Sebeidentifikace jako cizince /73
 - Ježíš jako cizinec /73
 - Křesťané jako cizinci /75
 - Shrnutí /79
3. Vybrané relevantní principy biblické antropologie /83
 - Teologie stvoření a vykoupení - úvodní poznámky* /84
 - Člověk stvořený k obrazu Božímu - důstojnost a jedinečnost člověka* /84
 - Člověk jako Boží obraz ve starozákonní teologii /84
 - Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii /89

Myšlenka totus orbis – jedno lidské společenství /94
Univerzalistická perspektiva v tzv. biblických pradějích /94
Vyvolený národ v univerzalistické a teologické perspektivě /99
Novozákonní christocentrický univerzalizmus /101
Sociální étos starozákonní smlouvy, proroků a Ježíše /104

Závěr /105
Prameny a literatura /109
Summary /116
Rejstřík biblických míst /117

ÚVOD

Mezinárodní migrace a uprchlictví patří mezi nejpálčivější problémy současného světa. Oba fenomény vyžadují zvláštním způsobem formulovaný přístup ze strany společnosti a odráží se v politice a právním řádu jednotlivých států, které prostřednictvím zákonů a administrativních předpisů regulují pohyb osob přes mezinárodně uznávané hranice a usazování imigrantů na svém území. Státní či nestátní instituce si kládou – či by si měly klást – otázky, jaký přístup tu lze pokládat za správný a spravedlivý, jaká kritéria zvolit pro přijímání cizinců, jak utvářet imigrační a azylovou politiku atp. Kromě této sociálněetické roviny, která je klíčová, hraje otázka přijímání cizinců čím dál důležitější úlohu i na úrovni individuálněetické, poněvadž s narůstajícím množstvím imigrantů a cizinců v našem bezprostředním okolí je mnoho z nás stále častěji a intenzivněji konfrontováno s otázkou, jaký vztah k nim zaujmout. Tento problém je třeba promýšlet eticky zodpovědně a zároveň diferencovaným způsobem.

Cílem předkládané studie je reflektovat otázku přijímání cizinců z dílčí perspektivy – ve světle biblických textů, tedy představit biblický étos přijímání cizinců jako podnět pro eticky zodpovědné utváření vztahu k cizincům na individuálněetické i sociálněetické rovině. **Ačkoli se o migraci hovoří především jako o jevu posledních desetiletí – a je pravda, že počet lidí na cestách a osob hledajících pokojný a šťastný způsob života či obživu mimo vlast v posledních letech rychle vzrostl a stále narůstá –, jedná se o fenomén starý jako lidstvo samo. Svědectví o tom přináší také Bible Starého a Nového zákona, v níž najdeme velké množství perikop mnoha literárních druhů (legislativní texty, parenetické texty, narativní pasáže, podobenství aj.), jež se přijímání cizinců různým způsobem dotýkají. Lze tvrdit, že tato otázka patří k jednomu z nejčastěji promýšlených či předkládaných témat v celé Bibli. Mým cílem je nejdůležitější texty představit, poukázat na hlavní linie a předložit hermeneuticky korektní shrnutí biblického étosu přijímání cizinců a lidí na cestách.**

Dříve než přistoupíme k vlastnímu jádru celé knihy včetně souvisejících biblickoantropologických východisek, je třeba učinit několik hermeneuticko-metodologických poznámek k tématu. Jedná se především o **vztah biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky**, tedy oboru teologické etiky, který se zabývá zkoumáním sociálních skutečností a jejich eticky orientovaným posuzováním. V sociálněetické rovině lze spatřovat těžiště etické reflexe otázky přijímání cizinců.

Písmo sv. má při teologické reflexi, tedy rovněž v rámci křesťanské sociální etiky, svoje nezastupitelné místo. Bible coby Boží slovo, které je čteno, vykládáno a aktualizováno ve společenství církví, prostředkuje ve víře křesťanům mj. specifické základní náhledy na člověka, jeho určení a místo ve společnosti a může nabízet některé impulzy pro spravedlivé uspořádání lidského spoluzití. Proto je zřejmé, že součást teologicko-etické reflexe by mělo tvořit rovněž hermeneuticky korektní představení patřičného biblického étosu a eticky relevantních podnětů Písma. Aby bylo postavení Bible v rámci uvedeného diskurzu jasnější a aby následující biblické pasáže byly správně pochopeny, považoval jsem za důležité uvést celou studii metodologickou kapitolou, přestože vzhledem k zaměření knihy musí mít nutně ryze introduktivní charakter.

V následující části se seznámíme s tím, jak pojednává Bible o vztahu lidu Staré a Nové smlouvy vůči cizincům. Budou při tom představeny základní normativní, legislativní, parenetické či narativní biblické texty a zvolené téma bude uchopeno shrnujícím způsobem.

V třetí kapitole pak zaměříme pozornost na biblická východiska, která postoj „starého“ i „nového“ Izraele a utváření jejich vztahu vůči cizincům ovlivňovala a ovlivňují do dnešní doby. V této části se bude jednat o obecnější otázky biblické antropologie. Zvláštní pozornost bude věnována teologii stvoření, zejména biblickému pojmu lidské důstojnosti, univerzálně koncipované myšlenky jednoho lidského společenství a ideji vyvoleného národa jakožto základním východiskům a myšlenkovému kontextu, které jsou důležité pro biblický étos ve vztahu vůči cizincům.

O aktuálnosti tématu v současném globalizovaném světě, který je charakterizován mj. velkým a dynamickým pohybem osob mezi jednotlivými státy a kontinenty, nelze pochybovat. Není divu, že papež Benedikt XVI. hovoří ve své poslední encyklice *Caritas in veritate* o mezinárodní migraci jako o fenoménu epochální povahy, který vyžaduje pečlivé, diferencované a eticky zodpovědné řešení a přístup ze strany mezinárodního společenství, států i jednotlivců (srov. čl. 62). V demo-

kratické občanské společnosti se angažmá v těchto otázkách neočekává jen od subjektů s přímou politickou mocí a odpovědností, nýbrž předpokládá se rovněž u subsidiárních aktérů a jednotlivých občanů. Svou roli by zde měly sehrát vedle různých nevládních organizací a občanských sdružení rovněž křesťanské církve, křesťanská sdružení a jednotliví křesťané, a to nikoli pouze na poli charitativní činnosti, nýbrž rovněž jako kritičtí a aktivní účastníci celospolečenského diskurzu.

Domnívám se, že zamyšlení nad přijímáním cizinců z perspektivy biblických textů může být přínosné nejen pro teology a křesťany – ti by biblický étos v žádném případě neměli přejít bez povšimnutí –, ale i pro širší čtenářskou obec. Doufám, že se předkládaná studie stane jak pozváním k novému, eticky orientovanému promýšlení této palčivé otázky současnosti, tak k četbě a studiu biblických textů.

Rád bych poděkoval všem, kteří jakýmkoli způsobem přispěli k tomu, že tato kniha mohla spatřit světlo světa.

1. BIBLICKÁ HERMENEUTIKA A KŘEŠŤANSKÁ SOCIÁLNÍ ETIKA

Otázka přijímání cizinců, respektive otázky spojené s imigrační politikou a regulací pohybu osob, spadají primárně mezi sociální skutečnosti a dotýkají se utváření společnosti jako celku i formování patričních sociálních struktur, organizací, institucí a právních řádů. Je tedy zřejmé, že uvažování o tomto fenoménu spadá v etické oblasti do diskurzu sociální etiky či politické nebo sociální filozofie. Ačkoli se vztah k cizincům a jejich přijímání týká rovněž jednotlivců, jejich postojů a jednání, a patří tedy rovněž do diskurzu individuální etiky, jak na to bylo upozorněno v úvodu, budou uvedené otázky reflektovány zejména, i když nikoli výhradně v perspektivě sociálněetické.¹

K utváření spravedlivé společnosti v partikulárním i univerzálním slova smyslu chtějí přispět rovněž křesťané a teologové, kteří při hledání cest k řešení daných společenských otázek vycházejí ze specifických náhledů na člověka a na svět ve světle Písma sv., jemuž jako členové Božího lidu naslouchají a které zároveň dále předávají, rozvíjejí a aktualizují. Proto v metodologii a reflexi křesťanské sociální etiky – ostatně jako teologické etiky a teologie vůbec – hraje Písmo, jeho poselství a hermeneutika svou nezastupitelnou roli. V následujících odstavcích bude tedy v základních obrysech nastíněno „místo Bible v křesťanské sociální etice“ a rovněž metodologické postupy, jejich šance i meze. Tyto úvodní metodologicko-hermeneutické poznámky, třebaže rozsahem stručné, jsou velmi důležité pro to, aby následující pasáže o přijímání cizinců ve světle biblických textů a další myšlenky z biblické, potažmo teologické antropologie byly správně chápány a zároveň aby byly zasazeny do širšího kontextu.

Vztah teologické etiky a Bible

Křesťanská sociální etika se odvolává na Písmo svaté. Teologie, teologická etika a rovněž křesťanská víra z něho čerpají základní jistoty

1) K rozlišení sociální etiky a individuální etiky a jejich vzájemnému vztahu srov. A. Anzenbacher: *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*, Brno 2004, s. 13–15.

o podstatě a určení člověka a lidské společnosti. V tomto smyslu je „Bible Starého a Nového zákona základní listinou křesťanské víry v Boha a v něm zakořeněného křesťanského chápání světa. Je tedy fundament každé křesťanské teologie.“²

Křesťanská sociální etika se vzhledem k materii, jíž se ve své reflexi věnuje, snaží profilovat na úrovni filozofického diskurzu jako specifická podskupina sociální filozofie.³ V pozadí tohoto striktně racionálního metodologického uchopení a zaměření stojí patrně rovněž doba, v níž se křesťanská sociální etika začala utvářet jako specifická vědecká disciplína.

Křesťanská sociální etika, respektive sociální učení církve, se začalo rozvíjet během 19. století, především pak v době na přelomu 19. a 20. století,⁴ kdy byla takřikajíc oficiální doktrínou nauka sv. Tomáše Akvinského, vykládaná v neoscholastickém hávu, a kdy v otázkách filozofických a teologických východisek a metodologie hrál prim (ne-li přímo sólo) neotomismus se svým poměrně přehlížejícím vztahem k Bibli a zdůrazňováním rozumu a nedynamicky chápaného přirozeného práva.⁵ Teologická etika v tomto období nevěnuje Bibli příliš velkou pozornost a prostor nebo s ní zachází nediferencovaně, bez adekvátního přístupu a patřičné konkretizace. Často se biblické výpovědi používají „pouze pro posílení stanovisek dosažených předtím racionální argumentací, přirozeným právem a učením církevní hierarchie“,⁶ proto, aby dodatečně legitimovaly a zajistily již existující představy a přesvědčení,⁷ nebo

2) M. Heimbach-Steins: *Bibliche Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: táž (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch I*, Regensburg 2004, s. 84.

3) Srov. tamtéž, s. 85. Marianne Heimbach-Steinsová uvádí mezi důvody, které k této profilaci křesťanské sociální etiky vedou, rovněž určitou snahu vědců v tomto oboru vyhnout se podezření z teologických předpokladů, předpojatosti a nekompetentnosti.

4) Ačkoli za první sociální encykliku bývá považována encyklika *Rerum novarum* papeže Lva XIII. a rok 1891 za symbolické datum vzniku sociálního učení církve coby specifické oblasti pastoračního (evangelizačního) působení a teologické (přesněji teologickoetické) reflexe, neznamená to samozřejmě, že by se do konce 19. století církev sociálními problémy společnosti nezabývala. Teprve ve druhé polovině 19. století se však katolická církev a její autority začaly k sociálním fenoménům své doby systematicky vyjadřovat. Klimaxem tohoto vývoje je právě zmiňovaná „první sociální encyklika“. – R. Weiler: *Einführung in die katholische Soziallehre*, Graz – Wien – Köln 1991, s. 131.

5) K tématu vztahu Bible a teologické etiky po tridentském koncilu, včetně neutěšeného stavu v době 19. a první poloviny 20. století, srov. S. Pinckaers: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg³ 1993, s. 264–288 a 307–311.

6) R. Ruston: *Bible a křesťanská morálka*, Teologické texty 2, 2000, s. 67.

7) Srov. H. Weber: *Všeobecná morální teologie*, Praha 1998, s. 22.

jako určitá „dekorace přirozenoprávně orientované reflexe“. Bible sice je (nebo může být) v teologických dokumentech a spisech z této doby citována, ale prakticky není předmětem výkladu, natož aby se stala předmětem pečlivé hermeneutiky. Výsledkem je teologická etika Bibli cizí, na Bibli téměř nezávislá a s Bibli příliš nepočítající.⁸

K podstatnému obratu dochází na druhém vatikánském koncilu a přispěním biblického hnutí, které koncilu předcházelo. V *Dekretu o výchově ke kněžství*, pojednávajícím mj. o základní metodologii teologického bádání a vyučování, se hovoří o místu Písma sv. v teologické reflexi včetně teologické etiky následovně: „Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a s dějiny spásy. Zvláštní péče ať se věnuje zdokonalení morální teologie; její vědecké podání ať se bohatěji živí naukou Písma svatého a osvětluje vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.“⁹ V dalších pokoncilních církevních dokumentech je tato linie potvrzena. Řeč je mj. o tom, že **Písmo sv. má „tvorit výchozí bod, trvalý základ a oživující princip celé teologie“¹⁰ a že obnova teologické etiky má probíhat vědeckou prezentací živou Písmem sv. v úzkém kontaktu morálky s ostatními teologickými disciplínami, filozofií a humanitními vědami.¹¹**

Pokoncilní návrat k Písmu jako jednomu z ústředních bodů a hlavních pramenů teologické etiky však není záležitostí samozřejmou a jednoduchou a přináší s sebou celou řadu otázek: **Jak je možné chápat vztah biblického poselství a morálky? Jak máme zacházet s biblickým textem? Jak metodologicky postupovat při morálněteologické reflexi? Jak lze korektním způsobem zacházet s biblickými texty v rámci teo-**

8) Srov. B. Häring: *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I*, Freiburg 1989, s. 62. Přestože tato koncepce je dominantní prakticky celé období po tridentském koncilu, objevuje se v 19. století v Německu biblické hnutí usilující o obnovu křesťanské morální teologie ve smyslu návratu k evangelijním tématům a morálky života, která vede ke šťastnému a Bohem požehnanému životu. Za všechny můžeme uvést teology J. M. Sailera, J. B. Hirschera a F. X. Linsemanna. – Srov. F. Furger: *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988, s. 11.

9) *Optatam totius, dekret o výchově ke kněžství*, čl. 16, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 355.

10) *Dei Verbum, věroučná konstituce o Božím zjevení*, čl. 24, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 122.

11) Srov. *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (1976), čl. 97–101, in: *Enchiridion Vaticanum 5. Documenti ufficiali della Santa Sede 1974–1976*, Bologna 1992, s. 1208–1210.

logickoetické argumentace? Obsahuje Písmo morální principy, normy nebo pouze povzbuzení (parenezi)?¹²

Tyto otázky znějí ještě ostřeji, jsou-li vztaženy přímo ke křesťanské sociální etice: **Může Bible představovat pramen pro reflexi křesťanské sociální etiky, jestliže ta se vztahuje k věcem soudobým a moderním, o nichž autoři, redaktoři či adresáti biblického textu měli sotva nějaké tušení, a pokud ano, tak v odlišné formě a s jiným obsahem? Jak můžeme s tímto základním pramenem víry zacházet při hledání norem v sociální oblasti?**

Úvodem je nutno podotknout, že každá etika, aniž by musela být explicitě nábožensky orientovaná, má svůj určitý vlastní kontext a své vlastní sociální, kulturní a světonázorové pozadí, z něhož vychází a na základě kterého jsou prostřednictvím racionální reflexe, argumentace a zkušeností utvářeny etické normy, postoje a jednání. Každá etika tedy vychází z určitého předporozumění a kontextů, které mohou být reflektovány či nikoli.

Křesťanská sociální etika se utváří ve specificky křesťanském kontextu, který je namnoze dán právě Biblií. Podobně jako jiné teologické disciplíny vychází i křesťanská sociální etika ze specifických teologických pramenů, kam můžeme zařadit Biblii a její živou aktualizaci v životě a výkladu křesťanského společenství Božího lidu, která se označuje slovem tradice (či Tradice). Tradice se přitom neidentifikuje jednoduše s učením, s teorií, nebo dokonce s výroky magisteria, jehož úkolem ostatně není nic víc než autenticky interpretovat Zjevení. Její povaha je mnohem širší a objímá celý život společenství křesťanů, je mnohem spíše dynamickým a obsahově bohatým bytím nežli jen slovem, které o tomto bytí vypovídá. Vztah mezi Písmem a Tradicí (potažmo magisteriem) má podobu kruhu. Písmo a Tradice nepředstavují dva oddělené prameny Zjevení v tom smyslu, že by část Zjevení byla zahrnuta v Písmu a část v Tradici; Tradice spíše představuje jiný způsob předávání toho, co je obsaženo v Písmu. Proto můžeme říci, že Zjevení je cele obsaženo v Písmu i Tradici.¹³ Písmo

12) Uvedenými otázkami a problematikou se ostatně zabývá rovněž roku 2008 publikovaný dokument Papežské biblické komise s názvem *Bible a morálka*, a to převážně ve své druhé části. – Srov. *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání* (2008), Kostelní Vydří 2010, čl. 92nn.

13) Podrobnější reflexi lze nalézt ve věroučné konstituci druhého vatikánského koncilu o Božím Zjevení *Dei verbum*, především ve čl. 2–10, nebo např. v C. V. Pospíšil: *Herme-neutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří 2005, s. 68–88. Uvedená publikace se sice věnuje metodě v teologii z hlediska dogmatické teologie, nicméně pasáže pojednávající o vztahu Písma a tradice mají obecnou platnost a lze o nich hovořit rovněž v souvislosti s teologickou etikou.

a Tradice v uvedeném pojetí utvářejí specifický kontext pro křesťanskou sociální etiku.

Teolog, a tedy stejnou měrou i křesťanský sociální etik, by si měl být nejen vědom tohoto ideového pozadí, z něhož čerpá, ale zároveň by měl z těchto pramenů vycházet při formulování eticky orientovaných odpovědí na zkoumané sociální skutečnosti. Zvláštní respekt k těmto teologickým pramenům neznamená v žádném případě odklon od rozumu a racionální reflexe nebo zjednodušující, laciný antiintelektualismus. Racionální reflexe zde má své nezastupitelné, ba dokonce primární místo, a to přinejmenším ve dvojitým ohledu:

1. Čtenář/teolog přistupuje k biblickým textům vždy se svým rozumem a vlastní racionální reflexí, která pátrá po poselství a smyslu textu, po poselství aktualizovatelném a uplatnitelném ve vlastním životě a aplikovatelném rovněž při hledání cest ke spravedlivějšímu uspořádání společnosti. Biblický text ke čtenáři nepřichází zvenku, jako obraz, který by se měl prostě a jednoduše obtisknout do srdce; naopak – čtenář jako by sám vstupoval do textu (či možná ještě přesněji formulováno jako by vcházel „pod text“). Dvnitř textu přitom čtenář vstupuje nejen se svými rozumovými schopnostmi, ale rovněž se svými zkušenostmi, problémy, individuálními danostmi, osobní historií a sociálními a kulturními specifiky, v nichž žije.

2. Čtenář/teolog biblické podněty vztahuje k aktuální skutečnosti, jejich diferencovanou aplikaci s ní nutně konfrontuje a upravuje ji podle proveditelnosti a důsledků.

S biblickými texty je přitom třeba zacházet velmi obezřetně, o čemž bude řeč později; zůstávají ale pro křesťany a teology základním referenčním bodem: racionální reflexí založenou na biblickém textu jako živém Slovu Božím chtějí křesťané přispět k utváření šťastného a vydařeného života jednotlivých lidí a spravedlivému uspořádání společnosti.¹⁴

Písmo je pro křesťany/teology zavazujícím referenčním bodem rovněž z toho důvodu, že představuje fundamentální pramen, na jehož základě společenství věřících prožívá a zakouší, kým je: pro křesťany se jedná o určité „místo projasnění jejich identity, jejich sebechápání a náhled na svět jako celek“.¹⁵ Také klasický model autonomní morál-

14) Takto metodologicky a myšlenkově utvářená morálka je v intencích modelu autonomní morálky, jak ji formuloval Alfons Auer. – Srov. A. Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 2¹⁹⁸⁴.

15) M. Heimbach-Steins: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 88.

ky počítá s tím, že poslední odůvodnění autonomně mravního jednání, tak jako každé etiky, je možné jen s určitým chápáním člověka a s určitým horizontem smyslu, který pro křesťanskou morálku pramení z víry.¹⁶ Podle Alfonse Auera nepřidává ani křesťanská víra ani tradice nic materiálně nového k étosu světa (*Weltethos*). **To, co přináší Bible a křesťanská víra nového, co představuje *proprium christianum*, je Kristus jako „nový významový horizont“ či „horizont smyslu“.** Nové a specifické jsou tedy nikoli obsahy jednotlivých biblických etických pokynů, ale **jejich vztažení ke Kristu.** Z této nové perspektivy, z víry a ze spojení s Kristem, vyrůstají nové motivace k mravnímu jednání. Jde o to integrovat autonomní, racionálně utvářené mravní jednání do naší náboženské vztaženosti k živému Bohu.¹⁷ *Proprium christianum* tedy spočívá v „novém celkovém rozumnění, v němž se vykládá fundamentálně nové určení lidské a světské skutečnosti dané Ježíšem Kristem“¹⁸ a v němž se projasňuje křesťanský pohled na člověka a jeho místo ve světě. V tomto momentu spočívá specifikum teologické a křesťanské sociální etiky.

Bible nicméně nenabízí bezprostřední normy a etická řešení pro současné sociálněetické problémy, neposkytuje praktické návody k řešení jednotlivých současných situací, není učebnicí nebo návodem k bezprostřednímu mravnímu jednání. Zůstává však živým slovem zaměřeným k Božímu království jako cíli,¹⁹ zůstává orientací, výzvou či povzbuzením k revizi našeho jednání a podnětem k uskutečnitelným činům.²⁰ Ve vztahu ke křesťanské sociální etice můžeme říci, že „Bible nepřináší bezprostřední normativně etické orientace či řešení současných sociálněetických problémů, ale představuje *ústřední referenční bod k objevování identity a sebechápání* těch, kteří se vztahují k Bohu Bible.“²¹

16) K tomu srov. R. Schnackenburg: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* I, Freiburg – Basel – Wien 1986, s. 20.

17) Srov. A. Auer: *Autonome Moral*, s. 177–178.

18) Tamtéž, s. 212.

19) K tomu srov. B. T. Viviano: *Království Boží v dějinách*, Praha 2008, s. 17–33.

20) R. Schnackenburg: *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otčenáš*, Praha 1997, s. 67–68. Skutečnost, že v Písmu sv. nelze nalézt bezprostředně aplikovatelné normy a přímá řešení pro současné problémy, nýbrž že biblické texty předkládají základní orientační kritéria, jejichž kreativní užití a promyšlení pomáhají při nalézání eticky korektních řešení platných i v současné době, potvrzuje i dokument Papežské biblické komise *Bible a morálka*. – Srov. *Bible a morálka*, s. 9–10 (předmluva kardinála Williama Levady).

21) M. Heimbach-Steins: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 90.

Jak již bylo řečeno, do hry zde vstupuje naše racionalita: biblická mravní napomenutí neposkytují jednoduše aplikovatelné normy či etické soudy pro řešení jednotlivých situací tady a teď, nýbrž potřebují současnou aplikaci za pomoci věřícího rozumu, lidských zkušeností a vědeckých poznatků.²² S eticky významnými biblickými texty je třeba zacházet se současnou znalostí dané problematiky. V nových dějinných a společenských poměrech a aktuálních otázkách lidského soužití jsou pro kompetentní teologickoetickou reflexi nezbytné „rozumové úvahy, které odpovídají Ježíšovu duchu a předpokládají při konkrétních rozhodnutích také znalost věci“.²³

V biblicky orientované etické reflexi nejde o prosté přenesení biblické normy na dnešní jednotlivé případy, ale o nápadné *strukturální paralely* k otázkám, o nichž dnes pojednává aplikovaná etika. Řešení se hledá jako jistá subtilní výměna mezi obecnými normami a s ohledem na okolnosti a současnost. Nelze přitom pominout, že se většinou jedná nikoli o jediný smysl, ale o více možností výkladu.²⁴ Písmo nevede vždy jednoduše k jednoznačným řešením, ale pomáhá „odhalovat motivace, formulovat touhy a popisovat horizonty smyslu“.²⁵

Při teologickoetické reflexi je pochopitelně zásadní spolupráce s exegety, kterou zdůrazňuje i dokument Papežské biblické komise o výkladu Bible.²⁶ **Křesťanský sociální etik je v každém případě při zacházení s biblickými texty odkázán na výsledky exegetických bádání a nesmí zapomínat na kontext, celkové poselství a dynamiku biblické zvěsti.** Eberhard Schockenhoff tuto skutečnost shrnuje následujícími slovy: **„Kde biblická exegeze otevírá systematické teologii vědecky spolehlivý přístup k pramenům teologického poznání, musejí tyto exegetické znalosti představovat pro dogmatickou a morálněteologickou reflexi základ při její vlastní práci.“²⁷ Při pojednávání o etických tématech je přitom obecně korektnější pátrání po celkovém pohledu a příslušných souvis-**

22) Srov. W. Lienemann: *Grundinformation Theologische Ethik*, Göttingen 2008, s. 192.

23) R. Schnackenburg: *Horské kázání*, in: týž (ed.): *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*, s. a. (samizdat - orig. vyd. *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?*, Düsseldorf 1982), s. 58.

24) Srov. W. Lesch: *Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen*, in: A. Bondolfi - H. J. Münk (eds.): *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*. Hans Halter zum 60. Geburtstag, Zürich 1999, s. 15-16.

25) Tamtéž, s. 27.

26) Srov. *Výklad Bible v církvi* (1993), Kostelní Vydří 2007, s. 92.

27) E. Schockenhoff: *Naturecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, s. 236.

lostech než tázání se jednotlivých míst. Tyto souvislosti je možné správně pochopit pouze prostřednictvím náležitě a adekvátní hermeneutiky biblického textu, zohledňující jeho literární druh, historické a teologické pozadí i stupeň závaznosti biblických pokynů.²⁸

K nalezení „horizontů smyslu“ potřebují tedy teologové a křesťané biblickohermeneutickou práci.²⁹ Hermeneutika se přitom odehrává v určitém „plodném napětí“ společné víry těch, kteří biblický text vytvořili (či kterým byl určen jako původním, prvotním adresátům), a těch, kteří se k tomuto textu vztahují dnes.³⁰

Přehnané lpění na historickokritické metodě, která se při soudobé hermeneutice biblického textu předpokládá, by však mohlo vést k určitému „zkamenění“ biblického textu, který by tak mohl zůstat pouze jakýmsi „textem minulosti“. V takovém případě by proniknutí jeho literárního smyslu mohlo být pro křesťana bezesporu zajímavé, ale na druhou stranu by bylo jeho poselství pouze nesnadno aplikovatelné do současnosti. Důležitá či nezbytná je jak četba osobní a zaujatá, tj. taková, která se odehrává s vědomím, že v ní jde o nás a že se dotýká našeho konkrétního života, tak četba s pohledem upřeným na realitu světa, uprostřed něhož žijeme.

Proto Walter Lesch hovoří o třech základních náhledech, k nimž by měl dojít každý, kdo „se rozhodl nasadit si hermeneutické brýle“. ³¹ Teolog/čtenář usilující o korektní hermeneutiku biblického textu musí brát zvláštní zřetel: **1.** na faktory vzniku biblického textu, včetně literárního a historického pozadí (příčemž odhalení literárního smyslu nemusí být zcela jednoznačné nebo „jediné možné“), **2.** na dějiny recepce textu (tradicí) a **3.** na dnešní „horizont chápání“. Tento horizont opět nelze vnímat nadosobně, nýbrž pouze v aktivním vztahu člověka jako věřícího, myslícího a poznávajícího subjektu, který k textu přistupuje se svým předporozuměním, se svými otázkami a vlastními problémy. Tato skutečnost tzv. osobní četby implikuje mnohost čtení a chápání textu.

28) „Otázka závaznosti a způsobu, jímž jsou biblická hodnocení a pokyny závazné, je v posledku otázkou morálněteologické hermeneutiky. Ta ovšem zahrnuje exegetickou otázku, jaký druh závaznosti připisují biblické spisy samy sobě, respektive jaký druh závaznosti dovolují rozpoznat.“ – H. Schürmann: *Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů*, Teologický sborník 2, 1995, s. 9.

29) Srov. V. Eid: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg – Wien 2004, s. 148.

30) Srov. M. Heimbach-Steins: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 94.

31) W. Lesch: *Bibelhermeneutik und theologische Ethik*, s. 15.

Při snaze o porozumění a odborný výklad biblického textu nejde tedy o pouhé „dešifrování původně myšleného“, nýbrž „o *metodicky kontrolovanou pluralitu možností interpretace*“.³²

Chápeme-li biblické poselství jako hermeneutiku lidských zkušeností, pak je patrné, že potřebujeme nejen poctivou hermeneutickou práci, ale že se chápání poselství Písma sv. rodí při jeho aktualizaci v interakci s dnešní zkušeností života a víry. Johannes Gründel tuto skutečnost shrnuje následovně: „Naše vlastní, zprvu ambivalentní a víceznačné zkušenosti vyžadují interpretaci a objasnění, nemají-li zůstat ryze subjektivní. Právě k tomu účelu mohou biblické texty poskytnout pomoc jako svědkové zkušenosti víry. Do té míry představuje celé biblické poselství hermeneutiku základních lidských zkušeností; existuje souvislost mezi zkušeností dosvědčenou v Bibli a zkušeností dnešních lidí. Kdo se do takových zkušeností pustí, je ohromen a ve vlastních zkušenostech veden dál. [...] Chce-li někdo ostatním umožnit přístup k textům Zjevení, ale i k obsahu smyslu mravních norem, nestane se to na ryze intelektuální bázi; teprve když jednotlivec pozná v příslušných výpovědích vlastní životní možnost a dá se vést vlastními zkušenostmi, otevře se pro něho přístup k vnitřnímu osvojení těchto výpovědí.“³³

Biblické texty tak mohou odkrývat nové souvislosti a nová odůvodnění pro etická přesvědčení (nejen) křesťanů. Při četbě biblických textů je možné *zakoušet*, co to znamená odpouštět nebo usilovat o spravedlnost. Četba biblických textů může stimulovat *interakci mezi vlastními zkušenostmi a životními situacemi a zkušenostmi dosvědčenými v Bibli*.³⁴ V této interakci se odehrává rovněž teologickoetická reflexe.

Slova Bible „mohou při hledání správné morálky různým způsobem upozorňovat a vést k zamyšlení, zneklidňovat nebo povzbuzovat, vybízet k úvahám nebo je zastavit, oslabovat je nebo prohlubovat“.³⁵ K osobní četbě Písma ze své podstaty patří nechat se Božím slovem ovlivňovat a měnit. Přičemž „nejde o to, abychom se v Bibli našli sami, nýbrž o to, aby nás našla ona, či ještě přesněji, aby nás Bibli jako svým nástrojem našel Bůh. Nejde o to, vkládat se do ní, nýbrž být jí zastížen

32) Tamtéž, s. 16.

33) J. Gründel: *Horské kázání jako orientace pro naše jednání. K obnově morální teologie „z učení Písma“*, in: R. Schnackenburg (ed.): *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*, s. 93.

34) Srov. W. Lienemann: *Grundinformation Theologische Ethik*, s. 185–186.

35) H. Weber: *Všeobecná morální teologie*, s. 23.

tam, kde opravdu jsem. To znamená spíše než se v ní hledat, raději se jí vystavovat.³⁶ Vystavit se Božímu slovu může znamenat nejen postavit určité vnější skutečnosti do světla Božího slova, v němž se může ukázat, zdali je konkrétní jednání, popř. instituce a řády společenství, přátelské vůči člověku;³⁷ znamená to především vystavit v tomto ohledu Božímu slovu sama sebe.³⁸

Biblické texty a etické pokyny v nich obsažené však přitom pochopitelně nemají být vykládány nekontextuálně, ahistoricky a fundamentalisticky, stejně jako nemají být chápány a přijímány legalisticky, nýbrž spíše *intencionálně a aproximativně*. Jinými slovy: je důležité najít skutečný smysl či úmysl dané normy („neulpět na povrchu“) a k vyslovenému úmyslu se přibližovat, což je ostatně rovněž morálněteologická hermeneutika, kterou používá přímo apoštol Pavel.³⁹ Teologicky zodpovědná vztaženost k biblickým textům si musí být vědoma souvislostí a hranic biblické argumentace.

Pro korektní chápání vztahu biblických textů, biblické hermeneutiky a teologické etiky se jeví jako nezbytná recepce všech výše uvedených prvků v jejich vzájemném propojení. Jde tedy jak o vědomí historického, náboženského a sociálního kontextu vzniku biblických textů a potřebu exegeze a patřičného odborného teologického bádání, tak o požadavek osobní četby Písma sv. jako inspirativního pramene a povzbuzení pro osobní život a konkrétní utváření individuálněetické roviny i sociálního uspořádání. Tato skutečnost zároveň zahrnuje vědomí závaznosti a zvláštního významu biblických textů v rámci teologickoetické reflexe, stejně jako vědomí hranic biblické argumentace, potřebu vnímání celistvosti Bible i potřebu integrálního, intencionálního a aproximativního

36) J. Heller: *Jak čtu Bibli*, in: týž: Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory, Praha 2005, s. 200.

37) Podle dokumentu *Bible a morálka* lze jeden ze specifických přínosů a základních podnětů Písma sv. spatřovat v kritickém rozlišování toho, co je opravdu lidské. Toto rozlišování má přímou souvislost s vírou a základním posláním křesťanů. – Srov. *Bible a morálka*, čl. 95, s. 114.

38) Srov. W. Lienemann: *Grundinformation Theologische Ethik*, s. 187.

39) Srov. H. Schürmann: *Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů*, s. 11–12. Jako ilustrativní příklad si můžeme vzít Ježíšův radikální pokyn o nerozlučitelnosti manželství (Mk 10,11par) a Pavlovu aplikaci tohoto Ježíšova slova a „ideálu“ aproximativním způsobem do situace prvokřesťanské církevní obce v 1 K 7. K tématu srov. rovněž G. Virt: *Moraltheologie*, in: H. Rotter – G. Virt (eds.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, s. 529.

přístupu k biblickým textům. Zahrnuje vědomí, že biblické texty jsou základním měřítkem a mírou křesťanské teologickoetické reflexe, a zároveň vědomí, že Bible nenabízí pro hledání norem v oblasti teologické etiky konkrétní zákony, příkazy a nařízení, které by byly bezprostředně aplikovatelné na současné problémy. Biblické texty nelze při teologickoetické reflexi používat na způsob „kamenolomu“, práce s nimi předpokládá zaměření na jejich smysl a jádro, jehož místo je v rámci teologickoetické reflexe nepominutelné.

Funkce biblických textů v rámci křesťanské sociálněetické reflexe

Naznačené závěry lze vztáhnout na oblast křesťanské sociální etiky. Marianne Heimbach-Steinsová popisuje v rámci vztahu Bible a teologické, respektive křesťanské sociální etiky čtyři funkce Písma:⁴⁰

1. *heuristicko-hermeneutickou funkci*: biblické texty jsou užívány pro nacházení základní orientace a vůdčích linií křesťanské antropologie a etiky;
2. *odůvodňující funkci*: biblické motivy a biblická místa mohou být v některých případech uváděny pro odůvodnění některých antropologických a etických náhledů (např. odvolání se na Gn 1,26–28 pro odůvodnění myšlenky lidské důstojnosti v určitém modelu teologické antropologie);
3. *senzibilizující funkci*: biblické obrazy a texty mohou posloužit k *motivaci* a *senzibilizaci* v etické dimenzi daného chování či v otázkách hledání cest ke spravedlivému uspořádání společnosti (např. argumentace vycházející z Ježíšových postojů vůči chudým a marginalizovaným jako předobraz pro etické chování) a mohou představovat povzbuzení (*parenezi*) pro eticky zodpovědné jednání v oblasti individuální i sociální;
4. *kulturně-dějinnou funkci orientovanou na recepci*: k biblickým textům se můžeme vztahovat rovněž za tím účelem, abychom vylíčili určité souvislosti působení textu v dějinách, v tradici a kultuře (např. změnu v recepci výroků z Gn 1–3 o vztahu obou pohlaví).

Biblické poselství se v tomto směru stává především východiskem pro porozumění okolnímu světu a člověku, jeho určení a postavení ve světě.⁴¹ Na základě chápání Boha a člověka prezentuje nikoli bezprostřed-

40) Srov. M. Heimbach-Steins: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 107.

41) Srov. A. Anzenbacher: *Křesťanská sociální etika*, s. 15–16; rovněž R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, s. 31.

ně aplikovatelné mravní normy, nýbrž jisté *etické principy, základní orientaci a postoje*. Tyto postoje bývají někdy označovány jako *fundamentální biblické opce*. Jedná se např. o opci pro chudé, slabé a marginalizované, opci pro svobodu a osvobození, pro větší spravedlnost či zachování stvoření, ale rovněž např. o opci pro jiné.⁴²

Křesťanská sociální etika a spolupráce s neteologickými vědeckými disciplínami

Protože tyto postoje nejsou dostatečně konkretizovány, potřebují diferenciaci, konkretizaci a aktualizaci na rovině *filozofického diskurzu*, který nejen používané pojmy a principy prohlubuje, ale na základě dialektiky a plurality názorů vyjasňuje obsah postojů vycházejících z víry a křesťanského předporozumění.

Zároveň však může být tato „filozoficky diferencovaná křesťansko-sociálněetická kompetence vztažena na konkrétní sociální problémy teprve tehdy, když se seznámí s příslušným empirickým materiálem získaným ve speciálních vědách, což je prakticky možné jen ve spolupráci s odpovídajícími vědními disciplínami“.⁴³ Nejedná se o vztah nadřazenosti teologie nad ostatními vědami. Jak výstižně podotýká Edward Schillebeeckx, nemůžeme chápat vztah mezi církví a světem jednoduše jako „vztah církve učící (*ecclesia docens*) vůči vyučovanému světu (*mundus discens*). Jedná se o dialogický vztah vzájemného obohacování a naslouchání.“⁴⁴

Mravní jednání a eticky zodpovědné posuzování a utváření sociálních skutečností se odehrává vždy v oblasti podmínek empiricky věcných obsahů, které jsou relevantní pro tu kterou konkrétní skutečnost. Je proto možné dosáhnout cíle jen při co nejhlubším poznání empirické oblasti podmínek, o nichž pojednávají *specializované vědy* (většinou shrnuté pod označením humanitní). Mravní norma nemůže být formulována tak, že by se dostala do rozporu se spolehlivými poznatky jednotlivých věd. Zde plní empirické vědy nejen funkci „předpřípravného“ pole (omezující se na fenomenologické načrtnutí toho, čím se chce autor ve své práci zabývat), ale i kritického korektivu při hledání eticky odpovědného řešení daných otázek.

