

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Petr Štica

**BIBLICKÉ PODNĚTY PRO ETICKY ZODPOVĚDNÉ ŘEŠENÍ  
OTÁZKY PŘIJÍMÁNÍ CIZINCŮ**

Rigorózní práce

Vedoucí práce: prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

PRAHA 2008

Chtěl bych na tomto místě poděkovat všem, kteří mě podporovali a podporují během mého studia, především všem svým nejbližším. Dále chci poděkovat svému školiteli prof. Dr. Albertu-Peteru Rethmannovi za jeho trpělivost, neustálou ochotu pomoci, za jeho podněty při vedení práci a velmi užitečné a konstruktivní připomínky. Chci poděkovat také všem, kteří svými konzultacemi, poznámkami a jakoukoli pomocí přispěli k tomu, že tato práce mohla být dokončena.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne .....

## Obsah

Úvod.....	4
1 Biblická hermeneutika a křesťanská sociální etika.....	7
2 Svědectví o vztahu k cizincům a přijetí cizinců v Bibli .....	18
2.1 Cizinec v Bibli – uvozující poznámky.....	18
2.2 Přijetí cizince ve Starém zákoně.....	24
2.2.1 Ctnost pohostinnosti .....	25
2.2.2 Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,19) .....	27
2.2.3 Deuteronomium .....	29
2.2.4 Kněžský kodex (Lv 17-26) a ostatní kněžské předpisy (Nu).....	33
2.2.5 Cizinec v ostatních knihách SZ .....	36
2.2.6 Závěrem .....	39
2.3 Přijetí cizince v Novém zákoně .....	41
2.3.1 Křesťanské jednání s cizinci .....	42
a) Ježíšův vztah vůči cizincům .....	42
b) Prvotní církev a cizinci ve svědectví novozákonních pramenů.....	53
2.3.2 Sebeidentifikace jako cizince.....	62
a) Ježíš jako cizinec .....	62
b) Křesťané jako cizinci .....	63
2.3.3 Závěrem .....	66
3 Vybrané relevantní principy biblické antropologie .....	70
3.1 Teologie stvoření a vykoupení – úvodní poznámky.....	71
3.2 Člověk stvořený k obrazu Božímu – důstojnost a jedinečnost člověka.....	71
3.2.1 Člověk jako Boží obraz ve starozákonní teologii.....	71
3.2.2 Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii.....	76
3.3 Myšlenka totus orbis – jedno lidské společenství.....	80
3.3.1 Univerzalistická perspektiva v tzv. biblických pradějinách .....	80
3.3.2 Vyvolený národ v univerzalistické a teologické perspektivě .....	85
3.3.3 Novozákonní kristocentrický univerzalismus.....	87
3.4 Sociální étos starozákonní smlouvy, proroků a Ježíše.....	90
4 Závěr .....	91
5 Seznam použitých zkratk .....	95
6 Seznam literatury a použitých zdrojů .....	96
6.1 Pramenná literatura .....	96
6.2 Sekundární literatura.....	96
6.3 Novinové články .....	105
7 Summary .....	106

## Úvod

Mezinárodní migrace a uprchlictví patří mezi nejpálčivější fenomény soudobé společnosti. Oba fenomény vyžadují zvláštním způsobem formulovaný přístup ze strany společnosti a zračí se v politice a právním řádu jednotlivých států. Státní či nestátní instituce si kladou (či by si měly klást) otázky, jaký přístup je v těchto otázkách správný a spravedlivý, jaká kritéria zvolit pro přijímání cizinců atp. Do této diskuse o spravedlivém uspořádání společnosti vstupují také církve, jejich představitelé a teologové, ale vlastně všichni křesťané, kteří si tyto otázky pokládají a kteří jako aktéři na úrovni individuálněetické či sociálněetické (v rámci společenských či politických organizací a struktur) hledají cesty ke korektnímu uvažování o těchto otázkách a k eticky zodpovědnému a realizovatelnému řešení této problematiky.

Cílem této práce je představit biblické podněty týkající se přijímání cizinců. Ačkoli se o migraci hovoří jako o fenoménu především posledních desetiletí (a je pravdou, že počet lidí na cestách a osob hledajících pokojný a šťastný způsob života či obživu mimo svou vlast v posledních letech značným tempem narostl 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 různých literárních druhů (legislativní texty, parenetické texty, narativní pasáže, podobenství aj.), jež se otázek spojených s přijímáním cizinců různým způsobem dotýkají. Relevantních biblických textů, které se tímto tématem a obecně zkušenostmi se vztahem s cizinci a přístupem vůči nim zabývají, je podle mého názoru poměrně značné množství. Snad tedy není příliš troufalé tvrdit, že tato otázka patří k jednomu z nejčastěji probíraných či alespoň naznačovaných témat v celé Bibli.

Dříve než bude prezentováno jádro předkládané rigorózní práce, tedy biblická svědectví o přijímání cizinců a přístupu vůči nim (jinak řečeno biblický étos v otázce vztahu vůči cizincům a lidem na cestách), včetně souvisejících biblicko-antropologických východisek, budou představeny základní hermeneuticko-metodologické poznámky k danému tématu. Jedná se především o vztah biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky, tedy oboru teologické etiky, která se zabývá zkoumáním sociálních skutečností a jejich posuzováním (tzn. rovněž otázkou přijímání cizinců).

Písmo sv. má v křesťanské víře a při teologické reflexi svoje nezastupitelné místo. Křesťanům a teologům prostředkuje ve víře Bible coby Boží slovo, které je čteno, vykládáno a aktualizováno ve společenství církví, mj. specifické základní náhledy na člověka, jeho určení, jeho místo ve společnosti a její spravedlivé uspořádání. Proto, aby postavení Bible v rámci uvedeného odborného diskursu bylo jasnější a zároveň aby následující biblické pasáže byly správně pochopeny, považoval jsem za důležité uvést celou práci touto metodologickou kapitolou, přestože vzhledem k zaměření celé práce musí mít nutně charakter ryze introduktivní a stručný.

V následujících dvou kapitolách se seznámíme nejprve s tím, jak pojednává Písmo o vztahu židovských a křesťanských věřících vůči cizincům. Budou přitom představeny různé normativní, legislativní, parenetické či narativní texty Písma spolu se snahou o jejich patřičnou hermeneutiku a syntetizující uchopení zvoleného tématu.

Ve druhé části pak zaměříme pozornost na biblická východiska, která postoj „starého“ i „nového“ Izraele a utváření jejich vztahu vůči cizincům ovlivňoval a ovlivňuje do dnešní doby. V této části se bude jednat o obecnější otázky z biblické antropologie. Zvláštní pozornost bude věnována teologii stvoření, zejména biblickému pojmu lidské důstojnosti, univerzálně koncipované myšlenky jednoho lidského společenství a ideji vyvoleného národa.

K sepsání této práce mě přivedl můj dlouhodobý odborný zájem o problematiku přijímání uprchlíků a cizinců obecně. Již ve své diplomové práci zabývající se hodnocením azylové politiky (především) České republiky z hlediska křesťanské sociální etiky jsem se toho, jak o přijímání cizinců a vztahu vůči nim pojednávají biblické texty, lehce dotkl. Při mém následném bádání ohledně hledání cest ke spravedlivé a eticky zodpovědné imigrační politice, jejímž některým aspektům se hodlám věnovat rovněž v disertační práci, jsem byl k tomuto biblicko-teologickému tématu stále více přitahován. Studium uvedeného tématu se přede mnou postupně otevíral nesmírně pozoruhodný a bohatý svět biblických textů, který mě zaujal a stále víc a víc si mě získával, takže z původně plánované menší kapitoly o biblických východiscích pro přijímání cizinců mohla vzniknout nakonec samostatná, ucelená práce o tomto tématu.

Tradičním povzdechnutím českého teologa je poměrně častý nedostatek odborné literatury v jeho mateřské řeči, který je dle mého soudu patrný již

v nedostatečném množství kvalitních, odborných výkladových komentářů biblických knih dostupných v českém jazyce, o monografiích k uvedenému tématu ani nemluvě. Doufám tedy, že předkládaná rigorózní práce už jen z tohoto důvodu, ale také z důvodu aktuálnosti a naléhavosti pojednávaného tématu a jeho nesmírné komplexnosti, může představovat přínos.

# 1 Biblická hermeneutika a křesťanská sociální etika

Otázka migrace, respektive otázky spojené s imigrační politikou a regulací pohybu osob a otázka přijímání cizinců spadají mezi sociální skutečnosti a dotýkají se především utváření společnosti jako celku a utváření a fungování sociálních struktur, organizace/organizací, institucí, sociálních norem apod. Je tedy zřejmé, že uvažovat v etické oblasti o tomto fenoménu spadá do diskurzu sociální etiky či politické nebo sociální filozofie.<sup>1</sup> K utváření spravedlivé společnosti v partikulárním i univerzálním slova smyslu chtějí přispět rovněž křesťanské církve a jejich členové, teologie a teologové, kteří při hledání cest k řešení daných společenských otázek vycházejí ze specifických náhledů na člověka a na svět ve světle Písma, jímž se jako (celé) společenství Božího lidu či jeho jednotliví členové živí a zároveň ho dále předávají, rozvíjejí a aktualizují. Proto je patrné, že v metodologii a reflexi křesťanské sociální etiky (ostatně jako teologické etiky a teologie vůbec) hraje svou nezastupitelnou roli Písmo, jeho poselství a hermeneutika. Proto bude v následujících odstavcích nastíněno „místo Písma v křesťanské sociální etice“, metodologické postupy, šance i meze, a to vše jen v základních obrysech vzhledem k celkové struktuře práce. Tyto úvodní metodologicko-hermeneutické poznámky, třebaže jsou rozsahem stručné, jsou velmi důležité zvláště z toho důvodu, aby následující pasáže o přijímání cizinců ve světle biblických textů a další uvedené prvky z biblické, potažmo teologické antropologie byly správně chápány a zároveň se staly součástí určitého širšího kontextu.

Křesťanská sociální etika se odvolává především na Písmo svaté. Teologie, teologická etika a rovněž křesťanská víra z něho čerpají základní jistoty 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 fundamentem každé křesťanské teologie.“<sup>2</sup>

Křesťanská etika se vzhledem k materii, jíž se ve své reflexi a bádání věnuje, snaží profilovat na úrovni filozofického diskurzu jako specifická podskupina sociální

---

<sup>1</sup> K tomu je třeba podotknout, že vztah k cizincům a jejich přijímání nespádá pouze do oblasti sociální etiky a netýká se pouze sociálních institucí, ale týká se rovněž jednotlivců a spadá tedy rovněž do diskurzu etiky individuální. Tato práce nicméně na uvedený fenomén nahlíží z perspektivy „sociální stránky věci“. 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.

<sup>2</sup> M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 84.

filozofie.<sup>3</sup> 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, popř. sociální učení církve se začaly rozvíjet během 19. století, především pak v době na přelomu 19. a 20. století, kdy byla takřikajíc oficiální doktrinou 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 Písmu a zdůrazňováním rozumu a nedynamicky chápaného přirozeného práva.<sup>4</sup> Celá teologická etika v tomto období Písmu nevěnuje téměř žádnou pozornost a prostor nebo s ním 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“<sup>5</sup> proto, aby dodatečně legitimovaly a zajistily již existující představy a přesvědčení<sup>6</sup>, nebo jako určitá „dekorace, která je jednak hezká a zároveň se tak nějak hodí a patří“. Bible sice je (nebo může být) 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 „přiliš nepočítající“.<sup>7</sup>

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 místě Písma sv. v teologické reflexi, včetně teologické etiky, následujícími slovy: „Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a s dějinami spásy. Zvláštní péče at' se věnuje zdokonalení

---

<sup>3</sup> Srov. Tamtéž, s. 85. Marianne Heimbach-Steins mezi důvody, které k této profilaci křesťanské sociální etiky vedou, uvádí rovněž určitou snahu vědců v tomto oboru vyhnout se podezření z teologických předsudků, předpojatosti a nekompetentnosti.