42) Srov. M. Heimbach-Steins: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 107.

43) A. Anzenbacher: *Křesťanská sociální etika*, s. 31. Podrobněji viz R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 37–51.

44) E. Schillebeeckx: *Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, Concilium 4, 1968, s. 413. Viz rovněž paradigma vztahu církve a světa obsažené v pastorální konstituci druhého vatikánského koncilu. – Srov. *Gaudium et spes*, čl. 40–44, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, s. 213–219.

Etické principy však nelze formulovat pouze z empirických daností: Poněvadž etika své východisko a cíl spatřuje v integrálním rozvoji člověka coby jedinečné bytosti, povoláné k vydařenému, důstojnému životu, a tvora společenského, plní vůči specializovaným empirickým vědám rovněž funkci kritického korektivu, neboť poukazuje na etické aspekty reflektovaných skutečností a na důsledky určitého jednání, institucí či společenských pravidel.⁴⁵ Mluví se o „vzájemné funkci strážce“ (*kritische Wächterfunktion*) empirických věd a (teologické) etiky.⁴⁶

Jaký je tedy vzájemný vztah různých pramenů teologické etiky, potažmo křesťanské sociální etiky (Bible a tradice, filozofie, specializované vědy)? V ideálním případě se vzájemně doplňují a ukazují si své meze.⁴⁷ Pokud je to možné, mělo by součást křesťanské sociálněetické reflexe vždy tvořit pojednání o biblických podnětech pro eticky zodpovědné hodnocení daného fenoménu.⁴⁸

S vědomím výše uvedených hermeneutických a metodologických předpokladů můžeme obrátit pozornost k biblickým podnětům pro etickou reflexi tématu, jež může být v obecnější rovině formulováno jako otázka přijímání cizinců. V první části se seznámíme s tím, jak pojednává Písmo o vztahu židovských a křesťanských věřících vůči cizincům. Ve druhé části se pak zaměříme na biblická východiska, která postoj „starého“ i „nového“ Izraele a utváření jejich vztahu vůči cizincům ovlivňovala a ovlivňují. Jde o fundamentální biblickoantropologické aspekty, jež mají vliv nejen na obsah a znění legislativních, eticky zabarvených či eticky koncipovaných textů Starého a Nového zákona, nýbrž představují jedno ze základních východisek rovněž pro utváření současných křesťanských, teologicky formulovaných principů sociálněetické reflexe.

45) Pomíjíme zde fakt, který byl uveden již dříve v jiné souvislosti, totiž že za každou filozofii, ale i za mnohými závěry v oblasti empirických věd stojí nějaké předporozumění, „světonázor“ či pohled na člověka a na svět, ačkoli bývá namnoze nerefektovaný.

46) Srov. W. Korff: *Empirie*, in: G. W. Hunold (ed.): *Lexikon der christlichen Ethik I*, Freiburg im Breisgau 2003, s. 373–374.

47) Srov. W. C. Spohn: *Scripture, Use of in Catholic Social Teaching*, in: J. Dwyer (ed.): *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville (Min.) 1994, s. 862.

48) Křesťanskou sociální etiku je možné definovat jako svébytnou teologickou disciplínu, která si klade za cíl ve světle křesťanského Zjevení, tzn. zejména ve světle biblicky a teologickoantropologicky orientovaného, racionálně uchopeného diskurzu, promýšlet a předkládat etické reflexe sociálních skutečností, sociálních institucí, uspořádání společnosti a sociálních jevů. V rámci této reflexe hrají biblické texty a jejich patřičná hermeneutika důležitou úlohu.

2. SVĚDECTVÍ O VZTAHU K CIZINCŮM A PŘIJETÍ CIZINCŮ V BIBLI

Migrace a zkušenost s migranty, cizinci, s jejich přijímáním a integrací spolu se snahou o uchování vlastní identity nejsou palčivým tématem pouze posledních desítek let. Bible sama je jedním z výmluvných důkazů, že tento fenomén existuje od pradávna, a to přesto, že ve starověku neexistovala státní zřízení s tak pevným vymezením a organizovaným sociálním systémem, vycházejícím z konceptu národního státu, jako je tomu dnes. Zkušenost synů Izraele, jak o ní pojednává Bible, byla dána nejen tím, že byli obklopeni velkými národy, jež nezřídka neskrývaly expanzivní tužby, nýbrž i tím, že sami zažili osud utečenců. Izraelský národ můžeme do určité míry vnímat jako národ migrantů, v jehož životě hraje významnou roli putování a setkání s cizostí: od kočovného a polokočovného způsobu života na počátku národních dějin přes konstituující zkušenost egyptského otroctví až po vyhnanství v Asýrii a Babylonu. Tuto zkušenost ostatně prohloubily rovněž kruté zásahy římské velmoci proti odbojnému izraelskému lidu v 1. a 2. století po Kr. a lze říci, že Izrael je jí konstituován a ovlivňován až do dnešní doby. Zároveň se však v průběhu dějin stal hostitelskou zemí pro přistěhovalce z jiných národů.

V následujících odstavcích se tedy zaměříme na to, jak se tato zkušenost s cizinci, s cizostí a migrací promítla do biblického poselství. Pozornost bude upřena nejen na zkušenost lidu první smlouvy (starozákonního Izraele), ale rovněž na poselství, které je spjato s osobou Ježíše Krista, vtěleného Božího Slova, poselství, jež zachycuje křesťanská část Bible a které je uchováváno a rozvíjeno křesťanským společenstvím církve od prvních desetiletí jeho existence. S vědomím, že při přijímání cizinců v moderní společnosti musí vyjít impulz pro morální jednání příslušníků křesťanských církví bezpodmínečně také ze správného chápání starozákonní tradice v této oblasti, začneme s reflexí právě v tomto bodě.

Cizinec v Bibli – úvodní poznámky

Lze říci, že zkušenost s cizinci a s cizostí patří mezi důležitá a často otvíraná témata celého Písma. Postoje Izraele vůči cizincům, jak jsou zachyceny v Bibli, však nejsou zcela jednoznačné ani úplně jednotné, a někdy jsou dokonce kontrastní.⁴⁹ Jsou přitom namnoze určovány různými historicky danými odpověďmi Izraele na věrnost smlouvě, zahrnující principiální otevřenost vůči cizincům a sociálně citlivé zacházení s přistěhovalci, které vychází z vlastní zkušenosti a vědomí identity „cizinců“ i snahy o uchování vlastní náboženské a kulturní totožnosti.⁵⁰ Toto napětí, někdy velmi ostré, osciluje mezi přijetím cizince a jeho odmítáním, motivovaným především náboženskou čisťotou. Jinými slovy: pohybuje se na škále mezi univerzalismem a jakýmsi „de facto partikularismem“ (Izraelem jako relativně uzavřenou společností).⁵¹

Toto napětí je do značné míry obroušeno v křesťanské části Bible, kde je v christocentrickém náhledu a jím nově formulovaném náhledu teologickém a antropologickém partikularismus upozaděn. Nesmíme však sklouznout k extrému, že bychom do ostrého protikladu stavěli uzavřené a partikulární (starozákonní) židovství a otevřené a univerzalistické křesťanství. Jednak toto černobílé nazírání plně neodpovídá skutečnosti, jednak musíme mít na paměti, že ortopraxe téhož náboženského společenství se projevuje v různých skupinách různě a že je tedy třeba při vynášení jakýchkoli generalizujících soudů velké opatrnosti. V posledku bychom takovýmto nazíráním zcela neoprávněně diskvalifikovali a nesprávně chápali samotné židovství s jeho pohostinným přístupem k cizincům a přistěhovalcům.

Zmíněné napětí velmi zřetelně naznačuje již biblická terminologie. V hebrejském textu Starého zákona najdeme čtyři pojmy označující cizince, které mají odlišné sémantické pole. Jedná se o slova *zar*, *nokri*

49) Srov. M. Görg: *Fremdsein in und für Israel*, in: O. Fuchs (ed.): *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, s. 203.

50) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince. Biblická studie*, Praha 1998, s. 4. V této zajímavé a hutné biblické studii k tématu lze nalézt celou řadu odkazů na užitečnou literaturu zejména z románských jazykových oblastí.

51) Srov. K.-W. Merks: *Migration als ethische Aufgabe*, in: K.-H. Kleber (ed.): *Migration und Menschenwürde*. 23. Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987, Passau 1988, s. 50.

(*nekar*), *gér* a *tošáv* (*tošáb*). První dvě označení mají zřetelně negativní zabarvení, druhé dvě naopak pozitivní.⁵²

Pojem *nokrí* (často ve spojení *ben* či *bené nekar*) označuje člověka náležejícího k cizímu národu, dalo by se říci cizince ve smyslu etnickém (nečlena izraelského lidu), od něhož musí být syn Izraele oddělen (srov. Neh 9,2; Ezd 10 ad.) a od něhož má být „očištěn“ (Neh 13,30). Označení *nokrí* může znamenat také jiný, odlišný. Převažuje však význam, který pod pojmem *nokrí* značí někoho cizího, nenáležícího ke klanu, rodu, rodině nebo izraelskému společenství.⁵³ Český ekumenický překlad (dále jen ČEP) pro převedení tohoto pojmu do češtiny používá označení *cizinec* či *cizozemec*. *Nokrí* má vždy negativní zabarvení,⁵⁴ nepožívá výhod pohostinnosti a sociálně citlivého jednání určeného cizincům-hostům.⁵⁵ Označení *nokrí* se používá rovněž ve spojení s cizími bohy, kterým Izrael sloužit nesmí, neboť jeho jediným Bohem je Hospodin (Joz 24,20; Sd 10,16 ad.). Může znamenat rovněž cizí ženu-pohanku (*nokríjájá*), která může Izraelitu odvést od Hospodina (srov. Př 2,16; 5,1-23).⁵⁶

Výraz je odvozen od slovesa *nákar*, které znamená změnit se, přemístit se (*nifal*), učinit cizím (*piel*).⁵⁷ *Nokrí* je tím, který se nechce uprostřed lidu usadit, v zemi pobývá velmi krátce nebo zemí jenom prochází (srov. 2 S 15,19-20; Rt 2,10). Především však pojem *nokrí* vyjadřuje to, „co je jiné“, či charakterizuje cizince v jeho jinakosti, jako toho, „kdo je jiný“.⁵⁸ Myslí se jím takový příchozí či cizinec, pro něhož je „jeho odlišnost programem, kdo se nejen nemůže, ale ani nechce přizpůsobit těm, mezi nimiž přebývá. Jde o cizotu náboženskou – tedy je to ten, kdo i uprostřed Izraele chce cítit cizí bohy, dnes bychom řekli: zastávat takovou hodnotovou stupnici, kte-

52) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 5-6; P. V. Kohut: *Nezapomínejte na pohostinnost* (Žid 13,2). *Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti*, Salve 1, 2004, s. 60; A.-P. Rethmann: *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996, s. 239-242.

53) „*Nokrí* není z tvého izraelského lidu a přichází z daleké země (1 Kr 8,41), je to ten, kdo není tvým bratrem (Dt 17,15) – je tedy cizincem [Ausländer].“ – B. Lang: *nkr, nekár, nokrí*, in: ThWAT V, s. 456-457.

54) Výjimkou je Iz 56,3-6, kde jsou *nokrím* viděni pozitivně a mohou se připojit k Hospodinu a jeho lidu pod podmínkou věrnosti povinností vyplývajícím ze smlouvy s Hospodinem.

55) Například v milostivém létě je možné vymáhat na něm dluhy (na rozdíl od *géra*), je možné půjčovat mu peníze na úrok (Dt 23,21), nesmí se stát králem aj. – Srov. M. Bič: *Radostná zvěst Starého zákona*, Praha 1984.

56) Jsou tak označovány i ženy provádějící kultickou prostituci.

57) Substantivum *nekar* či adjektivum *nokrí* je v obdobném významu (občas s posunem přímo k nepřátelskému postoji) hojně zastoupeno v jazycích okolních národů (*nkr* v ugaritštině, *nkrj* v aramejštině, *nakru* v akkadštině aj.).

58) R. Martin-Achard: *nekár*, in: ThHWAT II, s. 67-68.

rá do Izraele vnáší rozklad, chaos a zlo.⁵⁹ Jsou to ti, kteří uprostřed Izraele slouží cizím bohům a mohou se vyvolenému lidu stát příčinou odpadu od Hospodina.⁶⁰ Člen Izraele se tedy s *nochrím* nesmí spojovat a přátelit, aby zůstal věrný své víře a smlouvě, kterou uzavřel s Hospodinem, aby nesloužil modlám okolních národů a neodpadl od Hospodina.

Tato tendence, nezbytná pro zachování náboženské a kulturní identity, spolu s užíváním výše uvedeného pojmu je výrazným způsobem zastoupena především v chronistickém díle (zejména v knihách Ezdráš a Nehemjáš), které vzniklo mezi lety 350 a 250 př. Kr. a reagovalo na politické a migrační bouře tohoto období (konec vlády Peršanů, helénizaci po dobytí Palestiny Alexandrem Velikým, vládu Ptolemaiovců), spojené s možným synkretismem.

Ještě o něco silnější negativní konotace má pojem *zar*, jenž pochází z kořene *zúr* (odvrátit se). Můžeme jej oprávněně vztáhnout ke zvukově velmi podobnému hebrejskému slovu *sar*, v Bibli užívanému pro označení nepřitele nebo agresora. *Zar* označuje cizince ve velmi silném kontrastu vůči Izraeli, má neuctivé zabarvení, „obsahuje pohrdání a je znamením zřetelného oddělení, označujícím Asyřany, Babyloňany, Egyptany a skupiny sousedící s Izraelem“.⁶¹ Může se vztahovat na člověka, který uchvátil místo, na něž nemá právo.⁶² Často ve Starém zákoně označuje plenící a vraždící nepřátele z okolních národů usilujících o likvidaci Izraele, ale nejednou rovněž lidi z vlastních řad, kteří se svou „cizorodostí“, především v oblasti náboženské a etické, stávali pro ostatní nebezpečím a ohrožením;⁶³ ty, jejichž chování je neslučitelné s Hospodinem a jeho požadavky, a proto je třeba vůči nim zaujmout velmi rezervovaný postoj.⁶⁴ Do češtiny se převádí slovem *cizák* (ČEP). Objevuje se zejména v prorockých spisech (Jr 30,8; 51,51; Ez 7,21–22 ad.), ale i jinde (Dt 32,16; Př 2,16, 5,3,20; Ž 44,21; 81,10 ad.), často opět v souvislosti se službou cizím bohům, s nebezpečím „nákazy modlářství“, odpadnutí od Hospodina a od smlouvy, kterou s vyvoleným národem uzavřel. *Zara* lze charakterizovat jako toho, kdo „je zajat svou cizotou, jeho cizota je poutem, které ho váže, takže na ní nemůže

59 J. Heller: *Hosté a příchozí v bibli (Problém uprchlíků ve světle Písma)*, in: Evangelický kalendář 1998, Praha 1997, s. 53.

60) Srov. M. Bič: *Ze světa Starého zákona I*, Praha 1986, s. 273.

61) I. Cardellini: *Stranieri e "immigrati residenti" in una sintesi di teologia storico-biblica*, Rivista Biblica Italiana 2, 1992, s. 142.

62) Srov. H. M. Carson: *Cizinec*, in: J. D. Douglas (ed.): *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 127.

63) Srov. M. Bič: *Ze světa Starého zákona I*, s. 272.

64) Srov. R. Martin-Achard: *zár*, in: ThHWAT I, s. 520–522.

netrvat. Je to ve starověku především cizota náboženská; jde tedy o toho, kdo je vázán na cizí bohy, cizí kultury, cizí životní styl, cizí etické hodnoty.⁶⁵

Jinak je tomu s druhou dvojicí slov. *Gér* znamená přistěhovalce, člověka, který opustil svůj domov, ať už ho k tomu vedly jakékoli důvody, a žije „jako host“ uprostřed izraelského lidu. *Gér* pochází z kořene *gúr*, což znamená pobývat, přebývat. Vyskytuje se ve Starém zákoně celkem 92krát, především pak v legislativních textech Pentateuchu.⁶⁶ Odlišuje se od *nokrího* či *zara* tím, že je usazeným cizincem, který v zemi zůstává delší dobu. Tuto charakteristiku lze považovat za klíčovou pro odlišení obou pojmových dvojic: zatímco *gér* (a *tóšáv*) se chtějí v Izraeli *usadit*, *nokrí* a *zar* nikoli; často zemí buď pouze procházejí (např. jako obchodníci), nebo ji chtějí uchvátit v náboženském či politickém smyslu pro sebe a svůj lid.⁶⁷

Gér je takřkajíc „na půli cesty“ mezi domorodcem (*ezrah*) a cizincem (*nokrí*). Žije mezi lidmi, s nimiž ho nepojí žádné pokrevní pouto ani místo narození, není zřejmě vlastníkem půdy (nejčastěji je patrně zaměstnancem u izraelského majitele půdy), žije podle izraelského práva a jeho postavení a život jsou zcela závislé na pohostinnosti a pomoci okolí.⁶⁸

Je třeba podotknout, že termín *gér* nelze ztotožňovat s nějakou konkrétní etnickou či národnostní skupinou. Označuje osobu, která opustila místo svého původu, své rodiště, tedy migranta v širším slova smyslu.⁶⁹ Nemusí se nutně jednat o příslušníka cizího národa, jde o *cizince v místním prostředí*,⁷⁰ který tam, kde žije, *nemá zázemí*.⁷¹

65) J. Heller: *Hosté a příchozí v bibli*, s. 53.

66) *Gér* se objevuje v Deuteronomiu 22krát, v Leviticu 21krát, v Exodu 12krát.

67) Na toto odlišení poukázal již roku 1896 Alfred Bertholet v první monografii pojednávající o vztahu vůči cizinci ve Starém zákoně. – A. Bertholet: *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg – Leipzig 1896; srov. C. Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff «gér» und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992.

68) Srov. D. Kellermann: *gúr, gér*, in: ThWAT I, s. 983; srov. rovněž R. Martin-Achard: *gúr*, in: ThHWAT I, s. 409–412.

69) Srov. M. Sneed: *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?*, Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 4, 1999, s. 500.

70) Může se jednat jak o cizince v Izraeli, tak o Izraelitu-cizince v místním prostředí. – Srov. C. Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda*, s. 22.

71) Na tuto důležitou skutečnost upozorňuje Christoph Bultmann a dokládá ji analýzami textů Deuteronomia. Podle jeho názoru nelze *géra*, tak jak o něm pojednává Deuteronomium, prostě a ve všech případech ztotožňovat s cizincem v etnickém či národnostním pojetí. *Géra* lze podle deuteronomistických textů velmi pravděpodobně charakterizovat následujícím způsobem: jde o zástupce *nižší vrstvy*, který nemá majetek (půdu, dům)

Géra můžeme korektním způsobem charakterizovat jako „někoho, kdo se usazuje v místě, odkud nepochází“,⁷² jako příslušníka nižší společenské vrstvy, který nedisponuje majetkem a nepožívá ochrany ze strany příbuzných, a proto potřebuje ochranu společnosti. Hospodin na něj zvláště pamatuje a Izraeli v sinajské smlouvě klade na srdce, aby s ním jednal s mimořádnou citlivostí. Do češtiny ČEP tento pojem překládá jako *host*.

Podobně lze chápat pojem *tóšáv*, označující přistěhovalce – osadníka bez plných práv.⁷³ ČEP jej překládá slovy *přistěhovalce, novousedlík či bezdomovce*. Významový rozdíl mezi *gérem* a *tóšávem* je minimální. Spočívá patrně v tom, že *gér* označuje přistěhovalce spíše v jeho kultovně-náboženském společenství s Izraelem, zatímco ve Starém zákoně méně často užívaný termín *tóšáv* se soustřeďuje na osobu imigranta v jeho ekonomicko-sociálním postavení – jde o přistěhovalce či novousedlíka, který je ekonomicky a sociálně závislý na pomoci.⁷⁴ Velmi často se pojem *tóšáv* váže k pojmu *gérím* (spojení *gérím v tóšávím*). Těchto pojmů se používá ve starozákonním kodexu Izraele, v pasážích pojednávajících o vztahu Izraelců k cizincům uprostřed vyvoleného národa, o nichž bude řeč v následujících odstavcích.

Gér je ten, který je přijat a *integrován* do společenství Izraele, i když si ponechává něco ze své odlišnosti. Tato odlišnost ale stojí spíše v pozadí.⁷⁵ Oba antonymní pojmy *gér* a *ezrah* paradoxně nestojí ve vzájemném protikladu; naopak – starozákonní poselství na většině míst zdůrazňuje spíše to, co mají obě skupiny společné, a to, že mají téměř stejná práva a stejné povinnosti.⁷⁶

ani rodinu, žije jako *cizinec* a nejčastěji zřejmě jako námezdní dělník v lokálním zemědělském prostředí judské monarchie a pro zajištění spravedlnosti a živobytí nutně potřebuje ochranu svého pána a majoritní společnosti. – Srov. C. Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda*, s. 213–214.

72) R. Rendtorff: *The Gér in the Priestly Laws of the Pentateuch*, in: M. G. Brett (ed.): *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 78–79.

73) *Tóšáv* pochází z *jašab*, což znamená sedět, usadit se. Významová podobnost s hebrejským pojmem *gúr* je zřejmá.

74) Srov. I. Cardellini: *Stranieri e "immigrati residenti"*, s. 151.

75) Někteří autoři spatřují hlavní rozdíl mezi *gérím* a *nokrím* v míře jejich integrace do Izraele. – Srov. M. Zehnder: *Anstösse aus Dtn 23,2–9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1–2, 2005, s. 309.

76) Srov. R. Rendtorff: *The Gér in the Priestly Laws*, s. 81–82. Rendtorff, podobně jako C. Bultmann uvádí jako jednu z mála jistých charakteristik, které odlišuje *géra* od *ezraha*, vlastnění půdy. Odvolává se při tom na eschatologické vidění z Ez 47,22. („Přidělíte losováním dědičný podíl sobě i bezdomovcům, kteří mezi vámi pobývají jako hosté; budou u vás jako rodilí Izraelci.“)

Problém, kterým se zabývali exegeti posledních desetiletí, spočívá v otázce, nakolik je *gér* zapojen do náboženského společenství Izraele. Východisko pro tuto diskuzi nalezneme už v Septuagintě, která pro *géra* používá většinou označení *prosélytos*, což by naznačovalo jeho náboženskou příslušnost ke společenství Izraele.⁷⁷ V helénistické době bylo slovo *prosélytos* terminus technicus pro pohana, který se klonil k židovství, chodil do synagogy a zachovával židovský zákon. Teprve přijetím obřizky mohl být zcela začleněn do náboženského společenství Izraele. Čtenář řeckého překladu Starého zákona tak pravděpodobně ztotožňoval – a zřejmě nikoli zcela správně – *géra* s tím, kdo plně nábožensky přilnul ke společenství vyvoleného národa.⁷⁸ Pozorná a komplexní četba starozákonních textů však naznačuje, že *gér* nemusel být nutně sympatizantem židovského náboženství či tím, kdo se přijetím víry, zákona a obřizky stal členem Božího lidu, případně se zúčastňoval židovských náboženských obřadů. Současní exegeti se v podstatě shodují na tom, že „*gérím* nemuseli být začlenění do Božího lidu prostřednictvím přijetí izraelského zákona a víry“.⁷⁹

Gér se sice mohl dalekosáhle účastnit náboženského života Izraele, ale ne zcela – např. paschální hostina byla vyhrazena jen obřezaným. V každém případě však k jeho charakteristice patřilo, že byl ochoten podřídit se v náboženské, etické a právní oblasti izraelským zvyklostem. Ztotožňovat *géra* s proselytou coby židovským konvertitou, jak to na většině míst činí Septuaginta, by ovšem bylo mylné.⁸⁰

77) Septuaginta mezi jednotlivými pojmy užívanými v hebrejské Bibli pro cizince rovněž rozlišuje a přiřazuje hebrejským termínům odlišné řecké ekvivalenty. Jako řecký ekvivalent pro *gér* používá v převážné většině případů slovo *prosélytos*. Oba pozitivní pojmy pro cizince se v Septuagintě překládají také prostřednictvím pojmu *paroikos* – pojem *gér* je tak přeložen 11krát, *tóšáv* 10krát.

78) Srov. J. Heller: *Vocabularium biblicum septem linguarum (Biblický slovník sedmi jazyků)*, Praha 2000.

79) B. A. Asen: *From Acceptance to Inclusion. The Stranger (gér) in Old Testament Tradition*, in: F. W. Nichols (ed.): *Christianity and the Stranger*, Atlanta 1995, s. 27.

80) Frank Crüsemann tuto tezi potvrzuje. Přesvědčivou argumentaci shrnuje slovy: „Až doposud věda u *gérím* myslela na proselytismus. Z historického, ale rovněž z filologického hlediska však mluví vše proti tomu.“ – F. Crüsemann: „*Ihr kennt die Seele des Fremden.*“ (*Ex 23,9*). *Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhass*, Concilium 5, 1993, s. 343. Tezi, že *gér* nemusel být podle svědectví starozákonního kodexu včleněn do náboženského společenství Izraele, nalezneme už u Gerharda von Rada. – Srov. G. von Rad: *Das Gottesvolk im Deuteronomium (1929)*, München 1973, s. 9–108 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, ThB 48). Citováno podle C. Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda*, s. 10–11; srov. rovněž J. E. Ramírez Kidd: *Alterity and Identity in Israel. The גר in the Old Testament*, Berlin 1999, s. 48–71.

Již v této terminologické diferenciaci (*nokrí* a *zar* na jedné straně a *gér* a *tóšáv* na straně druhé) a v jejím náboženském pozadí je patrná starozákonní hranice tolerance, zřejmá rovněž ve vztahu k cizincům a přichozím. Izrael – jak to výstižně shrnuje Jan Heller – „nemůže a nesmí být tolerantní k jevům, které jej chtějí podřídit někomu jinému než Hospodinu“.⁸¹ Má však být tolerantní ke všem, kteří na náboženské a etické rovině neusilují o rozklad integrity tohoto společenství, ať už přicházejí odkudkoli.⁸²

Pomoc a přijetí nejsou omezeny na příslušníky izraelského národa či sympatizanty izraelského náboženství, jsou rozšířeny na všechny lidi v nouzi. Je třeba přijmout za směrodatné, co k tomu poznamenává Olaf Schumann: „Jednání s cizincem na základě spravedlnosti a lásky nemá žádné předběžné podmínky.“⁸³ Ačkoli existuje rozlišení mezi členem komunity či vlastního národa (*réa*) a cizincem (*gér*), není rozdíl v tom, jak se má s příslušníky obou skupin zacházet.

Přijetí cizince ve Starém zákoně

V následujících odstavcích se pokusíme na základě biblických pramenů načrtnout vztah vyvoleného národa, starozákonního Izraele, vůči cizincům. Naše pozornost bude upřena především na skupinu *gérím v tóšávím*, tedy *hosty* a *přístěhovance*, na cizince, kteří respektovali izraelský národ v jeho náboženské a kulturní integritě a nebyli pro něj ohrožením, na ty, kteří v jeho středu našli své útočiště. Poněvadž tato látka je velmi široká, pokusíme se ji postihnout povšechně a budeme se soustřeďovat především na přístup ke *gérím v tóšávím*, jak je zachycen v nábožensko-legislativním kodexu Tóry. Nejprve je však třeba poukázat na širší souvislosti sociálně citlivého jednání s *gérím v tóšávím*.

Ctnost pohostinnosti

Všechny národy Blízkého východu se vyznačovaly a dodnes vyznačují výjimečnou pohostinností. Host, který se objevuje u dveří s prosbou o přístřeší, má být přijat s láskou ve jménu Boha, který ho miluje. Je dokonce nutné chránit ho i za cenu nejvyšších obětí (Gn 19,8; Sd 19,

81) J. Heller: *Hosté a přichozí v bibli*, s. 53–54.

82) Nick Spencer toto starozákonní napětí vyjádřil výstižným spojením: „Hranice Izraele byly propustné pro lidi, nebyly – teoreticky – propustné pro hodnoty.“ – N. Spencer: *Asylum and Immigration: a Christian Perspective on a Polarised Debate*, Milton Keynes 2004, s. 117.

83) O. Schumann: *Reflexionen über die Bedeutung des „Fremden“*, Zeitschrift für Mission 13, 1987, s. 165. Citováno podle B. A. Asen: *From Acceptance to Inclusion*, s. 32.

23-24).⁸⁴ Pohostinnost spočívala v nabídnutí noclehu, možnosti umýt si nohy a odpočinout si, v občerstvení vybraným jídlem a pitím a v poskytnutí společnosti.⁸⁵ Pohostinnost není chápána pouze jako skutek milosrdenství, nýbrž rovněž jako projev víry a důvěry. Je výrazem otevřenosti vůči druhému člověku a vůči Hospodinu, vůči obdarování ze strany druhého člověka i ze strany samotného Boha.

Příkladem a pravzorem opravdového a obětavého pohostinství je pratec Abrahám (Gn 18,1-15). Abrahám dává v uvedené perikopě, v níž při božišti Mamre přijímá tři neznámé muže, svým hostům všechno potřebné v nadměrném množství,⁸⁶ a dokonce je sám vyprovází (Gn 18,16). Prostřednictvím tohoto aktu pohostinnosti se setkává s posly Božími, kteří mu zvěstují brzké naplnění slibu narození syna Izáka. Abrahám je radostným a ochotným dárce, a nakonec je sám obdarován ještě štědřeji.⁸⁷

Příkladem obětavé pohostinnosti, a to dokonce za cenu nasazení vlastního života i života svých blízkých, je rovněž Abrahámův příbuzný Lot (Gn 19,1-16). I on je nakonec velmi štědře obdarován (a zachráněn i se svou rodinou). Podobných příkladů významných postav Starého zákona, které přijaly Boží posly s výjimečnou pohostinností a zároveň byly při tom štědře obdarovány, bychom mohli uvést více (např. Gedeón v Sd 6,11-24, Samsonovi rodiče Sd 13,8-25). Ve Starém zákoně nalezneme řadu dalších příběhů pohostinnosti (např. Gn 24; Ex 2,19-20; 2 Kr 4,8-37 aj.).

Setkání s hostem se v perspektivě těchto biblických perikop může stát setkáním se samotným Bohem. Dárce (hostitel) se přitom stává obdarovaným. Ctnost pohostinnosti má tedy rovněž *náboženský* smysl. Obecně však musíme mít na paměti, že pohostinnost představovala ve starém Orientě něco obvyklého, *nutného* a „normálního“, byla primárně přikázáním bez náboženské motivace.⁸⁸ Přesto u lidu smlouvy nelze tento náboženský prvek vylučovat, tím spíš, že pohostinnost a přijímání cizinců se staly součástí Bohem zjeveného mravního a právního kodexu. K pochopení pohostinnosti ve starověkém světě Předního východu je třeba dodat, že urážkou nebylo pouze pohostinnost neposkytnout (srov. Gn 19,2-3), nýbrž rovněž ji nepřijmout.⁸⁹

84) Srov. P.-M. Galopin – M.-F. Lacan: *Pohostinnost*, in: X. Léon-Dufour (ed.): *Slovník biblické teologie*, s. 331.

85) Srov. M. J. Selman: *Pohostinnost*, in: J. D. Douglas (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 789.

86) Srov. G. J. Wenham: *Word Biblical Commentary II*, Nashville 1994, s. 47.

87) Srov. *Výklady ke Starému zákonu I*, Praha 1991, s. 95.

88) Srov. F. Crüsemann: „*Ihr kennt die Seele des Fremden.*“, s. 340.

89) Srov. B. A. Asen: *From Acceptance to Inclusion*, s. 20.

Pohostinnost Izraelců má své kořeny v jejich vlastní zkušenosti poutníků. Pro starověkého člověka na cestách či člověka žijícího kočovným způsobem života bylo zcela zásadní podmínkou přežití, že se mohl opírat o solidaritu společenství, ať už šlo o rodinu, klan nebo kmen. Jednotlivec by v poušti Předního východu přežil pouze stěží, proto byl do značné míry odkázán na pomoc ostatních. Pro člověka, který opustil svou rodinu či komunitu nebo z ní byl vyloučen, bylo velmi důležité, aby našel nějaké útočiště a zajistil si tak obydlí, ochranu, potravu a zejména vodu. Takový člověk byl velmi zranitelný a byl odkázán na pohostinnost druhých.⁹⁰

Poněvadž každý nomád byl potenciálně ohrožen odloučením od svého kmene a rodu, ať už by k němu byl přinucen jinými členy kmene, či vnějšími okolnostmi, jako jsou hlad nebo války, vyvinulo se v oblasti přijímání poutníků a pohostinnosti jakési „zlaté pravidlo“, které Roland de Vaux charakterizoval slovy: „Každý mohl někdy potřebovat pomoc, proto byl také každý zavázán ji poskytnout.“⁹¹

Jak trefně poznamenává Manfred Köhnlein: „Téměř všechny velké postavy Starého zákona byly nějakým způsobem uprchlíky (migranty). Abrahám a Jákob a jejich rodiny pobývali v Egyptě, Mojžíš utekl ze strachu před trestem do země Midjanitů, Noemi a Rút byly vystěhovalkyněmi při svém hledání obživy a práce, David byl také nucen uprchnout (a uvedl přitom pro svůj útěk falešné důvody), Eliáš musel jako nepřítel režimu prchnout dokonce několikrát, Jeremiáš byl nucen utéci do Egypta (a zde patrně také zemřel)⁹² a nakonec se téměř celý židovský národ ocitl ve vyhnanství babylonském.“⁹³

Tato zkušenost se velmi rozhodným a diferencovaným způsobem vtěluje do starozákonního kodexu, Tóry, smlouvy mezi Hospodinem a vyvoleným izraelským národem. Ta definuje na základě Božího osvoboditelského zásahu (Ex 20,1–2) základní náboženské a sociální zákonnosti společenství Izraele.⁹⁴ Dokonce lze tvrdit, že uzavřením smlouvy

90) Srov. R. de Vaux: *Ancient Israel*, New York 1961, s. 10.

91) Tamtéž, s. 4.

92) Srov. J. Koppová: *Izraelští proroci*, Kostelní Vydří 2001, s. 121.

93) M. Köhnlein: *Aus aller Herren Länder. Asylbewerber unter uns*, Stuttgart 1988, s. 263.

94) Prolog k Dekalogu v jeho starší verzi (Ex 20,1–2) je velmi důležitý a dává smysl všem následujícím slovům a přikázáním. Zvěst o Boží lásce, blízkosti a záchraně předznamenává celé Desatero. Přikázání a ustanovení Tóry tak nemají charakter jakéhosi „chladného“ zákoníku, upravujícího pokojné soužití Izraelců a jejich náboženskou praxi. Stávají se ukazatelem pravé cesty života, kterou Bůh lidem nabízí, aby ve světě kráčeli svobodně

Hospodin vyslyšel hlas Izraelitů, kteří putují po poušti jako imigranti a kočovníci bez domovského práva, a udělil jim tak zvláštní identitu, postavení a povolání. Z marginalizovaných kočovníků bez právního statusu se tímto procesem konstituuje vyvolený národ.⁹⁵

Nelze pominout základní aspekt starozákonní pohostinnosti, kterým je – vedle společných impulzů pro pohostinnost v kulturách Předního východu – hluboká motivace, již bychom mohli charakterizovat jako *napodobování Hospodina*. Pohostinnost je dosvědčením a výrazem opravdové víry v Hospodina, která se projevuje skutky (srov. Iz 58,7).⁹⁶

Z uvedených důvodů příliš nepřekvapí, že v legislativní části Starého zákona nalezneme podrobně vypracované „právo přistěhovalce“. Je přítomno ve všech zákonodárných knihách Tóry, které vznikly v různých obdobích a v dlouhodobém redakčním procesu a které zároveň v různých akcentech odhalují určitou vnitřní dynamiku tohoto práva. Při jejím odhalování v jednotlivých vrstvách Tóry budeme postupovat pokud možno chronologicky, tedy od nejstarších textů po ty nejmladší.

Knih smlouvy (Ex 20,22–23,19)

Tato nejstarší právní sbírka, podle Ex 24,7 označovaná jako Knih smlouvy, navazuje na text Desatera (Ex 20,1–17), které je zde zachyceno ve starší, pravděpodobně původnější podobě (jeruzalémská tradice).⁹⁷ Knih smlouvy zřejmě odráží vztahy mezi Izraelem a Kananejci, buď v době předmonarchické, nebo za davidovsko-šalomounovské dynastie, a obavy z odklonu od víry v Hospodina a přijetí modlářských praktik Kananejců.⁹⁸

Uprostřed těchto obav se nachází na první pohled téměř paradoxní požadavek: „Hostu nebudeš škodit ani ho utlačovat, neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi.“ (Ex 22,20) *Gér* požívá podobně jako vdova a sirotek (srov. Ex 22,21) zvláštní Hospodinovy ochrany. Důvodem této ochrany je, že *gérím* jsou – stejně jako vdovy a sirotci – vytrženi z přirozených sociálních sítí, vykořeněni z rodné půdy a ze své společnosti,

ke spokojenému životu v jeho celistvosti. – Srov. *Výklady ke Starému zákonu* I, s. 267. Srov. rovněž H. G. Pöhlmann – M. Stern: *Desatera v životě židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Praha 2006, s. 35.

95) Srov. W. Brueggemann: *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991, s. 293.

96) Srov. M. D. Carroll R.: *Christians at the Border: Immigration, the Church, and the Bible*, Grand Rapids 2008, s. 93–94.

97) Srov. *Výklady ke Starému zákonu* I, s. 266 a 276.

98) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 7.

jsou okolnostmi zbaveni svých přirozených práv a existenční jistoty.⁹⁹ *Gér* nevlastní půdu a nemá zaručena žádná práva – je tedy slabý právně i ekonomicky.¹⁰⁰ Podle exegetů se zde útlakem míní především hospodářské vykořisťování, tedy vykořisťování ze strany majitelů půdy a zaměstnavatelů, respektive těch, na nichž jsou *gérím* ekonomicky závislí.¹⁰¹ *Gér* je „outsiderem“, tím, kdo nemůže spoléhat na ochranu pramenící z příslušnosti ke klanu, kmenu či komunitě.¹⁰² Člověk bez příbuzenských a pokrevních vazeb uvnitř izraelského lidu se stává zranitelným, je snadno zaměnitelný s nepřítelem a může být terčem diskriminace nebo útoku. „Je-li utlačován, či dokonce zabit, není třeba se bát něčí pomsty. Lze to udělat beztrestně. Proto sám Hospodin vystupuje na jeho obranu.“¹⁰³

Druhé právní ustanovení v Knize smlouvy týkající se cizinců má tentýž obsah: „Nebudeš utlačovat hosta; víte přece, jak bývá hostu v duši, neboť jste byli hosty v egyptské zemi.“ (Ex 23,9) Klíčové v obou případech je, že zákaz utlačování cizinců doplňuje odkaz na situaci, kterou Izrael sám prožíval v egyptském otroctví. Ten je přítomen ve všech vrstvách starozákonní legislativy.¹⁰⁴ Jeho smyslem však není jenom vzbudit psychologický účinek, nýbrž má „jasný teologický význam: Hospodin je Bohem vystěhovalců v cizí zemi, vyvrženců bez práv. Jako takový se

99) Srov. *Výklady ke Starému zákonu I*, s. 285.

100) Srov. W. Lorenz: „*For We Are Strangers Before Thee and Sojourners*“ – *1 Chron. 29:15*, *American Baptist Quarterly* 4, 1990, s. 271.

101) Srov. A. Fisch: *Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozioethischer Perspektive*, Berlin – Münster u. a. 2007, s. 125–128; G. Steins: „*Fremde sind wir...*“. *Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive*, in: F. Furger (ed.): *Flucht – Asyl – Migration*, Münster 1994, s. 140.

102) Srov. C. Houtman: *Exodus II*, Leuven 2000, s. 224.

103) G. Barbiero: *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza*, *Ricerche storiche bibliche* 1–2, 1996, s. 69. Citováno podle E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 8.

104) Tradičně přejímá většina biblistů názor, že odkaz „i vy jste byli *gérím* v egyptské zemi“ se týká egyptského otroctví za dob Mojžíšových a že je spojen s negativní zkušeností utlačovaných Izraelitů a s jejich osvobozením prostřednictvím Mojžíše a Hospodina jako *go'éla*. Je však třeba uvést skutečnost, že na konci 90. let minulého století José E. Ramirez Kidd přišel s názorem, že se výše uvedený odkaz netýká této negativní zkušenosti, ale egyptského pobytu Josefa a jeho rodiny ještě před zmíněným otroctvím a odvolává se tedy na pozitivní zkušenost (protože s nimi bylo „zacházeno dobře“). Ačkoli etické důsledky pro jednání s cizinci zůstávají stejné, odůvodnění a další teologické implikace (např. vztah k Egyptu) jsou zcela odlišné. Ramirez Kidd předkládá i další poněkud překvapivě hypotézy či závěry (např. tvrdí, že *gér* nepochází z kořene *gúr* apod.). – Srov. J. E. Ramirez Kidd: *Alteity and Identity in Israel*. Vycházím v této studii z většinového názoru exegetů.

zjevil Izraeli, když ten byl *gérem* v Egyptě. Chránit cizince, žijícího uprostřed vlastních hranic, tedy pro Izraele znamená vyznávat víru v Hospodina, osvoboditele, *go'ela*. Naopak využívat přistěhovalce by pro Izraele znamenalo klanět se jinému Bohu!¹⁰⁵

Ve hře je také identita izraelského národa: má mít na paměti, že i on byl jen *gér* v egyptské zemi. Vzpomínka na vlastní zkušenost, víra v Hospodina jako osvoboditele a Boha *gérím*, Boha spravedlivého a zároveň milosrdného, má vést společenství Izraele k praxi solidarity vůči cizincům a ke spravedlivému zacházení s nimi. V uvedené pasáži je toto spravedlivé zacházení s *gérím* ještě specifikováno slovy: „Po šest dnů budeš pracovat, ale sedmého dne přestaneš, aby odpočinul tvůj býk i osel a aby si mohl oddechnout syn tvé otrokyně i *gér*.“ (Ex 23,12) Dá se předpokládat, že rovněž obecné požadavky spravedlnosti, uváděné v předcházejících verších, jako je spravedlnost na soudu a při vydávání svědectví (Ex 23,1-3,6-7) a ponechání plodů země sedmého roku chudým (Ex 23,11), se vztahují předně na *gérím*.

Deuteronomium

Pátá kniha Mojžíšova tvoří úvodní a základní část deuteronomistické teologie. Pokouší se shrnout ve světle Hospodinova vedení izraelské dějiny až do příchodu vyvoleného národa k hranicím zaslíbené země a jejího obsazení, jak to dále líčí kniha Jozue a následující deuteronomistické spisy. Jde o jakousi teologickou syntézu, která čerpá z předchozích tradic (především snad z tradice severoizraelské), ale rovněž je přehodnocuje a doplňuje. Z našeho pohledu se jedná o jistou alternativu k zákoníku představenému v knize Exodus.

Jádro knihy Deuteronomium (kap. 12-26) podle exegetů tvoří sbírka textů, která se do jižního judského království dostala buď po pádu Samaří roku 721 př. Kr., nebo vznikla v Judsku v následujícím století.¹⁰⁶ Skutečný vznik spisu lze datovat spíše do 7. století, kdy bylo Jud-

105) E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 8.

106) Někteří biblisté zastávali teorii severního původu Deuteronomia, především pak jeho jádra (kap. 12-26), které by v tomto ohledu mohlo představovat jakési specifické svědectví o severoizraelské tradici, včetně jejího právního řádu a étosu. U zastánců této teorie se můžeme setkat s různými názory: 1. po rozdělení říše existovaly dva oddělené zákoníky – Kodex svatosti na jihu a Deuteronomium na severu (srov. A. C. Welch: *Deuteronomy. The Framework to the Code*, Oxford 1932); 2. původně deuteronomistickou tradici hlásali levité na severu, po pádu Samaří pokračovali ve své aktivitě na jihu a spolu se skupinou vlivných Judejců za králů Chizkijáše a Jósijáše vytvořili obnovené, sjednocující náboženské hnutí (G. von Rad: *Deuteronomium – Studien*, Göttingen 1948); 3. třetí skupina jde ve stopách Radovy teorie, pouze za aktéry hlásání prohlašuje nikoli levity, nýbrž

sko pravděpodobně zasaženo imigrační vlnou ze severního království i z okolních národů.¹⁰⁷

Tento fakt jistě přispěl k ještě většímu zájmu o cizince a konkretizaci vztahu Izraelců vůči nim, jak o tom svědčí větší množství ustanovení týkajících se *gérím v tóšávim*, stejně jako kvalitativně nové prvky a nová témata v této oblasti.¹⁰⁸ Za plauzibilní lze považovat Kellermannovo tvrzení, že „když je v Deuteronomiu vedle vdovy a sirotka uváděn *gér*, může se jednat o uprchlíka ze severní říše, který jako jeden z mnoha po pádu Samaří utekl do Judska“.¹⁰⁹ Toto tvrzení však nelze považovat za vyčerpávající. Rozšířený názor, že *gérem* je v knize Deuteronomium míněn uprchlík ze severní říše, Bultmann problematizuje, protože tato skutečnost není doložena v mimobiblických pramenech. Označení *gér* v Deuteronomiu podle něj nesouvisí přímo s pádem severní říše, ačkoli je migrace ze severu na jih Palestiny vzhledem k historickým událostem v uvedeném období pravděpodobná.¹¹⁰ Označení *gér* jistě zahrnovalo mnohem širší spektrum lidí – mohlo se jednat o příslušníka jiného izraelského kmene nebo úplně jiného národa, případně cizince v neetnickém pojetí. Obecně jsou v deuteronomistickém zákoníku slovem *gérím* míněni cizinci, kteří „nemají ani pole ani vinice či ovocné sady, a jako takoví jsou spolu s vdovami a sirotky jmenováni *personae miserae*, kterým náleží právo paběrkovat (srov. Dt 24,19–21)“.¹¹¹ Rozhodně však první setkání starozákonního Izraele s masivnějším přílivem *gérím* spadá do období,

proroky (E. W. Nicholson: *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967). Exegeti se kloní k tomu, že Kniha Zákona, nalezená v roce 622 př. Kr., která se stala základem Jóšijášovy náboženské reformy, představuje původní verzi Deuteronomia. Zřejmě se však nejednalo o původní starobytlý a ucelený spis, který by se znenadání našel; je pravděpodobnější, že kniha vznikla až po pádu Samaří. Vliv severní tradice ovšem nelze vyloučit. – Srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman: *Objevování Bible: svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha 2007, s. 245–250.

107) Pro tradiční dataci spisu do 7. století před Kristem hovoří jak důvody stylistické a lexikální, tak výběr teologických témat. Deuteronomium lze pokládat za model pro Ezechiášovy a Jóšijášovy reformy, které proběhly v tomto období, a jejich reflexi. K této tematice srov. např. M. Weinfeld: *Deuteronomy 1–11*, New York 1991, s. 16–17. K otázce vlivu severního království na vznik a obsah knihy Deuteronomium srov. tamtéž, s. 44–57.

108) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 9–10.

109) D. Kellermann: *gúr, gér*, in: ThWAT I, s. 986.

110) Srov. C. Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda*, s. 213–214.

111) O. Kaiser: *Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten. Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament*, Theologisch-praktische Quartalschrift 3, 2009, s. 269; srov. M. Zehnder: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des Fremden im Licht antiker Quellen*, Stuttgart 2005, s. 361–362.

kdy patrně z podrobeného království přchalo na jih velké množství uprchlíků.¹¹² Ke konečné redakci textu Deuteronomia došlo pravděpodobně až někdy v 5. století př. Kr.¹¹³

O vztahu ke *gérím* a jejich ochraně najdeme v Deuteronomiu zmínku celkem na třinácti místech. Opakuje se zde základní téma zachycené v knize Exodus, tedy *ochrana géra* jako zvlášť zranitelné osoby, která je pod přímou záštitou Hospodina – srov. Dt 24,14–15 („Nebudeš utiskovat nádeníka, zchudlého a potřebného ze svých bratří ani ze svých hostí, kteří žijí v tvé zemi v tvých branách. Dáš mu jeho mzdu ještě téhož dne, než nad ním zapadne slunce, neboť je zchudlý a svým životem na ní závisí, aby nevolal proti tobě k Hospodinu a aby na tobě nebyl hřích.“); 24,17 („Nepřevrátíš právo bezdomovce...“); 27,19 („Bud' proklet, kdo převrací právo bezdomovců.“). Právní ochrana *gérím* je odůvodněna opět zkušeností Izraele coby zotročeného lidu v Egyptě.

Objevují se však rovněž nové prvky. V Dt 10,17–19 Hospodin vyzývá k *lásce* vůči *gérím*: „Hospodin, váš Bůh, je Bůh bohů a Pán pánů [...], miluje hosta a dává mu chléb a šat. Milujte tedy hosta, neboť jste byli hosty v egyptské zemi.“ Je pozoruhodné, že pro vztah lásky Hospodina i Izraele vůči cizinci je užito slova *'ahav*, které v Bibli obvykle označuje vztah Hospodina a vyvoleného národa.¹¹⁴ Hospodin je opět představován jako Bůh *gérím*, jako ten, kdo nerozlišuje mezi „domorodcem“ a „cizincem“. Izraelský lid má Hospodina v jeho lásce následovat, má se vyhýbat jakémukoli stranění a partikularismu a je vybízen ke konkrétní solidaritě prostřednictvím přijetí cizinců a hmotné pomoci.¹¹⁵ Uvedená perikopa má podle některých exegetů v rámci celé knihy Deuteronomium zvláštní význam.¹¹⁶

Právní ochrana je v Deuteronomiu rozšířena o příkaz *sociální pomoci*.¹¹⁷ Ten je konkretizován v nařízení desátku, který se má každý třetí rok

112) Srov. C. Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda*, s. 11–12. Autor se opírá o Crüsemannovy závěry. – Srov. F. Crüsemann: *Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund*, Wort und Dienst 18, 1995, s. 34, a též: *Fremdenliebe und Identitätssicherung: Zum Verständnis des Fremden – Gesetze im Alten Testament*, *Vetus Testamentum* 40, 1988, s. 14.

113) Srov. D. L. Christensen: *Word Biblical Commentary* VIa, Nashville 2001, s. Ixviii.

114) Srov. G. Wallis: *ahav*, in: ThWAT I, s. 111.

115) Srov. M. Weinfeld: *Deuteronomy 1–11*, s. 439.

116) Na zvláštní význam poukazuje podle Georga Steinse zařazení a literární forma perikopy: text se nachází v předmluvě k deuteronomistické verzi Zákona a je součástí slavnostní řeči Hospodina k Mojžíšovi, která má hymnickou formu. – Srov. G. Steins: *„Fremde sind wir...“*, s. 144.

117) Srov. A. Fisch: *Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität*, s. 128.

odevzdávat vedle lévičů, vdov a sirotek také *gérím*: „Každého třetího roku odneseš všechny desátky ze své úrody toho roku a složíš je ve svých branách. I přijde lévičec [...] a bezdomovec [...] a budou jíst dosyta, aby ti Hospodin, tvůj Bůh, žehnal při každé práci.“ (Dt 14,28–29; rovněž Dt 26,12) Jedná se o určitou formu sociální daně určené pro ty, kteří nevlastnili půdu nebo patřili k nejhudším.¹¹⁸

Jinou stanovenou sociální pomocí je ponechání paběrků z pole, z ovoce a vína chudým a jmenovitě rovněž *gérím* (Dt 24,19–22). V pozadí stojí víra, že Hospodin je pánem celého stvoření, jemu náleží země a on je dárce dobré úrody.¹¹⁹

Dalším důležitým bodem je větší *integrace gérím* do nábožensko-kulturního společenství Izraele. Na cizince se vztahují ustanovení o šabatě (Dt 5,14), cizinec se může účastnit radostného slavení o slavnostech týdnů (16,11) a stánků (16,14; 31,12 – zde je zahrnutí cizince do slavnostního shromáždění definováno jako direktivum).

Cizinci pak nemají být apriorně a kolektivně diskvalifikováni na základě svého národnostního nebo etnického původu (Dt 23,8 – „Nebudeš si hnusit Edómce, neboť to je tvůj bratr. Nebudeš si hnusit Egyptana, neboť jsi byl hostem v jejich zemi.“). Rozhodující je, zdali jsou přicházející *gérím* ochotni stát se členy izraelského společenství.¹²⁰

Gér je prezentován jako bližní, jako ten, kdo může být integrován do izraelského společenství. Tento fakt dobře ilustrují četné výrazy jako *gér* žijící „ve tvých branách“ (5,14; 14,21; 16,11.14; 31,12), „uprostřed tebe“ (16,11), „tvůj přistěhovalec“ (24,14).

118) Desátky jsou rovněž „projevem radosti a vděčnosti, jsou darem daným Hospodinu a od Hospodina zase přijatým, takže je nakonec obdarován ten, kdo je přináší.“ – *Výklady ke Starému zákonu* I, s. 530.

119) V pozadí však může stát taktéž vymezení vůči kultům okolních národů: „Véra stavi do služeb lásky staré zvyklosti, které tvořily součást pohanských kultů plodnosti, a dává jim zcela nový smysl. Spadlé hrozny a zbylé klasy byly totiž dříve záměrně zanechávány na poli jako pokrm pro přírodní božstva (srov. Lv 17,5.7). [...] Tento pohanský zvyk byl zákonem Hospodinovým přeměněn v sociální opatření pro chudé a potřebné.“ – Tamtéž, s. 378.

120) Poněvadž výroku v Dt 23,8 předchází absolutní vyloučení Amónců a Moábců ze společenství Izraele, vyžaduje výše uvedený citát vysvětlující poznámku. Exegeti nabízejí následující výklad: „Izrael se musí uzavírat přede všemi společenstvími a vlivy, které usilují o likvidaci Božího lidu, ale má být citlivý vůči náznakům možného sblížení i otevřený vůči těm, kdo jsou přístupni případnému rozhovoru s vyznavači Hospodinovými.“ – Tamtéž, s. 553. Toto shovívavé jednání se pak týká rovněž těch, s nimiž měli Izraelitě spíše negativní zkušenosti, jako např. Egyptanů. K výkladu s ohledem na vztah vůči cizincům srov. M. Zehnder: *Anstösse aus Dtn 23,2–9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1–2, 2005, s. 300–314.

Překvapivé je ustanovení v Dt 14,21, které zakazuje Izraelcům pojídat zdechlinu, ale umožňuje, aby byla dána cizinci, včetně cizince „ve tvých branách“.¹²¹ Snad vyjadřuje respekt vůči kulturním a etickým zvyklostem cizinců. Každopádně tento biblický text naznačuje, že Izrael byl schopen přijímat rovněž ty cizince, kteří se ve všem (máme na mysli především nábožensko-kultickou sféru) zcela neidentifikovali se společenstvím Izraele, kteří ale byli zároveň ochotni se přizpůsobit a neusilovali o dezintegraci izraelské společnosti.

Uvedený text poukazuje na vyžadovanou *míru integrace* usazujících se cizinců. Touto integrací se myslí respekt k základnímu étosu společenství a jeho přijetí; neznamená však úplnou asimilaci ani popření kořenů a identity *gérím*.

Velmi důležitá a snad i poněkud překvapivý text nalezneme v Dt 28,43-44. Mezi zlořčenými, která dopadnou na lid, nebude-li poslouchat a dodržovat Hospodinovy příkazy, se uvádí: „Bezdomovec, který je ve tvém středu, bude stoupat stále výš a výš nad tebe, ty pak budeš klesat čím dál tím níž. On ti bude půjčovat, ale ty mu nebudeš moci půjčit. On bude hlavou, a ty budeš chvostem.“ Text navazuje na zlořčení v Dt 27,19, kde je proklet ten, který převrací právo bezdomovce, sirotka a vdovy.

Oba biblické texty nastiňují paradoxní a překvapivou spojitost: Zachování Hospodinovy spravedlnosti a prokazování dobra, které mají být rozšířeny na cizince, se odrážejí přímou úměrou v životních podmínkách a svobodě Izraele. Zjednodušeně řečeno: Bude-li se Izrael chovat k cizincům spravedlivě a v souladu s Hospodinovými předpisy, bude žít v hojnosti, svobodě a štěstí. Pokud tomu bude naopak, nejen že se mu povede zle, ale dokonce nad ním budou tito přistěhovalci vládnout. Čtenář si přitom pochopitelně tyto skutečnosti propojuje s asyrským a babylonským vyhnanstvím vyvolaného národa. Bernhard Asen k tomuto paradoxnímu verši z Deuteronomia poznamenává: „Implikace je jasná: Pokud cizincům není poskytnuta patřičná péče a pokud nejsou příkazy, které se jich týkají, dodržovány, stanou se cizinci sami postupem času dominantními. Je to evidentní rovněž z verše, který této pasáži předchází a kde autor Deuteronomia naráží na asyrskou invazi do severního království (721 př. Kr.) a fakt, že mnoho Izraelitů bylo odvedeno do zajetí (Dt 28,36-37).“¹²² Mezi

121) Problematický aspekt biblické perikopy však spočívá v tom, že je v rozporu s ustanoveními uvedenými v Ex 22,30 a rovněž Lv 17,15-16.

122) „Jestliže nebudeš Hospodina, svého Boha, poslouchat a bedlivě dodržovat všechny jeho příkazy a nařízení, která ti dnes udílím, dopadnou na tebe všechna tato zlořčení. [...] Hospo-

příčinami tohoto zajetí uvádějí proroci pošlapávání marginalizovaných, tedy rovněž cizinců.¹²³

Kodex svatosti (Lv 17–26) a kněžské předpisy (Lv, Nu) Kniha Leviticus se formovala po několik staletí, především však v době poexilní. Proto se o ustanoveních ohledně cizinců zachycených v knihách Leviticus a Numeri zmíníme jako o chronologicky nejmladší vrstvě legislativního kodexu Tóry.

Svatost Izraele, jak o ní pojednávají tyto spisy, je vnímána jako oddělení od neizraelských národů. Nevyznačuje se však pouze vymezením vůči cizincům, ale rovněž láskou k nim.¹²⁴ Tuto ambivalenci je třeba mít na paměti spolu s terminologickým rozlišením a obsahovými prvky ve výše prezentovaných pasážích kodexu. Zdá se, že Boží lid, ačkoli sám sebe považoval za národ vyvolený, se neměl stát uzavřeným společenstvím. Byl otevřen i pro ty, kdo nepocházeli z krve Abrahámovy, chtěli se usadit uprostřed Izraele a byli ochotni respektovat náboženské a společenské zvyklosti vyvoleného národa.

Ustanovení o vztahu ke *gérím* nalezneme celkem na dvaceti místech knih Leviticus a Numeri. Převážně se jedná o podobná témata, s nimiž jsme se setkali ve starších vrstvách Pentateuchu. Na prvním místě musíme uvést *prohloubení integrace* cizinců v kulticko-náboženské sféře. Cizinci mají dodržovat odpočinek během dne smíření (Lv 16,29), mohou obětovat zápalné oběti, připravovat obětní hod a přinášet obětní dary (Lv 17,8–9; 22,18–19). Je jim zapovězeno požívání krve a zdechlin (Lv 17,10–16), mají dodržovat řád v oblasti pohlavního života (Lv 18,26), musejí se vyhýbat modloslužbě a lidským obětím (Lv 20,2), nesmějí se rouhat Hospodinovu jménu (Lv 24,16) a mohou slavit paschu (Nu 9,14) i jiné izraelské náboženské slavnosti (Nu 15,14–16).¹²⁵ Opakuje se rovněž motiv ponechání paběrků a plodů země v roce

din od tebe odvede i tvého krále, jehož nad sebou ustanovíš, k pronárodu, který jsi neznal ty ani tvoji otcové. Tam budeš sloužit jiným bohům, dřevu a kameni. Budeš předmětem úděsu, pořekadel a posměchu mezi všemi národy, kam tě Hospodin odvede.“ (Dt 28,15.36–37)

123) B. A. Asen: *From Acceptance to Inclusion*, s. 27; dále srov. A. B. Spencer: *Being a Stranger in a Time of Xenophobia*, *Theology Today* 1, 1999, s. 468.

124) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 12.

125) „Izrael nebyl uzavřenou společností, a proto se ani oběti nestaly tajemným obřadem hrstky zasvěcenců. Kdo žil mezi Izraelci, podíleli se jak na Božích dobrodinech, tak na zkouškách. Proto i jim byla přiznána výsada přinášet oběti, to je přicházet k izraelskému Bohu jako ke svému Pánu.“ – *Výklady ke Starému zákonu* I, s. 444.

odpočinití pro nejhudší a nejslabší, tedy i pro cizince (Lv 19,9-10; Lv 23,22; Lv 25,6).

Obsahový posun lze nalézt především ve výroku v Lv 19,33-34, kde jsou *gérím* postaveni na stejnou úroveň jako samotní Izraelci („Bude-li přebývat s tebou ve vaší zemi někdo jako host, nebudete mu škodit. Ten, kdo bude s vámi přebývat jako host, bude vám jako *domorodec* mezi vámi. Budeš ho milovat jako sebe samého, protože i vy jste byli hosty v zemi egyptské. Já jsem Hospodin, váš Bůh.“).

Mnozí odborníci považují knihu Leviticus za střed celé Tóry a za její jádro pak Kodex svatosti (kap. 17-26), případně 19. kapitolu.¹²⁶ V centru tohoto kodexu stojí přikázání lásky k bližnímu (Lv 19,18). Velmi důležitý je fakt, že v jeho těsném sousedství nalézáme přikázání lásky vůči cizinci, *gérovi* (Lv 19,34).¹²⁷

Spravedlivé zacházení s *gérem* a nadto přikázání lásky k němu lze považovat ve starověkém Orientu za něco zcela nevídaného.¹²⁸ Podle teologů je možné toto přikázání chápat jako jeden z vrcholů celého Pentateuchu, případně v perspektivě Kodexu svatosti přímo jako „znamení svatého způsobu života“.¹²⁹ Cizinec má být milován. Láskou zde není míněno pouze citové hnutí, nýbrž „jednání, které odpovídá vnitřnímu přesvědčení, že cizinec má stejnou důstojnost a má s ním být zacházeno spravedlivě a se stejnou vážností“.¹³⁰ V této univerzalizaci lásky k bližnímu, která se konkretizuje v lásce k cizinci, můžeme spatřovat významnou část podstaty zvěsti celého Starého zákona.¹³¹

Obsahový posun oproti starším vrstvám Pentateuchu je v otázce přijímání cizinců zdůrazněn a rozvinut dalším Hospodinovým slovem – že *sami Izraelci* jsou u něj jen hosty a přistěhovalci (*gérím v tóšávím* – Lv 25,23). *Žrovnoprávnění gérím* a Izraelců se projevuje jak v právní (jedno právo pro

126) Nutno dodat, že za centrum knihy Leviticus, respektive celé Tóry, bývá považována rovněž 16. kapitola knihy Leviticus s ustanovením Dne pokání. – Srov. např. J. E. Hartley: *Word Biblical Commentary* IV, Nashville 1992, s. xxxv. Přikláním se však k názoru, že jádrem celého Pentateuchu se v uvedené „koncentrické optice“ stává přikázání lásky rozšířené na všechny lidi, včetně cizinců. – Srov. J. Milgrom: *Leviticus 17-22*, New York 2000, s. 1364-1365.

127) Srov. Y. Radday – M. Schulz: *Nächstenliebe nach jüdischen Auffassung*, Stuttgart 1984, s. 385.

128) Srov. M. Bič: *Ze světa Starého zákona* I, s. 276.

129) B. A. Asen: *From Acceptance to Inclusion*, s. 17.

130) O. Kaiser: *Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten*, s. 278.

131) Srov. J. Blaha: *Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii*, Křesťanská revue 8, 2004, s. 198.

cizince i hosta - Lv 24,22; konkrétní ustanovení - Nu 15,30; 35,15), tak v sociální rovině (cizinec má možnost koupit otroka přímo z izraelského lidu! - Lv 25,47-48).

Cizinec v ostatních knihách Starého zákona

I v další starozákonní literatuře nalezneme mnoho pasáží týkajících se vztahu k cizincům, Neizraelcům. Nejsou sice koncentrovány do textů legislativního charakteru a najdeme je v různých souvislostech, ale podobně jako zákonná ustanovení uvedená výše jsou vždy odrazem své doby a konkrétního sociálního kontextu, jsou koncipovány ve vztahu k náboženství Izraele a motivovány nábožensky. Izraelci stále zakoušeli soužití s cizinci, jak v Palestině, tak na územích, na něž byli deportováni či do nichž sami odešli. Postoje vůči cizincům zachycené ve starozákonních spisech můžeme rozdělit do tří skupin:

1. Izrael má být očištěn ode všeho pohanského a oddělen od ostatních národů, aby si zachoval svůj specifický charakter a víru v Hospodina jako jediného, pravého Boha. V pozdním chronistickém díle, v knihách Ezdráš a Nehemjáš, je tato tendence relativně silná.

Datovat přesněji vznik obou knih je poměrně nesnadné. Přesto, mj. vzhledem k četnému výskytu arameismů, jej lze patrně klást až ke sklonku období perské nadvlády v Palestině a počátku nadvlády helénské mezi lety 350 až 250 př. Kr. Obě knihy pojednávají o událostech spojených se sociální, politickou a náboženskou rekonstitucí židovského národa po jeho návratu z babylonského vyhnanství. Přestože o tomto období nemáme mnoho mimobiblických zpráv, lze předpokládat, že tato obnova byla narušována ze strany obyvatel severní říše se sídlem v Samaří, u nichž došlo v minulých staletích k promísení víry v Hospodina s paralelním uctíváním jiných bohů. Vzhledem k nebezpečí náboženského synkretismu v období chaosu kolem dobytí perské říše Alexandrem Velikým (konec 4. století př. Kr.), které na autory a redaktory těchto posvátných knih muselo mít bezesporu vliv, lze pochopit velmi jednoznačné postoje vůči cizincům, např. zákaz manželství s cizinkami (Ezd 9,2; 10,2-3) a požadavek jasného oddělení synů a dcer Izraele ode všech cizinců (Neh 9,2).¹³² Se zřetelnou tendencí k vymezení a snahou

132) „Situace lidu, který byl obklopen pohanskými národy a dlouhou dobu předtím žil v pohanském prostředí, nutila k tomu, aby se zřetelně a zásadně odlišil od okolního světa, aby modlářství a jiné pohanské ohavnosti nevníkaly do jeho řad a nerozleptávaly jej. Boží lid však může splnit své poslání jen tehdy, bude-li střežit svou zvláštnost a oddělenost. To ovšem není

o náboženskou očistu souvisí rovněž úsilí o silnější, až úplnou asimilaci *gérím* do izraelského společenství (srov. Ezd 9–10).¹³³

Musíme mít však na paměti, že se jednalo o rozhodnutí, které bylo silně dobově podmíněné a navíc idealizované vzhledem k historické situaci obnovovaného společenství izraelského lidu.¹³⁴ Pozitivní vztah k cizincům (*gérím*) a jejich případné přijímání tím v žádném případě nejsou oslabeny a zůstávají podstatnou součástí étosu starozákonního Izraele.

2. V ostatních knihách Starého zákona nalezneme naopak *postoj otevřenosti* vůči cizincům, ať už se jedná o pasáže z chronistického díla (modlitba za cizince, proselyty – 2 Pa 6,32–33), nebo o celkové zaměření a univerzalistický, proselytický charakter celých knih Rút, Júdit a Jonáš. Podobné výroky, jaké o přijetí cizinců nalezneme v právních předpisech Tóry, shledáváme i u proroků (např. Iz 56,6), velmi často v eschatologické perspektivě plnosti času, kdy budou překonány všechny národnostní a etnické rozdíly ve jménu náboženské jednoty¹³⁵ a všecken lid bez ohledu na původ a národnost se shromáždí v Jeruzalémě nebo na hoře, nejčastěji označované přímo jako Sijón, k oslavě Hospodina (srov. např. Iz 2,3; 25,6–8; Mi 4,1; Ž 87,3–6 ad.). Tato vize je výrazem misijního a inkluzivního poslání izraelského národa v rámci dějin spásy. Vlast je sice pro vyvolený lid zemí podobnou vlasti ostatních národů, je však zároveň „ideální představou, kontrastující svou čistotou a vznešeností se všemi druhy nacionalismu, ve kterém se odrážejí lidské sny po souladu a jednotě. Nejde přitom o multinacionalismus, jako v tehdejších římském impériu, ale o univerzalizmus, tkvící v povolání Izraele: v Abra-

nic samoučelného. Naopak, Boží lid nikdy nesmí zapomenout na své misijní poslání vůči všemu světu. Jeho úkolem je získávat ostatní pro Hospodina, ale běda, přizpůsobuje-li se jim. Zneklidnění a upozornění předáků na smíšená manželství vyplývá z obav, aby lid neztratil svou jedinečnost.“ – *Starý zákon. Překlad s výkladem* VII, Praha 1970, s. 69.

133) *Gérím* by podle tohoto náhledu měli přijmout izraelskou víru. Na tomto nábožensko-sociálním pozadí lépe chápeme to, že *gér* je v rámci Septuaginty překládán jako *proselyta*. S náboženskou reformou („očistou“) souvisela snaha Izraele o šíření víry. – Srov. A. Darrieurtot: *Cizinec*, in: X. Léon-Dufour (ed.): *Slovník biblické teologie*, s. 57.

134) „Nehemjáš proti těmto zlořádům zakročuje se vši tvrdostí. Každý je postaven před osobní rozhodnutí, chce-li sloužit Hospodinu bezvýhradně, nebo se s Božím lidem rozejít. Opětovně čteme o zapuzení pohanských manželek (Ezd 10; Neh 13), ale slyšíme i o tom, že neposlechli všichni a že byl někdo prostě vyloučen z obecnství lidu (Neh 13,28). [...] Za Nehemjáše však poměry vnější i vnitřní vyžadovaly zcela zásadního řešení. Dá se předpokládat, že i tehdy zůstaly dveře otevřeny pro přistupující, kteří se chtěli celým srdcem připojit k Božímu lidu. Nebylo však možné trpět, aby se do řad židovstva dostávaly živly, které ohrožovaly duchovní ryznost lidu.“ – *Starý zákon. Překlad s výkladem* VII, s. 33.

135) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 14.

hámovi mají být požeňnány všechny národy země (Gn 12,3) a Sión se má stát společnou matkou všech vlastí (Ž 87).¹³⁶ Postoj otevřenosti vůči cizincům souvisí tedy rovněž s misijním posláním izraelského národa k celému světu.

V prorockých knihách se vyskytují pasáže o *gérím* v menší míře. Najdeme je však jak v souvislosti s usilováním o sociální spravedlnost (cizinci nemají být utlačováni – Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7,29; Za 7,10; Mal 3,5), tak v souvislosti s eschatologickým očekáváním, podle kterého již nebude rozdíl mezi *gérem* a Izraelcem, cizinci se k Izraeli připojí (např. Iz 2) a půda bude rozdělena rovněž ve prospěch *gérím* (Ez 47,22–23).¹³⁷

3. Poslední skupinu výroků ohledně cizinců tvoří ty pasáže, v nichž se Izraelci sami hlásí k tomu, že jsou jen *gérím* a *tóšovím*. Jedná se o navázání na zkušenost pobytu v Egyptě, Asýrii, Babyloně a na jiných místech a o přímou návaznost na Hospodinovo slovo v Lv 25,23. Takové výroky nalezneme nejčastěji jako součást modlitby, např. v Ž 39,13 („Hospodine, vyslyš mou modlitbu, přej mi sluchu, když o pomoc volám, nebuď k mému pláči hluchý. Vždyť jsem u tebe *jen* hostem, přichozím, jako všichni otcové moji.“) a 1 Pa 29,15.

Uvedená kapitola z První knihy Paralipomenon, která zachycuje Davidovu modlitbu, literárně vřazenou těsně před jeho smrt, je exegety považována za vrchol chronistického pojetí Davidovy historie.¹³⁸ David v ní říká: „My jsme před tebou jen hosté a přichozí jako všichni naši otcové.“ (1 Pa 29,15) David se nejen přiznává k dědictví svých otců, ale vyznává svrchovanost Boží a chválí Boha za jeho milost.¹³⁹

Tento *postoj sebeidentifikace* jako „cizince na této zemi“ spolu s vědomím Boží svrchovanosti a transcendence je důležitý nejen pro pochopení a přijetí vlastního místa ve světě a ve vztahu k Hospodinu, nýbrž určuje do značné míry rovněž chování k cizincům. Georg Steins tuto skutečnost shrnuje následujícími slovy: Sebeidentifikace jako cizince (*Fremdsin*) není zakoušena „v protikladu k nějaké sociální jednotce, nýbrž je metaforou pro teologické určení člověka, které vyznačuje jeho status před Bohem. [...] Kategorie cizince je v pozdějších starozákonních tex-

136) P. Grelot: *Vlast*, in: X. Léon-Dufour (ed.): *Slovník biblické teologie*, s. 557.

137) Walter Eichrodt označuje přiznání práva vlastnit půdu cizincům za „velký a odvážný krok, který řadí cizince na stejnou úroveň jako domorodce.“ – W. Eichrodt: *Ezekiel*, Philadelphia 1970, s. 592.

138) Srov. D. J. Estes: *Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15*, *The Catholic Biblical Quarterly* 1, 1991, s. 46.

139) Srov. tamtéž, s. 47.

tech přesazena z právně-sociální oblasti do oblasti teologicko-antropologické. Pro etiku to neznamená žádné zjemnění či přímo zrušení závaznosti vztahu k cizincům, nýbrž odkrytí důležitého aspektu odůvodnění ochrany cizinců na cestě k univerzalizaci pomoci. Metafora cizosti [...] ukazuje, že adresáti, kterým je určeno přikázání ochrany cizinců, jsou jako cizinci sami odkázáni na zajištění spravedlnosti a milosrdenství [ze strany Boha i druhých lidí].¹⁴⁰ Oba postoje – sebeidentifikace jako „cizince na této zemi“, stejně jako pomoc cizincům a přistěhovalcům – jsou pak dále reflektovány v Novém zákoně.

Shrnutí

Viděli jsme, že vztah k cizincům a péče o ně patří k jednomu z *nejdůležitějších* témat celého Starého zákona. Na jeho velký význam v teologii a etice Izraele ukazuje již samo „široké rozšíření tématu v různých literárních textech [Starého zákona]“.¹⁴¹ Svědčí pro něj nejen fakt, že příkaz spravedlivého a sociálně citlivého přístupu Izraele vůči cizincům (*gérím v tóšávím*) nacházíme na více místech Tóry, včetně její centrální části, kde je uveden jako jedna z *modelových aplikací univerzálního přikázání lásky* k bližnímu, nýbrž rovněž skutečnost, že žádné jiné Hospodinovo přikázání (s výjimkou přikázání o Boží svrchovanosti) se neopakuje tak často – objevuje se více než zokráť!¹⁴² Je však třeba připustit, že četnost tohoto přikázání ve Starém zákoně může souviset s nesnadným dodržováním požadovaného ideálu.¹⁴³

Starozákonní étos vztahu k cizincům a jejich přijímání nemá zcela jednotný charakter a spolu s terminologickým rozlišením (*zar, nokrí* v kontrastu ke *gér, tóšáv*) osciluje mezi partikularistickým vymezením vůči cizincům, kteří mohou Izrael nábožensky dezintegrovat a odvádět od Hospodina, a univerzalistickým inkluzivismem ve vztahu k těm, kteří se chtějí usadit a integrovat do jeho společenství. Tyto přístupy odrážejí historickou zkušenost izraelského národa, který za konstitutivní událost svých dějin považuje vyvedení z egyptského područí, kde byl sám jen cizincem a přistěhovalcem. Souvisejí rovněž se zkušeností kočovného a polokočovného života praotců, pobytem v asyrském a babylonském

140) G. Steins: „*Fremde sind wir...*“, s. 147–148.

141) Tamtéž, s. 134.

142) Srov. W. G. Plaut: *Jewish Ethics and International Migrations*, *International Migration Review* 1, 1996. Special Issue: Ethics, Migration, and Global Stewardship, s. 20.

143) Srov. M. Sneed: *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow*, s. 504.

exilu i se zápasem Izraele o vlastní existenci a kulturní a náboženskou identitu uprostřed jiných národů.

Ochrana cizinců (*gérím v tóšávím*), kterou nacházíme v nábožensko-legislativních textech Starého zákona, je zcela neobvyklá a zřejmě neměla ve starověkém světě Blízkého východu obdoby. Právní a etický kodex Izraele lze v tomto ohledu označit za jedinečný a svým způsobem převratný. Biblické a orientalistické bádání totiž prokázalo, že ochranu sirotků, vdov a chudých nacházíme i u okolních společností (dyadická formule o ochraně vdov a sirotků je hojně rozšířena ve starověkých právních sbírkách Blízkého východu), ale ochranu cizinců pouze u Izraele.¹⁴⁴ Proto ji můžeme pokládat za specifickou pro vyvolený Boží lid a jeho legislativu.¹⁴⁵

Z analýzy legislativních textů Pentateuchu, které tématu věnují čím dál tím větší pozornost, je patrné stále velkorysejší včleňování a přijímání cizinců, kteří se chtějí usadit a integrovat do společenství vyvoleného lidu (*gérím v tóšávím*), a zároveň stále diferencovanější předpisy v oblasti vztahu vůči cizincům a příchozím. Pohostinnost a právní a sociální ochrana cizinců se tedy ve starozákonním Izraeli postupem času prohlubovaly. Ve starších vrstvách Pentateuchu byli cizinci spolu s vdovami a sirotky jako „osoby bez práva“ postaveni pod přímou ochranu Hospodina, a proto jim mělo být zajištěno spravedlivé zacházení ze strany majoritní společnosti. V mladších vrstvách Tóry se objevují svědectví o tom, že se má cizincům (*gérím*) dostávat zvláštního zacházení (včetně explicitního Hospodinova přikázání: „Milujte je!“) a zvláštní sociální pomoci (desátek, paběrky), aby byli nakonec prakticky zrovnoprávněni se samotnými Izraelci, kteří jsou naopak prohlášeni za přistěhovalce v Hospodinově zemi.¹⁴⁶ Christiana van Houtenová to výstižně shrnuje slovy: „Zákony týkající se cizince se postupně vyvíjely a nabývaly stále inkluzivnějšího charakteru. To, co bylo na počátku v Knize smlouvy (Ex 23,9) výzvou k zajištění spravedlnosti pro cizince, se později v kněž-

144) Srov. J.-L. Vesco: *Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode 20,22–23,19)*, Revue Thomiste 2, 1968, s. 241–264 (zvl. 249–253).