<sup>4</sup> Užitečné poznámky 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*, Fribourg <sup>3</sup>1993, s. 264-288 a 307-311.

<sup>5</sup> R. RUSTON, Bible a křesťanská morálka, in: *Teologické texty 2 (2000)*, s. 67.

<sup>6</sup> Srov. H. WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha 1998, s. 22.

<sup>7</sup> B. HÄRING, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens, I. Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg 1989, s. 62. Přestože tato koncepce je dominantní prakticky celou dobu 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 Moralthologie*, Darmstadt 1988, s. 11.



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.“<sup>8</sup> V následujících relevantních pokoncilních církevních dokumentech je tato linie potvrzena. Řeč je mj. o tom, že Písmo sv. má „tvořit výchozí bod, trvalý základ a oživující princip celé teologie“<sup>9</sup> a že obnova teologické etiky má probíhat vědeckou prezentací živenou Písmem sv. v úzkém kontaktu morálky s ostatními teologickými disciplínami, filozofií a humanitními vědami.<sup>10</sup>

Pokoncilní návrat k Písmu jako jednomu z ústředních bodů a hlavních pramenů pro teologickou etiku 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? Obsahuje Písmo morální principy, normy nebo pouze povzbuzení (parenezi)? Tyto otázky znějí ještě poněkud 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 nebo zkušenost, a pokud ano, tak v naprosto odlišné formě i obsahu? 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 nutně explicitně (jakkoli) nábožensky orientovaná, má svůj určitý vlastní kontext a své vlastní sociální, kulturní a světonázorové pozadí, z něhož vychází a na základě něhož 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 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

---

<sup>8</sup> Optatum totius, dekret o výchově ke kněžství, čl. 16, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 355.

<sup>9</sup> Dei Verbum (1965), věroučná konstituce o Božím zjevení, čl. 24, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 122.

<sup>10</sup> Srov. La formazione teologica, čl. 97-101, in: *Enchiridion Vaticanum 5*, s. 1208-1210.

s učením, s teorií, nebo dokonce s výroky magistéria, 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 vypovídajícím o tomto bytí. Vztah mezi Písmem a tradicí (potažmo magistériem) má kruhový či perichoretický, vzájemně se prostupující charakter. Písmo a tradice nepředstavují dva oddělené prameny Zjevení v tom smyslu, že by část Zjevení byla zahrnuta v Písmu a část v tradici. Spíše tradice představuje jiný způsob předávání toho, co je obsaženo v Písmu. Proto můžeme říci, že Zjevení je cele obsaženo v Písmu i tradici.<sup>11</sup>

Teolog, a tedy stejnou měrou i křesťanský sociální etik, by si tedy nejen měl být vědom tohoto ideového pozadí, z něhož čerpá, ale zároveň by měl z těchto pramenů vycházet při formulování eticky zodpovědných odpovědí na zkoumané sociální skutečnosti. Zvláštní respekt k těmto teologickým pramenům neznamena 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 minimálně ve dvojitěm ohledu:

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

2. Čtenář/teolog biblické podněty vztahuje na aktuální skutečnost, jejich diferencovanou aplikaci nutně konfrontuje a upravuje ji podle jejich proveditelnosti a důsledků. Uvedený postup tedy není antiracionální ani „bezracionální“, ba přímo naopak – racionální reflexe zde má vždy svoje nezastupitelné místo. S biblickými texty

---

<sup>11</sup> 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, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – 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 apod. mají univerzální charakter a lze o nich hovořit rovněž v souvislosti s teologickou etikou.

je třeba přitom zacházet velmi obezřetně, o čemž bude řeč později. Zůstávají ale pro křesťany a teology základním referenčním bodem – v tomto vztahování se k biblickému textu jako k živému Slovu Božímu chtějí křesťané přispět k utváření vydařeného života jednotlivých lidí a spravedlivému uspořádání společnosti.<sup>12</sup>

Písmo je pro křesťany/teology zavazujícím referenčním bodem rovněž z toho důvodu, že představuje nejzákladnější pramen, z něhož společenství věřících prožívá a zakouší, kým je: jedná se o určité „místo projasnění identity pro křesťany, jejich sebechápání a náhled na svět jako celek“.<sup>13</sup> Ostatně klasický model autonomní morálky 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.<sup>14</sup> V tomto momentě, kdy biblické poselství nabízí svůj originální pohled na člověka a svět, spočívá specifikum teologické a křesťanské sociální etiky.

Bible nenabízí bezprostřední normy a etická řešení pro současné sociálně-etické 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<sup>15</sup>, zůstává orientací, výzvou či povzbuzením k revizi našeho jednání a podnětem k uskutečnitelným činům a k utváření našeho jednání.<sup>16</sup>

Do hry zde vstupuje, jak již bylo řečeno, naše racionalita - biblická mravní napomenutí nejsou bezprostřední návody k jednání a praktické normy, ale potřebují současnou aplikaci za pomoci věřícího rozumu. „Ve změněných historických a společenských poměrech jsou nezbytné rozumové úvahy, které odpovídají Ježíšovu duchu a předpokládají při konkrétních rozhodnutích také znalost věci.“<sup>17</sup> Nejedná se přitom o prostou proměnu z normy, napsané v Bibli, na dnešní jednotlivé případy, ale o nápadné strukturální paralely k otázkám, o nichž dnes pojednává aplikovaná etika.

---

<sup>12</sup> 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<sup>2</sup>1984.

<sup>13</sup> Srov. M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *cit. dílo*, s. 88.

<sup>14</sup> K tomu srov. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg – Basel - Wien 1986, s. 20.

<sup>15</sup> K tomu srov. B. T. VIVIANO, *Království Boží v dějinách*, Praha 2008, s. 17-33.

<sup>16</sup> R. SCHNACKENBURG, *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otčenáš*, Praha 1997, s. 67-68.

<sup>17</sup> R. SCHNACKENBURG, Horské kázání, in: TENTÝŽ (ed.), *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*, nedatováno (samizdat - orig. vyd. *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?*, Düsseldorf 1982), s. 58.

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 pluralizaci možností výkladu.<sup>18</sup> Písmo nevede vždy jednoduše k jednoznačným řešením, ale pomáhá „odhalovat motivace, formulovat touhy a popisovat horizonty smyslu.“<sup>19</sup>

Důležitá v tomto směru je pochopitelně spolupráce s exegety.<sup>20</sup> Teolog 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. Při pojednávání o etických tématech je přitom zjevně obecně více korektní namísto tázání se jednotlivých míst spíše pátrání po celkovém pohledu a příslušných souvislostech, které je možné správně pochopit pouze prostřednictvím korektní a adekvátní hermeneutiky biblického textu, zohledňující jeho literární druh, historické a teologické pozadí a stupeň závaznosti biblických pokynů.<sup>21</sup> Eberhard Schockenhoff tuto skutečnost shrnuje následujícími slovy: „Kde biblická exegeze otevírá systematické teologii vědecky spolehlivý přístup k pramenům teologického poznání, musí tyto exegetické znalosti představovat pro dogmatickou a morálněteologickou reflexi základ při její vlastní práci.“<sup>22</sup> K nalezení „horizontů smyslu“ potřebují tedy teologové a křesťané objasňující biblicko-hermeneutickou práci.<sup>23</sup> Hermeneutika se přitom odehrává v určitém „plodném napětí“ ve společné víře těch, kteří biblický text vytvořili (či

---

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> W. LESCH, *cit. dílo*, s. 27. Podle Alfonse Auera nepřidávají ani křesťanská víra, ani tradice nic materiálně nového k étosu světa (Weltethos). To, co přináší Bible a křesťanská víra nového, co představuje ono *proprium christianum*, je Kristus jako „nový významový horizont“ či „horizont smyslu“. Nové a specifické jsou tedy ne jednotlivé biblické mravní pokyny, ale jejich vztahování na Krista. Z této nové perspektivy a z víry a ze spojení s Kristem (s Bohem) vyrůstají nové motivace k mravnímu jednání. Jde o to integrovat autonomní, racionálně utvářené mravní jednání do naší náboženské vztáženosti k živému Bohu - Srov. A. AUER, *cit. dílo*, s. 177-178. *Proprium christianum* tedy spočívá v „novém celkovém rozumění, v němž se vykládá fundamentálně nové určení lidské a světské skutečnosti, dané Ježíšem Kristem.“ – Tamtéž, s. 212.

<sup>20</sup> Tu zdůrazňuje i církevní dokument o výkladu Bible. Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi* (1993), Kostelní Vydří 2007, s. 92.

<sup>21</sup> „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. SCHÜRMAN, *Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů*, in: *Teologický sborník 2 (1995)*, s. 9.

<sup>22</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, s. 236.

<sup>23</sup> Srov. V. EID, *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg – Wien 2004, s. 148.

kterým byl určen jako původním, prvotním adresátům), a těch, kteří se k tomuto textu vztahují dnes.<sup>24</sup>

Přehnané lpění na historickokritické metodě, která se při soudobé hermeneutice biblického textu předpokládá, by však mohlo vést k určitému „zkamenění“ biblického textu, který by mohl následkem toho zůstat pouze jakýmsi „textem minulosti“, jehož literární smysl proniknout by pro křesťana bylo (či mohlo být) patrně zajímavé, ale na druhou stranu by mohlo jeho poselství být 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<sup>25</sup>, tak zároveň četba s pohledem upřeným na realitu světa, uprostřed něhož žijeme.

Proto Walter Lesch při vztahování se k biblickému textu hovoří o třech základních náhledech, k nimž by měl dojít každý, kdo „se odhodlal nasadit si hermeneutické brýle.“<sup>26</sup> Podle něj musí teolog/čtenář, usilující o korektní hermeneutiku biblického textu, brát zvláštní zřetel: 1. na faktory vzniku biblického textu, včetně literárního a historického pozadí textu (přičemž odhalení literárního smyslu nemusí být zcela jednoznačné nebo „jediné možné“), 2. na dějiny recepce textu (tradici) a 3. na dnešní „horizont chápání“. Tento horizont chápání opět nelze chápat nadosobně, ale 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“ sice implikuje mnohost čtení a chápání textu. Nicméně stejně jako neexistuje jediný čtenář, neexistuje ani jediné beze zbytku správné čtení a chápání biblického textu. Při snaze o četbu a porozumění biblického textu nejde o pouhé „dešifrování původně myšleného“, nýbrž „o metodicky kontrolovanou pluralitu možností interpretace.“<sup>27</sup>

Chápeme-li biblické poselství jako hermeneutiku lidských zkušeností, pak je patrné, že potřebujeme nejen poctivou hermeneutickou práci, ale že se chápání Písma rodí při aktualizaci Písma v interakci s dnešní zkušeností života a víry. „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

---

<sup>24</sup> Srov. M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *cit. dílo*, s. 94.

<sup>25</sup> J. HELLER, Jak čtu Bibli, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování: vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 199.

<sup>26</sup> Srov. W. LESCH, *cit. dílo*, s. 15.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 16.

jako svědkové zkušenosti víry. Do té míry představuje celé biblické poselství hermeneutiku lidských základních zkušeností; existuje souvislost mezi zkušeností dosvědčenou v Bibli a dnešní lidskou zkušeností. 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.<sup>28</sup>

Slova Bible „mohou při hledání správné morálky různým způsobem upozorňovat a vést k zamyšlení, zneklidňovat<sup>29</sup> nebo povzbuzovat, vybízet k úvahám nebo je zastavit, oslabovat je nebo prohlubovat“.<sup>30</sup> K „osobní“ četbě Písma patří ze své podstaty 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 zastižen tam, kde opravdu jsem... To znamená spíše než se v ní hledat, raději se jí vystavovat.“<sup>31</sup>

Biblické texty však přitom pochopitelně nemají být vykládány nekontextuálně, neracionálně, ahistoricky a fundamentalisticky. Zároveň nemají být Boží slovo ani etické pokyny v Bibli obsažené 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.<sup>32</sup> Teologicky zodpovědná vztaženost k biblickým textům si musí být vědoma souvislostí a hranic biblické argumentace.

Marianne Heimbach-Steins ve vztahu Bible a křesťanské sociální etiky hovoří o (přínejmenším) čtyřech funkcích Písma<sup>33</sup>:

---

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Životní zkušenosti a dějiny Božího lidu zachycené v Bibli nás mohou nejen povzbuzovat, ale někdy nás naopak mohou zneklidňovat a měnit naše smýšlení a mravní koncepty.

<sup>30</sup> H. WEBER, *cit. dílo*, s. 23.

<sup>31</sup> J. HELLER, *Jak čtu Bibli*, s. 200.

<sup>32</sup> Srov. H. SCHÜRMAN, *cit. dílo*, 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 1Kor 7. K tématu srov. rovněž G. VIRT, „Moraltheologie“, in: H. ROTTER, G. VIRT (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, s. 529.

<sup>33</sup> M. HEIMBACH-STEINS, *cit. dílo*, s. 107.

- heuristicko-hermeneutické funkci – biblické texty jsou užívány v případě, kdy se jedná o základní orientace křesťanské antropologie a etiky;
- odůvodňující funkci - biblické motivy a místa mohou být v některých případech uváděny přímo jako odůvodnění některých antropologických a etických náhledů (např. odvolání se na Gn 1,26-28 pro odůvodnění myšlenky lidské důstojnosti v určitém modelu teologické antropologie);
- senzibilizující funkci - biblické obrazy a texty mohou posloužit k motivaci a senzibilizaci v etické dimenze daného chování či v otázkách hledání cest k 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;
- kulturnědějinné funkci orientované 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 Gen 1-3 o vztahu obou pohlaví).

Biblické poselství se v tomto směru stává především určitou základnou pro vidění, orientaci a porozumění okolnímu světu a člověku, jeho určení a postavení ve světě, vše z perspektivy víry v trojjediného Boha, která implikuje rovněž (a nutně) základní principy pro praxi a život jak na individuálněetické rovině, tak na rovině sociálněetické (včetně velmi obecných kritérií pro uspořádání spravedlivé sociální skutečnosti).<sup>34</sup>

Písmo na základě obrazu Boha a člověka prezentuje určité fundamentální principy, orientaci a postoje.<sup>35</sup> Protože však 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 zřetelnějším způsobem ukazuje místo a vyjasňuje obsah pozice vycházející z křesťanské víry a předporozumění.

---

<sup>34</sup> A. ANZENBACHER, *cit. dílo*, Brno 2004, s. 15-16. Srov. rovněž R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, s. 31.

<sup>35</sup> Někdy tyto postoje bývají označovány jako fundamentální biblické opce, jedná se např. o opci pro chudé, slabé a marginalizované, opce pro svobodu a osvobození, pro větší spravedlnost či zachování stvoření, ale rovněž např. o opci pro jiné, jak uvádí Marianne Heimbach-Steins – Srov. M. HEIMBACH-STEINS, *cit. dílo*, s. 107.

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“.<sup>36</sup> Nejedná se o vztah nadřazenosti teologie nad ostatními vědami. „Vztah mezi církví a světem není jednoduše vztah církve učící (Ecclesia docens) vůči vyučovanému světu (mundus discens). Jedná se o dialogický vztah vzájemného obohacování a naslouchání.“<sup>37</sup>

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 označení humanitní vědy). Není možné něco považovat a uznávat za mravní, když to odporuje rozumu a spolehlivému poznatku jednotlivých věd.

Zde plní empirické vědy nejen funkci „předpřípravného“ pole tak, že by jednoduše nastínily zpracováváný fenomén a že by byly omezeny na fenomenologické načrtnutí toho, čím se chce autor ve své práci zabývat, ale plní rovněž funkci kritického korektivu pro pravdivé etické přistupování k daným otázkám a jejich řešení.

Etika (včetně teologické etiky) však jde ještě dále: Jelikož nemá svůj vlastní základ v empirických danostech, ale v určení člověka jak v jeho individuální danosti a osobním rozvoji („osobní“ dobro, štěstí), tak jako tvora společenského, který je svou podstatou vkořeněný do sociální skutečnosti a sítě společenských vztahů a procesů („společné“ dobro), plní etika v tomto ohledu vůči specializovaným empirickým vědám rovněž funkci kritického korektivu. Etické principy přitom nelze formulovat vycházejíce pouze a čistě z empirických daností.<sup>38</sup> Mluví se o „vzájemné funkci strážce“ (kritische Wächterfunktion) empirických věd a (teologické) etiky.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> A. ANZENBACHER, *cit. dílo*, s. 31. Podrobněji viz R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 37-51.

<sup>37</sup> E. SCHILLEBEECKX, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* (1968), s. 413.

<sup>38</sup> Pomíjíme zde fakt, který byl uveden již dříve v jiné souvislosti, totiž že fakticky za každou filozofii, ale i za mnohými závěry v oblasti empirických věd stojí nějaké předporozumění, „světonázor“ či pohled na člověka a na svět, ačkoli namnoze bývá nerefléktovaný.

<sup>39</sup> W. KORFF, heslo „Empirie“, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 1 A-K*, Freiburg im Breisgau 2003, s. 373-374.



Jaký je tedy vzájemný vztah různých pramenů teologické etiky, potažmo křesťanské sociální etiky? V ideálním případě se vzájemně doplňují a ukazují si své hranice a meze.<sup>40</sup> Je však rovněž patrné, že součást teologicko-etické reflexe by mělo tvořit vždy, pokud je to možné, pojednání o biblických relevantních podnětech pro eticky zodpovědné hodnocení daného fenoménu.

S vědomím výše uvedených hermeneutických a metodologických nezbytností bude v následujících pasážích upřena naše pozornost na biblická východiska křesťanské etiky k danému tématu, které by mohlo 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 pak zaměříme pozornost na biblická východiska, která postoj „starého“ i „nového“ Izraele a utváření jejich vztahu vůči cizincům ovlivňoval a ovlivňuje. V této části se bude jednat o obecnější otázky z biblické antropologie. Tyto fundamentální biblicko-antropologické prvky mají vliv nejen na obsah a znění legislativních, eticky zabarvených či eticky koncipovaných textů Starého a Nového zákona, ale představují jedno ze základních východisek rovněž pro utváření současných křesťanských, teologicky formulovaných principů pro sociálněetickou reflexi.

---

<sup>40</sup> Srov. W. C. SPOHN, *Scripture, Use of in Catholic Social Teaching*, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville – Minnesota 1994, s. 862.

## 2 Svědectví o vztahu k cizincům a přijetí cizinců v Bibli

Migrace a zkušenost s migranty, s cizinci, s jejich přijímáním a integrací spolu se snahou o uchování vlastní identity není palčivé téma pouze posledních desítek let. Bible sama je jedním z výmluvných důkazů toho, že tento fenomén a tato problematika se táhne dějinami lidstva od dávných dob, a to přesto, že ve starověku neexistovala státní zřízení s takovým pevným vymezením a podrobně organizovaným a strukturovaným 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 nezřídka s neskrývanými expanzivními tužbami, ale že sami prošli významnou cestu vlastní historie jako národ migrantů počínaje kočovným a polokočovným způsobem života z počátku dějin izraelského národa přes konstituující zkušenost egyptského otroctví a osvobození z něj až po vyhnanství v Asýrii a Babylóně. Ostatně rovněž kruté zásahy římské velmoci proti odbojnému izraelskému lidu v 1. a 2. st. po Kr. tuto zkušenost prohloubily a lze říci, že Izrael a židovský národ je touto zkušeností konstituován a ovlivňován během své dlouhé historie až do dnešní doby. Izrael se však rovněž sám v průběhu dějin stal hostitelskou zemí pro přistěhovalce z ostatních národů.

V následujících odstavcích tedy upřeme pozornost na to, jak se tato zkušenost s cizinci, s cizostí a s migrací promítla do biblického poselství. Pozornost bude upřena nejen na zkušenost lidu první smlouvy (starozákonního Izraele), ale rovněž na poselství, které odhalil Kristus, vtělené Slovo Boží, které je zachyceno v křesťanské části Bible a které uchovává a rozvíjí křesťanské společenství církve od prvních desetiletí své existence. S vědomím, že při přijímání cizinců v moderní společnosti musí vyjít impuls pro morální jednání příslušníků křesťanských církví bezpodmínečně také ze správného chápání starozákonní tradice v této oblasti, začneme s reflexí právě v tomto bodě.

### 2.1 Cizinec v Bibli – uvozující poznámky

Lze říci, že zkušenost s cizinci a s cizostí patří, jak se o tom čtenář Bible a snad i čtenář tohoto textu může sám přesvědčit, mezi důležitá a často otevíraná témata celého Písma. Postoje Izraele vůči cizincům však nejsou, viděno z celkového pohledu, zcela jednoznačné, ani úplně jednotné a někdy si dokonce i částečně odporují.<sup>41</sup> Jsou přitom bezpochyby namnoze určovány různými historicky danými odpověďmi Izraele na

---

<sup>41</sup> M. GÖRG, Fremdsein in und für Israel, in: O. FUCHS (ed.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, s. 203.

věrnost smlouvě, zahrnující principiální otevřenost vůči cizincům a sociálně citlivé zacházení s přistěhovalci, které vychází z vlastní zkušenosti a z vědomí vlastní identity „cizinců“, a na uchování vlastní náboženské a kulturní totožnosti.<sup>42</sup> Toto napětí, někdy velmi ostré, osciluje mezi přijetím cizince a jeho odmítáním, motivovaným především náboženskou „čistotou“, jinými slovy pohybuje se na škále mezi idealistickým univerzalizmem a jakýmsi „de-facto partikularismem“ (Izraelem jako relativně uzavřenou společností).<sup>43</sup>

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

Dříve než se pustíme do prezentace tohoto napětí, jak jej zachycuje Písmo, zvláště Hebrejská bible, představíme si terminologii biblického slovníku týkajícího se cizince, která sama toto napětí velmi zřetelně naznačuje.

V hebrejském textu Starého zákona najdeme čtyři pojmy označující cizince<sup>44</sup>, které mají odlišné sémantické pole. Jedná se o slova *zar*, *nekar* (*nokrí*), *gér* a *tošáv* (*tošáb*). První dvě označení mají zřetelně negativní zabarvení, druhá dvě naopak pozitivní.