145) Srov. M. Sneed: *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow*, s. 504. Autor se opírá o závěry z článku: D. E. Gowan: *Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner*, Interpretation 41, 1987, s. 343. M. Daniel Carroll R. v tomto pohostinném postoji Izraele vůči cizincům vidí zjevný kontrast mezi legislativními texty Starého zákona a texty okolních národů starověkého Předního východu. – Srov. M. D. Carroll R.: *Christians at the Border*, s. 103.

146) Srov. P. V. Kohut: *Nezapomínejte na pohostinnost*, s. 61.

ských zákonech stalo legálním principem: „Budete mít jen jedno právo pro cizince a domorodce.“ Tato skutečnost otevřela dveře začlenění cizinců a jejich přístupu ke všem právům a výsadám izraelské společnosti. [...] Tato tendence ke stále většímu inkluzivismu, která se promítla do legální tradice starozákonního Izraele, je odrazem Božího úmyslu zahrnout a zachránit (spasit) všechny lidi.¹⁴⁷

V pozadí tohoto neobvykle otevřeného postoje stojí rovněž náboženské, *teologické* či *teofanické* důvody, které je třeba uvést. Při ochraně cizinců se právní ustanovení neustále odvolávají na zkušenost Izraele v egyptském otroctví a na Hospodina jako osvoboditele (*go'ela*) a Boha *gérím*. Jestliže Izrael chce být věrný Hospodinu, který projevuje zvláštní starostlivost a péči o slabé a chudé, mezi něž cizinci patří, a chce ho následovat, musí ho napodobovat v jeho ochraně slabých a cizinců. Tím se zároveň Izraelité rozpomínají na kořeny existence vyvoleného národa a na základy vlastní víry, která se opírá o událost vysvobození Izraele z Egypta. Po právu upozorňuje Hans-Ulrich Dallmann na to, že v biblických normativních podnětech pro ochranu cizinců se odráží sama identita izraelského lidu.¹⁴⁸ Izraelský národ se utváří kolem zkušenosti cizosti a vysvobození ze zajetí v cizí zemi. Příslušnost k tomuto národu se pak vyjadřuje „v kultickém opakování této zkušenosti¹⁴⁹ stejně dobře jako v morálním zacházení s konkrétním cizincem“.¹⁵⁰ Chránit cizince žijícího uprostřed Izraele, přistupovat k němu solidárně a spravedlivě tedy pro Izrael znamená víc než jednat podle Božích přikázání; znamená to vyznávat víru v Hospodina, *go'ela*, a napodobovat jeho jednání s vyvoleným lidem. Takové jednání je znamením ortodoxie, pravověrného vyznávání Hospodina, které se projevuje v ortopraxi. Proto má podle Franka Crüsemanna přikázání ochrany cizince mezi starozákonními pokyny zvláštní důležitost a lze ho interpretovat „v teologickém významu jako srovnatelné s uctíváním Hospodina jakožto jediného Boha a se zachováváním šabatu“.¹⁵¹

147) C. van Houten: *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991, s. 175.

148) Srov. H.-U. Dallmann: *Das Recht, verschieden zu sein. Eine soziolethische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh 2002, s. 491.

149) Tím se myslí každoroční slavení Velikonoc (pesachu).

150) C. Hübenenthal: „Denn ihr seid selbst Fremde gewesen“. *Soziolethische Anmerkungen zum Migrationsdiskurs*, in: M. Becka – A.-P. Rethmann (ed.): *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und soziolethische Reflexion*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2010, s. 23.

151) F. Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, s. 216.

Spravedlivé jednání s cizinci je tak mnohem víc než jen „zlatým pravidlem“ odrážejícím zranitelnost lidí na cestách ve starověkém Orientě: je pro Izrael vyjádřením a udržováním *vlastní identity* a *vyznáním víry v Hospodina*.¹⁵² Přijímání cizinců tedy v určitém slova smyslu nepředstavovalo pro Izrael ohrožení jeho identity, nýbrž naopak – svou identitu by ohrožoval, pokud by zanedbával pohostinnost a nepřijímal cizince (*gérím v tóšávím*) do svého středu, poněvadž by zapomínal na svou historii a na své povolání: na to, kým je před Bohem a k čemu ho Hospodin volá.¹⁵³

Relativně otevřený postoj v otázkách přijímání cizinců lze chápat také jako jeden z charakteristických prvků a projevů židovské víry v Boha *transcendentního* a všeobjímajícího Boha, kterého nelze zcela obsáhnout, vlastnit ani ovládat, Boha, který přesahuje naše lidské představy. V pozadí sociálně citlivého zacházení s cizinci a přistěhovalci můžeme pozorovat chápání Boha jako toho, který je jiný¹⁵⁴ a jedná skrze cizince.¹⁵⁵ Podle biblických textů jedná Hospodin v některých případech skrze cizince, skrze někoho „neznámého“, jiného. Jako by prostřednictvím jinakosti „těch cizích“ připomínal lidem svou „ambivalentní povahu“, totiž že je zcela jiný a zároveň že je a chce být lidem velmi blízký. Cizinec nás může vytrhávat z našich stereotypů a pečlivě chráněných jistot, může přispět k novému, „otevřenému“ utváření naší víry v Hospodina a vztahu k němu. Lze tedy říci, že již pro starozákonní lid mohl cizinec svým způsobem *reprezentovat* či *připomínat* Hospodina a že pro něj platila přímá úměra v následujícím znění: jak jsme otevřeni vůči cizincům (*gérím v tóšávím*), tak jsme otevřeni vůči Bohu.¹⁵⁶

Souvislost můžeme spatřovat rovněž v jiném základním východisku židovské víry: pouze *Hospodinu náleží celá země*. Proto jeho lid musí světem putovat jako *gér*, který si je vědom vlastního postavení v celku světa, je ochoten vzdát se zdánlivých jistot a chce se bez zajištění a cele ode-

152) Srov. J. Levenson: *Poverty and State in Biblical Thought*, Judaism 25, 1976, s. 231.

153) Srov. M. D. Carroll R.: *Christians at the Border*, s. 109–110.

154) Jinakost Boží je patrná zvláště v perikopě zápasu Jákoba s Bohem (či Božím andělem), který je zde explicitně označován jako „neznámý“ (Gn 32,27).

155) Jako příklad můžeme zmínit opět perikopu z Gn 18, kde se Abrahám setkává se třemi neznámými Božími posly a pohostí je.

156) Srov. A. D. Schwartz: *God and the Stranger*, Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue 1, 1998, s. 38–43. V článku lze nalézt mnoho inspirujících, biblicky zaměřených myšlenek k naznačenému vztahu Bůh (jako cizinec) – člověk.

vzdat Hospodinu. Tento postoj je zvlášť patrný ve srovnání s okolními národy, které si chtějí zemi podmanit magickými praktikami. Boží lid má však jednat opačně: „Z opětovného zdůrazňování: jste jen hosté a příchozí“, vyplývá pro lid Boží staré a nové smlouvy důležitá výstraha, aby se nechťel zabydlet po kenaanském způsobu. Bude na zemi vždycky jen cizincem mezi těmi, kteří zemi budou pokládat za svoji. Ona je však Hospodinova a na Izraeli, starém i novém, je, aby následoval otce Abrama-Abraháma. Musíme se odpoutat od všeho, co nám brání jít za hlasem svého Boha. Izrael si neustále musí uvědomovat svou závislost na Bohu.¹⁵⁷ Sílu k odpoutání se od vlastního sobectví má Izrael čerpat z vlastní bohaté zkušenosti cizince a poutníka a toto vědomí se má promítat do jednání s lidmi na cestách a s cizinci.

Otevřený a pohostinný postoj vůči cizincům, mající hluboké náboženské kořeny a implikace, je v životě a praxi židů přítomen až do dnešních dob.¹⁵⁸ Jeho vliv je patrný např. v novodobé židovské filozofii, především v díle Emmanuela Levinase a u představitelů personalistické filozofie, z nichž lze na předním místě uvést Martina Bubera.¹⁵⁹ Přenesl se pochopitelně i do života křesťanské církve, jež na židovství bezprostředně navazuje. Ve světle působení Ježíše Krista a křesťanského poselství došlo pak v této oblasti k dalším obsahovým posunům.

Přijetí cizince v Novém zákoně

Reflexi tématu v novozákonní perspektivě vymežíme dvěma okruhy: první tvoří zacházení s cizinci ve světle textů Nového zákona, druhý sebeidentifikace Ježíše a jeho učedníků jako „cizinců“, jako těch, kteří jsou určitým způsobem „cizí“. Toto sebechápání musí mít nutně vliv jak na související antropologické a teologické náhledy, tak na specifické etické zásady, mezi něž můžeme zahrnout přístup k cizincům.

157) M. Bič: *Radostná zvěst Starého zákona*, s. 105.

158) Jako ilustrativní příklad zde můžeme uvést citát z esejí známého židovského autora Elieho Wiesela: „Jsme [jako židé] povinni prokazovat cizinci milosrdenství a pochopení. Je zakázáno ho odmítat, urážet nebo ho krátiť na jeho právech. Musí se mu dostávat ze strany průměrných občanů podpory. Má se mu nejen dostat pomoci, nýbrž má být rovněž chápán a má zakusit, že je vítán – zkrátka má být milován. Výraz ‚*veahawta*‘ – ‚miluj (ho)‘ je v Písmu použit třikrát: miluj svého Boha, miluj svého bližního a miluj *géra*, cizince.“ – E. Wiesel: *Der Fremde in der Bibel*, in: týž: *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays einen Betroffenen*, Freiburg 1987, s. 72. Citováno podle A.-P. Rethmann: *Asyl und Migration*, s. 241.

159) K tématu srov. J. Blaha: *Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii*, s. 198–202.

Křesťanské jednání s cizinci

Ježíšův vztah k cizincům

O Ježíšově vztahu k cizincům, jak jej reflektovala, uchovala a tradovala prvotní křesťanská církev, si můžeme učinit obraz na základě kanonických evangelií, v nichž nalezneme některé perikopy, jež se tohoto tématu různým způsobem dotýkají. Svědectví evangelií o Ježíšově vztahu vůči cizincům ovšem netvoří nějaký ucelený soubor napomenutí či předpisů. V širším slova smyslu souvisí přístup biblického Ježíše k cizincům jak s etickými náhledy a výzvami nazaretského Mistra (např. s příkázáním univerzální, nijak neomezené lásky vůči bližním, srov. Mt 5,43-48; Mk 12,13par), tak s jeho vlastním jednáním, jež má představovat směrnicí pro jeho učedníky. Zde máme na mysli zvláště jeho mimořádně citlivý postoj k marginalizovaným osobám tehdejší (nejen) palestinské společnosti. Ježíšův přístup k cizincům nutně souvisí rovněž s některými dalšími základními teologickými náhledy a výpověďmi, jako je zahrnutí cizinců a pohanů do díla spásy a jejich přijetí v rámci raně křesťanských obcí.

Texty, které zvláštním způsobem pojednávají o uvedeném tématu, se někdy nacházejí v různém podání, a tudíž v sobě skrývají určité rozdíly, ačkoli spíše v detailech. Tyto odlišnosti jsou do značné míry určovány teologickými akcenty jednotlivých evangelií, které jejich autoři a redaktori volili podle specifické situace církevních obcí, jimž bylo evangelium určeno jako prvotním adresátům, a které je třeba při hermeneuticky korektním zacházení s biblickým textem zohlednit.

Ježíšův postoj k cizincům souvisí pochopitelně s faktem, že Ježíš pocházel ze židovského národa a znal učení Pentateuchu o jednání s cizinci i praxi své doby. Určitý partikularismus se projevuje ve skutečnosti, kterou evangelia několikrát popisují a která je zcela logická, totiž že jeho kazatelské povolání bylo zaměřeno primárně ke „ztraceným ovcím domu izraelského“ (srov. Mt 10,6; 15,24; J 4,22 aj.). Proto se v některých perikopách může zdát, že Ježíš zachovává vůči cizincům odstup (Mt 7,27par; Mt 8,7). Pokud se však na tyto texty podíváme důkladněji, včetně jejich literárního a historicko-sociálního kontextu, budeme usilovat o pochopení základního smyslu těchto perikop a budeme číst Písmo (v tomto případě především kanonická evangelia) v jeho celistvosti, vztah Ježíše vůči cizincům se ukáže v opačném světle.

V následujících odstavcích se zastavíme u několika evangelijních perikop klíčových pro uvedené téma. První dvě lze v tomto ohledu považovat za „problematické“, poněvadž Ježíšův postoj vůči cizincům/pohanům,

který je v nich zachycen, se může jevit na první pohled jako zdrženlivý, či dokonce odmítavý. Odráží se v nich mj. výše uvedený partikularismus. Další dvě perikopy představují dvě Ježíšova podobenství s eticky zaměřenou parenezi, která se týkájí přímo vztahu vůči cizincům a jednání s nimi.

První perikopu představuje uzdravení setníkovy služebníka či syna. Lze ji nalézt v Matoušově (Mt 8,5-13) a Lukášově evangeliu (L 7,1-10), paralelní perikopa je rovněž v Janově evangeliu (J 4,43-54). Zde se jedná o uzdravení syna královského služebníka a zároveň o „druhé znamení, které Ježíš činí v Galileji“ (J 4,54). Lukášova verze je poněkud delší a složitější (lukášovské podání je rozšířeno o delegaci intervenujících „židovských starších“, jejichž přítomnost Matouš zcela vynechává,¹⁶⁰ a o přátele, kteří tlumočí setníkovu prosbu), nicméně v základních rysech se neliší od verze matoušovské. Proto uvádím znění Matoušova evangelia v mém vlastním překladu:

Když pak [Ježíš] vstoupil do Kafarnaum, přistoupil k němu setník a prosil ho slovy: „Pane, můj služebník/syn¹⁶¹ leží doma vážně nemocný a velmi trpí.“ Ježíš mu řekl: „Já mám přijít a uzdravit ho?“¹⁶² Setník mu odpově-

160) Přestože v následujících pasážích budeme vycházet z matoušovského znění perikopy, za zvláštní poznámku k lukášovské verzi stojí paradoxní fakt, že se sami židovští náboženští představitelé (!) za pohanského setníka přimlouvají. Srov. P.-G. Müller: *Evangelium sv. Lukáše*, Kostelní Vydří 1998, s. 75-76.

161) Řecký výraz *pais* je dvojznačný: může znamenat jak „dítě“, tak „služebník“. Většinou se překládá jako služebník vzhledem k lukášovské verzi (L 7,2), kde jde o otroka (*doulos*). V Janově evangeliu je však naopak uzdravený označován jako syn (*huyios*) – srov. J 4,46. V matoušovské verzi nelze vyloučit obě možnosti, proto je v textu uvádím jako variantní znění překladu.

162) Tato věta je hlavním důvodem, proč jsem volil vlastní překlad. Žádný z používaných novodobých českých biblických překladů větu nepřekládá jako otázku. ČEP na tomto místě uvádí indikativní větu „Já přijdu a uzdravím ho“, stejně tak liturgický překlad („Přijdu a uzdravím ho“) a další české překlady (Sýkora, Škrabal, Col, Žilka). Vzhledem ke kontextu (literárnímu – setníkovy pokorná odpověď v tomto ohledu dává více smyslu – i historickému – viz uvedený výklad) si však spolu s většinou exegetů dovoluji tvrdit, že je na místě tuto větu přeložit formou otázky, která může vyjadřovat na první pohled nikoli bezprostřední pozitivní reakci Ježíšovu, ale spíše určitou rozladěnost, zdráhání či odstup. Srov. D. J. Harrington: *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří 2003, s. 138. Dále např. J. Gnilk: *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg – Basel – Wien, 1986, s. 301; M. Limbeck: *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996, s. 115-118. K překladu uvedené věty otázkou se přiklání celá řada významných biblistů, kromě Gnily a Harringtona mj. Bultmann, Davies-Allison, Held, Jeremias, Keener, Klostermann, Lohmeyer, Luz, Zahn. Srov. D. A. Hagner: *Word Biblical Commentary XXXIIIa*, Nashville 1993, s. 204. Pro úplnost je třeba dodat, že v Lukášově evangeliu Ježíš na setníkovu žádost nijak neodpovídá a rovnou jde do setníkovy domu, u Jana je Ježíšova reakce překvapivá a na první pohled s rozhovorem nesouvisí („Neuvíďte-li znamení a zázraky, nevěříte.“ – J 4,48).

děl a pravil: „Pane, nejsem hoden toho, abys vstoupil pod mou střechu, ale vyřkni jen slovo, a můj služebník/syn bude uzdraven. Vždyť i já jsem člověk podřízený a mám pod sebou vojáky. Řeknu mu: Jdi, a on jde. A jínému: Přijď, a on přijde. A svému otroku: Udělej to, a on to udělá.“ Když to Ježíš uslyšel, podivil se a řekl těm, kteří ho následovali: „Amen, říkám vám, u nikoho v Izraeli jsem nenašel takovou víru. Říkám vám, že mnozí od východu a západu přijdou a usednou ke stolu v nebeském království s Abrahámem, Izákem a Jákobem. Ale synové království budou vyvrženi do temnoty venku. Tam bude pláč a skřípění zubů.“ A setníkovi Ježíš řekl: „Jdi; jak jsi uvěřil, ať se ti stane.“ A v onu hodinu byl ten služebník/syn uzdraven. (Mt 8,5-13)

Přijmeme-li tvrzení, že věta v 7. verši je otázkou, pak v ní lze spatřovat Ježíšovo zdráhání, či dokonce rozladěnost a určitou distanci vůči prosícímu setníkovi, který je pohan a zároveň cizinec. Tento odtažitý postoj se na první pohled může jevit jako odmítavý a v souladu s židovskou partikularistickou perspektivou. Nelze však pominout fakt, že židům byl v Ježíšově době zapovězen vstup do domu pohana a svobodný styk s pohany byl omezován. Ježíšova otázka jako by byla tedy spíše vyjádřením této překážky. Setníkova odpověď by pak nebyla na prvním místě pouze výrazem pokory a projevem víry v Ježíšovu moc (slovo *existia* v perikopě hraje zásadní roli), ale (rovněž) odrazem respektu vůči židovským zvykům.¹⁶³

Jak však evangelia na mnoha místech zřetelně ukazují, Ježíš toto rozdělení na pohany (a další marginalizované osoby) a židy mnohokrát překonává, např. při stolování s celníky (kolaboranty a „polopohany“) a hříšníky (srov. Mt 9,9-13par; L 19,1-10 aj.). Ostatně i v uvedeném příběhu Ježíš setníkově prosbě vyhoví (v lukášovské verzi dokonce bez zaváhání). Ježíšova otázka v matoušovské verzi tedy není tolik vyjádřením jeho zdráhání či rozladění, ale mnohem spíše má funkci určité dramatisace, která má sloužit ke zdůraznění setníkova adekvátního postoje, tedy jeho víry.

Evangelijní perikopu a její hlavní poselství lze chápat jako odraz zaměření Ježíšovy služby vůči všem národům. Ve světle židovského inkluзивního univerzalizmu mají pohané podíl na spáse prostřednictvím židů. V tomto smyslu můžeme rozumět i Ježíšově výroku, že je poslán „pře-

163) Srov. D. A. Hagner: *Word Biblical Commentary XXXIIIa*, s. 204.

devším ke ztraceným ovcím z domu izraelského“ (Mt 9,36; 10,6; 18,12). Uvedená perikopa potvrzuje a narativním způsobem odůvodňuje plně zahrnutí pohanů do díla spásy. Kritérium již nepředstavuje příslušnost k jakékoli národně či etnicky vymezené skupině, ale víra v Ježíšovu moc. Legimitu přijetí pohanů do společenství křesťanské církve, stejně jako pozitivní vztah vůči cizincům Ježíš svým jednáním potvrzuje.

Perikopa o uzdravení setníkova služebníka/syna spadá tedy do řady perikop a podobenství, které odůvodňují misi mezi pohany (např. Mt 21,33-44; 22,1-10), do řady, jež vrcholí na konci Matoušova evangelia Ježíšovým misijním příkazem: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“ (Mt 28,19-20) S tímto zahrnutím pohanů do Božího plánu spásy, které výmluvně ilustruje uvedené eschatologické logion v závěru perikopy (Mt 8,11-12), však souvisí také Ježíšova otevřenost vůči těm, kteří nepatřili k židovskému národu.

Ještě problematičtější se může jevit podobně koncipovaná perikopa o pohanské ženě žádající Ježíše o uzdravení své posedlé dcerky. Nalezneme ji v Matoušově (Mt 15,21-28) a Markově evangeliu (Mk 7,24-30).¹⁶⁴ Matoušova verze je rozšiřující úpravou Markova podání, které však v zásadních bodech zachovává, proto zde bude uvedeno její znění:

Ježíš odtud [z Genezaretu] odešel až do okolí Týru a Sidónu. A hle, jedna kananejská žena z těch končin vyšla a volala: „Smiluj se nade mnou, Pane, Synu Davidův! Má dcera je zle posedlá.“ Ale on jí neodpověděl ani slovo. Jeho učedníci přistoupili a žádali ho: „Zbav se jí, vždyť za námi křičí!“ On odpověděl: „Jsem poslán jen ke ztraceným ovcím z lidu izraelského.“ Ale ona přistoupila, klaněla se mu a řekla: „Pane, pomoz mi!“ On jí odpověděl: „Nesluší se vzít chléb dětem a hodit jej psům.“¹⁶⁵ A ona řekla: „Ovšem, Pane, jenže i psi se živí z drobtů, které spadnou ze stolu jejich pánů.“ Tu jí Ježíš řekl: „Ženo, tvá víra je veliká; staň se ti, jak chceš.“ A od té hodiny byla její dcera zdráva. (Mt 15,21-28)

Ježíšova reakce zachycená v této perikopě je nezvykle tvrdá. Nejprve na zoufalou a pokornou žádost pohanské ženy vůbec nereaguje, a ani

164) V Matoušově podání je žena označena jako Kananejka (Mt 15,22), v Markově podání jako pohanka (doslova Řekyně), rodem Syrofénčanka (Mk 7,26).

165) Doslova psíkům (*tois kynariois*).

napodruhé jí přes vytrvalé naléhání nechce vyhovět s poukazem na zaměření své služby směrem k izraelskému národu (srov. Mt 10,6). Přitom se nezdřáhá označit ji (a vlastně Neizraelce obecně) velmi pohrdavým a urážlivým označením „psík“¹⁶⁶ Ježíš se zde projevuje necitlivým způsobem a je prezentován jako rigorózní zastávce židovského partikularismu.

Vyznění celého příběhu však zmírňuje a do univerzalistické roviny celou perikopy posouvá hned několik faktů. Především je to skutečnost uvedená na začátku perikopy, totiž že Ježíš odešel do krajiny v okolí Týru a Sidónu, do výsostně pohanského prostředí, které bylo vůči židům pravděpodobně velmi nepřátelské.¹⁶⁷ Nepřátelství mezi Týrem a Galileou, dané kromě etnicky a nábožensky motivovaných třenic silným sociálním napětím mezi oběma regiony, k jehož příčinám patřilo nerovné rozdělování zemědělských a hospodářských zdrojů (relativně bohatý a zároveň pohanský přímořský kraj kolem Týru žil z obchodu se zbožím mj. z galilejského území, do chudé Galileje se však vrátilo pouze minimum finančních prostředků),¹⁶⁸ bylo v Ježíšově době velmi silné.¹⁶⁹ Samotný Ježíšův příchod do krajiny, která byla pravověrnými židy považována za nečistou a pohanskou, naznačuje jeho neobvykle otevřený postoj vůči cizincům a pohanům. Jako by uvedená perikopa chtěla – na první pohled snad poněkud paradoxně – ukázat Ježíše nikoli jako toho, kdo omezuje své působení na společenství Izraele, nýbrž jako toho, kdo naopak aktivně vstupuje mezi pohany a cizince a setkává se s nimi v jejich prostředí.¹⁷⁰

V uvedeném příběhu dochází k několikerému překročení hranic: Ježíš vstupuje do pohanského a nepřátelského kraje, jako žid se setkává s pohankou a jako muž se ženou, což v androcentrické kultuře prvního

166) „Ježíšova odpověď působí krutě, protože nazvat někoho psem bylo urážkou (1 S 17,43; Iz 56,10–11). Psi byli pokládáni za nečistá zvířata a téměř vždy mají negativní konotace (1 S 24,14; 2 Kr 8,13; Př 26,11; viz Mt 7,6: „Nedávejte svaté věci psům.“) – J. R. Donahue – D. J. Harrington: *Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydí 2005, s. 244.

167) Srov. svědectví Josepha Flavia (*Proti Apiónovi* 1,70; *Válka židovská* 2,478).

168) Srov. G. Theissen: *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1991, s. 72–80.

169) Podle některých exegetů se toto napětí odráží i v Ježíšově reakci na žádost obyvatelky pocházející z tohoto regionu. Srov. J. Marcus: *Mark 1–8*, New York 2000, s. 462.

170) Srov. P. Pokorný: *Od štěněte k dítěti (Mk 7,24–30/Mt 15,21–28). O některých problémech biblické exegeze*, in: týž: *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2006, s. 428.

století není nijak samozřejmé.¹⁷¹ Ježíš tak dává najevo, že veškeré hranice jsou pro něj sekundární.

Ačkoli Ježíšova prvotní reakce je nezvykle příkrá, pozoruhodnou a pro korektní výklad celé perikopy zcela zásadní je skutečnost, že žena Ježíše v disputaci poráží. Uvedené místo je jedinou perikopou v evangeliích, kde je Ježíš v disputaci poražen, a to dokonce od ženy-pohanky!¹⁷² Ježíšovu negativní reakci nelze chápat jako odmítavý a odměřený postoj vůči pohanské ženě, nýbrž mnohem spíše jako prostředek určité drammatizace příběhu, která má zdůraznit hlubokou a reflektovanou víru a vytrvalost této o pomoc prosící matky. Zároveň má přispět ke zdůraznění hlavního poselství textu.

Exegeti se v podstatě shodují, že perikopu je třeba vykládat především následujícím způsobem: jejím cílem je přispět k utváření kladného postoje prvotních křesťanů k přijetí a včlenění pohanů do raných církevních obcí. Perikopa má zdůvodnit oprávněnost misie mezi pohany, která sahá až k samotnému Ježíšovi. Pro autory Matoušova a Markova evangelia jde pravděpodobně o poselství nemalého významu - v jedné náboženské obci spolu opravdu mohou žít křesťané ze židů i z pohanů, jedná se dokonce o Boží záměr.¹⁷³

Tematicky se tato perikopa shoduje s perikopou o setníkovi. Jedná se o odůvodnění misie mezi pohany, o vykreslení univerzality Kristova spasitelského díla a jeho učení. Nacházíme zde řadu dalších společných formálních a obsahových prvků: oba pohanští aktéři žádají o uzdravení blízkého člověka; uzdravení se děje na dálku; oba jsou ve své prosbě vytrvalí; oba projevují neobyčejný vhled do událostí a pochopení smyslu a povahy Ježíšova poslání; oba jsou chváleni za svou víru; v popisu způsobu uzdravení jsou výrazné shody, včetně stejné terminologie.¹⁷⁴

Kromě toho perikopa o pohanské ženě naznačuje postavení pohanů v rámci dějin spásy (*Heilsgeschichte*), a to v tom smyslu, že chápe úcast pohanů na spasení v posloupnosti od židů k pohanům (srov. „napřed“ v Mk 7,27a). To představuje jednu z dominantních interpretací perikopy v dějinách výkladu a koresponduje s teologií apoštola Pavla, jenž

171) Nelze na tomto místě nepřipomenout v mnoha ohledech podobnou perikopu ze čtvrtého evangelia o setkání Ježíše se samařskou ženou (srov. J 4,1-42).

172) Srov. J. R. Donahue - D. J. Harrington: *Evangelium podle Marka*, s. 247.

173) Srov. P. Pokorný: *Od štěněte k dítěti*, s. 428-433; D. J. Harrington: *Evangelium podle Matouše*, s. 265.

174) Srov. D. A. Hagner: *Word Biblical Commentary XXXIIIb*, Nashville 1995, s. 440-442.

uvedené téma považoval za jedno z nejzásadnějších (srov. Ř 9-11). Ježíš zde podle tohoto pojetí, tzv. židovského inkluzivního univerzalizismu, navazuje na starozákonní teologii vyvolení izraelského národa, který se měl stát prostředníkem mezi Bohem a pohaný, v biblické řeči měl být „královstvím kněží a svatým národem“ (Ex 19,6). Zahrnutí pohanů do plánu spásy a jejich přijetí do společenství Božího lidu navazuje na starozákonní představy národů putujících na horu Sijón a připojujících se k národu vyvolenému (Iz 2,2-4; 42,6; 60,2; Za 8,20-23 aj.). Křesťanské kritérium takové inkluze do díla spásy představuje víra v Ježíše jako Spasitele a Božího Syna.

Misie mezi pohaný je v pojetí evangelií (a zvláště uvedených perikop) odůvodněná a má kořeny u samotného Ježíše.¹⁷⁵ Obě perikopy musíme tedy chápat především tak, že jimi chce autor evangelia ve skutečnosti demonstrovat Ježíšovo zahrnutí pohanů do Božího plánu spásy, odůvodnit přijetí a zrovnoprávnění pohanokřesťanů v rámci raných církevních obcí a s tím související otevřený postoj vůči cizincům a relativizaci jakýchkoli hranic mezi lidmi, včetně etnických a národnostních. Perikopy nechtějí zdůrazňovat rozdíly, ale naopak ukázat jejich překlenutí, které se v obou případech uskutečňuje prostřednictvím víry. Lze proto v podstatě tvrdit, že „Ježíšův postoj vůči cizincům se projevuje v absolutní nepřítomnosti nedůvěry či negativních tónů vůči nim a v pozitivním hodnocení jejich nejlepších postojů“.¹⁷⁶

Ježíš dokazuje svůj postoj otevřenosti vůči cizincům i na dalších místech evangelií (především samotným hojným působením v pohanských nebo téměř pohanských oblastech na severu Palestiny - Mt 4,13; Mk 2,1; 3,7-8 aj.) a stvrzuje ho svým vstřícným vztahem k dalším marginalizovaným osobám v soudobé Palestině (k celníkům, hříšníkům, ženám ad.).

Zvláštní význam pro naši problematiku mají především dvě následující evangelijní perikopy. V podobenství o posledním soudu v Mt 25,31-46, v závěrečné perikopě před pašijovým příběhem, kterou evan-

175) K takovému závěru přispívá i vřazení perikopy o víře pohanské ženy do literárního kontextu evangelií: Perikopa je zařazena mezi nasycení pěti tisíců (Mt 14,13-21par), jež bývá exegety chápáno jako obraz nasycení židů (a obraz přijetí židů do křesťanské církve), a mezi nasycení čtyř tisíců (Mt 15,32-39par), které symbolizuje nasycení pohanů a jejich přijetí do křesťanského společenství. S oběma uvedenými perikopami je spojeno i klíčové slovo týkající se nasycení (*chortasthénaí*). Ve světle těchto skutečností má „misie pohanů svůj původ u samotného Ježíše a je jím samotným autorizována“. - R. Pesch: *Das Markus-evangelium* I, Freiburg - Basel - Wien 1976, s. 391.

176) E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 15.

gelista zakončuje Ježíšovu poslední velkou řeč (24,1-25,46),¹⁷⁷ Boží Syn odděluje ty, kteří jako požehnaní Boží a spravedliví půjdou do věčného života, aby se radovali s nebeským Otcem, od těch, kteří půjdou do „věčného trestu“, a to na základě kritéria, zda věnovali péči a láskyplnou pozornost chudým, opuštěným a marginalizovaným. Doslova: jak posloužili „nejmenším z jeho bratří“. Šest uvedených skutků milosrdenství se vztahuje na šest skutků pomoci v situaci reálné, často existenční lidské nouze. Tito „nejmenší z jeho bratří“ náležejí podle popisu zjevně do kategorie osob stojících na okraji společnosti, jimž hrozí – v Ježíšově době stejně jako dnes –, že budou společností přehlíženi. Jsou to tedy lidé, kteří i dnes hledají akutní pomoc u jednotlivců i sociálních organizací.¹⁷⁸ Mezi tyto „nejmenší“,¹⁷⁹ kteří potřebují konkrétní pomoc a s nimiž se Ježíš dokonce osobně ztotožňuje, je zařazen také migrant, cizinec – *xenos* (25,35.38.43.44).¹⁸⁰

Kořeny tohoto postoje můžeme spatřovat ve výčtu šesti velkých skutků milosrdenství, který lze nalézt v náboženských židovských textech (např. Talmudu). „Výčet šesti skutků ‚tělesného milosrdenství‘ (nejde ale pouze o skutky ‚tělesné‘!) nechce být vyčerpávající, nýbrž pouze ilustrativní. Není přitom ani nový, ani originální. Existuje pro to dostatek příkladů v Egyptě (v Knize mrtvých) a v židovství. [...] V našem textu získávají tyto skutky lásky zvláštní vážnost prostřednictvím své vztaženosti k Ježíši Kristu. Co milosrdní učinili pro jednoho z jeho nejnepatrnějších bratří, učinili jemu.“¹⁸¹ V Kristově ztotožnění s marginalizovanými, včetně strádajících lidí na cestách, lze spatřovat jedno ze specifik citovaného biblického textu.¹⁸²

Pohostinnost vůči cizinci či poskytnutí pomoci člověku na cestách nejenže nejsou na rozdíl od jiných židovských „velkých skutků milosrdenství“ (např. pohřbívání mrtvých, těšení zarmoucených) v Ježíšově

177) Srov. R. E. Brown: *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 172.

178) Srov. H. Haslinger: *Diakonie. Grundlagen für soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2009, s. 266.

179) K diskuzi o tom, kdo je těmito „nejmenšími“ myšlen (všichni marginalizovaní lidé? všichni křesťané? nebo pouze křesťanští misionáři?), srov. D. A. Hagner: *Word Biblical Commentary XXXIIIb*, s. 744.

180) ČEP a katolický liturgický překlad překládají shodně jako „ten, kdo byl na cestách/ cestě“ nebo jako „pocestný“. Tímto překladem se ještě víc zdůrazňuje samotný aspekt putování, tedy migrace. V originálu nalezneme ve všech případech slovo *xenos*, tedy označení pro cizince.

181) R. Schnackenburg: *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, Würzburg 2¹⁹⁹⁴, s. 250–251.

182) Srov. M. Limbeck: *Evangelium sv. Matouše*, s. 252.

výčtu opomenuty,¹⁸³ nýbrž dokonce zaujímají takřkajíc výsadní postavení, neboť se vlamují mezi přirozeně propojenou triádu pomoci hladovému, žíznivému a nahému (tedy chudému), která je tradičně uváděna ve vzájemné spojitosti.¹⁸⁴ Není však třeba odůvodňovat či zdůrazňovat výsadní postavení tohoto Ježíšova požadavku v uvedeném výčtu. Postavující je fakt, že péče o cizince a lidi na cestách je tu explicitě uvedena a že tím pádem přijetí cizince a poskytnutí pomoci člověku na cestách patří podle tohoto evangelijního textu k základním eticky normativním podnětům křesťanství.

Perikopa začíná slovy: „[...] a budou před něho shromážděny všechny národy“ (Mt 25,32). Výraz *panta ta ethné* má množství výkladů. Vztahuje se soud na všechny lidi, křesťany, židy, jinověrce a nevěřící? Nebo jenom na křesťany? Nebo naopak pouze na pohany?¹⁸⁵ Spojení *panta ta ethné* se v Matoušově evangeliu používá téměř výhradně k označení pohanů (a nevěřících), takže uvedený soud se vztahuje pravděpodobně rovněž na ně, i když nikoli výhradně. Prokazování skutků milosrdenství, jež zahrnují péči o člověka na cestách, se tak stává v pohledu tohoto evangelijního textu jedním z kritérií pro spravedlivé jednání a potažmo pro vstup do Božího království pro všechny lidi.¹⁸⁶

Text ukazuje na zásadní etický a teologický význam diakonického jednání, a to už svým literárním kontextem. Příběh je posledním Ježíšovým poučením vysloveným před učedníky během jeho veřejného působení. Proto je možné hovořit o něm jako o Ježíšově programním vyjádření a odkazu. Evangelista Matouš tuto perikopu představuje rovněž z formálního hlediska v rámci Ježíšovy eschatologické řeči jako kulminující bod celého vyprávění. Závažnost perikopy a jejího vyznění zdůrazňuje fakt, že do jejího středu je postaven král jako soudce celého lidstva: slavnostní soudní proces uvádí na scénu Boha jako vládce dě-

183) Srov. J. Gnilka: *Das Matthäusevangelium* II, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 373–374.

184) Na tento výsadní charakter pohostinnosti v rámci uvedených skutků milosrdenství a její zvláštní naléhavost upozorňuje Donald A. Hagner. – Srov. D. A. Hagner: *Word Biblical Commentary XXXIIIb*, s. 743–744.

185) Pakliže by se např. jednalo výhradně o pohany, tedy o zvláštní „soud pohanů“, a v případě „nejmenších“ o křesťany či křesťanské misionáře, měl by výklad podobenství o soudu zcela jiný význam a týkal by se pohostinnosti pohanů vůči křesťanským misionářům. Tento názor zastává např. Daniel J. Harrington. – Srov. D. J. Harrington: *Evangeliem podle Matouše*, s. 386. K mnohosti výkladů tohoto spojení a jeho implikací srov. J. Gnilka: *Das Matthäusevangelium* II, s. 371; R. Schnackenburg: *Matthäusevangelium* 16,21–28,20, s. 251–252.

186) Srov. J. Gnilka: *Das Matthäusevangelium* II, s. 366; H. Haslinger: *Diakonie*, s. 266–272.

jin, který rozhoduje o osudech každého člověka. Celé vystavění příběhu ukazuje na základní věc: plnění skutků milosrdenství a diakonie představuje rozhodující prvek lidského jednání a má hodnotu samo o sobě, totiž jako pomoc. Má ale také hodnotu výrazně teologickou, poněvadž představuje kritérium, podle něhož je člověk posuzován jako spravedlivý před Bohem.

Podle Xaviera Léona-Dufoura je matoušovská perikopa o posledním soudu *základním novozákonním textem*, který určuje křesťanský étos vztahu vůči lidem na cestách. Pohostinnost je tu „zkušebním kamenem skutečně křesťanského jednání“.¹⁸⁷ Dalším poselstvím této evangelijní perikopy je, že v cizinci se každý člověk může setkat s Ježíšem. Setkání s cizincem je tedy rovněž v tomto podobenství ukazováno jako jeden z prostorů pro *setkání s Bohem*. Otevřenost vůči cizinci – s vědomím hranic, které byly uvedeny dříve – zahrnuje náboženský a duchovní rozměr. Ochrana cizince, stejně jako jednání zacílené na člověka trpícího nouzí získává na zvláštní závaznosti, poněvadž je ve světle uvedeného evangelijního textu v analogickém smyslu službou samotnému Bohu, je bohoslužbou. Člověk se otevřeností vůči druhému a nasloucháním jeho potřebám snáze otevírá Bohu, a tak se s ním v duchovním slova smyslu může prostřednictvím „těch nejmenších“ setkávat.¹⁸⁸

Druhou perikopu nalezneme v Lukášově evangeliu, které má samo o sobě specifické akcenty zdůrazňující pozitivní vztah k cizincům a pohanům, protože bylo pravděpodobně určeno pro pohanokřesťanskou obec. Každopádně bylo sepsáno tak, aby bylo přijatelné rovněž v pohanském prostředí.¹⁸⁹ Celým lukášovským dílem, které zahrnuje i Skutky apoštolů, se jako červená nit vine téma univerzalizmu a ničím nepodmíněného přijetí pohanů do církve.¹⁹⁰ K oblíbeným lukášovským motivům patří chudoba a zájem o lidi chudé a na okraji společnosti, tedy i o cizince. Zdá se dokonce, že se v lukášovských spisech „cizinci často jeví jako lépe disponovaní k přijetí Božího daru (srov. L 17,18)“.¹⁹¹

187) X. Léon-Dufour: *Gastfreundschaft*, in: týž: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, München 1977, s. 180.

188) Odkazují zde na již dříve uvedené úvahy a na studii A. D. Schwartze. – Srov. A. D. Schwartz: *God and the Stranger*, *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue* 1, 1998, s. 33–48.

189) Srov. R. E. Brown: *Introduction to the New Testament*, s. 272–273.

190) Srov. C. Ghidelli: *Vangelo secondo Luca, La Bibbia – nuovissima versione*, Cinisello Balsamo 1991, s. 369–370.

191) E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 16.

Je tedy logické, že právě v Lukášově evangeliu nalezneme nejradikálnější a patrně nejjasněji formulovaný výraz nového definování vztahu k cizincům a k bližním obecně.

Podobenství o milosrdném Samařanovi (L 10,25-37) otevírá otázka zákoníka: Kdo je můj bližní? Je vlastně otázkou po výkladu, chápání a aplikaci Lv 19,18, jednoho z ústředních bodů celé Tóry. Uvedená pasáž z Leviticu s příkázáním „Miluj svého bližního jako sám sebe“ byla v Ježíšově době patrně interpretována především tak, že pod pojmem „bližní“ byl chápán zejména soukmenovec, člen izraelského společenství. V samotném starozákonním textu je toto příkázání rozšířeno či vlastně pouze výslovně aplikováno na cizince, *géra*, kterého je třeba také milovat (Lv 19,33-34).¹⁹²

Termín bližní (*ho plésion*) označuje někoho, kdo je fyzicky blízko, lze ho chápat rovněž jako označení pro „krajana, souseda“.¹⁹³ Z toho jako by nepřímo vyplývala otázka: Kdo je pro mě tedy „cizincem“, tím, jehož se moje láska netýká, komu nemusím prokazovat milosrdenství a pomoc?¹⁹⁴ Na to Ježíš odpovídá následujícím podobenstvím:

Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezečka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet. Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak.“ (L 10,30-37)

Ježíš svým podobenstvím ukazuje, že zákoníková otázka je od základu nesprávně položena. V závěru ji vlastně zcela obrací a modifikuje ji

192) Srov. L. T. Johnson: *Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005, s. 193.

193) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 16.

194) Srov. H. Haslinger: *Handelt der Samariter solidarisch? Zum (gar nicht so klaren) Zusammenhang von Diakonie und Solidarität*, in: H.-J. Große Kracht – C. Spieß (ed.): *Christentum und Solidarität. Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008, s. 147.

na otázku, která tyto hranice mezi lidmi *relativizuje*: „Komu se já mohu stát bližním?“ Bližního nelze chápat jako objekt, je to vždy subjekt, jednající osoba, kterou ostatní identifikují jako bližního.¹⁹⁵ Člověk je povolán stát se bližním každému, kdo je mu poslán do cesty, s kým přichází do kontaktu a komu může prokázat milosrdenství – bez ohledu na to, zdali je to člověk blízký, přítel, soukmenovec, či dokonce nepřítel. Důležitá je vnitřní disponovanost, biblickými slovy milosrdné a soucitné srdce. Takový postoj nutně přesahuje a smazává hranice a bariéry, které si mezi sebou lidé stavějí.¹⁹⁶

Navíc Ježíš uvedením Samařana, který je pro židy cizincem nepřátelským a opovrhovaným a který nepatří do okruhu „domácí víry“ židovského národa, jako postavy jednající příkladně soucitným způsobem vyjadřuje odmítnutí restriktivního pojetí pojmu „bližní“, založeného na etnické nebo náboženské nesourodosti.¹⁹⁷ Ježíš tak relativizuje rovněž pojmy „cizince“ a „cizosti“.

Podobenství lze pojímat jako aplikaci univerzálně chápané lásky zahrnující skutečně všechny lidi. Naše péče, pomoc a láska se týká každého, kdo je v nouzi a komu můžeme pomoci.¹⁹⁸ Uvedená perikopa je podle Matthewa Soerense nejpregnantnějším biblickým vyjádřením důvodu, proč by se křesťané měli se zvláštní péčí starat o imigranty a cizince – je to jednoduše láska vůči bližnímu, která je chápána bezpodmínečně. Podle Soerense bychom měli mít při jednání s cizinci i při utváření imigrační politiky vždy na paměti, že v ní jde nikoli prostě o cizince, nýbrž o *bližního*, který může být různými způsoby *v nouzi*.¹⁹⁹

195) Srov. H. Schürmann: *Das Lukasevangelium* III, Freiburg – Basel – Wien 1994, s. 147.

Srov. P.-G. Müller: *Evangelium sv. Lukáše*, s. 104.

196) Srov. J. A. Fitzmyer: *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, New York 1985, s. 884.

197) Srov. P. Filipi: *Bližní Samařanem – Samařan bližním. K homiletické exegesi L 10, 25–37*, Teologická reflexe 1, 1995, s. 18.

198) Je pozoruhodné, že obě části rozhovoru se zákoníkem ukončuje Ježíš slovy povzbuzujícími k jednání – ve verši 28 „to čini a budeš živ“ a ve verši 37b „jdi a jednej také tak“. Celkově čtyřvýskyt řeckého slova pro jednání (*poieó*) v podobenství významně poukazuje na to, nač upozorňuje sám Ježíš jako vypravěč: Zákon nestačí sám o sobě, musí být poměřován základní mírou, kterou je bezpodmínečná činná láska a osvobozující sklonění se k člověku, zvláště k tomu, který potřebuje pomoc. – Srov. M. Ebersohn: *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburg 1993, s. 231–232; F. Bovon: *Das Evangelium nach Lukas* II, Neukirchen – Vluyn 1996, s. 82–83.

199) Srov. M. Soerens – J. Hwang: *Welcoming the Stranger: Justice, Compassion and Truth in the Immigration Debate*, Downers Grove (Ill.) 2009, s. 91–92.

Je zřejmé, že Ježíšův vztah vůči cizincům je především vztahem otevřenosti a že Syn Boží usiloval o odstraňování bariér a hranic, které mezi lidmi vyrůstají, včetně hranic národnostních a kulturních. K plnému zapojení cizinců do plánu spásy však dochází až prostřednictvím velikonočních událostí. Ježíš svou smrtí na kříži definitivně ruší všechny hranice. Příznačné je, že prvním člověkem, který po Kristově smrti vyznává víru v jeho mesiášství, je pohanský setník (Mk 15,39; Mt 27,54; L 23,47). Po svém vzkříšení dává Ježíš příkaz k hlásání evangelia „všem národům“ (Mt 28,19; Mk 13,10).²⁰⁰ Relativizace hranic mezi lidmi je potvrzena – společenství křesťanů se otevírá věřícím pocházejícím z mimožidovského, „cizího“ prostředí.

Prvotní církev a cizinci ve svědectví novozákonních pramenů

O přijetí pohanů do společenství křesťanů nás Nový zákon zpravuje na mnoha místech. Uvádí rovněž odůvodnění tohoto postoje a zprávy o „zápasu o podobu a šíři jejich přijetí“ (např. Sk 10-11; 15). Z novozákonních textů je patrné, že se křesťanská církev začala velmi záhy utvářet především z pohanů, tedy z těch, kteří nepatřili k etnickému ani náboženskému společenství Izraele. Pohanokřesťanský prvek postupem času převládl. Tento fakt je znamením, že v křesťanské církvi jsou prostřednictvím Ježíšovy smrti na kříži relativizovány hranice mezi lidmi: členem církve a Kristovým učedníkem se může stát každý, kdo uvěří v Kristovu osvobozující moc a jeho vzkříšení, bez ohledu na kulturní, jazykovou nebo etnickou příslušnost. Misijní myšlenka společenství, které je posláno do celého světa svědčit o radostné zvěsti Boží vlády a o Kristově vítězství nad smrtí a hříchem, zde hraje rozhodující roli a má specifický význam rovněž pro tuto reflexi.²⁰¹

Z židovského chápání stvoření a křesťanské teologie vykoupení rozvíjí Nový zákon „vlastní poselství o univerzálním a všechny hranice přesahujícím dětství Božím a skrze něj o jakémsi příbuzenském vztahu či příznenosti všech lidí“.²⁰² Toto zrušení hranic mezi lidmi, realizované skrze Krista a v Kristu primárně prostřednictvím víry a ve společenství církve, je zachyceno i na několika místech novozákonních epištol. Zvláště význam-

200) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 16.

201) Srov. R. Kampling: *Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments*, in: O. Fuchs (ed.): *Die Fremden*, s. 225.

202) H. Tremmel: *Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik*, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 31-32.

né jsou dva texty z Pavlových listů: 1. „Vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli. Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ (Ga 3,27–28) 2. „V Kristu smíme obojí, židé i pohané, v jednotě Ducha stanout před Otcem. Nejste již tedy cizinci a přistěhovalci [*xenoi kai paroikoi*], máte právo Božího lidu [*sympolitai*] a patříte k Boží rodině [*oikeioi tú theú*].“ (Ef 2,18–19)²⁰³ Starozákonní částečný partikularismus zcela ustupuje christocentricky koncipovanému univerzalismu. Apoštol Pavel se snaží vylíčit „obraz církve jakožto místa, kde jsou kvalifikující rozdíly překonány, neboť přítomná obec žije už nyní v předjímání eschatologické budoucnosti, která je Kristem zakusitelně otevřená. Kristus svým křížem a vzkříšením překonal všechny bariéry (srov. 1 K 15,28).“²⁰⁴

Otevřenost k cizincům v rámci společenství jedné víry, jež se neidentifikuje s žádnou etnickou, jazykovou či kulturní entitou, tedy do značné míry definuje samotnou podstatu křesťanství a křesťanské církve. Lze říci, že „plné přijetí cizinců charakterizuje církev, rodící se ze židovského základu, jako něco podstatného pro její existenci“.²⁰⁵ Církev je od této doby určována povoláním k rozptýlení mezi kultury a národy, případně k diaspoře, aniž by se kdy s nějakým národem ztotožnila.²⁰⁶

Tento základní rys, vyplývající z víry v Krista jako Vykupitele celého lidstva, v sobě zahrnuje rovněž ctnost pohostinnosti, jíž jsou křesťané povinováni vůči lidem na cestách. Křesťané při tom navazují na náboženskou povinnost židovskou.²⁰⁷ O této pohostinnosti, doslova lásce

203) Můžeme uvést další podobné úryvky z Pavlových listů: „Není rozdílu mezi Židem a Řekem: Vždyť je jeden a týž Pán všech, štědrý ke všem, kdo ho vzývají.“ (Ř 10,12) „My všichni, ať už Židé či Řekové, otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem pokřtěni v jedno tělo.“ (1 K 12,13) „Oblectě nového člověka, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele. Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všech Kristus.“ (Ko 3,10–11)

204) R. Hoppe: *List Efezanům. List Kolosanům*, Kostelní Vydří 2000, s. 118.

205) E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 19.

206) V důsledku toho lze namítnout, že spojení „křesťanská kultura“ je problematické. Církev a křesťanství se nemá ztotožňovat s žádnou kulturou. V nadkulturnosti křesťanství spočívá jeho specifický misijní potenciál, proto může být zvěst o Kristu hlášána všem národům, ve všech kulturních a sociálních situacích. – Srov. C. V. Pospíšil: *Základní otázky a perspektivy současné systematické teologie*, Teologické studie 2, 2003, s. 26–33, zvláště pak s. 27–29.

207) Pro soudobé židovství patřila pohostinnost spolu s vychováváním sirotků, vykupováním uvězněných, navštěvováním nemocných, pohřbíváním mrtvých a potěšováním zarmoucených mezi tzv. „velké skutky lásky“. V babylonském talmudu se např. píše: „Pohostinnost je větší než přivítání šekiny (tj. Božího sestoupení do chrámu).“ – Srov. M. Theobald: *List Římanům*, Kostelní Vydří 2002, s. 332.

k cizincům (*filoxenia*),²⁰⁸ nalézáme zmínku v různých novozákonních listech.

Výzvu k pohostinnosti najdeme např. v Ř 12,13: „Sdílejte se s bratřími [dosl. se svatými] v jejich nouzi, ochotně poskytněte pohostinství.“ Z literárního kontextu uvedené perikopy i z užití terminologie vyplývá, že tato eticky relevantní výzva k solidární pohostinnosti se vztahuje na spolubratrům ve víře. V Pavlově době se patrně jednalo především o populné misionáře či cestující obchodníky křesťanského vyznání. V antic-kém světě nebylo vždy snadné najít ubytování pro pocestné, proto byli křesťané zavázáni postarat se o své bratry ve víře a uvádět tak ve skutek Kristovo přikázání lásky, které se má na prvním místě projevovat ve vzá-jemné solidaritě křesťanských věřících a církevních obcí.²⁰⁹

Zacílení křesťanské pohostinnosti na cestující souvěrce či přímo křesťanské misionáře a kazatele však neimplikuje žádnou formu sku-pinového egoismu. Pohostinnost se mohla vztahovat i na nekřesťany. Přesto nelze pominout fakt, že pohostinnost uvedená v Ř 12,13 se týká spoluvěřících. Jejich přijetím nemá být porušena náboženská integrita křesťanského společenství. Důležitá je zde „jednota mysli“, kterou Pavel požaduje v oddíle bezprostředně následujícím po uvedené parenetic-ké výzvě (Ř 12,16a). V křesťanském společenství má panovat vzájemná solidarita, která je znamením jednoty křesťanské církve a činné lásky požadované Ježíšem.

Obdobné výzvy svatopisců k pohostinnosti je možné nalézt i na dal-ších místech novozákonních epištol, např. v 1 Pt 4,9 („Buďte jedni k dru-hým pohostinní a nestěžujte si na to.“)²¹⁰ či v 3 J 5–8 („Věrně jednáš milovaný, v tom, co činíš pro bratry, a to pro ty, kteří přišli odjinud; oni vydali před církví svědectví o tvé lásce. Dobře učiníš, když je vypravíš na další cestu, jak se sluší před Bohem, neboť pro jméno Kristovo se vy-dali na cesty a od pohanů nic nepřijímají. Proto jsme povinni takových

208) Řecký termín pro pohostinnost (*filoxenia*), je tvořen slovy *filein* (milovat) a *xenia* (pohostinnost). V samotném pojmu *xenia* slyšíme odkaz na cizince (*xenos*). Ve spojení s pojmem *filein* je nepřehlédnutelné prohloubení samotného pojmu pohostinnosti, která má vycházet z postoje lásky.

209) Srov. H. Schlier: *Der Römerbrief*, Freiburg – Basel – Wien, ³1987, s. 378–379. Dále M. Theobald: *List Římanům*, s. 331–333.

210) V centru uvedeného parenetického oddílu v 1 Pt (4,7–11) stojí téma vzájemné a čin-né lásky křesťanů, která „přikryje množství hříchů“ (4,8). Pohostinnost (opět *filoxenia*, respektive adjektivum *filoxenoí*) je v tomto smyslu příkladem a důsledkem lásky, která je od křesťanů vyžadována. – Srov. K. H. Schelkle: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Frei-burg – Basel – Wien ⁶1988, s. 118.

se ujímat, abychom měli podíl na práci pro pravdu.“). Uvedené verše představují jádro a klíčový obsah celého krátkého Třetího listu Janova, který lze charakterizovat jako povzbuzení pro jeho adresáta Gaia,²¹¹ aby přijímal putující misionáře a kazatele z janovských komunit (či nadále pokračoval v jejich přijímání) a poskytoval jim pohostinství a podporu.²¹² Mezi charakteristiky putujících křesťanských kazatelů, kteří mají být přijati, patřilo vedle jejich ortodoxie a pověření od církevní obce („neboť pro jméno Kristovo se vydali na cestu“) rovněž to, že nepřijímali nic od pohanů. O to větší význam měla solidarita a pohostinnost ze strany přijímající církevní obce.²¹³

Na jiných místech Písma je pohostinnost uvedena jako požadavek kladený na představené církve („Biskup má být pohostinný“ – 1 Tm 1,7; podobné výzvy v 1 Tm 5,10; Tt 1,8). Potvrzuje se, že s křesťanskou láskou (*agapé*), k níž jsou povoláni jednotliví křesťané i celé církevní obce, a s ideálním, křesťansky orientovaným způsobem života je neoddělitelně spjata *filoxenia*, pohostinnost či láska k cizinci ve výše uvedeném smyslu.

Další významné novozákonní povzbuzení k pohostinnosti nacházíme v Žd 13,2 (liturgický překlad): „Nezapomínejte na pohostinnost, protože tak přijali někteří ve svém domě anděly, aniž to tušili.“ Uvedený verš je součástí všeobecných a vzájemně pouze volně propojených parenetických textů v závěru Listu Židům. I zde někteří teologové vztahují pohostinnost primárně na potulné kazatele nebo putující, či dokonce na křesťany prchající před pronásledováním.²¹⁴ Podle jiných exegetů však nelze vyloučit, že se tato výzva mohla vztahovat obecněji na všechny

211) O Gaiovi, který byl patrně významným členem nějaké janovské komunity, či dokonce představeným církevní obce, máme málo spolehlivých informací. Sporná je rovněž tradice uvádějící, že byl biskupem v Pergamu, kterou uvádějí *Apoštolské konstituce*, pocházející z doby přibližně okolo roku 370. – Srov. R. E. Brown: *The Epistles of John*, New York 1982, s. 702–703.

212) Druhé hlavní téma představuje vypořádání se s Diotrefem, odloučeným křesťanem, původně rovněž členem janovské komunity. Srov. R. E. Brown: *The Epistles of John*, s. 741. 213) Srov. W. Baur: *První, Druhý a Třetí list Janův*, Kostelní Vydří 2001, s. 105–106.

214) Srov. např. F. Laub: *List Židům*, Kostelní Vydří 2001, s. 142–143. („Autor vidí církev jako sourozenecké společenství [*filadelfia* – viz 3,12n; 10,24n; 13,1], a proto považuje bratrskou lásku za základ křesťanské obce. Ta se může uskutečňovat v pohostinnosti, která byla též vysokým ideálem antického světa. List Židům myslí tvářív v tvář stále zřetelnějšímu pronásledování zvláště na průchozí bratry ve víře, jimž nelze odmítnout pohostinnost pro možné nepřijemnosti s úřady. Pro raně křesťanské poměry je příznačné, že se tím míní charismatičtí potulní misionáři. Místo aby přespávali v nějaké putyce, nechť najdou bratrské přijetí v obci. List Židům odůvodňuje tuto bratrskou lásku opět z Písma [srov. Gn 18; 19; Sd 13; Tób 5–12].“) Dále např. C.-P. März: *Hebräerbrief*, Würzburg 21990, s. 81.

lidi v nouzi a na cestách. Tak například Craig R. Koester argumentuje: „Pohostinnost byla jistě zaměřena na jiné spoluvěřící (Ř 12,13; 16,23; 1 Pt 4,9). Když křesťané cestovali, spoléhali na pomoc věřících v komunitách, které navštívili (Sk 21,16; Fm 22; Ř 16,1-2), jako to dělali cestující misionáři (3 J 5-8). Vzájemná solidarita byla základem pro solidaritu a rozšíření prvotní církve. Zdá se však rovněž pravděpodobné, že péče o cizince znamenala pomáhat různým lidem na cestách, nikoli pouze těm, kteří patřili ke křesťanskému společenství víry. Abrahám pohostil anděly a postaral se o ně, aniž by věděl, že jsou to andělé, nikoli tedy proto, že by předem pochopil, že přicházejí od Boha (Žd 13,2b).²¹⁵ Navíc se nezdá příliš pravděpodobné, že by autor Listu Židům od křesťanských čtenářů své epistoly očekával, že budou méně pohostinní než nekřesťané, kteří pomáhali lidem na cestách.“²¹⁶

Filoxenia se tedy patrně týkala primárně putujících souvěrců, především misionářů a kazatelů. Nicméně vzhledem k uvedenému textu a jeho historickému a literárnímu kontextu nelze vyloučit rozšíření této ctnosti – v závislosti na možnostech konkrétní církevní obce – rovněž na ty, kteří do okruhu společné víry nepatřili.

Pohostinnost vůči cizincům je v tomto pojetí aplikací lásky (srov. Žd 13,1-2a). Neznamená ale, že by křesťané měli přijímat cizí nebo nesprávné učení. Zde existuje velmi jasné oddělení (srov. Žd 13,9).²¹⁷ Čistota víry a integrita křesťanské obce musejí zůstat zachovány, proto zde platí podobné kritérium jako ve Starém zákoně – pohostinnost křesťanských obcí má být poskytnuta pouze tomu, kdo nechce společenství rozvrátit.

Výroků varujících církevní obce před bludaři a jejich přijímáním je v Novém zákoně řada. Za všechny lze uvést citát z Druhého listu Janova. Obsahem a jádrem celého listu je právě varování před jakýmkoli přijímáním odpadlých učitelů, kteří hlásají a rozšiřují christologické a morální bludy (jež jsou podrobněji popsány v Prvním listu Janově).²¹⁸ Relevantní citát z 2 J 7-11, který tvoří jádro celého listu, má toto znění:

Do světa vyšlo mnoho těch, kteří vás svádějí, neboť nevyznávají, že Kristus přišel v těle; kdo takto učí, je svůdce a antikrist. Mějte se na pozoru, abyste

215) Citovaný text z Listu Židům patrně naráží na perikopu z Gn 18.

216) C. R. Koester: *Hebrews*, New York 2001, s. 563. Za povšimnutí stojí skutečnost, že rovněž F. Laub uvádí pohostinnost jako „vysoký ideál antického světa“ obecně.

217) Srov. tamtéž, s. 558.

218) Srov. R. E. Brown: *The Epistles of John*, s. 643.

nepřišli o to, na čem jste pracovali, ale abyste dostali plnou odměnu. Kdo zachází dál a nezustává v učení Kristovu, nemá Boha; kdo zůstává v jeho učení, má Otce i Syna. Přijde-li někdo k vám a nepřináší Kristovo učení, nepřijímejte ho do domu a nevítejte ho; kdo ho vítá, má účast na jeho zlých skutcích.

Vůči bludařům má být tedy podle svědectví Druhého listu Janova zakročováno se značnou razancí: nemá jim být poskytnuta žádná materiální pomoc ani jiná podpora, nemá jim být věnována žádná pozornost, členové se s nimi nemají ani pouštět do diskuze. Mají být z křesťanského společenství sociálně vyobcováni.²¹⁹ Tento výrok vyznívá ještě ostřeji, je-li konfrontován s textem, který bezprostředně následuje v Třetím listu Janově (3 J 5–8) a o němž bylo pojednáno výše.

O diferencované otevřenosti a pohostinnosti prvotních církevních obcí vůči lidem na cestách ve výše uvedeném smyslu svědčí i raně křesťanské nebiblické prameny, mj. Didaché:

Každý, kdo přichází ve jménu Páně, budiž přijat. Pak jej vyzkoušíte a poznáte – budete schopni posoudit jeho pravotu a levotu. Pokud takový přichodí jen prochází, pomozte mu, jak můžete, nezustane u vás déle než dva či tři dny, je-li to třeba. Pokud se u vás chce usadit a je řemeslník, ať pracuje a jí. Nemá-li řemeslo, podle vlastního usouzení dohlédnete, aby s vámi křesťan nežil záhlčivě. Pokud tak nechce jednat, je to kupčik s Kristem; na takové si dejte pozor. Každý pravdivý prorok, který se u vás chce usadit, je hoden své stravy.²²⁰

Důležité je označení „ve jménu Páně“ a „pravdivý prorok“. Pokyn se týká především putujících kazatelů. Pohostinnost má být poskytnuta takovým učitelům, kteří hlásají pravou víru, předkládají ortodoxní učení. Ti, kteří jsou „lživými proroky učícími k záhubě“, mají být naopak vyhnáni.²²¹

Dlouhé a význačné pasáže o významu pohostinnosti nalezneme také v Prvním listu Klementově²²² nebo v První Apologii sv. Justina. Citovaný text z Justinovy apologie má o to větší váhu, že zachycuje jedno

219) Srov. W. Baur: *První, Druhý a Třetí list Janův*, s. 102.

220) *Učení Dvanácti apoštolů. Didaché*, kap. XII–XIII, in: Spisy apoštolských otců, přel. L. Varcl, D. Drápal, J. Sokol, Praha 32004, s. 21.

221) Srov. tamtéž, kap. XI–XIII.

222) Srov. *První list Klementův*, kap. XI–XII, in: Spisy apoštolských otců, s. 70–72.

z nejstarších dochovaných svědectví o slavení eucharistie v prvotních církevních obcích.

Lid doprovází modlitby předsedajícího zvoláním amen. Každému z přítomných se rozdají dary, nad nimiž byly vzdány díky, a nepřítomným se část pošle po jáhnech. A ti, kdo mají dostatek a chtějí, dávají, co kdo považuje za vhodné. Co je vybráno, odloží se u předsedajícího a on z toho podporuje sirotky a vdovy, ty, kdo pro nemoc nebo z jiné příčiny trpí nouzí, vězněné a *cizince pobývající mezi vámi*. Zkrátka, postará se o všechny potřebné.²²³

V uvedeném textu se jedná o jedno ze starobylých svědectví charitativní služby církevní obce, jejíž součástí byla rovněž orientace na konkrétní a činnou pomoc poskytovanou cizincům coby osobám chudým, marginalizovaným či přinejmenším sociálně znevýhodněným.

Mezi lidmi, kterým byla ze strany církevních obcí poskytována organizovaná *charitativní pomoc*, jsou opakovaně (srov. např. Apoštolské konstituce) uváděni cizinci, popř. cizinci bez prostředků.²²⁴ Mezi církevními zařízeními charitativní pomoci můžeme od prvotních dob nalézt rovněž útulky pro cizince a ubytovny pro poutníky, tzv. *xenodochia*. Otcové prvního nicejského koncilu (325) jejich zřizování prohlásili za závazné pro všechna města.²²⁵

223) Justin Martyr: *The First Apology of Justin*, kap. 67, in: A. Roberts – J. Donaldson (eds.): *The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Anti-Nicene Fathers I, Peabody²1995, s. 186.

224) Srov. C. Markschie: *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Praha 2005, s. 204. Autor zastává názor, že k rozmachu a zakořenění křesťanství v antické společnosti přispěla výrazným způsobem mj. charitativní činnost církevních obcí, péče o všechny chudé a potřebné bez rozdílu a otevřenost křesťanského hnutí vůči všem sociálním vrstvám a pohlavím. Markschie v této souvislosti uvádí také příklad péče o cizince, která byla součástí diakonické služby a činnosti starověkých církevních obcí: „Biskup Porfyrios z Gazy vyplácel na počátku pátého století žebrákům, cizincům, stejně jako občanům denně šest obolů; během postní doby se tato suma zvýšila dokonce na deset obolů. Každému cizinci, který se zdržoval ve městě, poskytl ubytování a obživu na jeden den. V těchto textech, v ustanoveních církevních řádů a také v Iulianových poznámkách vystupují zřetelně obrysy toho, co bylo nazýváno „kontrastní společností“: pokyny pro takovou sociální skutečnost, která představovala jistý kontrast ke skutečnosti svého pohanského okolí, diakonie, která se mimochodem nezastavila ani před prahem církve, ale působila v celé společnosti.“ – Tamtéž, s. 122.

225) Srov. R. Messina: *Dějiny charitativní činnosti*, Kostelní Vydří 2005, s. 45–47. Postupem času se z xenodochií vyvíjela také zdravotnická a léčebná zařízení.

Otevřeností vůči cizincům a péčí o ně se mohli křesťané profilovat jako kontrastní společnost vzhledem k poměrům panujícím v římsko-helénské společnosti prvních staletí, která sice nebyla vůči cizincům nepřátelská (ba principiálně byla víceméně otevřená), ale v oblasti sociální pomoci byla fakticky málo činná.²²⁶ V době prvotní církve bylo cestování značně rozšířené. I zde proto platilo jakési „zlaté pravidlo týkající se lidí na cestách“. Praxe však byla v antické pohanské společnosti často poněkud odlišná. Pohostinnost, kterou cizincům a lidem na cestách poskytovaly křesťanské obce, byla ve starověkém světě pravděpodobně nadprůměrná.²²⁷

Je patrné, že tato skutečnost vycházela z teologických motivů a z aplikace přikázání lásky. Je rovněž zřejmé, že zvláště v prvních staletích existence církve, kdy křesťanské obce byly povětšinou malé a v majoritní společnosti nevýznamné a kdy jejich možnosti byly nutně omezené, se tato pohostinnost vztahovala primárně na „bratry a sestry ve víře“. Je nicméně velmi pravděpodobné, že se péče o lidi na cestách postupně stala velmi důležitou součástí charitativního působení církve a že tato péče nebyla omezována pouze na křesťany.²²⁸ Její forma a šíře byly zřejmě podmíněny situací a možnostmi konkrétní církevní obce a postupem času se rozvíjely.²²⁹

Sebeidentifikace jako cizince

Ježíš jako cizinec

Zastavíme se nyní u další linie, která se týká tématu „cizinců“ a „cizosti“ v Novém zákoně a která je zvláště rozpracována ve čtvrtém evangeliu.²³⁰ Ježíš sám je totiž na několika místech evangelia charakterizován jako cizinec. Jako nepřijatý „cizinec mezi svými“ je Ježíš označen již v prologu

226) Srov. K.-W. Merks: *Migration als ethische Aufgabe*, s. 52.

227) Srov. B. J. Malina: *The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality*, *Semeia* 35, 1986, s. 182–186.

228) Srov. M. D. Carroll R.: *Christians at the Border*, s. 129.

229) Je třeba vést v patrnosti, že křesťané patřili v prvních staletích v antické společnosti k menšině, a to povětšinou marginalizované a několikrát i přímo pronásledované, a nedisponovali nějakou politickou silou, ani nepatřili k těm, kdo řídili veřejné záležitosti. Ostatně k mnoha sociálním a etickým problémům se tehdy nevyjadřovali vůbec nebo se k nim vyjadřovali pouze směrem „dovnitř“ svého společenství, v němž se měl praktikovat étos evangelia širokou aplikací dvojího přikázání lásky. – K tomu srov. M. Ryšková: *Mír a válka v pojetí apoštola Pavla*, *Salve* 3, 2005, s. 25. Nicméně vzhledem k tomu, že k étosu křesťanské lásky patřilo od počátku její univerzální zacílení, je zřejmé, že charitativní činnost, postupem času se rozšiřující a prohlubující, byla během let patrně stále více orientována za hranice křesťanské obce.

230) Srov. E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 17–18.

k celému evangeliu (J 1,11 - „Přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali.“). Jako cizince ho označuje Samařanka (4,9), Pilát (18,35), ale dokonce i samotní židé (v J 8,48 ho označují za Samařana²³¹), kteří nevědí, odkud Ježíš pochází (9,29).

Evangelista označuje Ježíše jako cizince záměrně: Ježíš je Syn Boží a jako takový je na této zemi „cizincem“, protože pochází z nebe (3,31), shůry (8,23), od Otce (16,28), nepochází „ze světa“ (17,16).²³² Jeho identitu cizince zesiluje fakt, že nebyl přijat a pochopen mezi svými, tj. mezi elitami židovského národa. „Teologicky nám Nový zákon ukazuje, že zjevení Boha se uskutečňuje prostřednictvím jeho úkonu sebeodcizení: Bůh ze sebe činí cizince, aby se setkal s každým člověkem (srov. Fp 2,5-11) a aby člověku umožnil přístup do společenství se sebou, účast na svém životě.“²³³

Můžeme zde navázat na předchozí reflexi pojednávající o Bohu jako cizinci. Již ve Starém zákoně je patrný obraz Boha jako zcela jiného a *transcendentního*, jako toho, který přesahuje všechny lidské představy. On je „hlavním cizincem“.²³⁴ Projevuje se tedy rovněž prostřednictvím své jinačnosti. Proto se zvláště ztotožňuje s tím, kdo do našeho „malého, vlastního světa“ vstupuje jako „ten jiný“, tj. s cizincem. Bůh nás prostřednictvím cizince může vytrhnout z našich stereotypů, vlamovat se do našich zdánlivě jasných a hotových názorů a uzavřených očekávání a otevírat nám nové horizonty zkušeností a nové náhledy na sebe, člověka a svět. Pohostinnost může tedy věřící rovněž disponovat pro nové promyšlení vlastní identity, utváření vlastní víry a obdarování ze strany „Boha, který je jiný“. Proto podobně jako pro starozákonní Izrael platí pro lid nové smlouvy přímá úměra: jak jsme otevření vůči cizincům, tak jsme otevření vůči Bohu.²³⁵

Projevem toho, že Bůh je jiný než člověk, je rovněž skutečnost, že u mnohých lidí se jeho poselství setkává s nepochopením a odmítáním. Pro některé zůstává zase jeho poselství zahaleno pláštěm nepoznání, jako zprvu pro učedníky putující do Emauz. V této biblické epizodě je Ježíš prezentován přímo jako nepoznaný, neznámý cizinec (L 24,18). Rovněž

231) Označení Ježíše jako Samařana je možné chápat ve dvojmýslu – jednak jako nadávku či urážku, jednak jako obvinění z rouhání. – Srov. F. Porsch: *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří 1998, s. 90.

232) Mezi J 1,1-18 a 16,28 je vystavěn velký „teologický oblouk“, který ukazuje Ježíše jako Božího syna, jenž vyšel od Otce a vrátí se k němu.

233) E. Bianchi: *Přijetí cizince*, s. 18.

234) G. D. Schwartz: *God and the Stranger*, s. 42.

235) Srov. tamtéž. Tato otevřenost vůči cizinci má své meze, které již byly zmíněny – nesmí vést k zániku víry a ke ztrátě klíčových hodnot.

jako „neznámý cizinec“ představuje Ježíš v uvedeném smyslu „obraz neviditelného Boha“ (Ko 1,15) – Boha, který přesahuje lidské představy.²³⁶

Bez povšimnutí by v souvislosti s hledáním biblického étosu přijímání cizinců neměly zůstat ani další myšlenky synoptických evangelií. Autor Matoušova evangelia ukazuje Ježíšovo dětství jako dobu ovlivněnou a utvářenou mj. stěhováním a útekem. Ježíš musí na čas spolu se svými rodiči uprchnout před pronásledováním do Egypta (srov. Mt 2,13–23). Evangelista tak rekapituluje v postavách Ježíše, Marie a Josefa zkušenost Izraele jako migranta.

V evangelijních vyprávěních hraje nadto významnou roli motiv cesty. Silně je přítomen zvláště v Lukášově evangeliu. Ježíš je charakterizován jako ten, který je na cestě (jako migrant), a zároveň jako ten, který „nemá, kde by hlavu složil“ (L 9,58).²³⁷

Křesťané jako cizinci

Charakteristiku Ježíše jako cizince lze v určitém smyslu vztáhnout rovněž na křesťanskou církev, což novozákonní texty dokládají na několika místech. V epištolách je řeč o tom, že křesťané nemají trvalý domov zde na zemi, ale v nebesích (Fp 3,20; Žd 11,16; 13,14), jsou tu pouze jako cizinci. Tato eschatologicky nahlížená identita křesťanů zde na zemi je lapidárně pojmenována v 1 Pt 2,11 (vlastní překlad): „Milování, v tomto světě jste cizinci a přistěhovalci.“ Užité řecké spojení *paroikoi kai parepidémoi* je doslovným překladem hebrejského ekvivalentu *gerím v tóšávim*.²³⁸

236) Srov. J 14,9; 12,45 aj.

237) Srov. D. Senior: *Beloved Aliens and Exiles: New Testament Perspective on Migration*, in: D. G. Groody – G. Campese (eds.): *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame (Ind.) 2008, s. 23.

238) Filologické a exegetické poznámky k tématu lze nalézt v: D. Opatrný: *Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova*, *Studia theologica* 30, 2007, s. 24–40. Spojení *paroikoi kai parepidémoi* je ozvěnou Gn 23,4 a dále Ž 39,13 a 1 Pa 29,15. Užitečné terminologické poznámky k tématu činí John H. Elliott, který mj. rozlišuje mezi pojmem *parepidémos*, jenž označuje krátkodobého návštěvníka, a *paroikos*, který je v řečtině koiné užíván pro cizince pobývajícího na území odlišném od místa jeho původu dlouhodobě či trvale a postrádajícího legální status a privilegia, jež vyplývají z plného občanství. *Paroikos* se tak odlišuje prostě od cizince (*xenos*), který nemá žádná práva. Přesto jsou jeho práva neúplná, nejistá a odnímatelná. Takový cizinec zůstává nadále v podezření a v odcizení. *Paroikos* je téměř totožný s pojmem *metoikos*, označujícím podle svědectví Aristofana z Byzance (cca 257–180) „někoho, kdo pochází z cizího města, žije ve městě a platí po určitou stanovenou dobu poplatky pro potřeby města; po určité počet dní se nazývá *parepidémos* a je osvobozen od poplatků, avšak pokud se rozhodne zůstat delší čas, stane se metoikem (*metoikos*) a podléhá poplatkům.“ – J. H. Elliott: *1 Peter*, New York 2000, s. 458–459; srov. týž: *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Eugene 2005, s. 32.

Podobně se vyjadřuje autor Listu Židům, když křesťany spojuje jejich vírou, nadějí a důvěrou v Boha se starozákonními věřícími, kteří vyznávali, že „jsou zde na zemi jen cizinci a přistěhovalci“ (*xenoi kai parrepidēmoi* – Žd 11,13). Sebevnímání křesťanů jako cizinců v tomto světě tedy navazuje na starozákonní poselství o přijímání cizinců, kde jsou lidé první smlouvy charakterizováni jako *gérím v tóšávím* (srov. Lv 25,23).