Pojem *nokrí* (často ve spojení *ben* či *bené nekar*) označuje člověka náležejícího k cizímu, odlišnému („vzdálenému“ – srov. 1 Kr 8,41) národu, dalo by se říci k cizinci ve smyslu etnickém (nečlenu izraelského lidu), od něž musí být syn Izraele oddělen

---

<sup>42</sup> E. BIANCHI, *Přijetí cizince. Biblická studie*, Praha 1998, s. 4. V této zajímavé a hutné biblické studii k tématu lze v rámci poznámkového aparátu nalézt celou řadu odkazů na užitečnou literaturu zejména z románské jazykové oblasti.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> Srov. E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 5-6; P. V. KOHUT, Nezapomínejte na pohostinnost (Žid 13,2). Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti, in: *Salve I (2004)*, s. 60; A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996, s. 239-242.

(srov. Neh 9,2; Ezd 10 ad.) a „očištěn“ (Neh 13,30).<sup>45</sup> Český ekumenický překlad (dále jen ČEP) pro převedení tohoto pojmu do češtiny používá označení cizinci či cizozemci. *Nokri* má vždy negativní zabarvení<sup>46</sup>, nepoživá výhod pohostinnosti a sociálně citlivého jednání určeného cizincům-hostům.<sup>47</sup> Označení *nokri* 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.).

Výraz je odvozený od slovesa *nákar*, které znamená změnit se, přemístit se (nifal), učinit cizím (piel).<sup>48</sup> *Nokri* je tedy to, „co je jiné“, či ten, „kdo je jiný.“<sup>49</sup> Je to „ten, komu 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 ctít cizí bohy, dnes bychom řekli: zastávat takovou hodnotovou stupnici, která do Izraele vnáší rozklad, chaos a zlo.“<sup>50</sup> Jsou to ti, kteří uprostřed Izraele slouží cizím bohům a mohou se vyvolenému lidu stát příčinou svodu a odpadu od Hospodina.<sup>51</sup> Člen Izraele se tedy s *nokrim* 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 Ezd a Neh), které vzniklo mezi lety 350 a 250 př. Kr. a reagovalo na politické a migrační bouře tohoto období (konec vlády Peršanů, helenizace po dobytí Palestiny Alexandrem Velikým, vláda Ptolemaiovců), spojené s možným synkretismem.

---

<sup>45</sup> Označení *nokri* může kromě výše uvedeného znamenat také jiný, odlišný. Převažuje však význam, který pod pojmem *nokri* značí někoho cizího, nenáležícího ke klanu, rodu, rodině nebo společenství – „*Nokri* není z tvého izraelského lidu a přichází z daleké země (1Kr 8,41), je to ten, kdo není tvým bratrem (Dt 17,15) - je tedy cizincem (*Ausländer*).“ – B. LANG, nkr, nekár, nokri, in: G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band V*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1986, s. 456-457.

<sup>46</sup> Výjimkou je Iz 56,3-6, kde jsou *nokrim* viděni pozitivně a mohou se připojit k Hospodinu a jeho lidu pod podmínkou věrnosti povinností vyplývajícím ze smlouvy s Hospodinem.

<sup>47</sup> Například v milostivém létě je na rozdíl od *géra* možné vymáhat na něm dluhy (Dt 15,13), je možné půjčovat mu peníze na úrok (Dt 23,21), nesmí se stát králem aj. – Srov. M. BIČ, *Radostná zvěst Starého zákona*, Praha 1984.

<sup>48</sup> Substantivum *nekar* či adjektivum *nokri* je hojně přítomno v celém jazykovém prostoru a je v obdobném sémantickém významu (občas s posunem k nepřátelskému postoji) zastoupeno v okolních zemích a jazycích (nkr v ugaritštině, nktrj v aramejštině, nakru v akadštině aj.)

<sup>49</sup> R. MARTIN-ACHARD, nekár, in: E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II*, Gütersloh 1993, s. 67-68.

<sup>50</sup> J. HELLER, Hosté a příchozí v bibli (Problém uprchlíků ve světle Písma), in: *Evangelický kalendář 1998*, Praha 1997, s. 53.

<sup>51</sup> Srov. M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, Praha 1986, s. 273.

Ještě o něco silnější negativní konotace a odstíny 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 nepřítele, pohana nebo agresora. *Zar* označuje cizince ve velmi silném kontrastu vůči Izraeli, má neuctivé odstíny, „obsahuje pohrdání a je znamením zřetelného oddělení, označujícím Asyřany, Babyloňany, Egyptřany a skupiny sousedící s Izraelem“.<sup>52</sup> Dalo by se říci, že označuje nepřítele. Může označovat člověka, který uchvátil místo, na něž nemá právo.<sup>53</sup> Často ve Starém zákoně označuje plenící a vraždící nepřátele z okolních národů usilujících o likvidaci Izraele, ale rovněž nejednou i lidi z vlastních řad, kteří se svou „cizorodostí“, především v oblasti náboženské a etické, stávali pro ostatní nebezpečím a ohrožením.<sup>54</sup>

Označuje něco či někoho, jehož chování je neslučitelné s Hospodinem a jeho požadavky, a proto je třeba vůči této skutečnosti či tomuto člověku zaujmout velmi rezervovaný postoj.<sup>55</sup> Do češtiny se převádí pomocí označení cizáci (ČEP). Objevuje se zejména v prorockých spisech (Jer 30,8; 51,51; Ez 7,21 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“ a odpadnutí od Hospodina a od smlouvy, kterou s vyvoleným národem uzavřel. „*Zar* je ten, který je zajat svou cizotou, jeho cizota je poutem, které ho váže, takže na ní nemůže 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.“<sup>56</sup>

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.<sup>57</sup> Odlišuje se od *nokrího* či *zára* tím, že je usazeným cizincem, který se v zemi usazuje na určitou delší dobu.<sup>58</sup> Je „na půli cesty“ mezi domorodcem (*ezrah*) a cizincem (*nokrí*). Žije mezi

---

<sup>52</sup> I. CARDELLINI, Stranieri e „immigrati residenti“ in una sintesi di teologia storico-biblica, in: *Rivista Biblica Italiana* 2 (1992), s. 142.

<sup>53</sup> H. M. CARSON, heslo „Cizinec“, in: J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 127.

<sup>54</sup> Srov. M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, s. 272.

<sup>55</sup> Srov. R. MARTIN-ACHARD, *zár*, in: E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Gütersloh 1994, s. 520-522.

<sup>56</sup> J. HELLER, *Hosté a příchozí v bibli*, s. 53.

<sup>57</sup> Pozoruhodný je jeho poměrně velmi častý výskyt – ve SZ se vyskytuje celkem 92krát. Velmi častý je pochopitelně výskyt v knihách starozákonního kodexu – v Dt 22x, v Lv 21x, v Ex 12x.

<sup>58</sup> Tuto charakteristiku lze považovat za klíčovou pro odlišení obou starozákonních skupin pojmů označujících cizince: zatímco *gér* (a *tošáv*) se chtějí v Izraeli usadit, *nokrí* a *zar* nikoli, často zemí buď pouze procházejí (např. jako obchodníci) nebo ji chtějí uchvátit v náboženském a politickém smyslu pro sebe. Na toto odlišení ukázal již roku 1896 Alfred Bertholet v první monografii pojednávající o

lidmi, s nimiž ho nepojí žádné pokrevní pouto či místo narození, není zřejmě vlastníkem půdy (nejčastěji je patrně zaměstnancem u izraelského majitele půdy), žije podle izraelského práva a jeho postavení a život je zcela závislý na pohostinnosti a pomoci okolí.<sup>59</sup>

Termín *gér* nelze ztotožňovat s nějakou konkrétní etnickou či národnostně vymezenou skupinou, ale označuje osobu, která opustila místo svého původu, své rodné místo, tedy migranta v širším slova smyslu.<sup>60</sup> Nemusí se jednat nutně o někoho cizího v národnostním smyslu.<sup>61</sup> *Géra* můžeme korektním způsobem charakterizovat jako „někoho, kdo se usazuje v místě, odkud nepochází“.<sup>62</sup> Hospodin na něj zvláště pamatuje a Izraeli v sinajské smlouvě klade na srdce, aby s ním jednal s mimořádnou citlivostí. Do češtiny tento pojem překládá ČEP jako host.

Podobně lze chápat pojem *tošáv*, označující přistěhovalce – osadníka bez plných práv.<sup>63</sup> ČEP jej překládá slovem přistěhovalec, novousedlík či bezdomovec. Rozdíl mezi *gérem* a *tošávem* pak spočívá snad pouze v tom, že *gér* označuje přistěhovalce spíše v jeho kultovně náboženském společenství s Izraelem, zatímco méně častý termín *tošáv* se soustřeďuje na osobu imigranta v jeho ekonomicko-sociálním postavení.<sup>64</sup> Těchto pojmů se používá ve starozákonním kodexu Izraele upravujícím vztah a přístup Izraelců k cizincům uprostřed vyvoleného národa, jak o tom bude řeč v následujících odstavcích.

---

starozákonním svědectví o vztahu vůči cizinci a jeho názory ve své základní podobě jsou přijímány dodnes. – 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.

<sup>59</sup> D. KELLERMANN, *gúr, gér*, in: G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, s. 983. Srov. R. MARTIN-ACHARD, *gúr*, in: E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I*, s. 409-412.

<sup>60</sup> M. SNEED, *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?*, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 4 (1999), s. 500.

<sup>61</sup> Tuto důležitou poznámku dodává Christoph Bultmann a dokládá ji analýzami textů Dt. Podle jeho názoru nelze *géra*, tak jak o k něm pojednává Dt, prostě a ve všech případech ztotožňovat s cizincem v etnickém či podobném pojetí. *Géra* (podle Dt) lze velmi pravděpodobně v širokém slova smyslu charakterizovat následujícím způsobem: jde o zástupce nižší vrstvy, který neměl majetek (půdu, dům) ani rodinu, žil jako cizinec a nejčastěji zřejmě jako námezdní dělník v lokálním zemědělském prostředí judské monarchie a pro zajištění spravedlnosti a živobytí potřeboval nutně ochranu svého pána a majoritní společnosti. – C. BULTMANN, *cit. dílo*, s. 213-214.

<sup>62</sup> R. RENTDORFF, *The Gér in the Priestly Laws of the Pentateuch*, in: M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 78-79.

<sup>63</sup> *Tošáv* pochází z *jašab*, což znamená sedět, usadit se. Významová podobnost s hebrejským kmenem *gúr* je zřejmá.

<sup>64</sup> I. CARDELLINI, *cit. dílo*, s. 151.

*Gér* je ten, který je přijat a integrován do společenství Izraele, i když si určitým způsobem ponechává něco ze své odlišnosti. Tato odlišnost ale stojí spíše v pozadí. Oba antonymní pojmy *gér* a *ezrah* paradoxně nestojí vůči sobě ve vzájemném kontrastu, ba naopak - starozákonní poselství na většině míst zdůrazňuje spíše to, co mají obě skupiny společné, a to, že mají téměř stejná práva a povinnosti.<sup>65</sup>

Problém, kterým se zabývali exegeté posledních desetiletí, spočívá v otázce, nakolik je *gér* zapojen do náboženského společenství Izraele. Východisko pro tuto debatu nalezneme už v Septuagintě, která pro *géra* používá většinou označení *prosélytos* (προσήμελος), což by naznačovalo samo o sobě blízkost či dokonce náboženskou příslušnost ke společenství Izraele.<sup>66</sup> Pozorná a komplexní četba relevantních starozákonních textů však naznačuje, že *gér* nemusel být nutně sympatizantem židovského náboženství či tím, kdo se zúčastňoval židovských náboženských obřadů nebo se dokonce přijetím víry, zákona a obřizky stal členem Božího lidu. Současní exegeté se v podstatě shodují na tom, že „*gérím* nemuseli být začlenění do Božího lidu prostřednictvím přijetí izraelského zákona a víry.“<sup>67</sup>

*Gér* se sice mohl dalekosáhle účastnit náboženského života Izraele, ale ne zcela - např. paschální hostina byla vyhrazena jen obřezaným členům izraelského národa. V každém případě však k jeho charakteristikám patřilo to, že byl ochoten se v náboženské, etické a právní oblasti podříditi izraelským zvyklostem. Ztotožňovat *géra* s proselytou, jak to na většině míst činí Septuaginta, by bylo každopádně mylné.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> R. RENTDORFF, *cit. dílo*, s. 81-82. Rentdorff podobně jako Ch. Bultmann jako jednu z mála jistých charakteristik, která odlišuje *géra* od *ezraha*, uvádí vlastnění půdy. Odvolává se přitom 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.“).