Metafora člověka jako cizince v tomto světě není neznámá ani antickému světu. Objevuje se explicitě např. u Seneky nebo Plutarcha a vyjadřuje krátkost života, jeho ohraničenost, ustavičný útek člověka z materiálního světa a jeho touhu po světě jiném, lepším. Křesťané však tuto metaforu patrně recipují spíše než ze soudobé antické filozofie ze Starého zákona: jejich motivace (či lépe řečeno pozadí této metafory) a jejich sebepochopení jsou zcela specifické.²³⁹

Křesťané se v tomto světě cítili jako cizinci nejen proto, že celá země patří Bohu, tak jako tomu bylo ve starozákonním pojetí, ale také proto, že svou vlast očekávali v nebesích a byli si vědomi pomíjivosti lidské existence. Zde můžeme spatřovat zásadní obsahový posun novozákonního pojetí oproti chápání lidu první smlouvy.²⁴⁰

Další faktor přispívající k odcizení křesťanů představuje skutečnost, že žili ve světě, který byl pro ně cizí a pro který byli „jiní“. Prvotní křesťané představovali pro pohanský svět kontrastní společenství s vlastním, velmi neobvyklým kultem, učením, náhledem na svět a etickými pokyny. Nelze se proto divit, že se i z těchto důvodů křesťané jako cizinci „cítili, označovali se tak a chtěli jimi i být“.²⁴¹ K pocitu odcizení pochopitelně přispěla i zkušenost pronásledování.²⁴²

Odcizení může mít tedy podle exegetů dvojí charakter: *vertikální* (teologický, spirituální nebo eschatologický) či *horizontální* (sociologický). V prvním případě by se křesťané cítili již jako obyvatelé nebe, a proto by

239) Srov. D. Opatrný: *Křesťané jako cizinci*, s. 25; R. Feldmeier: *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1 Petrusbrief*, Tübingen 1992, s. 21–38.

240) „Křesťan nemá na tomto světě trvalého příbytku a je zde cizincem nejen proto, že země patří Bohu, ale také proto, že jeho pravá vlast je v nebesích, kde nebude ani hostem, ani cizincem, ale spoluobčanem svatých (Ef 2,19; Ko 1,21).“ – A. Darrieuort: *Cizinec*, in: X. Léon-Dufour (ed.): *Slovník biblické teologie*, s. 57.

241) N. Brox: *Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum*, *Diakonia* 5, 1993, s. 322.

242) Cizinci v této době zakoušeli různá bezpráví, která byla doprovázena rozmanitými formami sociální diskriminace, znevažování a veřejného hanobení, což byly přesně formy útrap, s nimiž se setkávali adresáti Prvního listu Petrova. – Srov. J. H. Elliott: *1 Peter*, s. 459.

byli na zemi cizí. Eschatologický prvek jejich víry, jejich pohled upřený „za bránu věčnosti“, by byl natolik silný, že by se chápali především jako „spoluobčané svatých v nebi“ (srov. Fp 3,20). Ve druhém případě je pak jejich odcizení vzhledem k většinové společnosti způsobeno odlišným obrazem světa, který implikuje také mravní normy a utváření celého života.²⁴³ Proto jsou svým současníkům cizí.²⁴⁴ Jejich odcizení je důsledkem Božího povolání, jím je mj. zdůvodněna povinnost křesťanů jednat mravně.²⁴⁵ Někteří exegeti obě pojetí – a nikoli neoprávněně – propojují.²⁴⁶

Adresáti Prvního listu Petrova jsou přímo označeni jako „vyvolení cizinci v diaspoře“ (*eklektói parepidémoi diasporas* – 1 Pt 1,1). Na rozdíl od Listu Židům (Žd 11,13) a dalších výše uvedených míst z pavlovských listů, kde se jedná o metaforické chápání křesťanů jako cizinců ve vertikálním pojetí (pocit bezdomovectví a odcizení na této zemi vyplývá z toho, že křesťané mají svou vlast v nebi²⁴⁷), naznačuje podle J. H. Elliotta První list Petrův mnohem spíš horizontální a sociální prvek.²⁴⁸ Jedná se tedy naopak o literární, nikoli metaforické chápání „cizince“ a „cizosti“.

Skutečnost, že První list Petrův byl určen církevním obcím (či církevní obcí), které byly v ohrožení nebo prožívaly pronásledování ze strany většinové společnosti, a že měl být křesťanům povzbuzením k vytrvalosti a věrnosti, je mezi exegety široce uznávána.²⁴⁹ J. H. Elliott nicméně upozorňuje na jednu pozoruhodnou skutečnost: pocit odcizení a vyloučení vychází podle něj nikoli pouze ze sociální marginalizace a pronásledování křesťanů, které jsou důsledkem jejich víry či kontrastního étosu vzhledem k většinové společnosti, nýbrž je podle něj třeba připustit také

243) Křesťan je nabádán k tomu, aby svoje povolání cizince uskutečňoval, dokonával ho k jeho naplnění. Toto povolání či tento „stav“ cizince naplní tím, že „je cizí zlu, jak to žádá Pavel v Ř 6,11: Jste mrtvi hříchu!“ – K. H. Schelkle: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 69.

244) Ohledně toho, kteří exegeti zastávají první a kteří druhé pojetí, srov. D. Opatrný: *Křesťané jako cizinci*, s. 30–31.

245) Srov. tamtéž, s. 39.

246) Srov. např. P.-A. Seethaler: *První a Druhý list Petrův. List Judův*, Kostelní Vydří 2001, s. 30. Autorka propojuje perspektivu eschatologickou (křesťané mají vlast v nebi), teologickou (Boží povolání, vyvolení), sociologickou (křesťané mají jednat podle vlastního, odlišného étosu) i sociální (pronásledování křesťanů).

247) Na tuto eschatologickou a kosmologickou biblickou perspektivu navazují rovněž rané nebiblické prameny. – Srov. *Druhý list Klementův* 5,1; *List Diognétovi* 5,2; Augustin (*Vyznání* 9,13; *O Boží obci*).

248) Srov. J. H. Elliott: *1 Peter*, s. 481–483.

249) Srov. K. H. Schelkle: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, s. 20. Dále H. Frankemölle: *1. und 2. Petrusbriefe. Judasbrief*, Würzburg 1990, s. 31.

interpretaci, podle níž adresáty Prvního listu Petrova představovali po většinou cizinci (migranti), kteří našli svůj domov v církvi.

Křesťané ve svědectví novozákonních spisů vnímají sami sebe jako ty, jejichž posláním je vytvářet kontrastní společenství uprostřed tohoto světa, být mu svým způsobem cizí, „být cizincem“.²⁵⁰ Společenství křesťanské obce představuje pro věřící znamení eschatologického společenství s Bohem v nebeském království.²⁵¹ Toto sebechápání křesťanů nalezneme i v dalších důležitých dokumentech z období prvotní církve, např. v Listu Diognétovi:

Vždyť křesťané se ani místem ani jazykem ani způsobem života neliší od ostatních lidí. Nežijí totiž ve svých vlastních městech [...], ale žijí ve městech řeckých a barbarských, každý podle svého údělu, řídí se místními způsoby v oblékání a i obživě a vůbec způsobem života, a přece se jejich život vyznačuje podivuhodným a všem nepochopitelným rysem. Žijí ve svém domově, ale jako cizí (*paroikoi*); všechno mají společné s ostatními jako občané, a všechno snášejí jako cizinci; každá cizina je jim vlastní a každá vlast cizinou.²⁵²

Význam tohoto sebezachopení křesťanů potvrzuje rovněž skutečnost, že pro označení církve se od prvotních dob používalo termínů *paroikúsa*²⁵³ či *paroikia*. Označení církve jako *paroikia* se během 3. a 4. století stal běžnou součástí církevní administrativy²⁵⁴ a latinský výraz *parocia* (pocházející z řeckého *paroikia*) vydržel v terminologii církevního práva pro označení katolické farnosti neboli místní církevní obce až do dnešních dob.²⁵⁵

Toto vědomí určitého odcizení však nevedlo v žádném případě k uzavřenosti vůči okolí a světu. Byla s ním paradoxně spjata otevřenost prvotní církve vůči konvertitům z nežidovského prostředí a pohostinnost vůči cizincům.

250) R. Feldmeier: *The "Nation" of Strangers: Social Contempt and its Theological Interpretation in Ancient Judaism and Early Christianity*, in: M. G. Brett: *Ethnicity and the Bible*, s. 256–257.

251) Uvedená skutečnost vyjadřuje pocity pronásledovaných křesťanů, nicméně nemá vést k uzavřenosti vůči většinové společnosti ani k jakékoli formě ghettoizace křesťanského společenství.

252) *List Diognétovi*, kap. V, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 178.

253) Např. *preskript Umučení Polykarpova*, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 158.

254) Srov. R. Feldmeier: *The "Nation" of Strangers*, s. 263–264.

255) Srov. *Kodex kanonického práva*, § 515nn, Praha 1994, s. 234nn.

Shrnutí

V novozákonních biblických textech je možné vypořádat dva duchovní, teologické a potažmo rovněž etické postoje ve vztahu k cizincům a k tématu „cizího“: 1. *přijímat cizince*, přistěhovalce a lidi v nouzi (srov. Žd 13,2); 2. sám *být* ve světě jako křesťan *cizincem*, vnímat se jako cizinec (srov. 1 Pt 2,11). Oba postoje lze s různými akcenty, v různých souvislostech a s odlišnými detaily nalézt jak v postojích biblického Ježíše na různých místech evangelií, tak ve svědectví spisů prvotní církve (v biblických i nebiblických pramenech).

Co se týče prvního postoje, lze vnímat souvislost s texty Starého zákona a praxí soudobého judaismu. Podobně jako ve starozákonních textech je také v Novém zákoně starost o cizince a lidi na cestách modelovou aplikací příkázání univerzální lásky, která má být činně projevoována vůči všem lidem a zejména těm, kteří se nacházejí ve zvlášť těžké situaci a potřebují pomoc svého okolí.

Velmi pozoruhodný je v tomto ohledu fakt, že biblický Ježíš v podobnosti o posledním soudu (Mt 25,31–46) odděluje ty, kteří jako „Bohem požehnaní a spravedliví“ půjdou do věčného života, aby se radovali s nebeským Otcem, a ty, kteří půjdou do „věčného trestu“, mj. na základě kritéria, zda věnovali péči a láskyplnou pozornost lidem na cestách a cizincům. Pomoc cizincům a migrantům, s nimiž se dokonce Ježíš ztotožňuje, se ve světle tohoto textu stává *jedním z důležitých kritérií spravedlivého a správného jednání* jak pro křesťany, tak pro nekřesťany.

Podobenstvím o milosrdném Samařanovi (L 10,25–37) Ježíš potvrzuje radikální příkaz univerzální činné lásky vůči všem lidem, zvláště lidem v nouzi, a v tomto smyslu relativizuje také hranice mezi lidmi. U biblického Ježíše můžeme v zásadě otevřený postoj vůči cizincům a pohanům, stejně jako vůči jiným marginalizovaným skupinám v soudobém Izraeli. Nepřehlédnutelná je skutečnost, že tento otevřený postoj jde ruku v ruce s přijetím pohanů do křesťanské církve a s jejich zahrnutím do Božího plánu spásy. Ježíšův postoj vůči cizincům se projevuje v atmosféře přijetí a otevřenosti a v pozitivním hodnocení jejich nejlepších postojů, především jejich víry. Tyto postoje se staly důležitými také pro prvotní církve, která představovala duchovní domov pro lidi s různým etnickým původem či náboženskou minulostí.

Činnost pohostinnosti a pomoc cizincům a lidem na cestách se stala *součástí étosu a charitativní činnosti* prvotních církevních obcí, jak o tom svědčí různé biblické i nebiblické prameny. Je pravděpodobné, že zprvu byla

tato pohostinnost soustředěna na cestující souvěřce. Bezpochyby však zahrnovala širší skupinu osob. Vymežujícím kritériem bylo, aby přijetím těchto cizinců – ať už byli křesťany, či nikoli – nedošlo k narušení integrity křesťanského společenství. Svoji úlohu při utváření charitativní činnosti v této oblasti pochopitelně hrály rovněž faktické možnosti jednotlivých církevních obcí. V průběhu let, kdy se jednotlivé obce postupně stávaly stabilnějšími, se širší diakonické pomoci rozšiřovala a nebyla již omezoována pouze na křesťany.

Biblický étos přijímání cizinců je tedy vyjádřen v napětí principiální otevřenosti a vědomí, že závazek přijímání cizinců je omezen, pokud by mělo vést k dezintegraci společenství. Jak výstižně shrnuje Rainer Kampling: „Chování prvotních křesťanů k cizincům je jistě určováno potenciální otevřeností pro každého, kdo se může stát bratrem.“²⁵⁶ Vyznačuje ho především aspekt pohostinnosti a pomoci.

Druhý tematický okruh se týká sebechápání Ježíše, křesťanů a církve jako cizinců v tomto světě. Ježíš je vícekrát označován za cizince, což je jak důsledkem toho, že pochází jako Boží syn „shůry od Otce“, tak i nepochopení a nepřijetí ze strany různých skupin jeho posluchačů a současníků. Rovněž křesťané označovali sami sebe jako cizince, a to ve dvojnásobném smyslu: 1. vertikálním či teologickým, kdy navazovali na starozákonní myšlenku, že „celá země patří Hospodinu“, a rozšířili ji o eschatologický prvek – upírali své naděje k brzké parúzii a k nebeskému Jeruzalému, a proto se zde na zemi cítili pouze jako poutníci a cizinci; 2. horizontálním, kdy se prostřednictvím své vlastní náboženské praxe a náhledu na svět dostávali do rozporu s okolní většinovou společností; toto odcizení bylo ještě posíleno zkušeností pronásledování. Vědomí cizosti na tomto světě však nevedlo k tomu, že by se křesťané hermeticky uzavírali před většinovou společností, a nekolidovalo s étosem přijetí cizince.

Přijetí cizince a pomoc lidem na cestách se pro křesťany stávají jedním z úkolů, k nimž jsou povoláni. Lze je chápat jako důležitou součást křesťanského étosu, jako jeden ze znaků autentického křesťanského života a jeden z projevů služby lásky jak ve formě individuální pomoci, tak prostřednictvím pomoci organizované ze strany církevních obcí. Tento úkol a jeho naplnění souvisejí jak s vlastní identitou křesťanů, tak s vírou, s osobním vztahem k Bohu a s chápáním Boha. Francis W. Nichols tuto skutečnost

256) R. Kampling: *Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments*, s. 236.

popisuje slovy: „Cizinec nás totiž vyzývá ke změně, k novému promýšlení naší vlastní identity a k novému uspořádání našich pečlivě schraňovaných priorit. [...] Ačkoli může být přijímání cizinců často zkušenost obtížná a někdy snad i bolestná, nakonec v cizinci můžeme spatřit, tak jako Jákob při zápase u potoku Jabok, Boha tváří v tvář – a on nám požehná.“²⁵⁷

257) F. W. Nichols: *Introduction. Christianity and the Stranger*, in: týž (ed.), *Christianity and the Stranger*, s. 14–15.

3. VYBRANÉ RELEVANTNÍ PRINCIPY BIBLICKÉ ANTROPOLOGIE

Východiskem a cílem každé sociálněetické reflexe je vždy jednotlivý člověk. Určující je zde pro etiku otázka, kým člověk je a kým být má. Na základě toho pak lidé konstituují své jednání a formulují principy, podle nichž chtějí utvářet své vztahy, svět, v němž žijí, společnost a její struktury.²⁵⁸ V pozadí procesu hledání etických norem a principů stojí vždy nějaká antropologie – určité předporozumění tomu, jaká je podstata člověka, jaké je jeho místo na tomto světě, případně jaký je smysl a cíl jeho života.²⁵⁹

Rovněž křesťanská sociální etika vychází z určitého náhledu na člověka. Křesťanská antropologie přitom není založena na čistě „dogmaticky odečtených“ danostech. Lze ji chápat spíše fundamentálně-teologicky.²⁶⁰ Zkoumá a bere vážně také závěry psychologie, biologie, kulturní antropologie, sociologie a pochopitelně filozofie. Její specifické proprium však představuje křesťanský náhled na člověka. Ten vychází ze židokřesťanského Zjevení zachyceného v Bibli a žitého a konkretizovaného v křesťanském společenství a Božím lidu během celé jeho existence. Proto, hovoříme-li o biblickém étosu v otázkách přijímání cizinců, je nezbytné zabývat se rovněž patričními východisky biblické antropologie.

Kromě toho, že je biblický étos odrazem a součástí konkrétního kulturního, sociálního a náboženského kontextu, v němž biblické texty vznikly, případně odrazem prostředí adresátů, jimž byly tyto texty primárně určeny, odráží také určitou antropologii, která stojí v pozadí jednotlivých eticky formulovaných nebo eticky relevantních textů. Dalo by se přitom říci, že tato antropologie biblický étos nejen určuje, nýbrž zároveň sjednocuje a přesahuje. V následujících odstavcích se

258) Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 57.

259) Srov. A. Anzenbacher: *Křesťanská sociální etika*, s. 29.

260) Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 59.

zastavíme u principů biblické antropologie, které jsou významné pro zpracovávané téma.²⁶¹

Teologie stvoření a vykoupení – úvodní poznámky

Spisy Starého a Nového zákona se nesnaží rozvíjet nějakou systematickou nebo komplexní antropologii. Jejich poselství o člověku, jeho podstatě a určení je značně rozmanité a je rozeseto po celém Písmu, a to v souvislosti s různými aspekty lidského života, událostmi a vztahy, včetně vztahu k Bohu. Cílem následující kapitoly není představení komplexní biblické antropologie ani uvedení celého spektra biblickoantropologických textů, nýbrž nastínění vybraných základních linií.

Většina biblických textů pojednávajících o člověku, jeho podstatě a postavení ve světě souvisí určitým způsobem s teologií stvoření – tedy, biblickými slovy řečeno, se stvořením člověka k obrazu Božímu. Novozákonní texty jsou nadto prohloubeny o Kristovo vykupitelské dílo, tedy o kristologické a soteriologické aspekty, o teologii vykoupení.

Člověk stvořený k obrazu Božímu – důstojnost a jedinečnost člověka

Člověk jako Boží obraz ve starozákonní teologii

Patrně nejjasnějším způsobem je biblická antropologie naznačena v prvních kapitolách knihy Genesis, pojednávajících o stvoření světa (Gn 1–3). Zde najdeme dvě zprávy o stvoření světa, které se liší stylem, strukturou vyprávění a dobou vzniku. První zpráva (Gn 1,1–2,4) je pravděpodobně mladší, abstraktnější a teologicky vytríbenější (Stvořitel jako duch, podrobnější a preciznější formulace, diferencovanější struktura od stvoření nebe a země ke stvoření člověka atp.). Autor/autoři či redaktor/redaktori spisu pocházeli patrně z kněžských kruhů při jeruzalémském chrámu (kněžský pramen P). Druhá zpráva (2,4b–45) je zřejmě starší, vyznačuje se větší barvitostí a zemitostí a líčí Boha antropomorfizujícími obrazy (Bůh jako hrnčíř, vdechuje člověku život atp.). Pochází od autora z tzv. jahvistické tradice.²⁶²

Autoři a redaktori vyprávění o stvoření představují Hospodina jako původce všeho živého. Text lze chápat jako výslednici teologických spo-

261) Tyto principy představují zároveň východisko pro formulování principů křesťanské sociální etiky. Následující pojednání není uvedením do biblické antropologie jako takové, jeho cílem je stručně představení pro téma zásadních podnětů biblické antropologie.

262) Srov. *Pentateuch. Český katolický překlad*, Kostelní Vydří 2006. Obsáhleji např. C. Westermann: *Genesis 1–11*, Neukirchen – Vluyn 31983.

rů a polemik, která má ukázat, že osud lidí neurčují bohové ztělesnění sluncem, měsícem, zemí a jinými mocnostmi. Člověk stojí jedinečně pod vládou Hospodina, transcendentního živého Boha, nikoli nebeských mocností (slunce a měsíce). On sám je vládcem a správcem země. Tato polemika s okolními pohanskými kultury a magickými, modloslužebnými praktikami a s ní související vyznání víry židovského národa v Boha staví do středu příběhu dva aktéry – Hospodina jako Stvořitele celého světa a člověka jako vrchol stvoření.²⁶³

Přestože oba narativní celky z prvních kapitol knihy Genesis představují stvoření v jiné chronologii, v obou případech je evidentní, že korunou a vrcholem stvoření je člověk, který je povolán k tomu, aby se stal Božím partnerem. Klíčovou pasáží pro pochopení biblické antropologie zůstává Gn 1,26–27: „I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.‘ [...] Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem,²⁶⁴ stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“²⁶⁵

Vyprávění o stvoření člověka k Božímu obrazu navazuje na mytologie okolních národů, zvláště mytologii asyrskou a egyptskou. Najdeme zde některé styčné body, ale rovněž polemiku s jejich pojetím. V těchto mytologiích bylo obrazem boha míněno zpodobení panovníka jakožto zástupce nebo ztělesnění božstva (např. ve formě sochy). Panovník reprezentoval božstvo a jeho úkolem bylo starat se o blaho a ochranu svých služebníků, kteří pracovali čistě pro jeho užitek.²⁶⁶ Povolání být pastýřem, tím, kdo má zodpovědnost za druhé, a reprezentantem Boha

263) Srov. J. Heller: *Biblické stvoření světa*, in: týž: Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory, Praha 2005, s. 177–180.

264) Vazba zde užitá, *b^e calménú*, doslova „v našem obraze“, je nejednoznačná a ponechává prostor pro množství výkladů. Je pravděpodobné, že se tím chce odkázat na dynamický charakter, tedy na povolání člověka stát se Božím obrazem, příp. být v Boží blízkosti. Stát se Božím obrazem může být chápáno jako napodobování a následování láskyplného jednání milujícího Boha. Takový výklad by zcela korespondoval s pavlovskou teologií, kde pravým obrazem Boha je pouze Kristus (srov. např. Ko 1,15; Žd 1,3). – Srov. J. Heller – M. Prudký: *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 18–20. Srov. rovněž K.-W. Merks: *Gottebenbildlichkeit*, in: G. W. Hunold (ed.): *Lexikon der christlichen Ethik I*, s. 748–749.

265) Pozdější ozvěnu tohoto textu nacházíme v deuterokanonické Knize Moudrosti: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.“ (Mdr 2,23). A dále v knize Sírachovcové: „Podle své vůle lidí vybavil silou, učinil je takové, aby byli jeho vlastním obrazem.“ (Sír 17,3).

266) Srov. B. D. Leicht (ed.): *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen II*, Stuttgart 2003, s. 41.

však v židokřesťanské tradici není vyhrazeno králům, nýbrž je rozšířeno na všechny lidi bez rozdílu, na celé lidstvo.²⁶⁷

V tomto vztažení „královské důstojnosti“ na všechny lidi spočívá podle Jürgena Moltmanna revoluční potenciál a specifikum uvedeného starozákonního poselství: „Je-li odvození terminologie podobnosti Bohu z královské teologie správné, pak už v samotném odvození spočívá politicko-revoluční potenciál: nikoli panovník, nýbrž [...] každý člověk je obrazem, zástupcem, zmocněncem a odleskem Božím.“²⁶⁸ Člověk je povolán k tomu, aby vládl nad tímto světem jako reprezentant Boha, ale nikoli jako absolutistický tyran, nýbrž jako služebník Boží, respektující Bohem daný řád. Podobně jako byl faraó v egyptské královské teologii chápán jako vládoucí obraz božstva, jeho zástupce, odlesk a způsob jeho zjevení na zemi, tak je člověk chápán jako „vztyčený výstavný znak Boha“, jako Boží zástupce²⁶⁹ – jako „Boží obraz“.²⁷⁰

Boha je zakázáno zpodobovat, zobrazovat (Ex 20,4), Bůh je nezpodobitelný. Jediným jeho zobrazením je člověk, který by měl usilovat o rozvíjení Božího obrazu.²⁷¹ Zároveň je však i člověk jenom stvořené bytí, není Bohem. Je na Bohu zcela závislý a odkázaný na jeho pomoc. Vidíme tu napětí mezi podobností (obraz) a nepodobností (vztah Stvořitel–tvor).

Toto pojetí ukazuje na klíčovou determinantu utvářející v biblickém pohledu člověka jako člověka – je jí společenství s Bohem. Vyjadřuje zároveň skutečnost, že člověk není otrokem Boha či božstva ani se nepodílí na jeho životě. Obraz „vyjadřuje vztah blízkosti, a přece odlišnosti, vztah dětské závislosti. Člověk je povolán být Božím dítětem.“²⁷² Na počátku stvoření je Boží akce a oslovení, teprve po něm následuje

267) Srov. D. J. A. Clines: *Obraz, zpodobnění*, in: J. D. Douglas (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 689.

268) J. Moltmann: *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno – Praha 1999, s. 174.

269) Srov. W. Trilling: *Schöpfung und Fall nach Genesis 1–3*, Leipzig ²1984, s. 57.

270) Srov. J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 174. Moltmann tvrdí, že oba hebrejské pojmy užitě při stvoření člověka, *celem* (obraz) a *demút* (podobnost), jsou převzaty právě z egyptské královské teologie.

271) Srov. J. Heller – M. Prudký: *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, s. 18–20. V tomto smyslu můžeme starozákonní zákaz obrazů a zvláště zobrazení Boha chápat také jako ochranu důstojnosti člověka jako jediného obrazu Boha. Někteří teologové dokonce spojují člověka coby obraz Boží přímo s požadavkem nezpodobňovat žádným způsobem Hospodina. – Srov. C. Link: *Menschenbild – Theologische Grundlegung aus evangelischer Sicht*, in: W. Kraus (ed.): *Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen: Bewährungsfeld Anthropologie*, Neukirchen – Vluyn 1999, s. 57–71 (zvl. s. 66).

272) *Výklady ke Starému zákonu I*, s. 25.

odpověď člověka, který může dojít plnosti svého lidství jen ve společenství se svým Stvořitelem.

Lze shrnout, že každého člověka je možno chápat jako reprezentanta Boha na zemi – myšleno pochopitelně nikoli ve smyslu idolatrizace, nýbrž ve smyslu obrazném –, jako toho, kdo má královskou důstojnost. Zároveň je však člověk zodpovědný vůči ostatnímu stvoření a vůči ostatním lidem, má být spravedlivý a chránit slabé, má být *pastýřem stvoření*, které je mu svěřeno do péče. Být Božím obrazem je tedy nejen dar, ale také úkol.

Tato biblická výpověď tvoří základ důstojnosti člověka. Židovská a křesťanská antropologie chápe každého člověka ve světle stvoření jako jedinečnou, nenahraditelnou bytost, která má určitá práva. Její život je nedotknutelný. Člověku je zapovězeno zacházet s druhým pouze jako s objektem vlastního zájmu, protože každý člověk má specifickou podstatu a vlastní určení: je milovaným Božím dítětem s neodnímatelnou důstojností, kterou mu vtiskl sám Bůh, jenž k němu má nezrušitelný vztah.²⁷³ Člověk je však zároveň povolán k tomu, aby toto vlastní určení „být Božím obrazem“ rozvíjel a uskutečňoval.

Každý člověk nachází své naplnění v rozvíjení vztahů s ostatními lidmi. Pokud však z jakéhokoliv důvodu na této rovině strádá, neznamená to, že by mu scházela důstojnost – Bůh totiž ke každému člověku zaujímá vztah, má o něj zájem a chce s ním žít ve společenství. *Bůh* je tedy *garantem lidské důstojnosti*. „Člověk nevděčí za své stvořené bytí ani rozhodnutí pramenícímu z vlastní svobody ani přijetí ze strany druhých, nýbrž pouze stvořitelem oslovení skrze slovo Boží. To znamená: Člověk vystupuje jako tvor povoláný od Boha k bytí (Dasein).“²⁷⁴ Zde můžeme spatřovat *proprium theologicum* odůvodnění lidské důstojnosti.²⁷⁵

273) V tomto teologickém náhledu na člověka „vznávat Boha jako Stvořitele znamená odlišovat vlastní stávání se od vlastních schopností tvořit, znamená sdílet jiná odůvodnění pro vlastní život, bytí [Dasein] a personalitu [Personensein] než ta plynoucí z vlastních možností: nejsme produktem žádné náhody, nýbrž můžeme vyprávět o svém ‚odkud‘ [o tom, odkud pocházíme], o svém nade všechny kontingence sahajícím kořenu [Wurzelgrund]. Lidé nejsou produkty svého sebevytváření, nýbrž existují jako ‚předem‘ milovaní a chtěni – z této sebeodňatosti [Selbstentzogenheit] vyrůstá jejich důstojnost. Lidská důstojnost je pak sekulárním ekvivalentem tohoto teologického, metaforického spojení ‚člověk jako Boží obraz‘.“ – E. Reinmuth: *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006, s. 13.

274) E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 238–239.

275) Gn 1,26nn a související biblické texty jsou brány jako základ pro teologické odůvodnění lidské důstojnosti. Zároveň nelze tvrdit, že se jedná o jedině možné odůvodnění. Ani

Důstojnost člověka, jeho nenahraditelnost a jedinečnost bývá často shrnována do pojmu osoby.²⁷⁶ Podobné pojetí bez explicitního náboženského odůvodnění později rozpracovává v rámci filozofického diskurzu např. Immanuel Kant.²⁷⁷ Křesťanská etika toto chápání člověka především ve 20. století nejen plně integrovala, ale i dále diferencovala v principu personality.

Další klíčový text Starého zákona, který rozvíjí teologii stvoření v tomto aspektu, je Žalm 8: „Co je člověk, že na něho pamatuješ/syn člověka, že se ho ujímáš?/ Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu,/ korunuješ ho slávou a důstojností./ Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou, všechno pod nohy mu kladeš.“ (Ž 8,5-7)

Předpokládaná starobylost textu a jeho užití v židovské liturgii (při novoroční slavnosti?) hovoří podle mnohých exegetů ve prospěch faktu, že teologie stvoření patří ke starodávným prvkům víry izraelského národa.²⁷⁸ Člověk je zde korunován jako král důstojností a slávou, která daleko přesahuje ostatní stvoření, a je jistým způsobem podobný Bohu.²⁷⁹ Je Božím zástupcem (reprezentantem), má jednat spravedlivě a střežit právo, je zodpovědný za druhé. Toto jeho postavení však není jeho vlastním dílem, je svobodným darem Hospodinovým. Neváže se na nějaké schopnosti, nýbrž je zaručeno každému.

by se tento biblický odkaz slovy evangelického teologa Stefana Heusera neměl stát jakýmsi „žolíkem, o němž si myslíme, že bude moci zacelit v teologické antropologii všechny mezery v odůvodnění lidské důstojnosti“. – S. Heuser: *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*, Münster 2004, s. 258.

276) „Z perspektivy teologie je pojem osoby jednoslovným shrnutím toho, co má křesťanská tradice říci o bytí a důstojnosti člověka.“ – *Gott ist ein Freund des Lebens: Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Trier – Gütersloh 1989, s. 42. Citováno podle R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 75.

277) Kant formuluje lidskou důstojnost v protikladu cena–hodnota. Člověk má vždy hodnotu, je účelem sám o sobě a nemůže být nikdy snižen na užívání jako nějaký prostředek (věc) k dosažení určitého cíle. Jedna z jeho formulací kategorického imperativu, označovaná jako „materiální formulace“, zní: „Jednej s každou rozumnou bytostí (se sebou samým i s druhým) tak, aby každá rozumná bytost platila v tvé maximě zároveň jako účel sama o sobě, nikdy jako pouhý prostředek.“ – I. Kant: *Základy metafyziky mravů* (1785), přel. L. Menzel, Praha 2¹⁹⁹⁰, s. 100.

278) „Žalm 8 je mocným chvalozpěvem na Stvořitelovu velebnost. [...] Připomíná stvořitelskou zprávu z Gn 1 a dokládá, že tyto představy už byly dávno před babylónským zjetím všeobecně známy a zaujímaly v bohoslužbě důležité místo.“ – *Starý zákon. Překlad s výkladem IX*, Praha 1975, s. 57.

279) „Etika žalmisty vychází ze zkušenosti Božího stvořitelského díla a míří na Boží důstojnost, kterou Bůh sdílí se svými tvory podobně jako se staroorientálními králi.“ – S. Heuser: *Menschenwürde*, s. 241.

O důstojnosti člověka nalezneme zajímavé zmínky rovněž na jiných místech starozákonních knih, např. v Sír 17–18²⁸⁰ a v Mdr 2,23.²⁸¹

Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii
Nový zákon teologii stvoření přejímá.²⁸² Nové pohledy na ni se objevují s příchodem (vtělením) Ježíše Krista a v souvislosti s teologií vykoupění. Ježíš, vtělené Boží slovo, je „obrazem neviditelného Boha“ (srov. J 14,9; Ko 1,15; 2 K 4,4, Žd 1,3). Je vrcholným a pravým obrazem Božím,²⁸³ jeho naplněním. Kdo ho vidí, vidí nebeského Otce (J 14,9), ale zároveň i pravého člověka a naplnění lidství.²⁸⁴ V něm se uskutečňuje to, co je všem společné, v něm a prostřednictvím jeho následování mohou lidé nacházet svou identitu, hledat cesty k dobrému prožití života ve světě a pochopit a naplnit svou existenci. V jeho společenství se lidé stávají tím, k čemu byli určeni.

280) V tomto biblickém textu je vyličena velikost a důstojnost člověka, ale zároveň též jeho omezenost a pomíjivost. Člověk je Bohem stvořen jako jeho obraz, jako správce stvoření, jako bytost obdařená rozumem, moudrostí a mravním úsudkem, jako bytost ve zvláštním úzkém společenství s Bohem. Zároveň je ale tvorem chybujícím, hříšným a smrtelným.

281) Uvedený verš shrnuje důstojnost člověka do následujícího výroku: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.“

282) „Vše, co je ve Starém zákoně řečeno o Bohu-Stvořiteli (a stvoření), si v Novém zákoně zachovává svou platnost a dochází zde svého naplnění.“ – P. Auvray: *Stvoření*, in: X. Léon-Dufour (ed.): *Slovník biblické teologie*, s. 482.

283) V prvních staletích se vytvořil dvojitý výklad toho, kdo je obrazem Božím. Christocentrická antropologie, jejímž představitelem byl např. Origenes, navazovala na teologii apoštola Pavla, který za jediný pravý obraz Boží považoval Krista. Člověk má do jeho podoby dorůstat. Druhý výkladový proud představoval antropologii zaměřenou na člověka jako obraz Boha. Jejím nejvýznamnějším interpretem je Augustin se svou trinitární teorií. Sladit oba náhledy dohromady a systematizovat nauku o obrazu Božím se pokusil Tomáš Akvinský, který rozlišoval mezi stopou (*vestigium* – veškeré tvorstvo), podobností (*similitudo* – člověk v řádu stvoření) a obrazem (*imago* – člověk v řádu milosti). Druhý vatikánský koncil se přiklonil k přísně biblickému a christologickému pojetí, neboť „ozřejmuje dynamickou stránku a objasňuje její postupné uskutečňování v dějinách spásy. Dokonalost Božího obrazu můžeme nazírat jenom v Kristu, a proto autentický výklad člověka jako obrazu je možný jen z pohledu christologického. Koncil tvrdí, že jistý obraz Boha je ve všech lidech, ale jeho nejdokonalejší uskutečnění předpokládá společenství s oslaveným Kristem.“ – Srov. V. Boublík: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří 2001, s. 69–70 (citát s. 70).

284) Srov. text pastorální konstituce druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ – *Gaudium et spes*, čl. 22, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, s. 199. Dále: „Ježíš z Nazareta není pouze úplným a pravým člověkem, jeho lidství sjednocené s osobou Slova se stává nejdokonalejší možnou realizací lidství.“ – C. V. Pospíšil: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2002, s. 205.

V Novém zákoně téma „člověk jako obraz Boží“ poněkud ustupuje do pozadí ve prospěch Ježíše. Tato výpověď však neodporuje starozákonní linii, neboť v souvislosti s Kristem se hovoří rovněž o člověku-křesťanu, který chce Krista napodobovat a následovat.²⁸⁵ Odkazuje však k tomu, že Boží obraz v člověku má dynamický charakter: je k němu třeba dozrát či „proměnit se“, projevuje se jako úkol a zaslíbení, které se má realizovat především následováním Kristovy lásky ke všem lidem bez rozdílu, včetně nepřátel a cizinců. Podobnost Bohu je tedy zároveň darem a úkolem, indikativem a imperativem, je ale rovněž nadějí a zaslíbením, které se dovřšuje v eschatologické plnosti.²⁸⁶

Biblickou antropologii, již lze stručně vyjádřit biblickým výrazem „člověk stvořený k obrazu Božímu a vykoupený Kristem“, můžeme shrnout do čtyř prvků, vycházejících ze čtyř specifických a lidství konstituujících vztahů:²⁸⁷

1. člověk jako *náboženská bytost*, jako bytost Bohem stvořená, Boha hledající a k Bohu vztážená. Tento prvek je naprosto rozhodující. Eberhard Schockenhoff k tomu poznamenává: „Bůh volá člověka svým stvořitelským slovem k bezprostřednímu vztahu se sebou. Tento vztah vyznamenává člověka jako toho, kdo je protějškem Božího Ty, a konstituuje ho v jeho osobním bytí. Stvoření lidské osoby k Božímu obrazu spočívá proto na prvním místě nikoli v nějaké zvláštní vlastnosti, jako např. v její duchovosti či schopnosti svobodně a vědomě se rozhodovat [willentliches Vermögen], kterou byla obdařena ‚před‘ ostatními tvory, nýbrž pouze v jejím nosném vztahu k samotnému Bohu.“²⁸⁸

Člověk je utvářen jako Boží obraz především tím, že Bůh má k němu specifický, úzký a nepřerušitelný vztah – tím je zaručena lidská důstojnost každému člověku. Lidská podobnost Bohu ostatně nespočívá primárně v nějaké vlastnosti, která by ho odlišovala od ostatních tvorů,

285) „Člověk jako Boží obraz je nejznámější výpověď biblické antropologie. V Novém zákoně ji však nacházíme pouze okrajově. Mnohem důležitější je zde nová myšlenka, která se vztahuje na Ježíše Krista a jeho dějiny: On je Boží obraz. Také tato představa se vztahuje na biblické dějiny stvoření. Přenáší to, co bylo řečeno o člověku, na Ježíše Krista. Ve Starém zákoně jde o počátky, základy lidského bytí, nyní jde již o něco jiného: Skrze Ježíše Krista je obraz Boží myšlen tak, jak byl míněn od počátku. Ti, kteří v něho věří, se mu připodobní, promění se k jeho obrazu (2 K 3,18).“ – E. Reinmuth: *Anthropologie im Neuen Testament*, s. 217.

286) Srov. J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 179–180.

287) Srov. E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 238–244. Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 68. Podrobněji např. G. Kraus: *Welt und Mensch: Lehrbuch zum Schöpfungslehre*, Frankfurt am Main 1997, s. 424–510.

288) E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 239.

nýbrž v jeho existenci, která je určena vztahem s Bohem a především vztahem Boha k člověku.²⁸⁹ Garantem lidské důstojnosti je v biblickém pojetí sám Hospodin.