<sup>66</sup> Septuaginta mezi jednotlivými pojmy, užívanými v hebrejské bibli pro cizince, rovněž rozlišuje a přiřazuje hebrejským termínům odlišné řecké ekvivalenty. Jako řecký ekvivalent pro *géra* používá v převážné většině případů termín *προσήμελος* (oba pozitivní pojmy pro cizince se v Septuagintě překládají také prostřednictvím pojmu *παροικος* – pojem *gér* je tak přeložený 11krát, *tošáb* 10krát). V helénistické době byl termín *προσήμελος* 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 proslulého starobylého řeckého překladu SZ tak pravděpodobně ztotožňoval (a zřejmě ne ve všech případech správně) *géra* s tím, kdo téměř plně nábožensky přilnul ke společenství vyvoleného národa. – J. HELLER, *Vocabularium biblicum septem linguarum (Biblický slovník sedmi jazyků)*, Praha 2000.

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> Frank Crüsemann tuto tezi potvrzuje, svůj názor podkládá přesvědčivou argumentací a shrnuje své přesvědčení slovy: „Až doposud věda zde (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, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 5 (1993), s. 343. Tezi, že *gér* nemusel být podle svědectví starozákonního kodexu včleněn do náboženského společenství Izraele,

Již v této terminologické diferenciaci (*nokrí* a *zar* na jedné a *gér* a *tošáv* na straně druhé) a v jejím náboženském pozadí je patrná starozákonní hranice tolerance, zřejmá rovněž ve vztahu k cizincům a příchozím. „Izrael nemůže a nesmí být tolerantní k jevům, které jej chtějí podřídít někomu jinému než Hospodinu.“<sup>69</sup> Nemůže být bezbřezě tolerantní k jevům, které mají přímo ve svém programu netoleranci. Má však být tolerantní ve své podstatě ke všem, kteří neusilují na rovině náboženské a etické o rozklad integrity tohoto společenství, ať už přicházejí odkudkoli.

Pomoc a přijetí nejsou omezeny na příslušníky národa či sympatizanty izraelského náboženství, ale jsou rozšířeny na všechny lidi v nouzi. Je třeba přijmout za směřodátne, co k tomu poznamenává Olaf Schumann: „Jednat s cizincem na základě spravedlnosti a lásky nemá žádné předběžné podmínky. Spravedlivé zacházení s cizincem se má ve světle Starého zákona uskutečňovat bez ohledu na jeho integraci a asimilaci.“<sup>70</sup> Ačkoli existuje rozlišení mezi členem stejné komunity či národa (*réa*) a cizincem (*gér*), neexistuje žádné rozlišení v tom, jak se má s příslušníky obou skupin jednat.

## 2.2 *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 především upřena na skupinu *gérím v tošávím*, tedy „hosta a přistěhovalce“, na „vítané“ cizince, na ty, 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 soustředíme se především na prezentaci obsahu a analýzu pasáží pojednávajících o přístupu ke *gérím v tošávím*, jak je zachycen v nábožensko-legislativním kodexu Tóry. Dříve než se začneme věnovat přímo tomuto tématu, nezdá se zcela od věci uvést reflexi jednou obecnější poznámkou.

---

nalezne u Gerharda von Rada. – Srov. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1929), in: TENTÝŽ, *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, TB 48, München 1973, s. 9-108. Citováno podle C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda*, s. 10-11.

<sup>69</sup> J. HELLER, *Hosté a příchozí v bibli*, s. 53-54.

<sup>70</sup> O. SCHUMANN, *Reflexionen über die Bedeutung des „Fremden“*, in: *Zeitschrift für Mission 13* (1987), s. 165. Citováno podle B. A. ASEN, *cit. dílo*, s. 32.



### 2.2.1 Ctnost pohostinnosti

Je známo, že 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 nutno jej dokonce chránit i za cenu nejvyšších obětí (Gn 19,8; Sd 19,23n).<sup>71</sup> Pohostinnost spočívala v poskytnutí noclehu ve vlastním příbytku, v nabídnutí možnosti umýt si nohy a odpočinout si, v občerstvení vybraným jídlem a pitím a v poskytnutí společnosti.<sup>72</sup> Pohostinnost není chápána pouze jako skutek milosrdenství, ale rovněž jako projev víry a výraz otevřenosti vůči druhému a vůči obdarování ze strany druhého člověka či ze strany samotného Boha.

Příkladem a pravzorem opravdového a nadmíru obětavého pohostinství je praotec Abrahám (Gn 18,1-15). Abrahám dává v uvedené perikopě svým hostům všechno potřebné v nadměrném množství<sup>73</sup>, dává jim dokonce sám sebe do služby. Prostřednictvím tohoto aktu pohostinnosti se setkává s posly Božími, kteří mu zvěstují brzké naplnění slibu narození syna Izáka. Abrahám je v prvním kroku radostným a ochotným dárcem, nakonec je však sám obdarován ještě štědřeji.<sup>74</sup>

Znamením a příkladem obětavé pohostinnosti, a to dokonce za cenu nasazení vlastního života i života svých blízkých, je Abrahámův příbuzný Lot (Gn 19,1-16).<sup>75</sup> I on je nakonec sám velmi štědře obdarován (a zachráněn i se svou rodinou). Setkání s hostem se tedy v perspektivě těchto biblických perikop může stát setkáním přímo se samotným Bohem. Dárce (hostitel) se přitom stává obdarovaným. Ctnost pohostinnosti má tedy rovněž náboženský smysl. Obecně však musíme mít na paměti, že pohostinnost byla ve starém Orientě něco obvyklého, nutného a „normálního“, byla příkazáním primárně „bez náboženské motivace“.<sup>76</sup> Přesto u lidu smlouvy nelze tento náboženský prvek vylučovat, tím spíše, že pohostinnost a přijímání cizinců se stala součástí Bohem

---

<sup>71</sup> P.-M. GALOPIN, M.-F. LACAN, heslo „Pohostinnost“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991, s. 331.

<sup>72</sup> M. J. SELMAN, heslo „Pohostinnost“, in: J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 789.

<sup>73</sup> Srov. G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary. Volume 2. Genesis 16-50*, Nashville 1994, s. 47.

<sup>74</sup> Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 95.

<sup>75</sup> Podobných příkladů významných postav Starého zákona, kteří přijali Boží posly ve výjimečné pohostinnosti a zároveň byli přitom štědře obdarováni, bychom mohli uvést více (např. Gedeón v Sd 6, Samsonovi rodiče Sd 13).

<sup>76</sup> Srov. F. CRÜSEMANN, „Ihr kennt die Seele des Fremden.“, s. 340.

zjeveného mravního kodexu. Nebylo urážkou pouze pohostinnost odmítnout poskytnout (Gn 19,6-10), ale rovněž odmítnout ji přijmout (Gn 19,2).<sup>77</sup>

To, že se pohostinnost výrazně obráží v životní praxi Izraelců od provopočátků až do dnešních dnů, má své prameny v jejich zkušenosti poutníků (během kočovného a polokočovného života nomádů přes zkušenost egyptského otroctví a exodu po zkušenost v babylónském vyhnanství a pod nadvládou různých národů od Babylóňanů a Peršanů až po Římany). Pro nomádský způsob života, který byl charakteristický pro biblické „praotce“, bylo naprosto nemyslitelné, aby život nebyl prožíván v rámci určité solidarizující se komunity, klanu, kmene nebo rodiny. Jednotlivec, který by v poušti Blízkého východu usiloval o kočovný způsob života v odloučenosti, by mohl delší dobu přežít skutečně pouze stěží. Pro někoho, kdo se odloučil od svého kmene nebo byl exkomunikován, bylo velmi důležité, aby našel nějaké útočiště, a tím také obydlí, potravu a zejména vodu. Sám byl velmi zranitelnou osobou, která byla vydána napospas drsné pouště, případně vydána do rukou zločinců. Proto skutečně naléhavě potřeboval pomoc a ochranu těch, s nimiž se setkal, jinak se pravděpodobně dožil pouze několika dní.<sup>78</sup>

Poněvadž každý nomád, včetně biblických praotců, byl potenciálně ohrožen tím, že by se odloučil od svého kmene a rodu, ať už by k tomu 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 De Vaux charakterizoval slovy: „Každý mohl někdy potřebovat pomoc, proto byl každý zavázán k tomu také ji poskytnout.“<sup>79</sup>

Jak velmi trefně poznamenává Manfred Köhnele: „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

---

<sup>77</sup> B. A. ASEN, *cit. dílo*, s. 20.

<sup>78</sup> R. DE VAUX, *Ancient Israel*, New York 1961, s. 10.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 4.

(a zde patrně také zemřel)<sup>80</sup> a nakonec téměř celý židovský národ se ocitá ve vyhnanství babylónském.<sup>81</sup>

Tato zkušenost se velmi rozhodným a diferencovaným způsobem vtěluje do starozákonního kodexu, Tóry, smlouvy mezi Hospodinem a vyvoleným izraelským národem. Tato smlouva definuje na základě Božího osvoboditelského zásahu (Ex 20,1-2) základní náboženské a sociální zákonitosti pro společenství Izraele.<sup>82</sup> Dokonce lze svým způsobem tvrdit, že uzavřením smlouvy Hospodin vyslýchá hlas Izraelitů, kteří putují po poušti jako imigranti a kočovníci bez domovského práva, a uděluje jim prostřednictvím smlouvy zvláštní identitu, postavení a povolání. Z marginalizovaných kočovníků bez právního statutu se stává „vyvolený národ“.<sup>83</sup>

Z uvedených důvodů příliš nepřekvapí fakt, že v legislativní části Starého zákona nalezneme podrobně vypracované „právo přistěhovalce“. Toto právo se nalézá ve všech zákonodárných knihách Tóry, které vznikly v různých obdobích a v dlouhodobém redakčním procesu a které v různých akcentech zároveň odhalují určitou vnitřní dynamiku tohoto práva. Tuto dynamiku odhalíme, když se budeme postupně seznamovat s texty a pokyny obsaženými v jednotlivých vrstvách Tóry, přičemž budeme postupovat pokud možno chronologicky, tedy od nejstarších vrstev po ty mladší.

### 2.2.2 *Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,19)*

Tato nejstarší právní sbírka, podle Ex 24,7 označovaná jako Kniha smlouvy, navazuje na text Desatera (20,1-17), které je zde zachyceno ve starší, pravděpodobně původnější podobě (jeruzalémská tradice).<sup>84</sup> Kniha smlouvy zřejmě odráží situaci vztahů mezi Izraelem a Kananejci, buď v době předmonarchické nebo za davidovsko-

---

<sup>80</sup> Srov. J. KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, Kostelní Vydří 2001, s. 121.