2. člověk jako *sociální bytost* založená ve vztazích, pohlavně komplementární a vkořeněná do společenství. Člověk je od počátku bytostí směřující k lidskému společenství, která potřebuje pomoc a podporu druhých (srov. Gn 2,18). Lidský život se ve světle biblické zprávy o stvoření (srov. Gn 2,21) může vydařit pouze v lidském společenství; člověk jako dialogická bytost může svou existenci plně realizovat jen ve vztahu k osobnímu protějšku. „Vztahovost lidského bytí, které je ve vertikální linii založeno stvořitelským oslovením Božím, se prodlužuje horizontálním směrem v povolání člověka ke vztahu k lidskému Ty.“²⁹⁰

3. člověk jako *individuum* obdařené nezaměnitelnou jedinečností a neodnímatelnou důstojností – člověk jako osoba. Hospodin, který člověku vdechnutím života (srov. Gn 2,7) „předal“ různé vlastnosti specifické právě a pouze pro něj (např. racionalitu, mravní svobodu) a „vtiskl mu svou pečeť“, pozval každého k rozvíjení těchto přijatých darů, ke svobodnému kreativnímu způsobu života – obecně řečeno k důstojnému, vydařenému a naplněnému životu. Člověk je povolán k celostnímu vztahu vůči sobě samému, k harmonii duše i těla.

4. člověk jako zodpovědný *správce stvoření*. Jedinečná důstojnost člověka se ukazuje ve zvláštním Božím příkazu, který člověk dostává uprostřed stvoření a v němž je vyzván k zodpovědnosti za ostatní živé tvory. Člověk je povolán k vládě nad stvořením (Gn 1,28). Tato vláda má však mít charakter služby a zodpovědnosti.²⁹¹ „Božsky oprávněnou vládu vykonávají lidé pouze jako obraz Boha. V této souvislosti to znamená: jako celí lidé, jako sobě rovní lidé a v lidském společenství, ne na úkor štěpení osoby na ducha a tělo, ne na úkor štěpení lidí na vládce

289) Srov. J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 176. Rád bych zde doplnil, že určitá skupina exegetů a teologů zdůrazňuje, že se v biblické zprávě o stvoření a o člověku jako obrazu Božím jedná především o Boha a jeho jednání, nikoli o „popis člověka“: „Nejde zde o to, co je člověk, ale co dělá Bůh, když tvoří člověka. Celá věta o stvoření člověka chce říci, že Bůh stvořil člověka tak, aby mohl k Bohu mluvit a mohl slyšet jeho slova. [...] Člověk je Božím obrazem jen v Boží blízkosti.“ – V. Žák: *Na počátku: Výklad knihy Genesis*, Praha 1990, s. 30. Vladislav Žák shrnuje v tomto bodě teologické pojetí Karla Bartha (srov. K. Barth: *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich 1993). Přesto se domnívám, že tato „teocentrická perspektiva“, kterou je potřebné a korektní uvést, v žádném případě neruší nebo zásadním způsobem neoslabuje to, co je uvedeno v textu této práce.

290) E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 239–240.

291) Srov. H. W. Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 235.

a podmaněné, ne na úkor štěpení lidstva na různé třídy,²⁹² potažmo ne na úkor štěpení lidí do různých národů. Zároveň je člověk určitým způsobem reprezentantem celého stvoření před Bohem.

Centrální pojmy, které rozvíjejí toto biblické pojetí, jsou tedy zejména: důstojnost (stejná pro všechny lidi), vztahovost (na prvním místě k Bohu), společenství, schopnost racionální reflexe, svoboda a etická dimenze zodpovědnosti (zodpovědnost za stvoření v nejširším slova smyslu).²⁹³

Pro nás je v tomto ohledu obzvláště důležité to, že *každý člověk* je stvořen k Božímu obrazu a obdařen zvláštní důstojností, a to bez ohledu na hranice mezi lidmi a příslušnost k určitému národu. Všichni lidé bez rozdílu jsou v této perspektivě povoláni k důstojnému životu, který má svůj původ v nezrušitelném Božím vztahu lásky vůči každému člověku. Zároveň je každý povolán k tomu, aby se jako „reprezentant Boha“ a „pastýř stvoření“ nasadil v pomoci a službě pro druhého, zvláště pro toho, kdo je chudý a slabý. V biblickém pojetí jsou všichni lidé povoláni k tomu nést zodpovědnost za druhé a pomáhat si navzájem při nošení svých břemen a těžkostí (srov. Ga 6,2).

Biblický pohled na člověka se odehrává v napětí paradoxů: každý člověk má svoji neodnímatelnou důstojnost vyvěrající z Boží lásky vůči němu (statický prvek, „dar Boží“), ale zároveň je povolán k tomu, aby v sobě rozvíjel Boží obraz k plnému zobrazení tohoto milujícího Boha a k účinnému svědectví o jeho lásce (dynamický prvek). Biblický pojem „člověka jako Božího obrazu“ implikuje řadu výkladů – může být chápán jako danost (důstojnost na základě vlastností, které člověku vtiskl Bůh), jako funkce a úkol (člověk má být reprezentantem Hospodina a pastýřem stvoření), jako důsledek vztahovosti (1. na základě vztahu Boha k člověku – Bůh je garantem lidské důstojnosti; 2. na základě vztahu s Kristem-pravým obrazem Boha – následování Ježíše). Je žádoucí neopomíjet žádný z těchto aspektů biblické antropologie, nýbrž interpretovat je ve vzájemné souvislosti a komplementaritě.

Právě důstojnost osoby, vycházející ze stvoření všech lidí k obrazu Božímu, by měla být základním východiskem pro debatu o imigraci, imigrační

292) J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 178.

293) Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 71–74. Srov. K-H. Menke: *Mensch. 2. Systematisch-theologisch*, in: G. W. Hunold (ed.): *Lexikon der christlichen Ethik II*, s. 1158. Menke uvádí širší seznam, vycházejí z Rahnerem formulovaných transcendentálních odůvodnění (předpokladů) lidské existence před Bohem: stvořenost, dějinnost, stvoření k Božímu obrazu, personalita, duchovnost, svoboda, tělesnost, socialita, pohlavnost.

politice a přijímání cizinců. Imigrace by měla být reflektována z hlediska lidské důstojnosti a lidských práv. Proto by imigrační politika neměla být formulována pouze na základě pragmatických kritérií národní bezpečnosti, kulturní identity a ekonomického dopadu na přijímající země, jakkoli jsou uvedena kritéria pro eticky zodpovědné utváření imigračních politik důležitá.²⁹⁴ Musí dbát na lidská práva imigrantů, usazujících se cizinců i občanů přijímajících společností. Právě v napětí mezi zaručováním lidských práv imigrantů a lidských práv občanů přijímající země se odehrává formulování kritérií pro imigrační politiku.²⁹⁵ Jde o to, aby imigrační politika byla vždy politikou založenou na vědomí, že má přímý dopad na životy jednotlivých lidí – aby nebyla pouze politikou migrace, ale politikou týkající se migrantů. Jak podotýká Albert-Peter Rethmann, v imigrační politice nejde o anonymní struktury, nýbrž o konkrétní lidi. Důležitým cílem a výzvou imigrační politiky je (a má být) „orientovat veškeré jednání státu na neodnímatelnou lidskou důstojnost migrantů“.²⁹⁶

Proto představuje azylová politika zvláštní oblast imigrační politiky. V tomto případě je státní suverenity v otázkách regulace imigrace omezena a mezinárodní společenství je zavázáno na základě lidskoprávních dohod (jde o Úmluvu o právním postavení uprchlíků z 28. července 1951, tzv. Ženevskou konvenci) poskytnout těmto osobám pomoc a ochranu. V tomto bodě se chápání práva na azyl jako specifického lidského práva určuje ve smyslu subjektivního právního nároku. „Jestliže se člověku upírají v jeho původní zemi na základě (politického) pronásledování základní práva, musí mu jiný stát zajistit ta práva, na která má nárok jako člověk.“²⁹⁷ Například u politických uprchlíků, kterým jsou v zemi původu upírána základní lidská práva, či imigrantů ze značně chudých regionů

294) Srov. M. D. Carroll R.: *Christians at the Border*, s. 67–69.

295) Výstižně tuto skutečnost shrnuje Wilhelm Korff: Specifikum v problematice přijímání cizinců spočívá v tom, že „obecná práva, vycházející z nároku lidské důstojnosti a tím náležející každému člověku jako člověku, mohou nalézt uplatnění teprve prostřednictvím odpovídajících státních institucí založených na státním právu. Právě ty jsou ale zaměřeny na soudobý stát, který je ve své suverenitě omezen na určité území a je zavázán vlastním společným dobrem. To však znamená, že stát má nejen právo, nýbrž rovněž povinnost řídit příliv cizinců na své výsostné území se sociální odpovědností. Převedení lidskoprávních nároků na nároky politické se odehrává v rámci regionální kompetence státní suverenity.“ – W. Korff: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München – Zürich 1985, s. 208–209.

296) A.-P. Rethmann: *Asyl und Migration*, s. 291.

297) A.-P. Rethmann: *Kdo patří k nám? Etické aspekty přijetí a integrace přistěhovalců*, Salve 1, 2004, s. 28.

může jít vůbec o zaručení lidsky důstojného života. Jde tedy o zajištění „práva na práva“ (Hannah Arendtová).²⁹⁸ Zacházení s cizinci v přijímacích společnostech by mělo vždy respektovat jejich lidskou důstojnost.

Myšlenka totus orbis – jedno lidské společenství

S teologií stvoření však souvisejí také další relevantní principy, které z ní lze vyvodit. Jedná se mj. o pojetí lidského pokolení jako jednoho společenství, jehož členové jsou determinováni univerzální příslušností k lidskému rodu (v dějinách křesťanské teologie označované jako myšlenka jednoho světa – *totus orbis*).²⁹⁹ To je velmi dobře patrné již ve Starém zákoně a má nepominutelné teologické pozadí; v Novém zákoně je pak stvrzeno a prohloubeno. V předkládané biblickoteologické reflexi budeme postupovat od tzv. biblických pradějin z prvních kapitol Písma k novozákonním tématům.³⁰⁰

Univerzalistická perspektiva v tzv. biblických pradějích Židovský teolog Jon D. Levenson spatřuje v umístění příběhu o stvoření na počátek celého Starého zákona „univerzalistickou optiku“, v níž je třeba číst celý soubor starozákonních spisů: „Umístění příběhu o stvoření kosmu Bohem (*elohím*) na začátek celé Bible (Gn 1,1–2,3) ustavuje univerzální horizont partikularistického příběhu Izraele, který zabírá většinu této posvátné knihy. Zvláště pozoruhodný je fakt, že ve zmínce o stvoření chybí jakékoliv lokální zařazení. Na rozdíl od následujícího příběhu o stvoření Adama a Evy Hospodinem (jahvistická verze, Gn 2,4–24) tato první zpráva nezmiňuje žádný orientační bod, žádné země, řeky, dokonce ani zahradu Eden. Muži a ženy, stvoření společně, existují na suché zemi, která není nijak blíže určena. Žádné místo na zemi si nemůže nárokovat prestižní status původnosti, protože neexistuje žádné ‚místo‘, kde by stvoření začalo. Celý svět je důsledkem stvořitelského činu.“³⁰¹

298) Srov. H. Arendt: „*The Rights of Man*“: *What are they?*, *Modern Review* 3/1, Summer 1949, s. 24–37.

299) Pojem *totus orbis* uvádí a v souvislosti s etikou migrace promýšlí např. Francisco de Vitoria, jeden z nejvýznamnějších raně novověkých teologů. – Srov. A.-P. Rethmann: *Počátky etiky migrace. Francisco de Vitoria OP a Salamanská škola*, *Salve* 1, 2004, s. 70–73.

300) Otázka jednoty lidského společenství představuje jedno ze základních východisek křesťanské sociální etiky, např. otázky spjaté s globální solidaritou a jejím utvářením. Tato otázka bude vědomě zpracována pouze biblickoteologicky a vzhledem k tématu a koncepci předkládané studie bude představena stručným (introdukčním) způsobem.

301) J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, in: M. G. Brett (ed.): *Ethnicity and the Bible*, s. 146.

Tento univerzální horizont se ukáže ještě výrazněji v momentě, kdy biblický text porovnáme s okolními kosmogonickými mytologiemi, v jejichž rámci starozákonní příběh o stvoření vznikl a vůči nimž se také vyraňoval. Biblické univerzální pojetí silně kontrastuje například s babylonským příběhem, v němž Mardukovo stvoření světa vrcholí ve stavbě konkrétního města s výsadním, primordiálním charakterem, Babylo- nu, který se má stát vyvoleným božím městem uprostřed celého kosmu, a Esagily, babylonského chrámu. Kromě toho, že se tímto univerzálním horizontem naznačuje fakt, že Hospodin, pravý Bůh, se svou mocí není omezen na jeden region či chrám, ale že jeho chrámem je celá země, kterou dokonce transcenduje,³⁰² se tak podle Levensona ukazuje univerzální stvořitelství čin Boha. Ten tvoří člověka, lidstvo, nikoli jenom jeden národ či část lidstva, a to jako jedno nerozdělené společenství.

Biblické zprávy o stvoření představují základní východisko pro univerzalistickou perspektivu. Slouží jako zásadní a významné odůvodnění pro židovské (respektive později křesťanské) učení o lidské solidaritě a rovněž jako korektiv jakýchkoliv pokusů smístit židovství (či křesťanství) s rasismem či nenávisťným nacionalismem.³⁰³

Jak ale ukazují první kapitoly Genesis, tzv. biblické pradějiny (Gn 1-11), do stvořitelství plánu se skrze lidské selhání vzápětí vkrádá hřích. Ten po pádu prvních lidí stále narůstá a postupuje přes bratrovraždu (4,1-16), smilnění dcer se „syny božskými“ (6,1-4) až k potopě, obnově země a první smlouvě Noema s Hospodinem (9,1-17). Touto obnovou se však hřích nezastavuje a bují dál. Jeho vrchol můžeme spatřovat v příběhu o stavbě babylonské věže, který se stává znamením lidského sebeopevňování, sebezajišťování před Bohem. Je však i znamením jiné skutečnosti: perikopa o stavbě babylonské věže (Gn 11,1-9) ukazuje, že následkem narůstajícího hříchu je „definitivně“ rozbita jednota lidského pokolení. Lidé mluví různými jazyky a jsou rozptýleni po celé zemi. Exegeti se víceméně shodují na tom, že Hospodinův „sestup na zem“ a „Hospodinovo vyhnání“ nelze chápat jako jeho trest vůči zatvrzelému lidstvu, ale že rozdělení a odcizení sobě navzájem je samotný důsledek lidského jednání odvracejícího se od Boha a uzavírajícího se do sebe.³⁰⁴ V podání textů biblických pradějin se tak rodí

302) Srov. J. Heller: *Biblické stvoření světa*, s. 177.

303) Srov. J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 147.

304) Srov. E. Drewermann: *Strukturen des Bösen I*, Paderborn – München – Wien – Zürich 101995, s. 296.

fragmentarizace, rozdělení původně jednotného lidstva na jednotlivé skupiny.³⁰⁵

Někteří exegeti stavějí 11. kapitolu knihy Genesis do kontrastu ke kapitole předcházející, která obsahuje jeden z biblických rodokmenů (*tóldót*).³⁰⁶ Prostřednictvím výčtu rodokmenů a celkem sedmdesáti čeledí či národů, z nichž vzešlo v biblistově pojetí lidstvo, popisuje celý tehdy známý svět od Černého moře přes Somálsko a Etiopii až po Hispánii.³⁰⁷ Ukazuje, že všichni lidé jsou stvořeními vzešlými z lásky a moci Boha Stvořitele; všichni se navzdory své rozdílnosti vztahují ke společnému zdroji: k Bohu, který je stvořil.³⁰⁸ Lidé mají společný původ (jsou „synové Noeho“), žijí v jednom společenství a jsou svázáni bratrskými vztahy a vazbami („a jako synové jednoho otce se k sobě chovají jako bratři“).³⁰⁹

Autor či redaktor biblického textu tedy v 10. kapitole představuje pozitivní (či přinejmenším neutrální) obraz lidstva, sice rozděleného do jednotlivých národů, ale zároveň spojeného bratrským poutem solidarity a obývajícího jeden svět. Oproti tomu v následující kapitole ukazuje, jak se lidé uzavírají do svého sobectví. Ačkoli je v perikopě o stavbě babylonské věže zdánlivou motivací lidí touha po jednotě (srov. Gn 11,5), v pozadí stojí sobectví a snaha o sebeopevnění a sebetvrzení.

305) Tato fragmentarizace je patrná již z chronologicky prvního velkého rodokmenu, *tóldót* (Gn 5), který zachycuje „množství národů“. Tyto nesterpně dlouhé *tóldót* představují určitou strukturu celé biblické knihy Gn. Celkem v Gn nalezneme 10 *tóldót* – 5 v tzv. biblických pradějinách (Gn 2,4a; 5,1–28; 6,9–10; 10,1–32; 11,10–26) a 5 v tzv. příbězích praotců (11,27; 25,12–16; 25,19–26; 36,1–43; 37,2). Westermannovými slovy *tóldót* představují „lešení“, které strukturuje celou knihu a dělí ji na různé části. Zároveň představují „refrén“, který drží kontinuitu celé knihy. – Srov. C. Westermann: *Genesis 1–11*, s. 8–24. Dále srov. K. Koch: *Die Toledot – Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis*, in: S. Beyerle – G. Mayer – H. Strauss (eds.): *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung*. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag, Neukirchen – Vluyn 1999, s. 183–191.

306) Někteří exegeti a teologové dávají tzv. velké *tóldót* v 10. kapitole do souvislosti s tematicky podobně zaměřenou věčnou smlouvou s Noem, popsanou v kapitole předcházející (Gn 9,1–17), která má rovněž univerzalistický charakter: ve smlouvě je zachycen vztah jednotlivých členů celé lidské rodiny vůči sobě navzájem a vůči Bohu. – Srov. J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 147.

307) Srov. *Výklady ke Starému zákonu* I, s. 68.

308) Srov. C. Westermann: *Genesis 1–11*, s. 705. Claus Westermann k tomu dodává: „Nicméně po usazení se začne prosazovat mnohem silnější, protichůdná tendence, podle níž budou odlišováni ‚cizinci‘ od členů vlastního národa. [...] Výrok, že všichni lidé včetně ‚cizinců‘ jsou stvořeni Bohem, později vedle toho bledne a ztrácí na významnosti.“ – Tamtéž, s. 705–706.

309) Srov. G. J. Wenham: *Word Biblical Commentary* I, Nashville 1987, s. 242.

Proto je plodem jejich snažení naopak chaos, neporozumění a rozdělení (srov. Gn 11,9).

Rozmanitost je v 10. kapitole nahlížena jako „díl Bohem stanoveného řádu“, jako rozvinutí stvořitelského plánu, „jako píseň chvály na stvoření“.³¹⁰ Jean Daniélou tvrdí, že v pozadí této rozmanitosti nutně musí být jednota lidského pokolení. Proto se také jedná o rozmanitost, a nikoli o oddělení. Podle něj sice může existovat mnoho různých jazyků, ale zároveň existuje jednota struktury lidského ducha. Tato jednota se projevuje především v „jednotě údělu“ – neboť Bůh stvořil všechny národy a všechny chce přivést ke spáse – a v „jednotě přátelství“: „Každý je bratrem druhého člověka. Toto bratrství, jehož prvním a rozhodujícím výrazem je pohostinnost, je důležitější než národnostní rozdíly.“³¹¹

V 10. kapitole svatopisec ukazuje rozmanitost národů a zároveň jednotu celého lidstva, pocházejícího z jednoho praotce, jako něco samozřejmého. Zdůrazňuje přitom jednotu lidského pokolení, zatímco v kapitole následující podtrhuje rozdělení. Touto dvojicí vrcholí biblické pradějiny, které stále sledují schéma „kontrastních příběhů“ (požehnaní-pád), typické pro prvních jedenáct kapitol Bible.³¹²

Perikopu o stavbě babylonské věže, jež představuje oproti předchozí kapitole mnohem kratší, ale zároveň sevřený, mistrně narativně vystavěný příběh, musíme pochopitelně chápat jako obraz s určitou teologickou výpovědí. Ve světle příběhu o stvoření a následující neustávající „dynamiky lidského pádu a hříchu“ lze příběh o babylonském rozptýlení chápat také tak, že rozdělení lidstva je jedním ze znaků hříchu, dalo by se dokonce říci, že patří ke „specifické podobě lidského hříchu“, pokud je chápáno jako uzavírání se do vlastního sobectví, ať už individualistického, či komunitního.

Svatopisec si je vědom – a v obou biblických perikopách to potvrzuje –, že rozdělení lidstva do jednotlivých národů představuje nezmění-

310) J. Daniélou: *Vom Ursprung bis Babel: Genesis 1–11*, Frankfurt am Main 1965, s. 89–90.
311) Tamtéž, s. 89.

312) Schéma je dobře patrné – 1. stvoření světa a člověka (kap. 1–2) / pád a hřích prvních lidí vrcholící zavražděním Ábela (kap. 3–5), 2. prosperita a dlouhověkost lidí žijících před potopou (kap. 5) / vzájemné sexuální vztahy (svatby?) „dcer lidských a synů božských“, jiné nepravosti a trest v podobě potopy (kap. 6–8), 3. obnovení smlouvy s Noem (9,1–17) / opilost Noeho, pád a prokletí Kanaánu (9,18–29), 4. rozmnožení lidstva, život ve svornosti (kap. 10) / stavba babylonské věže, rozdělení a rozptýlení národů (11,1–9). – Srov. G. J. Wenham: *Word Biblical Commentary* I, s. 242.

telnou skutečnost. Zároveň však naznačuje, že hranice mezi lidmi mají být nahlíženy jako následek lidského hříchu, jako zpronevření se Stvořitelem svěřenému poslání usilovat o jednotu lidstva.³¹³

Rozdělení světa do jednotlivých národů tak můžeme ve starozákonním poselství vnímat dvojznačně: na jedné straně je to skutečnost pozitivní, která je odrazem pestrosti a bohatství stvoření a plodem Božího požehnání (tak Gn 10); na druhé straně však, pokud je chápána a interpretována nesprávně, tj. bez Boha a ve vzájemném odcizení, představuje důsledek lidského pádu a sobectví,³¹⁴ pramen potenciálních válek a bezpráví (Gn 11,1-9).³¹⁵

Eugen Drewermann vidí v kontrastu mezi 10. kapitolou („velkým *tóldót*“) a perikopou o stavbě babylonské věže (11,1-9) *zápas člověka o jednotu*. Etnické a politické rozdělení lidstva má být ve stavbě věže zastaveno prostřednictvím sjednocení všech lidí ke společnému cíli a úkolu. To ale skončí neúspěchem a pravým opakem.

Biblický text zde ukazuje, co je pravým důvodem ztráty jednoty lidského pokolení: odmítnutí Boha.³¹⁶ Je paradoxní, že lidé chtějí jednotu a usilují o ni, zapomínají však, že jednotu je možná pouze v Bohu. Vzájemné neporozumění, které dosahuje svého vrcholu v symbolickém zmatení jazyků, je odrazem toho, že na místo Boha lidé dosadili sami sebe, sami sobě se stali bohem a uzavřeli se do sebe.

Od počátku lze lidstvo v této perspektivě chápat jako jednotu v mnohosti a rozmanitosti, kterou lidé dokážou zachovat jen tehdy, pokud v jejich středu bude Bůh a pokud s ním budou žít ve společenství.³¹⁷ Příčinou štěpení lidstva, které má vliv na jeho individuální a komunitní jednání, je tedy v biblickém pojetí odvrát od Boha,³¹⁸ vzpoura proti Boží vůli, sobecké a do sebe uzavřené jednání a úsilí o sebezprosazení na úkor druhého.³¹⁹

313) Srov. J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 151.

314) Srov. J. Daniélou: *Vom Ursprung bis Babel*, s. 77.

315) Srov. C. Tomič: *Biblický pravěk. Kniha Genezis kapitola 1–11*, Bratislava 1992, s. 237.

316) Srov. E. Drewermann: *Strukturen des Bösen I*, s. 310–311.

317) Srov. tamtéž, s. 275.

318) Zmatení jazyků je „posledním symbolem lidského pádu, který spočívá ve snaze člověka utvářet svůj život v otevřené neposlušnosti (vzdoru) vůči svému Stvořiteli.“ – Srov. C. J. Wenham: *Word Biblical Commentary I*, s. 245.

319) V souvislosti s Gn 10–11 „autor nechce hovořit o vzniku národů, nýbrž chce poukázat na typy lidské náboženské zvrácenosti, která má jeden společný zdroj – vzpouru proti Boží vůli a úsilí o prosazení sebe.“ – V. Žák: *Na počátku*, s. 114.

Po řadě pádů a prokletí v prvních kapitolách knihy Genesis, vrcholící v perikopě o stavbě babylonské věže, přichází ve 12. kapitole náhle vyvolení Abrama, který uposlechne Hospodinův příkaz, aby odešel ze země svého původu, a jeho požehnání (Gn 12,1-3). V zaslíbení, které mu Hospodin dává, je řečeno, že dostane zemi, stane se velkým národem a že v něm dojdou požehnání všechny čeledi země. Toto požehnání je paradoxní nejen proto, že přichází po řadě prokletí, ale také proto, že se jím jakoby mění Hospodinův záměr s lidstvem. Lidstvo definitivně ztratilo původní jednotu a univerzalitu, proto ho Hospodin začíná sjednocovat obráceně: nikoli z perspektivy celého lidstva, nýbrž jedince, skrze něhož by se lidstvo vrátilo k plné jednotě.

V tomto smyslu je třeba vnímat jak vyvolení Abraháma, tak i celé ho Božího národa. Je tu již sice řeč o národu (*g'ój*), ale jedním dechem je dodáno, že v něm dojde požehnání celé lidstvo (*mišp'ehot há'adámah*). Univerzální horizont je stále v pozadí.³²⁰

Vyvolený národ v univerzalistické a teologické perspektivě Vyvolení izraelského národa je třeba chápat ve výše uvedeném smyslu. Izrael byl vybrán nikoli na základě nějakých predispozic, ale pouze ze svobodné Boží vůle a existuje jenom ve spojení s Bohem. Jeho vyvolení a úloha spočívají ve *službě* Hospodinu, ve svědectví o tom, jaký Hospodin je a jaké hodnoty vztah s ním implikuje. Izrael má být národem Hospodinových kněží, kteří k němu přivádějí lid celého světa (Ex 19,5-6: „Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým.“).³²¹ Bez tohoto spojení s Hospodinem, bez tohoto vyvolení ve smyslu služby a svědectví by izraelský národ nejen popíral svou podstatu, ale směřoval by k zániku.³²²

320) Srov. J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 152.

321) „Milostí boží se lid může stát obecnstvím svatých. Navíc může dostat tak vznešený úkol, jako být královstvím kněží. Kněz byl vždycky a všude prostředníkem mezi Bohem a lidmi s posláním zástupně za člověka předstupovat před Boha a naopak zvěstovat člověku Boží vůli. Takový vznešený úkol byl svěřen Izraeli vůči ostatním světům: dosvědčovat všem Boží svrchovanost a jedinečnost, být Božími svědky a přivádět mnohé vlastním příkladem k Bohu.“ – M. Bič: *Radostná zvěst Starého zákona*, s. 49.

322) Srov. H. H. Rowley: *The Biblical Idea of Election*, London 1950, s. 94. Podle J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 154.

Principiálně jsou si však národy už ve starozákonním pohledu rovné.³²³ „Všichni lidé, Izraelité i národy světa, jsou v posledku jediným lidstvem, pocházejícím z jediného lidského kořene a z jediného Božího stvořitelského činu.“³²⁴

Specifikum Izraele spočívá v tom, že si ho Hospodin vyvolil k výše uvedenému úkolu. Jde tedy o funkci, o poslání komunity lidu Božího, nikoli o nějakou národní či etnickou danost. „Ve svérázu Izraele neběží o národní exkluzivitu, výlučnost, jež by byla sama o sobě cílem, nýbrž způsobem pars pro toto o univerzální záměr díla Božího pro člověka. Všechny národy země mají v nejzazším výhledu starozákonního podání tentýž původ (stvoření) a tentýž cíl (Hospodinova vláda). [...] Především: pro starozákonní podání není národ veličinou nijak autonomní, neřku-li dokonce dominantní. Není snad ani hodnotou, jež by zasluhovala mimořádný zřetel. Pojem národa je zařazen do kontextu zvěstování díla Hospodinova.“³²⁵

Musíme si přitom uvědomit, že izraelský národ není možné vyjádřit bezprostředně etnickými či jazykovými kategoriemi, jak je chápeme dnes. Izrael žil od svých počátků v jazykově a etnicky heterogenní společnosti spolu s dalšími skupinami. Jeho svéráz má tedy především *náboženskou povahu*.³²⁶

Vyvolení izraelského národa, které z náboženského pohledu může být chápáno – a nikoli zcela neoprávněně – jako určitý partikularismus, má tedy evidentně univerzální, misijní a inkluzivní zacílení: celé lidstvo má skrze Izrael přistoupit k Hospodinu.³²⁷ Zároveň je třeba podotknout, že příslušnost k lidu Izraele se nezakládá pouze narozením, nýbrž je možná i z rozhodnutí vůle.³²⁸

323) Rovnost všech národů, vycházející mj. z Gn 10, patří k základním výpovědím už Starého zákona. – „Všechny národy mají stejnou důstojnost před Bohem: všechny jsou Božími dětmi, stvořené k Božímu obrazu. Všechny národy světa jsou postavené na stejnou rovnu. [...] Všechny národy jsou dědici Noemova požehnání a všechny chce Bůh spasit.“ – C. Tomič: *Biblický pravek*, s. 243. Srov. J. Daniélou: *Vom Ursprung bis Babel*, s. 85–86.

324) J. Ratzinger: *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, s. 18.

325) M. Prudký: *Národ ve Starém zákoně*, Křesťanská revue 7, 1993, s. 182–183.

326) Srov. Tamtéž, s. 177. Je třeba mít na paměti, že náboženství má ve starozákonním Izraeli více podobu veřejnou, nejedná se pouze o osobní zbožnost. – Srov. N. Spencer: *Asylum and Immigration*, s. 113.

327) Toto začlenění pohanů do vyvoleného lidu spolu s univerzalistickou perspektivou se objevuje velmi často v biblické eschatologii zejména prorockých spisů Starého zákona. Srov. např. Iz 2,3; 25,6–8; 56,2–8; Ez 47,22–23; Mi 4,1–2; Ž 87,3–6 aj. Roztříštěná jednota prvotního lidstva se má obnovit prostřednictvím nové orientace národů k Hospodinu, který sídlí v Jeruzalémě. – Srov. J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 168.

328) Srov. N. Spencer: *Asylum and Immigration*, s. 117.

Vnímat izraelský národ a izraelské náboženství pouze v rovině partikularismu by nebylo korektní. Univerzalistická perspektiva je totiž ve skutečnosti stále přítomná a projevuje se mj. v přijímání cizinců. Někteří historikové a antropologové (např. Hans-Ulrich Wehler) propojují zrod a nárůst nacionalismu v 19. a 20. století s židovsko-křesťanskou (zejména však starozákonní) tradicí.³²⁹ Tyto názory však opomíjejí komplementární univerzalistickou perspektivu, která je ve Starém a ještě mnohem silněji v Novém zákoně přítomna. Starozákonní pohled na existenci mnoha národů má, jak bylo řečeno, ambivalentní povahu – poukazuje na rozmanitost jako dar Boha stvořitele a zároveň upozorňuje na to, že tato mnohost neimplikuje uzavřenost vůči ostatním národům. Myšlenka jednoty lidského společenství je jedním z důležitých bodů teologie stvoření, proto se vyvolení národa nemůže stát východiskem radikálního nacionalismu nebo skupinového egoismu.

Není pochyb o tom, že rozdělení lidstva do různých vzájemně spojených skupin představuje pro Izrael skutečnost samozřejmou a přijímanou. Vedle vědomí mnohosti národů však stojí obecně přijímaná vize jediného Bohem stvořeného světa (*totus orbis*).

Je pozoruhodné, jaké plodné napětí s mnoha nuancemi můžeme vy pozorovat při četbě a analýze textů Starého zákona, pokud je řeč o vztahu univerzalizmu a partikularismu. Jak výstižně poznamenává Jon D. Levenson, v tradiční židovské teologii nalezneme skutečně „jen těžko něco delikátnějšího než právě neustálou ‚hru‘ mezi univerzalizmem a partikularismem“.³³⁰

Novozákonní christocentrický univerzalizmus

Univerzální perspektiva se stává ještě mnohem zřejmější v novozákonních spisech, zvláště v pavlovských listech. Pavel na několika místech (Ga 3,27–28; Ef 2,18–19; Ř 10,12; 1 K 12,13; Ko 3,10–11) představuje svou

329) Hans-Ulrich Wehler upozorňuje na souvislosti mezi židovsko-křesťanskou náboženskou tradicí a vznikem nacionalismu na Západě. Svě tvrzení o návaznosti moderního nacionalismu na tuto tradici vyjádřil ve čtyřech styčných bodech společných pro nacionalismus a poselství starozákonních spisů. Jedná se o následující prvky: 1. vyvolený národ, vyvolení – vyvolení jako prostor pro sebedefinici národa a odlišení od jiných národů; 2. „svatá země“ – propojení národa s určitým, „daným“ územím; 3. sebevymezení vůči nepřátelům – případně jako odůvodnění války apod.; 4. mesianismus ve smyslu historického poselství národa. Novozákonní spisy pak podle Wehlera tento náhled přejímají a nadále posilují. – Srov. H.-U. Wehler: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2004, s. 27–28.

330) J. D. Levenson: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 169.

„vizi nového lidstva bez rozdílů a rozdělení“.³³¹ Pavel se při tom mohl inspirovat nejen židovskou teologií stvoření, ale rovněž stoicky zaměřenými soudobými autory, kteří chápali celé lidstvo jako Boží rodinu.³³²

Už četnost výroků, které se týkající Pavlovy teologické a sociální vize, naznačuje, o jak významné téma v pavlovské teologii se jedná. Jeho vize o univerzálním a všechny hranice přesahujícím „dětství Božím“ a skrze něj o jakémisi příbuzenském vztahu či spřízněnosti všech lidí pramení v Kristu a v jeho díle: Kristus je ten, který ruší hranice a spojuje lidi do jednoho společenství. I když jde primárně o společenství Kristovy církve, v eschatologické naději lze tuto vizi vztáhnout na lidstvo jako celek. Zároveň se tím naznačuje, že hranice mezi lidmi může být v některých případech – jde-li o sobecké sebeuzavírání – plodem hříchu a že je skutečností sekundární. V tomto smyslu je tedy naprosto logické, že Kristus, který hřích a smrt přemohl, ničí hranice a boží bariéry mezi lidmi. Pozoruhodná je poznámka, kterou vyslovil Eckart Reinmuth v souvislosti s Listem Efezským: Připomíná, že se tento list nazývá často „novozákonním dokumentem ekumeny“. Toto sousloví však může mít různé konotace. I když se může vztahovat – a primárně také vztahuje – na církevní společenství a na jeho univerzálně koncipovanou jednotu, může být chápáno také v původním slova smyslu, v němž *oikúmené* znamená všemi lidmi společně sdílené bytí v nejširším slova smyslu. To odkazuje na široce chápaný univerzální horizont.³³³

Podle některých exegetů se však nejedná pouze o pavlovskou teologii. Je to „přesvědčení prvotní církve před Pavlem a vedle něho. A prvotní obce podle toho také jednaly.“³³⁴ Toto přesvědčení ostatně můžeme v obrazném zpracování zachytit v perikopě o Letnicích (Sk 2), která je jakýmsi křesťanským pendantem či protikladem starozákonní perikopy o stavbě babylonské věže a zřetelně ukazuje novozákonní christocentrický univerzalismus.

Tato univerzalistická perspektiva, která je typická pro křesťanské biblické poselství, souvisí ještě s jedním specifickým závěrem, vycházejícím z teologie stvoření a vykoupení. Je jím principiální rovnost všech lidí. Starozá-

331) D. Boyarin: *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, s. 5.

332) Tuto tezi zastává např. Petr Pokorný, který jedním dechem dodává, že tato stoická myšlenka v praxi v helénistickém prostředí poněkud pokulhávala, což dokazuje právě *polis* a její občané ve svém vztahu k cizincům, poněvadž cizinci a přistěhovalci měli ve starověkých obcích právně křehké postavení. – Srov. P. Pokorný: *List Efezským. Český ekumenický komentář k Novému zákonu X*, Praha 2006, s. 44.

333) Srov. E. Reinmuth: *Anthropologie im Neuen Testament*, s. 257.

334) W. Radl: *List Galatanům*, Kostelní Vydří 1999, s. 53.

konní tradice, zvláště v pozdních mudroslovných textech (srov. Sír 35,12; Mdr 6,8), chápala postupem času stále intenzivněji Boha jako Stvořitele všech lidí, který všechny miluje a posuzuje je bez ohledu na jejich etnické či jiné rozdíly.³³⁵ Novozákonní poselství tuto tradici přejímá a prohlubuje.

Reinhard Marx k tomu podotýká: „Ve vztahu ke Stvořiteli jsou si všichni lidé bez omezení rovni. Tato tradice rovnosti všech a zároveň vědomí jedinečnosti každého, zachovávaná od nejranějších dob speciálně v židokřesťanské tradici, má jako poslední důsledek zákaz jakékoli diskriminace na základě příslušnosti k určitému pohlaví, rase, původu, náboženství nebo jazyku. [...] Původ z jedné počáteční rodiny v posledku odůvodňuje a zakládá příbuzenský vztah všech lidí.“³³⁶

Toto pojetí v sobě implicitně zahrnuje také zásadu, že *primární je příslušnost k lidskému pokolení*, zatímco příslušnost k určitému národu nebo rase je sekundární. Chápání světa jako jednoho velkého Božího stvoření s sebou nese to, že „jednota světa má přednost před dělením na jednotlivé národní státy“.³³⁷

Příslušnost k lidskému pokolení patří spolu s partnerskou odevzdaností k primárním prvkům biblicky a teologicky koncipované antropologie. Výstižně tuto skutečnost vyjadřuje Vladimír Boublík: „Z lidské struktury a z naší solidarity vyplývá, že v řádu stvoření jsou naprosto nezbytné dvě formy lidského společenství: manželství a univerzální společenství lidského pokolení. Ty ostatní – kmen, město, národ, rasa, třída, stát – jsou určovány zvláštními činiteli, a proto nevyhnutelně vytvářejí hranice. Jsou však relativně nutné. Jsou ospravedlněné, jen když neomezují univerzální otevřenost lidského společenství, ale naopak přispívají k jeho dokonalejšímu uskutečnění. [...] Různost, která bude vždy existovat ve společném životě lidí, by měla být vždy prožívána jako doplňující služba celému lidstvu.“³³⁸

Nelze však přehlédnout skutečnost, že tato univerzalistická perspektiva často narážela na poněkud odlišnou realitu. Už v dějinách starozákonního Izraele se setkáváme s partikularistickými názory, podle nichž mají být nepřátelské národy likvidovány (srov. Joz 6) nebo se od nich

335) Srov. A. Bondolfi: *Gleichheit*, in: H. Rotter – G. Virt (ed.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*, s. 296. Dynamika tohoto vývoje i samotný fakt existence takové spojitosti souvisí pravděpodobně rovněž s inkluzivistickým pojmáním spásy pohanů.

336) R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 71.

337) A-P. Rethmann: *Žiješ mezi námi a jsi tu vítán...*, Katolický týdeník 4, 2005, s. 3.