<sup>81</sup> M. KÖHNLEIN, *Aus aller Herren Länder. Asylbewerber unter uns*, Stuttgart 1988, s. 263.

<sup>82</sup> Prolog k Dekalogu v jeho starší verzi (Ex 20,1-2) je velmi důležitý a udává základní tón a smysl všem následujícím slovům a příkázáním. Zvěst o Boží lásce, blízkosti a záchraně předznamenává celé Desatero. Příkázání a ustanovení Tóry tak nemají charakter jakéhosi chladného zákoníku, upravujícího pokojné soužití Izraelců k sobě navzájem a náboženskou praxi jejich víry v Boha. Stávají se ukazatelem pravé cesty života, kterou Bůh lidem nabízí, aby ve světě kráčeli ve svobodě po cestách pokoje ke spokojenému životu v jeho celistvosti. – Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 267. Srov. rovněž H. G. PÖHLMANN, M. STERN, *Desatero v životě židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Praha 2006, s. 35.

<sup>83</sup> W. BRUEGGEMANN, *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991, s. 293.

<sup>84</sup> *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 266 a 276.

šalomounovské dynastie, a obavy z odklonu od víry v Hospodina a k přijetí modlářských praktik Kananejců.<sup>85</sup>

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 zvláštní Hospodinovy ochrany je to, že *gérím* jsou (stejně jako vdovy a sirotci) vytrženi z přirozených sociálních sítí, vykořeněni z rodné půdy a ze své společnosti, jsou okolnostmi zbaveni svých přirozených práv a záruk existenční jistoty.<sup>86</sup> *Gér* nevlastní půdu a nemá zaručena žádná práva - je tedy slabý právně i ekonomicky.<sup>87</sup> Je „outsiderem“, tím, který nemůže spoléhat na ochranu pramenící z příslušnosti ke klanu, kmeni či komunitě.<sup>88</sup> Člověk bez příbuzenských a pokrevních vazeb uvnitř izraelského lidu se stává zranitelnou osobou, je snadno zaměnitelný s nepřítelem a může se lehce stát terčem diskriminace nebo bezprecedentního útoku. „Je-li utlačován či dokonce zabit, není třeba se bát něčí pomsty. Je možné to beztretně udělat. Proto sám JHWH vystupuje na jeho obranu.“<sup>89</sup>

Druhé právní ustanovení v Knize smlouvy týkající se cizinců má tentýž obsah, ale je rozšířeno o motivační zdůvodnění: „Nebudeš utlačovat hosta; víte přece, jak bývá hostu v duši, neboť jste byli hosty v egyptské zemi.“ (Ex 23,9) Zákaz utlačovat je motivován odkazem na situaci, kterou Izrael sám prožíval v egyptském otroctví. Tento odkaz je v souvislosti s přijímáním cizinců a vztahu vůči nim přítomen ve všech vrstvách starozákonní legislativy!<sup>90</sup> Odkaz nemá však za cíl jenom vzbudit

---

<sup>85</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 7.

<sup>86</sup> *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, s. 285.

<sup>87</sup> W. LORENZ, „For We Are Strangers Before Thee and Sojourners“ – 2 Chron. 29:15, in: *American Baptist Quarterly* 4 (1990), s. 271.

<sup>88</sup> Srov. C. HOUTMAN, *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus. Volume 3. Chapters 20-40*, Leuven 2000, s. 224.

<sup>89</sup> G. BARBIERO, Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza, in: *Ricerche storiche bibliche 1-2 (1996)*, s. 69. Citováno podle E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 8.

<sup>90</sup> Tradičně bývá přejímán většinou biblistů názor, že odkaz „i vy jste byli *gérím* v egyptské zemi“ se týká egyptského otroctví za dob Mojžíšových a je spojen s negativní zkušeností utlačovaných Izraelitů a s jejich osvobozením prostřednictvím Mojžíše a Hospodina jako *go'ela*. Je třeba však 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 v Egyptě ještě před zmíněným otroctvím a odvolává se tedy na pozitivní zkušenost (protože s nimi bylo „zacházeno dobře“). Ačkoli etické implikace pro jednání s cizinci zůstávají stejné, odůvodnění a další teologické implikace (např. vztah k Egyptu) jsou zcela odlišné. Ramirez Kidd předkládá i další poněkud překvapivé hypotézy či závěry (např. tvrdí, že *gér* nepochází z kořene *gúr* apod.). – Srov. J. E. RAMIREZ KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The Gér in the Old Testament*, Berlin 1999. Autor této práce vychází z „tradičního“ pohledu a vzhledem k charakteristice a hlavnímu vytyčenému cíli celé práce, která je spíše povšechného

psychologický účinek, „ale má jasný teologický význam: JHWH je Bohem vystěhovalců v cizí zemi, vyvrženců bez práv. Jako takový se zjevil Izraeli, když ten byl *gérem* v Egyptě. Chránit cizince, žijícího uprostřed vlastních hranic tedy pro Izraele znamená vyznávat víru v JHWH, osvoboditele, *go'ela*. Naopak využívat přistěhovalce by pro Izraele znamenalo klanět se jinému Bohu!“<sup>91</sup>

Ve hře je také identita izraelského národa, neboť lid má mít v paměti, že i oni byli jen *gérím* v egyptské zemi. Vzpomínka na vlastní zkušenost coby *gérím* v cizí zemi, víra v Hospodina jako osvoboditele a Boha *gérím*, jako 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 ve slovech „nebudeš utlačovat“ (Ex 23,9) a „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 na prvním místě na *gérím*.

### 2.2.3 Deuteronomium

Pátá kniha Mojžíšova tvoří úvodní a základní část deuteronomistické teologie a pokouší se shrnout ve světle Hospodinova vedení izraelské dějiny až do příchodu vyvoleného národa k hranicím zaslíbené země a usazení se v ní, jak to líčí dále 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 Dt (kap. 12-26) podle některých exegetů tvoří sbírka severoizraelského původu, která se do jižního judského království dostala zřejmě po pádu Samaří roku 721 př. Kr.<sup>92</sup> Skutečný vznik spisu lze datovat někdy do 7. století, kdy Judsko bylo pravděpodobně zasaženo imigrační vlnou ze severního království i z okolních národů.<sup>93</sup>

---

biblicko-teologického charakteru, nepovažuje za relevantní použít se do srovnávání těchto rozdílných perspektiv a hypotéz.

<sup>91</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 8.

<sup>92</sup> Někteří biblisté zastávali přímo teorii severního původu Dt, především pak jádra Dt (kap. 12-26), které by v tomto ohledu mohlo představovat jakési specifické svědectví o severoizraelské tradici, včetně jejího právního řádu a etosu. V případě zastánců této teorie se můžeme setkat s různými názory: 1. po rozdělení říše existovaly dva oddělené zákoníky - Kodex svatosti na jihu a Dt na severu (srov. A. C. WELCH,

Tento fakt jistě nemalým způsobem přispěl k ještě většímu zájmu o cizince a konkretizaci vztahu Izraelců vůči nim, jak o tom svědčí větší množství ustanovení týkajících se *gérím v tošávím*, stejně jako kvalitativně nové a hlubší prvky a témata v této oblasti.<sup>94</sup> Za povšechně pravděpodobné lze považovat Kellermannovo tvrzení, že „když je v Deuteronomiu vedle vdovy a sirotka uváděn *gér*, jedná se pravděpodobně o uprchlíka ze severní říše, který jako jeden z mnoha po pádu Samaří utekl do Judska.“<sup>95</sup> Rozhodně však nelze toto tvrzení považovat za vyčerpávající. Označení *gér* jistě zahrnovalo mnohem širší spektrum lidí – mohlo se jednat o příslušníka jiného izraelského kmene nebo člena úplně jiného národa, případně cizince v neetnickém pojetí. Rozhodně však první setkání starozákonního Izraele s masivnějším přílivem *gérím* spadá do období, kdy z podrobeného království prchalo na jih patrně velké množství uprchlíků.<sup>96</sup> Ke konečné redakci textu Dt došlo pravděpodobně až někdy v 5. st. př. Kr.<sup>97</sup>

O vztahu ke *gérím* a jejich ochraně najdeme v Dt zmínku celkem na 13 místech. Opakuje se zde základní téma zachycené v Ex, tedy ochrana *géra* jako zvlášť zranitelné osoby, která je pod přímou ochranou Hospodina - 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

---

*Deuteronomy. The Framework to the Code*, Oxford 1932), 2. původně Dt tradici hlásali levité na severu, po pádu Samaří pokračovali ve své aktivitě na jihu a spolu se skupinou vlivných Judejců za králů Chizkijáše a Jóšijáše vytvořili obnovené, sjednocující náboženské hnutí (G. VON RAD, *Deuteronomium – Studien*, Göttingen<sup>2</sup>1948), 3. skupina takto zaměřených názorů jde ve stopách Radovy teorie, pouze za aktéry hlásání prohlašuje nikoli levity, nýbrž proroky (E. W. NICHOLSON, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967). Ve výše uvedených teoriích vzniku Deuteronomia nepanuje shoda. Odborníci se však víceméně shodují na tom, že Kniha Zákona, nalezená v roce 622 př. Kr, která se stala základem Jóšijášovy náboženské reformy, představuje původní verzi Dt. Pravděpodobně se přitom nejednalo v době „nálezu knihy“ o starou knihu, která by se „znenadání“ našla, tudíž je pravděpodobnější, že kniha vznikla až po pádu Samaří. Vliv severní tradice však nelze vyloučit. – Srov. I. FINKELSTEIN, N. A. SILBERMAN, *Objevování Bible: svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha 2007, s. 245-250.

<sup>93</sup> Pro tradiční dataci spisu do 7. století před Kristem hovoří jak důvody stylistické a lexikální, tak výběr teologických témat. Dt 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. The Anchor Bible Volume 5*, New York 1991, s. 16-17. K otázce vlivu severního království na vznik a obsah Dt srov. Tamtéž, s. 44-57.

<sup>94</sup> Srov. E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 9-10.

<sup>95</sup> D. KELLERMANN, *cit. dílo*, s. 986.

<sup>96</sup> Srov. C. BULTMANN, *cit. dílo*, s. 11-12. Autor se opírá o Crüsemannovy závěry - Srov. F. CRÜSEMANN, *Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund*, in: *WuD (neznámá zkratka) 18 (1995)*, s. 34 (s. 22-24) a TENTÝŽ, *Fremdenliebe und Identitätssicherung: Zum Verständnis des Fremden – Gesetze im Alten Testament*, in: *Vetus Testamentum 40 (1988)*, s. 14.

<sup>97</sup> Srov. D. L. CHRISTENSEN, *Word Biblical Commentary. Volume 6A. Deuteronomy 1:1-21:9, revised*, Nashville 2001, lxviii.

k Hospodinu a aby na tobě nebyl hřích.“ – ochrana při práci a jeho právu); 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 (jak Hospodina, tak Izraele vůči cizinci) je užito slova *’ahav*, které se v Bibli obvykle užívá pro označení vztahu Hospodina a vyvoleného národa.<sup>98</sup> 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 a jejím projevům prostřednictvím přijetí cizinců a hmotné pomoci.<sup>99</sup>

Příkaz konkrétní pomoci je diferencován v příkazu desátku, který se má odevzdávat každý třetí rok (v roce desátku) vedle lévijců, vdov a sirotků také *gérovi* - „Každého třetího roku odneseš všechny desátky ze své úrody toho roku a složíš je ve svých branách. I přijde levijec... 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, kdo nevlastnili půdu nebo patřili k nejchudším.<sup>100</sup>

Jinou stanovenou konkrétní 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.<sup>101</sup>

Dalším důležitým bodem je větší integrace *gérím* do nábožensko-kultického společenství s Izraelem. Na cizince se vztahují ustanovení o šabatě (Dt 5,14), cizinec se může účastnit radostného slavení o slavnostech týdnů (16,11) a o slavnostech stánků

---

<sup>98</sup> G. WALLIS, *ahav*, in: G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, s. 111.

<sup>99</sup> Srov. M. WEINFELD, *cit. dílo*, s. 439.

<sup>100</sup> 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. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, s. 530.

<sup>101</sup> V pozadí může stát ale taktéž vymezení vůči kultům okolních národů: „Véra staví 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.

(16,14; 31,12 – zde je zahrnutí cizince do slavnostního shromáždění definováno jako direktivum).

Cizinci pak nemají být diskvalifikováni na základě svého národnostního nebo etnického původu (Dt 23,8 – „Nebudeš si hnusit Edómce, neboť to je tvůj bratr. Nebudeš si hnusit Egypt’ana, neboť jsi byl hostem v jejich zemi.“). Rozhodující je, zdali tito *gérím* jsou ochotni stát se členy izraelského společenství (třebaže ne zcela plnohodnotnými).<sup>102</sup>

*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).

Překvapivé je ustanovení v Dt 14,21, které zakazuje Izraelcům pojídat zdechlinu, ale umožňuje, aby byla dána cizinci, včetně cizince „ve tvých branách“.<sup>103</sup> Možná se jím chce naznačit něco jako respekt vůči vlastním kulturním a etickým zvykostem cizince. Každopádně to naznačuje fakt, že Izrael byl schopen přijímat rovněž ty cizince, kteří se nikoli naprosto ve všem (máme na mysli především nábožensko-kultickou sféru) identifikovali s většinou přijímajícího společenství Izraele, ačkoli pochopitelně i nadále platí rozlišení cizinců uvedené výše a skutečnost, že *gér* je ten, kdo je ochoten se přizpůsobit a nepřispívá k destrukci izraelské společnosti (či o ní přímo neusiluje).

Velmi důležitý, a snad i poněkud překvapivý text nalezneme v Dt 28,43-44. Mezi zlořečenými, která dopadnou na lid, nebudou-li poslouchat a dodržovat Hospodinovy příkazy a nařízení, 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 zlořečení v Dt 27,19, kde je proklet ten, který převrací právo bezdomovce, sirotka a vdovy.

---

<sup>102</sup> Poněvadž výroku v Dt 23,8 předchází absolutní vyloučení Amónců a Moábců ze společenství Izraele, potřebuje výše uvedený citát vysvětlující poznámku. Exegeté nabízejí toto řešení: „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 Izraelité spíše negativní zkušenosti, jako např. Egypt’anů.

<sup>103</sup> Problém biblické perikopy však spočívá v tom, že je v rozporu či alespoň v ostrém napětí s ustanoveními uvedenými v Ex 22,30 a rovněž Lv 17,15-16, což její vypovídací hodnotu poněkud oslabuje.



Oba biblické texty nastiňují paradoxní a překvapivou spojitost: Zachovávání Hospodinovy spravedlnosti a prokazování dobra, které mají být rozšířeny na cizince, se odráží jakoby přímou úměrou v životních podmínkách a svobodě Izraele jako takového. 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 celým lidem budou tyto přistěhovalci vládnout. Čtenář si přitom pochopitelně tyto skutečnosti velmi rychle spojuje s asyrským a babylónským vyhnanstvím, římskou okupací atp. Bernhard Asen k tomuto paradoxnímu verši z Dt 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 dominantní. Je to evidentní rovněž z verše, který této pasáži předchází, kde autor Deuteronomia naráží na asyrskou invazi severního království (721 př. Kr.) a fakt, že mnoho Izraelitů bylo odvedeno do zajetí (Dt 28,36-37).<sup>104</sup> Mezi příčinami tohoto zajetí uvádějí proroci pošlapávání marginalizovaných, tedy rovněž cizinců.“<sup>105</sup>

#### 2.2.4 *Kněžský kodex (Lv 17-26) a ostatní kněžské předpisy (Nu)*

Kněžský kodex a celá kniha Levitikus se formovala po několik staletí, především však v době poexilní. Proto se o ustanoveních ohledně cizinců, zachycené v Lv a rovněž v Nu, 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 odlišením se od cizince, ale rovněž láskou k němu.<sup>106</sup> Tuto ambivalenci je třeba mít na paměti spolu s vědomím terminologického rozlišení a obsahových prvků přítomných 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, avšak chtěli žít podle Božího zákona.

---

<sup>104</sup> Znění tohoto biblického úryvku je: „Jestliže nebudeš Hospodina, svého Boha, poslouchat a bedlivě dodržovat všechny jeho příkazy a nařízení, která ti dnes udílím, dopadnou na tebe všechna tato zlořečení (Dt 28,15): ... Hospodin 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 údesu, pořekadel a posměchu mezi všemi národy, kam tě Hospodin odvede (Dt 28,36-37).“

<sup>105</sup> B. A. ASEN, *cit. dílo*, s. 27; dále srov. A. B. SPENCER, Being a stranger in a time of xenophobia, in: *Theology Today 1 (1999)*, s. 468.

<sup>106</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 12.

Ustanovení o vztahu ke *gérím* nalezneme celkem na 20 místech knih Lv a Nu. 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 den odpočinku během dne smíření (Lv 16,29), 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), musí se vyhýbat modloslužbě a lidským obětem (Lv 20,2), nesmí se rouhat Hospodinovu jménu (Lv 24,16) a mohou slavit paschu (Nu 9,14) i jiné izraelské náboženské slavnosti (Nu 15,14-16).<sup>107</sup>

Opakuje se rovněž motiv ponechání paběrků a plodů země v roce odpočínutí 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* postavení 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.“).<sup>108</sup>

Mnozí odborníci považují knihu Levitikus za centrum celé Tóry a za její centrum Kodex svatosti (kap. 17-23), konkrétně 19. kapitolu.<sup>109</sup> V centru tohoto kodexu pak stojí přikázání lásky k bližnímu (Lv 19,18). V jeho těsném sousedství stojí přikázání lásky vůči cizinci, *gérovi* (Lv 19,34).<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> „Izrael nebyl uzavřenou společností, a proto se ani oběti nestaly tajemným obřadem hrstky zasvěcenců. Kdo žili mezi Izraelci, podíleli se jak na Božích dobrodiních, 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. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, s. 444.

<sup>108</sup> V této dynamice je pochopitelné rovněž Ezechiellovo vidění mesiášského věku, v němž *gérím* získávají spolu s dvanácti izraelskými kmeny za vlastní podíl část zaslíbené země (srov. Ez 47,22).

<sup>109</sup> Nutno dodat, že za centrum Lv a tedy potažmo celé Tóry bývá tradičně považována Lv 16 s ustanovením Dne pokání – Srov. např. J. E. HARTLEY, *Word Biblical Commentary. Volume 4. Leviticus*, Nashville 1992, xxxv. Autor těchto řádků se však přiklání k jiné struktuře, která není čistě matematicky vzato zcela přesná, ale která odpovídá teologickému náhledu autorů a redaktorů Lv. Ta klade střed Lv do 19. kapitoly. Samým centrem celého Pentateuchu se pak v této „koncentrické optice“ stává přikázání lásky, rozšířené na všechny lidi, včetně cizinců. – J. MILGROM, *Leviticus 17-22. The Anchor Bible. Volume 3A*, New York 2000, s. 1364-1365.

<sup>110</sup> Y. RADDAY, M. SCHULZ, *Nächstenliebe nach jüdischen Auffassung*, in: Universitas (Sonderdruck), Stuttgart 1984, s. 385.

Spravedlivé zacházení s hostem, cizincem, *gérem* a přikázání lásky vůči němu, lze považovat ve starověkém Orientu něco zcela nevídaného<sup>111</sup> a za jeden z vrcholů a jedno z velmi důležitých mravních poselství starozákonního Pentateuchu, případně v perspektivě Kodexu svatosti přímo jako „znamení svatého způsobu života“.<sup>112</sup> V této univerzalizaci lásky vůči bližnímu, která se konkretizuje a typizuje v lásce vůči cizinci, můžeme spatřovat významnou část podstaty zvěsti celé Hebrejské bible.<sup>113</sup>

Tento obsahový posun je ještě více zdůrazněn dalším Hospodinovým slovem, že sami Izraelci jsou u něj jen hosty a přistěhovalci (*gérím v tošávím* - Lv 25,23). Zrovnoprávnění *gérím* a Izraelců se projevuje jak na právní (jedno právo pro cizince i hosta - Lv 24,22; konkrétní ustanovení - Nu 15,30; 35,15), tak na sociální rovině (cizinec má možnost koupit otroka přímo z izraelského lidu! - Lv 25,47-48).

Z výše uvedeného je poměrně jasně patrné, že v kodexu starozákonního Izraele existovala ve vztahu k cizincům (*gérím v tošávím*) dynamika, která vedla ke stále velkorysejšímu přijímání cizinců do společenství vyvoleného lidu. Na počátku byli tito cizinci spolu s vdovami a sirotky jako skupiny osob zvláštním způsobem chudých a zranitelných postavení pod přímou ochranu Hospodina a nesmělo se jim škodit, poté se jim dostává zvláštního zacházení, přístupu („milujte je“) a zvláštní sociální pomoci (desátek, paběrky), aby nakonec byli prakticky zrovnoprávněni se samotnými Izraelci, kteří jsou naopak sami prohlášeni za přistěhovalce v Hospodinově zemi.<sup>114</sup>

Ochrana cizinců, na rozdíl od pohostinnosti, je věc v dávném starověku rozhodně ne zcela obvyklá. Izrael a jeho právní a etický kodex lze v tomto ohledu patrně za výjimečný, jedinečný a svým způsobem poměrně „revoluční“. „Jak se totiž zjistilo, ochranu sirotků, vdov a chudých nacházíme i u okolních společností, ale ochranu cizince pouze u Izraele.“<sup>115</sup> Dyadickou formuli o ochraně vdov a sirotků, kterou lze považovat takřikajíc za typickou pro Starý Orient, nalezneme široce rozšířenou po právních sbírkách starověkých zemí Blízkého východu, ale zájem o „pobývající cizince“ nenalezneme v žádném staroorientálním národě, s výjimkou

---

<sup>111</sup> Srov. M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, s. 276.

<sup>112</sup> Srov. B. A. ASEN, *cit. dílo*, s. 17.

<sup>113</sup> Srov. J. BLAHA, Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii, in: *Křesťanská revue 8 (2004)*, s. 198.

<sup>114</sup> Srov. P. V. KOHUT, *cit. dílo*, s. 61.

<sup>115</sup> J-L. VESCO, Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode 20,22-23,19), in: *Revue Thomiste 2 (1968)*, s. 241-264 (zvl. 249-253).

Izraele. Proto tento zájem o cizince můžeme považovat ze specifický pro vyvolený Boží lid a jeho legislativu.<sup>116</sup>

Při ochraně cizinců se právní ustanovení neustále odvolávají na zkušenost Izraele v egyptském otroctví a na Hospodina jako osvoboditele (*go'ela*) a Boha *gérím*. Potvrzuje se tím fakt, že přístup k cizincům a jejich přijímání patří k ústředním tématům Hebrejské bible a že tento fakt nemá čistě sociální charakter, ale hluboké teologické a teofanické kořeny.