338) V. Boublík: *Teologická antropologie*, s. 80–81. Zvýraznění není součástí původního textu.

má Izrael jasně a zásadně distancovat jako od nečistých (srov. Ezd 10). Biblické výroky, které obsahují podobné výpovědi, však nemůžeme v žádném případě chápat doslovně. Prohloubené studium dějin starozákonního Izraele navíc ukazuje, že např. obsazování palestinských měst po dobytí zaslíbené země neprobíhalo jako souvislé, úspěšné tažení spojených izraelských vojsk, jehož součástí by byla úplná likvidace nepřátelského, převážně kanaánského pohanského obyvatelstva, nýbrž postupným obsazováním území a často pokojnou a nenásilnou integrací. Proto je třeba k těmto textům přistupovat s mimořádnou hermeneutickou obezřetností.³³⁹ Dějiny křesťanství rovněž ukazují, že nad univerzalistickou perspektivou v nemálo případech vítězil partikularismus, snaha o marginalizaci či likvidaci protivníků a skupin, kteří jinak smýšlejí, vyznávají jiné náboženství či prostě „jsou jiní“. Přesto biblický univerzalizmus nepozbývá svou platnost a hraje roli jak určitého ideálu, tak specifického korektivu pro individuální i sociální etiku.

Sociální étos starozákonní smlouvy, proroků a Ježíše

Kromě teologie stvoření má v této oblasti významný vliv sociální étos se svými základními principy, které prostupují jednotlivými spisy Starého i Nového zákona. Zákon smlouvy předkládá povinnosti vůči druhým lidem založené na lásce k Bohu a k druhému, přičemž zvláštní pozornost je věnována chudým, slabým, zranitelným a lidem na okraji společnosti. Tento požadavek prostupuje celým Starým zákonem, od jeho legislativního kodexu, vystavěného kolem přikázání lásky a zodpovědnosti za druhé a snahy o rovnost šancí všech lidí, až po apely proroků k zachování práva a dodržování „projektu sociální spravedlnosti“ (srov. např. Iz 1,17; Jr 7,5-7; 34,8-22; Mi 2,1-3; 3,1-4; Am 5,4-15). Vrcholí pak v Ježíšově dvojím přikázání lásky a v jeho setkávání s lidmi na okraji společnosti, které jsou pro každého Ježíšova učedníka závazným příkladem k následování. Ježíš bezpochyby navazuje na starozákonní opci pro chudé a dodává jí na významu, když říká, že byl poslán „zvěstovat chudým radostnou zvěst“ (L 4,18), a to nejen slovy, ale rovněž činy.³⁴⁰ Tato opce pro chudé a úsilí o větší spravedlnost souvisí s příkazem individuální lásky a činného milosrdenství, ale rovněž s uspořádáním sociální oblasti ve smyslu těchto principů.³⁴¹ Úsilí o rozšíření lásky a sociální

339) Srov. I. Finkelstein – N. A. Silberman: *Objevování Bible*, s. 74–94.

340) Srov. R. Schnackenburg: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testament*, s. 142–143.

341) Srov. A. Anzenbacher: *Křesťanská sociální etika*, s. 17–25.

spravedlnosti nemá zůstávat pouze na rovině snah a idejí, nýbrž má se promítnout do účinného a konkrétního individuálního jednání, zvláště vůči lidem v nouzi, a rovněž do utváření sociálních struktur v souladu s biblickým étosem spravedlnosti.

Závěr

Studie se zabývá biblickými podněty pro přijímání cizinců, jež patří k nejpálčivějším otázkám soudobého globalizovaného světa. Nelze ji však pochopitelně chápat jako bezprostředně aplikovatelný, vyčerpávající a komplexní etický kodex pro řešení této otázky.

Bible představuje pro všechny křesťany inspirovaný text, z něhož čerpají podněty pro utváření svého vztahu k Bohu, světu, sobě samým a druhým lidem i k utváření lidské společnosti a jejích institucí. Pro teology představuje jeden ze základních pramenů a neopomenutelný referenční bod jejich reflexe. Je také důležitým pramenem pro křesťanskou sociální etiku, teologickou disciplínu, do níž etické posuzování uvedeného fenoménu spadá především. Chceme-li se věnovat teologickoetické reflexi přijímání cizinců a imigrační politiky, musíme se zabývat biblickým étosem přijímání cizinců, a to tím spíš, že téma přijímání cizinců a vztahu k nim patří v Bibli Starého i Nového zákona k vůbec nejčastějším a že s sebou nese různé pozoruhodné teologické, duchovní a náboženské konotace.

Kniha je uvedena metodologickou kapitolou, v níž je ukázáno „místo Písma sv.“ v křesťanské sociální etice a zároveň jsou představeny základní hermeneutické postoje a hranice, které je třeba mít na paměti jak při studiu biblických textů a biblickoteologickém uchopení tématu, tak při jeho teologickoetickém zpracování.

Teologická etika z Bible čerpá základní jistoty o podstatě a určení člověka a lidské společnosti. Pro korektní přístup k biblickým textům je nezbytná nejen osobní četba Písma sv., nýbrž rovněž patřičná hermeneutika, která zohledňuje historické, teologické a literární pozadí textů, odhaluje jejich smysl, dynamiku a vzájemnou souvislost, včetně případného stupně závaznosti jednotlivých výpovědí, a která si je vědoma mezi biblické argumentace v rámci teologickoetické reflexe. Bible není učebnicí etického chování, neposkytuje etické soudy pro řešení konkrétních situací a problémů současnosti, nýbrž nabízí základní orientaci, *podněty a opce pro jednání*, jejichž nalézání předpokládá její integrální, intencionální a aproximativní četbu. Důležitou roli v rámci teologickoetické reflexe hraje spolupráce s neteologickými disciplínami.

S vědomím těchto předpokladů bylo představeno nejprve svědectví biblických textů o přijímání cizinců a vztahu vůči nim a poté byly ve stručnosti nastíněny vybrané prvky biblické antropologie, konkrétně biblicky založené pojetí lidské důstojnosti a myšlenka biblického univerzalizmu ve srovnání s partikularistickou perspektivou.

Názor na přijímání cizinců ve Starém zákoně osciluje mezi univerzalizmem a partikularismem. Starý zákon pečlivě rozlišuje mezi těmi, vůči nimž je třeba se vymezovat a kteří nemohou být plně přijati do společenství Izraele, především z toho důvodu, že by jej mohli rozvrátit a uchvátit nebo že sami nechtějí být přijati (takoví cizinci bývají označováni jako *nochrím* či *zarím*), a těmi, kteří se chtějí a mohou usadit a jimž má být pro jejich slabé sociální postavení věnována zvláštní péče (ti bývají označováni jako *gérím* a *tóšávím*).

V legislativním kodexu Pentateuchu nalezneme řadu eticky relevantních textů týkajících se přijímání *gérím v tóšávím*: pohybují se od ochrany cizinců a zákazu jejich utlačování a vykořisťování, přítomných v nejstarších vrstvách Tóry, přes konkrétní sociální pomoc, přikázání lásky a plné zrovnoprávnění domorodců a přistěhovalců až k Hospodinovu prohlášení židů za cizince a přistěhovalce (*gérím v tóšávím*). Lásky k cizincům, k níž je Izrael podle Zákona zavázán, se stává modelovou *aplikací univerzálního přikázání lásky*, které lze považovat spolu s přikázáním lásky k Hospodinu za ústřední přikázání celé Tóry.

Taková právní ochrana cizince neměla ve starém Orientu obdoby a stojí za ní přímo *teologické* a teofanické důvody (Bůh jako *go'el* – osvoboditel a ochránce chudých a marginalizovaných; Hospodin jako „ten jiný“, neuchopitelný a transcendentní; ten, jemuž jedinému patří země). Otevřenost vůči cizinci tak může být znamením otevřenosti vůči Bohu. Přijímání cizinců a relativně otevřený postoj vůči nim lze chápat jako vyznání víry v Hospodina a jeho následování. Zároveň lze péči o cizince interpretovat jako vyjádření a udržování identity izraelského národa, který byl vysvobozen z egyptského područí, kde žil sám jako cizinec a přistěhovalec. Ochrana a sociální pomoc *gérím* má hluboké náboženské kořeny a představuje jednu z *nejzásadnějších opcí pro jednání* a jeden z nejvýznamnějších normativních pokynů pro étos Izraele.

K plnému univerzalizmu, v němž se relativizují hranice mezi lidmi, dochází až skrze Ježíšovo vtělení, jeho hlásání evangelia a velikonoční události. Tento christocentrický univerzalizmus se promítá i do života rodící se křesťanské církve, k jejímž charakteristikám patří, že se neiden-

tifikuje s žádnou konkrétní kulturou či etnicky nebo geograficky vymezenou skupinou. Mezi typické rysy prvotní církve patří ve světle biblických i nebiblických pramenů také pohostinnost vůči cizincům a lidem na cestách (*filoxenia*) – zároveň však s jasným odmítnutím všeho „cizího“, co by bylo ohrožením pro život církevní obce –, a sebeidentifikace jako cizince. Postoj sociálně citlivé péče o cizince jako lidi v aktuální nouzi, která patřila – a namnoze stále patří – k charitativní sféře působení a života křesťanských církví, se v následujících staletích zřejmě prohluboval a nebyl zaměřen pouze na bratry a sestry ve víře. Evangelijní perikopy, které přímo svědčí o otevřeném a sociálně citlivém postoji biblického Ježíše k cizincům, můžeme nalézt zejména v podobenství o posledním soudu (Mt 25,31–46) a o milosrdném Samařanovi (L 10,25–37), ale i v jiných biblických textech. Ježíšův vztah k cizincům má být napodobován jeho učedníky.

V pozadí této biblickoteologické reflexe stojí – zvláště ve světle teologie stvoření – chápání člověka jako Bohem stvořené bytosti s jedinečnou a neodnímatelnou důstojností (každý člověk je stvořen k Božímu obrazu a obdařen zvláštní důstojností, a to bez ohledu na hranice mezi lidmi a příslušnost k určitému národu nebo státu), jejímž úkolem je starat se o slabé a potřebné, a dále myšlenka jednoho lidského společenství. V Kristu věřící nahlížejí svět primárně jako společenství všech lidí, kde jsou státní hranice a rozdíly mezi jednotlivými národy sekundární a kde jsou si všichni lidé principiálně rovni.

Křesťané jsou při naplňování univerzálního přikázání lásky povoláni k tomu, aby jednali se všemi lidmi, zvláště s lidmi v nouzi, s činnou láskou, k níž patří také pohostinnost vůči cizincům a lidem na cestách. Podle evangelijního podobenství o posledním soudu patří poskytnutí pomoci cizincům a lidem na cestách dokonce k zásadním kritériím správného a spravedlivého jednání křesťanů i nekřesťanů.

Biblický étos se vyznačuje principiální *otevřeností* k cizincům, jejich ochranou a *pohostinností* spolu s vědomím, že závazek přijetí cizinců je omezen, pokud by jeho splnění vedlo k dezintegritě přijímajícího společenství. Biblický étos přijímání cizinců klade nároky jak na přijímající společnost, tak na přicházející cizince. Přijímající společnost nemá být uzavřená vůči těm, kteří přicházejí v míru a chtějí se usadit a integrovat, a má jim v tomto procesu pomáhat. V souladu s biblickou antropologií platí závazek přijetí zvláště výrazně u těch migrantů, kteří se nacházejí v situaci vážné nouze a kterým jsou v jejich vlasti upírána lidská práva.

Přijetí cizince a pohostinnost jsou ve světle biblických textů představeny jako důležitá součást křesťanského étosu a stávají se pro křesťany jedním z úkolů, k nimž jsou coby Kristovi učedníci povoláni. Lze je chápat jako jeden ze znaků a prubírských kamenů autentického křesťanského života.

Důležitým úkolem křesťanů je proto poukazovat v současné společnosti na lidskoprávní a etické aspekty přijímání cizinců, zastávat se nejzranitelnějších osob a těch, kterým se nedostává plných práv. Církev a jednotliví křesťané mohou být případně jedním z „kritických“ hlasů uprostřed společnosti – společenským hnutím, které vychází ze své zkušenosti univerzality, zdůrazňuje sekundárnost rozdělení a hranic mezi lidmi a vystupuje proti jakýmkoli formám rasismu a xenofobie. Cizinec nemá být apriorně vnímán jako nepřítel, nýbrž jako bližní. Úkolem církevních obcí není pouze kritika stávajících pořádků a čistě pragmatických přístupů, které neberou lidská práva imigrantů dostatečným způsobem v potaz; jejich činnost má spočívat v pozitivním působení na společnost ve směru humanity a integrálního rozvoje všech lidí. Křesťané by se měli aktivně zapojovat do občanské společnosti a zasazovat se o to, aby se při formulování imigrační a azylové politiky vycházelo z etických kritérií zohledňujících práva občanů přijímajících zemí i cizinců. Neměli by opomíjet hlásání hodnot pohostinnosti, solidarity a sdílení, zvláště vůči těm nejchudším, a měli by se zasazovat o pokojné soužití lidí různých národů, jazyků a kultur. Církev i jednotliví křesťané jsou povoláni k tomu, aby podle svých možností pomáhali cizincům v nouzi a při jejich integraci do společnosti a aby zapojením do celospolečenské debaty přispívali k senzibilizaci společenského a odborného diskurzu o této otázce.

V uvedeném smyslu může být četba biblických textů, které přijímání cizinců věnují nemalou pozornost, podnětná. Biblický étos přijímání cizinců se může stát inspirací nejen pro křesťany, ale pro všechny lidi bez rozdílu vyznání.

PRAMENY A LITERATURA

- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.* Český ekumenický překlad, Praha 8¹⁹⁹³.
- Biblia Hebraica*, ed. Rudolf Kittel, Stuttgart 14¹⁹⁶⁶.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. Erwin Nestle, Stuttgart 26¹⁹⁸⁸.
- Nový zákon.* Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě, Praha 1989.
- Pentateuch. Český katolický překlad*, ed. J. Brož et al., Kostelní Vydří 2006.
- Dei Verbum, věroučná konstituce o božím zjevení (1965)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 101–123.
- Gaudium et spes, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (1965)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 173–265.
- Kodex kanonického práva* (1983), Praha 1994.
- Optatam totius, dekret o výchově ke kněžství (1965)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 341–359.
- Anzenbacher, Arno: *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*, Brno 2004.
- Asen, Bernhard A.: *From Acceptance to Inclusion. The Stranger (gēr) in Old Testament Tradition*, in: F. W. Nichols (ed.): *Christianity and the Stranger*, Atlanta 1995, s. 16–35.
- Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 2¹⁹⁸⁴.
- Barbiero, Gianguerrino: *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza*, in: I. Cardellini (ed.): *Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. Ricerche storico bibliche 1–2*, 1996, s. 41–69.
- Baur, Wolfgang: *První, Druhý a Třetí list Janův*, Kostelní Vydří 2001 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 17).
- Bianchi, Enzo: *Přijetí cizince. Biblická studie*, Praha 1998.
- Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání* (2008), Kostelní Vydří 2010.
- Bič, Miloš: *Radostná zvěst Starého zákona*, Praha 1984.
- Bič, Miloš: *Ze světa Starého zákona I*, Praha 1986.
- Blaha, Josef: *Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii*, Křesťanská revue 8, 2004, s. 198–202.
- Botterweck, Gerhard J. – Ringgren, Helmer – Fabry, Heinz-Josef (eds.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, V, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, 1986.
- Boublík, Vladimír: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří 2001.
- Bovon, François: *Das Evangelium nach Lukas II. Lk 9,51–14,35*, Neukirchen – Vluyn 1996 (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3).
- Boyarin, Daniel: *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994.
- Brown, Raymond E.: *An Introduction to the New Testament*, New York 1997.
- Brown, Raymond E.: *The Epistles of John*, New York 1982 (= The Anchor Bible 30).

- Brox, Norbert: *Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum*, Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 5, 1993, s. 322-327.
- Brueggemann, Walter: *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991.
- Bultmann, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff >ger< und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992.
- Cardinelli, Innocenzo: *Stranieri e "immigrati residenti" in una sintesi di teologia storico-biblica*, Rivista Biblica Italiana 2, 1992, s. 129-181.
- Carroll Rodas, Mark D.: *Christians at the Border: Immigration, the Church, and the Bible*, Grand Rapids 2008.
- Crüsemann, Frank: „Ihr kennt die Seele des Fremden.“ (Ex 23,9). *Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhass*, Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 5, 1993, s. 339-347.
- Crüsemann, Frank: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Dallmann, Hans-Ulrich: *Das Recht, verschieden zu sein. Eine sozioethische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh 2002.
- Daniélou, Jean: *Vom Ursprung bis Babel: Genesis 1-11*, Frankfurt am Main 1965.
- Donahue, John R. – Harrington, Daniel J.: *Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří 2005 (= Sacra Pagina 2).
- Douglas, James D. (ed.): *Nový biblický slovník*, Praha 1996.
- Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn – München – Wien – Zürich¹⁰1995.
- Ebersohn, Michael: *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburg 1993.
- Eid, Volker: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg – Wien 2004.
- Eichrodt, Walther: *Ezekiel*, Philadelphia 1970.
- Elliott, John H.: *1 Peter*, New York 2000 (= The Anchor Bible 37b).
- Elliott, John H.: *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Eugene (Or.) 2005.
- Estes, Daniel J.: *Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15*, The Catholic Biblical Quarterly 1, 1991, s. 45-49.
- Feldmeier, Reinhard: *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1 Petrusbrief*, Tübingen 1992.
- Feldmeier, Reinhard: *The "Nation" of Strangers: Social Contempt and its Theological Interpretation in Ancient Judaism and early Christianity*, in: M. G. Brett (ed.): *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 241-270.
- Filipi, Pavel: *Bližní Samařanem – Samařan bližním. K homiletické exegesi L 10,25-37*, Teologická reflexe 1, 1995, s. 13-20.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A.: *Objevování Bible: svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha 2007.
- Fisch, Andreas: *Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozioethischer Perspektive*, Berlin – Münster u. a. 2007.
- Fitzmyer, Joseph A.: *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, New York 1985 (= The Anchor Bible 28a).
- Frankemölle, Hubert: *1. und 2. Petrusbriefe. Judasbrief*, Würzburg²¹1990 (= Die Neue Echter Bibel 18, 20).
- Furger, Franz: *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988.

- Gabriel, Ingeborg – Papaderos, Alexandros K. – Körtner, Ulrich H. J.: *Perspektiven ökumenischer Sozialethik: der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2006.
- Ghidelli, Carlo: *Vangelo secondo Luca, La Bibbia – nuovissima versione*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991.
- Gnilka, Joachim: *Das Matthäusevangelium I–II*, Freiburg – Basel – Wien 1986–1988 (= HThK NT I/1–2).
- Görg, Manfred: *Fremdsein in und für Israel*, in: O. Fuchs (ed.): *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, s. 194–214.
- Graf, Michael – Mathwig, Frank – Zeindler, Matthias (eds.): *„Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004.
- Hagner, Donald A.: *Word Biblical Commentary XXXIIIa, b*, Nashville 1993, 1995.
- Häring, Bernhard: *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I. Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg 1989.
- Harrington, Daniel J.: *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří 2003 (= Sacra Pagina 1).
- Hartley, John E.: *Word Biblical Commentary IV. Leviticus*, Nashville 1992.
- Haslinger, Herbert: *Diakonie. Grundlagen für soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2009.
- Haslinger, Herbert: *Handelt der Samariter solidarisch? Zum (gar nicht so klaren) Zusammenhang von Diakonie und Solidarität*, in: H.-J. Große Kracht – C. Spieß (eds.): *Christentum und Solidarität. Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008, s. 129–150.
- Heimbach-Steins, Marianne: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: táž (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch I. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 83–110.
- Heller, Jan – Prudký, Martin: *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006.
- Heller, Jan: *Biblické stvoření světa*, in: týž: *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 177–180.
- Heller, Jan: *Hosté a příchozí v bibli (Problém uprchlíků ve světle Písma)*, in: *Evangelický kalendář 1998*, Praha 1997, s. 49–57.
- Heller, Jan: *Jak čtu Bibli*, in: týž: *Podvečerní děkování: vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 196–201.
- Heller, Jan: *Vocabularium biblicum septem linguarum (Biblický slovník sedmi jazyků)*, Praha 2000.
- Heuser, Stefan: *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*, Münster 2004.
- Hoppe, Rudolf: *List Efezanům. List Kolosanům*, Kostelní Vydří 2000 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 10).
- Houtman, Cornelis: *Exodus III*, Leuven 2000 (= Historical Commentary on the Old Testament).
- Hübenthal, Christoph: *„Denn ihr seid selbst Fremde gewesen“. Sozialethische Anmerkungen zum Migrationsdiskurs*, in: M. Becka – A.-P. Rethmann (ed.): *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2010, s. 15–23.
- Hunold, Gerfried W. (ed.): *Lexikon der christlichen Ethik I–II*, Freiburg im Breisgau 2003.
- Christensen, Duane L.: *Word Biblical Commentary VIa. Deuteronomy 1:1–21:9*, Nashville 2001.
- Jenni, Ernst (ed.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, II*, Gütersloh 1994, 1993.
- Johnson, Luke T.: *Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005 (= Sacra pagina 3).

- Justin Martyr: *The First Apology of Justin*, in: A. Roberts – J. Donaldson (eds.): *The Writings of the Fathers Down to A.D. 325. Anti-Nicene Fathers I: The Apostolic Fathers*, Justin Martyr, Irenaeus, Peabody ²1995, s. 163–187.
- Kaiser, Otto: *Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten. Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament*, Theologisch-praktische Quartalschrift 3, 2009, s. 268–294.
- Kampling, Rainer: *Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments*, in: O. Fuchs (ed.): *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, s. 215–239.
- Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů* (1785), přeložil Ladislav Menzel, Praha ²1990.
- Koester, Craig R.: *Hebrews*, New York 2001 (= *The Anchor Bible* 36).
- Köhnlein, Manfred: *Aus aller Herren Länder. Asylbewerber unter uns*, Stuttgart 1988.
- Kohut, Pavel V.: *Nezapomínejte na pohostinnost (Žid 13,2). Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti*, *Salve* 1, 2004, s. 58–68.
- Koch, Klaus: *Die Toledot – Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis*, in: S. Beyerle – G. Mayer – H. Strauss (eds.): *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen – Vluyn 1999, s. 183–191.
- Koppová, Johanna: *Izraelští proroci*, Kostelní Vydří 2001.
- Kraus, Georg: *Welt und Mensch: Lehrbuch zum Schöpfungslehre*, Frankfurt am Main 1997.
- Korff, Wilhelm: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München – Zürich 1985.
- La formazione teologica dei futuri sacerdoti (22 febbraio 1976)*, in: *Enchiridion Vaticanum 5. Documenti ufficiali della Santa Sede 1974–1976*, Bologna 1992, s. 1168–1221.
- Laub, Franz: *List Židům*, Kostelní Vydří 2001 (= *Malý stuttgartský komentář. Nový zákon* 14).
- Leicht, Barbara D. (ed.): *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen II*, Stuttgart 2003.
- Léon-Dufour, Xavier (ed.): *Slovník biblické teologie*, Řím 1991.
- Léon-Dufour, Xavier: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, München 1977.
- Lesch, Walter: *Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen*, in: A. Bondolfi – H. J. Münk (eds.): *Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft*. Hans Halter zum 60. Geburtstag, Zürich 1999, s. 11–33.
- Levenson, Jon D.: *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, in: M. G. Brett (ed.): *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 143–169.
- Lienemann, Wolfgang: *Grundinformation Theologische Ethik*, Göttingen 2008.
- Limbeck, Meinrad: *Evangelium sv. Marka*, Kostelní Vydří 1997 (= *Malý stuttgartský komentář. Nový zákon* 2).
- Limbeck, Meinrad: *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996 (= *Malý stuttgartský komentář. Nový zákon* 1).
- Link, Christian: *Menschenbild – Theologische Grundlegung aus evangelischer Sicht*, in: W. Kraus (ed.): *Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen: Bewährungsfeld Anthropologie*, Neukirchen – Vluyn 1999, s. 57–71.
- Lorenz, Wolfgang: *„For We Are Strangers Before Thee and Sojourners“ – 1 Chron. 29:15*, *American Baptist Quarterly* 4, 1990, s. 268–280.
- Malina, Bruce J.: *The Received View and What It Cannot Do: Ill John and Hospitality*, *Semeia* 35, 1986, s. 171–194.
- Marcus, Joel: *Mark 1–8*, New York 2000 (= *The Anchor Bible* 27).
- Markschies, Christoph: *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Praha 2005.
- Marx, Reinhard – Wulsdorf, Helge: *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002.
- März, Claus-Peter: *Hebräerbrief*, Würzburg ²1990 (= *Die Neue Echter Bibel* 16).

- Mathys, Hans-Peter: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, Göttingen ²1990.
- Merks, Karl-Wilhelm: *Migration als ethische Aufgabe*, in: K.-H. Kleber (ed.): *Migration und Menschenwürde*. 23. Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987, Passau 1988, s. 35–69.
- Merks, Karl-Wilhelm: *Zwischen Gastfreundschaft und gleichem Recht. Ethische Überlegungen zur Migrationspolitik*, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 2, 2003, s. 144–164.
- Messina, Rosario: *Dějiny charitativní činnosti*, Kostelní Vydří 2005
- Milgrom, Jacob: *Leviticus 17–22*, New York 2000 (= The Anchor Bible 3a).
- Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno – Praha 1999.
- Müller, Paul-Gerhard: *Evangelium sv. Lukáše*, Kostelní Vydří 1998 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 3).
- Nichols, Francis W. (ed.): *Christianity and the Stranger*, Atlanta 1995.
- Opatrný, Dominik: *Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova*, *Studia theologica* 30, 2007, s. 24–40.
- Otto, Eckart: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994.
- Pesch, Rudolf: *Das Markusevangelium I*, Freiburg – Basel – Wien 1976 (= HThK NT II/2).
- Pinckaers, Servais: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg ³1993.
- Plaut, Wolf Gunther: *Jewish Ethics and International Migrations*, *International Migration Review* 1, 1996. Special Issue: Ethics, Migration, and Global Stewardship, s. 18–26.
- Pöhlmann, Horst G. – Stern, Marc: *Desatero v životě židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Praha 2006.
- Pokorný, Petr: *List Efezským. Český ekumenický komentář k Novému zákonu X*, Praha ²2006.
- Pokorný, Petr: *Od štěněte k dítěti (Mk 7,24–30/ Mt 15,21–28). O některých problémech biblické exegeze*, in: týž: *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2006, s. 424–438.
- Porsch, Felix: *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří 1998 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 4).
- Pospíšil, Ctirad V.: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří 2005.
- Pospíšil, Ctirad V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha ²2002.
- Pospíšil, Ctirad V.: *Základní otázky a perspektivy současné systematické teologie*, *Teologické studie* 2, 2003, s. 26–33.
- Prieto Gil, Francisco A.: *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht: zur Geschichte dieses Rechtes und zu seiner christlichen Begründung heute*, Regensburg 1976.
- Pruďký, Martin: *Národ ve Starém zákoně*, *Křesťanská revue* 6–7, 1993, s. 142–147, 177–183.
- Radday, Jehuda T. – Schulz, Magdalena: *Nächstenliebe nach jüdischen Auffassung*, *Universitas* 39, 1984 (Sonderdruck).
- Radl, Walter: *List Galatanům*, Kostelní Vydří 1999 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 9).
- Ramírez Kidd, José E.: *Alterity and Identity in Israel. The נָר in the Old Testament*, Berlin 1999.
- Ratzinger, Joseph: *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.
- Reinmuth, Eckart: *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006.
- Rendtorff, Rolf: *The Gēr in the Priestly Laws of the Pentateuch*, in: M. G. Brett (ed.): *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 77–87.

- Rethmann, Albert-Peter: *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996.
- Rethmann, Albert-Peter: *Kdo patří k nám? Etické aspekty přijetí a integrace přistěhovalců*, Salve 1, 2004, s. 23–41.
- Rethmann, Albert-Peter: *Počátky etiky migrace. Francisco de Vitoria OP a Salamanská škola*, Salve 1, 2004, s. 70–76.
- Rethmann, Albert-Peter: *Žiješ mezi námi a jsi tu vítán...*, Katolický týdeník 4, 2005, s. 3.
- Rotter, Hans – Virt, Günter (ed.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990.
- Ruston, Roger: *Bible a křesťanská morálka*, Teologické texty 2, 2000, s. 67–69.
- Ryšková, Mireia: *Mír a válka v pojetí apoštola Pavla*, Salve 3, 2005, s. 25–42.
- Seethaler, Paula-Angelika: *První a Druhý list Petrův. List Judův*, Kostelní Vydří 2001 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 16).
- Senior, Donald: *Beloved Aliens and Exiles: New Testament Perspective on Migration*, in: D. G. Groody – G. Campese (eds.): *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame (Ind.) 2008, s. 20–34.
- Schekle, Karl H.: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1988 (= HThK NT 13).
- Schillebeeckx, Edward: *Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 4, 1968, s. 411–421.
- Schlier, Heinrich: *Der Römerbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1987 (= HThK NT 6).
- Schnackenburg, Rudolf (ed.): *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*, s. a. (samizdat); orig. vyd. *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?*, Düsseldorf 1982.
- Schnackenburg, Rudolf: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I: Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg – Basel – Wien 1986.
- Schnackenburg, Rudolf: *Matthäusevangelium 16,21–28,20*, Würzburg 1994 (= Die Neue Echter Bibel 1).
- Schnackenburg, Rudolf: *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otčenáš*, Praha 1997.
- Schockenhoff, Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
- Schürmann, Heinz: *Das Lukasevangelium II/1*, Freiburg – Basel – Wien 1994 (= HThK NT 3).
- Schürmann, Heinz: *Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů*, Teologický sborník 2, 1995, s. 8–12.
- Schwartz, G. David: *God and the Stranger*, Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue 1, 1998, s. 33–48.
- Sneed, Mark: *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?*, Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 4, 1999, s. 498–507.
- Soerens, Matt – Hwang, Jenny: *Welcoming the Stranger: Justice, Compassion and Truth in the Immigration Debate*, Downers Grove (Ill.) 2009.
- Spencer, Aida B.: *Being a Stranger in a Time of Xenophobia*, Theology Today 1, 1999, s. 464–469.
- Spencer, Nick: *Asylum and Immigration: a Christian Perspective on a Polarised Debate*, Milton Keynes 2004.
- Spisy apoštolských otců*, přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol, Praha 2004.
- Spohn, William C.: *Scripture, Use of in Catholic Social Teaching*, in: J. A. Dwyer (ed.): *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville (Minn.) 1994, s. 861–874.
- Starý zákon. Překlad s výkladem VII, IX*, Praha 1970, 1975.

- Steins, Georg: „*Fremde sind wir...*“. *Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive*, in: F. Furger (ed.): *Flucht – Asyl – Migration*, Münster 1994, s. 133–150 (= Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 35).
- Theissen, Gerd: *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1991.
- Theobald, Michael: *List Římanům*, Kostelní Vydří 2002 (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 6).
- Tomič, Celestín: *Biblický pravek. Kniha Genesis kapitola 1–11*, Bratislava 1992.
- Tremmel, Hans: *Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik*, Freiburg – Basel – Wien 1992.
- Trilling, Wolfgang: *Schöpfung und Fall nach Genesis 1–3*, Leipzig ²1984.
- Van Houten, Christiana: *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991.
- Vaux, Roland de: *Ancient Israel*, New York 1961.
- Vesco, Jean-Luc: *Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode 20,22–23,19)*, *Revue Thomiste* 2, 1968, s. 241–264.
- Viviano, Benedict T.: *Království Boží v dějinách*, Praha 2008.
- Výklad Bible v církvi* (1993), Kostelní Vydří ²2007.
- Výklady ke Starému zákonu I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991.
- Weber, Helmut: *Všeobecná morální teologie*, Praha 1998.
- Wehler, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München ²2004.
- Weiler, Rudolf: *Einführung in die katholische Soziallehre*, Graz – Wien – Köln 1991.
- Weinfeld, Moshe: *Deuteronomy 1–11*, New York 1991 (= The Anchor Bible 5).
- Wenham, Gordon J.: *Word Biblical Commentary I–II*, Nashville 1987–1994.
- Westermann, Claus: *Genesis 1–11*, Neukirchen – Vluyn ³1983 (= Biblischer Kommentar Altes Testament I/1).
- Wolff, Hans W.: *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973.
- Zehnder, Marcus: *Anstöße aus Dtn 23,2–9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1–2, 2005, s. 300–314.
- Zehnder, Marcus: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des Fremden im Licht antiker Quellen*, Stuttgart 2005.
- Žák, Vladislav: *Na počátku: Výklad knihy Genesis*, Praha 1990.

SUMMARY

The study describes biblical view on the question of receiving strangers. The text falls into two parts: First, the basic biblical texts concerning the topic are presented; this includes a brief exegesis and interpretation of the relevant passages. A synthesis of the fundamental biblical theological views and conclusions is given. Secondly, the relevant biblical anthropological topics concerning the theology of creation are introduced (above all the human dignity and the idea of "totus orbis" – i. e. the universality of humankind). Since the presented biblical reflection can also be regarded as a part of theological ethical reflection of the phenomenon, the introduction to this study briefly reflects the nexus of biblical hermeneutics and Christian social ethics.

REJSTŘÍK BIBLICKÝCH MÍST

Genesis (Gn)		20,1-17	37
1-3	23, 84	20,4	86
1,1-2,4	84	22,20	37
1,1-2,3	94	22,21	37
1,26-27	85	22,30	43
1,26-28	23	23,1-3.6-7	39
1,28	91	23,9	38, 50
2,4-24	94	23,11	39
2,4a	96	23,12	39
2,4b-45	84	24,7	37
2,7	91		
2,18	96	Leviticus (Lv)	
2,21	96	16,29	44
5	96	17,5.7	42
5,1-28	96	17,8-9	44
6,9-10	96	17,10-16	55
9,1-17	95,96	17,15-16	43
10,1-32	96	18,26	44
11,1-9	95, 98	19,9-10	45
11,10-26	96	19,18	45, 64
11,27	96	19,33-34	45, 64
12,1-3	99	19,34	45
18,1-15	35	20,2	44
18,16	35	22,18-19	44
19,1-16	35	23,22	45
19,2-3	35	24,16	44
19,8	34	24,22	46
23,4	75	25,6	45
25,12-16	96	25,23	45, 48, 76
25,19-26	96	25,47-48	46
32,27	52		
36,1-43	96	Numeri (Nu)	
37,2	96	9,14	44
		15,14-16	44
Exodus (Ex)		15,30	46
2,19-20	35	35,15	46
19,5-6	99		
19,6	60	Deuteronomium (Dt)	
20,1-2	36	5,14	42
		10,17-19	41

14,21	42, 43	Druhá Paralipomenon (2 Pa)	
14,28-29	42	6,32-33	47
16,11	42		
16,14	42	Ezdráš (Ezd)	
17,15	29	9-10	47
23,8	42	9,2	46
23,21	29	10,2-3	46
24,14-15	41	1029, 47	
24,14	42		
24,17	41	Nehemjáš (Neh)	
24,19-21	40	9,2	29, 46
24,19-22	42	13,28	47
26,12	42	13,30	29
27,19	41, 43	1347	
28,15	44		
28,36-37	43, 44	Žalmy (Ž)	
28,43-44	43	8,5-7	88
31,12	42	39,13	48, 75
32,16	30	44,21	30
		81,10	30
Jozue (Joz)		87,3-6	47, 100
24,20	29		
		Príslovia (Pr)	
Soudců (Sd)		2,16	29, 30
6,11-24	35	5,1-23	29
10,16	29	5,3.20	30
13,8-25	35	26,11	58
19,23-24	34-35		
		Izajáš (Iz)	
Rút (Rt)		1,17	104
2,10	29	2,2-4	60
		2,3	47, 100
První Samuelova (1 S)		25,6-8	47, 100
17,43	58	42,6	60
24,14	58	56,3-6	29
		56,6	47
Druhá Samuelova (2 S)		56,10-11	58
15,19-20	29	58,7	37
		60,2	60
		Jeremjáš (Jr)	
První Královská (1 Kr)		7,5-7	104
8,41	29	7,6	48
		30,8	30
Druhá Královská (2 Kr)		34,8-22	104
4,8-37	35	51,51	30
8,13	58		
		Ezechiel (Ez)	
První Paralipomenon (1 Pa)		7,21-22	30
29,15	48, 75		

22,7-29	48	25,32	62
47,22	32	27,54	66
47,22-23	48, 100	28,19-20	57, 66
Ámos (Am)		Marek (Mk)	
5,4-15	104	2,1	60
		3,7-8	60
Micheáš (Mi)		7,24-30	57
2,1-3	104	7,27a	59
3,1-4	104	10,11	22
4,1	47	12,13	54
		13,10	66
Zacharjáš (Za)		15,39	66
7,10	48		
8,20-23	60	Lukáš (L)	
		4,18	104
Malachiáš (Mal)		7,1-10	55
3,5	48	9,58	75
		10,25-37	64, 79
Tóbit - Tóbijáš (Tób)		10,30-37	64
5-12	69	17,18	63
		19,1-10	56
Kniha Moudrosti (Mdr)		23,47	66
2,23	85, 89	24,18	74
6,8	103		
		Jan (J)	
Sírachovec (Sír)		1,11	74
17-18	89	3,31	74
17,3	85	4,1-42	59
35,12	103	4,9	74
		4,22	54
Matouš (Mt)		4,43-54	55
2,13-23	75	4,48	55
4,13	60	4,54	55
5,43-48	54	8,23	74
7,6	58	8,48	74
7,27	54	9,29	74
8,5-13	55	12,45	75
8,7	54	14,9	75, 89
8,11-12	57	16,28	74
9,9-13	56	17,16	74
9,36	57	18,35	74
10,6	54, 57, 58		
15,21-28	57	Skutky apoštolů (Sk)	
15,24	54	2	102
18,12	57	10-11	66
21,33-44	57	15,66	
22,1-10	57	21,16	70
25,31-46	60, 79		

Římanům (Ř)		První list Timoteovi (1 Tm)	
6,11	77	1,7	69
10,12	101	5,10	69
12,13	68, 70		
12,16a	68	Titovi (Tt)	
16,1-2	70	1,8	69
16,23	70		
		Filemonovi (Fm)	
První list Korintským (1 K)		22 70	
12,13	67, 101		
15,28	67	Židům (Žd)	
		1,3	85, 89
Druhý list Korintským (2 K)		11,13	76, 77
3,18	90	11,16	75
4,4	89	13,1	70
		13,1-2a	70
Galatským (Ga)		13,2	69, 70, 79
3,27-28	67, 101	13,9	70
6,2	92	13,14	75
Efezským (Ef)		První list Petrův (1 Pt)	
2,18-19	67, 101	1,1	77
2,19	76	2,11	75, 79
		4,7-11	68
Filipským (Fp)		4,9	68, 70
2,5-11	74		
3,20	75, 77	Druhý list Janův (2 J)	
		J 7-11	70-71
Koloským (Ko)			
1,15	75, 85, 89	Třetí list Janův (3 J)	
1,21	76	5-8	68, 70, 71
3,10-11	67, 101		