### 2.2.5 *Cizinec v ostatních knihách SZ*

I v další starozákonní literatuře nalezneme mnoho výroků týkajících se vztahů k cizincům, neizraelcům. Tyto výroky nejsou sice koncentrovány do právních výroků a najdeme je v různých souvislostech, podobně však jako zákonná ustanovení uvedená výše jsou vždy odrazem své doby a konkrétního sociálního kontextu a vždy 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, zachycených ve starozákonních spisech, můžeme rozdělit do tří skupin:

1. Izrael měl být oddělen od ostatních národů, od cizinců, aby si zachoval svůj specifický charakter a víru a uctívání Hospodina jako jediného pravého Boha. V pozdním chronistickém díle, v knihách Ezd a Neh, nalézáme tuto tendenci zastoupenou poměrně silně.

Datovat přesněji vznik obou knih je poměrně nesnadné. Přesto lze patrně, mj. vzhledem k četnému výskytu arameismů, klást dobu vzniku knih až na konec období perské a začátek helénské nadvlády v Palestině mezi lety 350 až 250 př. Kr. Obě knihy pojednávají o událostech spojených se sociální, politickou a náboženskou rekonstitucí židovského národa po jeho návratu do Palestiny z babylónského 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 náboženskému promísení víry v Hospodina s paralelním uctíváním jiných bohů. Spolu s faktem nebezpečí náboženského synkretismu v období chaosu kolem dobytí perské říše Alexandrem Velikým (konec 4. st.) a předpokládaných

---

<sup>116</sup> Srov. M. SNEED, *cit. dílo*, 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, in: *Interpretation* 41 (1987), s. 343.

migračních vln, které na autory a redaktory těchto posvátných knih musely nesporně mít vliv, lze pochopit poměrně velmi jednoznačné postoje vymezení se vůči cizincům, jaké v těchto knihách můžeme najít, např. v nařízení o zákazu manželství s cizinkami (Ezd 9,2;10,2-3) a konstatování jasného oddělení synů a dcer Izraele ode všech cizinců (Neh 9,2).<sup>117</sup>

Zřetelná tendence k oddělení souvisí rovněž s faktem, že *gérím* jsou nuceni přijmout židovství, jinak jim hrozí vyloučení ze společenství Izraele. Zjevná je tedy nejen snaha o oddělení a (především náboženskou) očistu, ale rovněž o silnější až úplnou asimilaci.<sup>118</sup>

Musíme však mít na paměti, že se nejen jednalo o silně dobově podmíněné rozhodnutí, ale že se navíc jednalo pravděpodobně o rozhodnutí velmi idealizované vzhledem ke skutečné situaci obnovovaného společenství izraelského lidu.<sup>119</sup> Pozitivní vztah k cizincům a jejich případné přijímání to v žádném případě neruší. Tento fakt potvrzují rovněž jiné texty Hebrejské bible se zcela opačnými akcenty, ať už tvořily přímo součást chronistického díla či nikoli.

2. V ostatních knihách SZ nalezneme naopak postoj otevřenosti vůči cizincům, ať už se jedná přímo o pasáže z chronistického díla (modlitba za cizince, proselyty – 2 Kron 6,32-33), nebo celkové zaměření a univerzalistický a proselytický charakter celých knih Rút, Judit a Jonáš. Podobné výroky, jaké nalezneme o přijetí cizinců v právních předpisech Tóry, nalezneme i u proroků (např. Iz 56,6-7), velmi často v eschatologické perspektivě plnosti času, kdy budou překonány všechny národnostní a

---

<sup>117</sup> „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 nic samoúčelného. 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 obavy, aby lid neztratil svou jedinečnost.“ - *Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 7. Ezdráš – Nehemjáš – Ester*, Praha 1970, s. 69.

<sup>118</sup> A. DARRIEUTORT, heslo „Cizinec“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991, s. 57. S tímto nábožensko-sociálním pozadím lépe chápeme to, že *gér* je do řečtiny (LXX) překládán jako *proselyta*.

<sup>119</sup> „Nehemjáš proti těmto zlořádům zakročuje se vsí 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 tom, že neposlechli všichni a že byl někdo prostě vyloučen z obecnosti 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 Božím lidem. Nebylo však možné trpět, aby se do řad židovstva dostávaly živly, které ohrožovaly duchovní ryzost lidu.“ - *Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 7. Ezdráš – Nehemjáš – Ester*, s. 33.

etnické rozdíly ve jménu náboženské jednoty<sup>120</sup> a lid bez rozdílu původu a národnosti se shromáždí v Jeruzalémě nebo na hoře (nejčastěji uváděné přímo jako Sijón) k oslavě Hospodina (srov. např. Iz 2,3; 25,6-8; Mi 4,1; Ž 87,3-6 ad.).<sup>121</sup>

Je třeba podotknout, že v knihách starozákonních proroků se vyskytují pasáže o *gérím* mnohem méně. Nalezneme je však jak v souvislosti s jejich úsilím o sociální spravedlnost, kdy cizinci nemají být utlačováni (Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7.29; Za 7,10; Mal 3,5), tak v souvislosti s eschatologickým očekáváním, kdy nebude již rozdíl mezi *gérem* a Izraelcem, kdy se cizinec k Izraeli připojí (např. Iz 2) a kdy půda bude rozdělena rovněž ve prospěch *gérím* (Ez 47,22n).<sup>122</sup>

3. Poslední skupinu výroků ohledně cizinců tvoří ty pasáže ve starozákonní literatuře, kdy se Izraelci sami hlásí k tomu, že jsou jen *gérím* a *tošávím*. Jedná se o návazání na vědomí zkušenosti pobytu v Egyptě, Asýrii, Babylóně 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 a 1 Kron 29,15.

Uvedená kapitola, která zachycuje Davidovu modlitbu literárně vřazenou těsně před jeho smrt, je exegety považována za vrchol chronistického pojetí Davidovy historie.<sup>123</sup> David v ní vyznává: „My jsme před tebou jen hosté a příchozí jako všichni naši otcové.“ (1Kron 29,15) David se nejen přiznává k dědictví svých otců, ale vyznává svrchovanost Boží a chválí Boha za jeho milost.<sup>124</sup>

Tento postoj sebeidentifikace jako „cizince na této zemi“ spolu s vědomím Boží svrchovanosti a transcendence a toho, že celá země patří Hospodinu a že my jsme ve skutečnosti na této zemi jenom hosty, jsou důležité nejen pro uvědomění a přijetí vlastního místa ve světě, ale určují do značné míry rovněž praktické jednání vůči cizincům. Obojí se ještě rozvine v Novém zákoně.

---

<sup>120</sup> Srov. E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 14.

<sup>121</sup> „Vlast je pro Izrael konkrétní zemí, podobnou vlasti ostatních národů, a 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 tehdejší římské impérii, ale o univerzalizmus, tkvící v povolání Izraele: v Abrahámovi mají být požehnány všechny národy země (Gn 12,3) a Sión se má stát společnou matkou všech vlastí (Ž 87).“ – P. GRELOT, heslo „Vlast“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991, s. 557.

<sup>122</sup> Walter Eichrodt označuje přiznání práva vlastnit půdu cizincům za „velký a odvážný krok, které řadí cizince na stejnou úroveň jako domorodce.“ – W. EICHRODT, *Ezekiel*, Philadelphia 1970, s. 592.

<sup>123</sup> D. J. ESTES, *Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15*, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 1 (1991), s. 46.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 47.

### 2.2.6 Závěrem

Z řečeného je zřejmé, že péče o cizince a vztah k cizincům patří k jednomu z nejdůležitějších témat celé Hebrejské bible. Na jeho význam ukazuje nejen fakt, že příkaz ke spravedlivému a sociálně citlivému přístupu Izraele vůči cizinci (*gérovi* a *tošávovi*) je součástí centrální části celé Tóry a je zde uveden jako jedna z konkrétních, modelových aplikací ústředního univerzálního přikázání lásky k bližnímu, ale rovněž skutečnost, že žádné jiné Hospodinovo přikázání (s výjimkou přikázání o Boží svrchovanosti) se neopakuje tak často – je uvedeno celkem více než 30krát!<sup>125</sup> Je však třeba připustit, že množství „výskytu“ tohoto přikázání ve SZ může souviset s jeho nesnadným dodržováním, s problematickou vymahatelností tohoto práva a s namáhavým naplňováním předkládaného a požadovaného ideálu.<sup>126</sup>

Z výše uvedeného je patrné, že vztah k cizincům a jejich přijímání tak, jak jej můžeme vyčíst ze stránek pro židovství i křesťanství normativních náboženských textů Hebrejské bible, nemá zcela jednotný charakter a spolu s terminologickým rozlišením (*zar*, *nokri* v kontrastu s *gér* a *tošáv*) osciluje mezi partikularistickým vymezením a univerzalistickým inkluzivismem. Oba proudy odrážejí historickou zkušenost izraelského národa, který za svůj konstitutivní moment považuje vyvedení z egyptského područí, kde byl sám jen cizincem a přistěhovalcem, společně se zkušeností kočovného a polokočovného života praotců z dob biblických pradějin, se zkušeností pobytu v asyrském a babylónském exilu a se zápasem o vlastní existenci a kulturní a náboženskou identitu uprostřed jiných národů.

Je zároveň zřejmé, že prvek, který lze považovat za převažující, je neobvyklá otevřenost vůči cizincům. Projevy této mimořádné pohostinnosti, péče o cizince a jeho právní a sociální ochrana se pravděpodobně postupem času prohlubovaly a diferencovaly ke stále otevřenějšímu postoji, jak je to patrné z jednotlivých vrstev Pentateuchu. Christiana van Houten 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 kněžských zákonech stalo legálním principem: «Budete mít jen jedno právo pro cizince a domorodce». Tato skutečnost otevřela dveře inkluzi cizinců a jejich přístupu ke všem právům a výsadám izraelské společnosti... Tato tendence ke stále

---

<sup>125</sup> W. G. PLAUT, Jewish Ethics and International Migrations, in: *International Migration Review 1* (1996). *Special Issue: Ethics, Migration, and Global Stewardship*, s. 20.

<sup>126</sup> Srov. M. SNEED, *cit. dílo*, s. 504.

většímu inkluzivismu, která se promítla do legální tradice starozákonního Izraele, je odrazem Božího úmyslu zahrnout a zachránit (spasit) všechny lidi.<sup>127</sup>

Z analýzy relevantních legislativních textů Pentateuchu je patrná dynamika stále velkorysejšího inkluzivismu cizinců do společenství vyvoleného lidu a zároveň diferencovanější chápání a předpisy v oblasti přijímání a vztahu vůči cizincům a příchozím. Ve starších vrstvách Pentateuchu byli cizinci spolu s vdovami a sirotky postaveni pod přímou ochranu Hospodina, a proto jim mělo být zajištěno spravedlivé zacházení ze strany majoritní společnosti. V novějších vrstvách Tóry se objevují svědectví o tom, že se cizincům (*gérovi*) má dostávat zvláštního zacházení, přístupu (včetně explicitního Hospodinova přikázání: „Milujte je!“) a zvláštní sociální pomoci (desátek, paběrky), aby nakonec byli prakticky zrovnoprávněni se samotnými Izraelci, kteří jsou naopak sami prohlášeni za přistěhovalce v Hospodinově zemi.<sup>128</sup>

Taková otevřenost vůči cizincům - což je samo o sobě velmi pozoruhodné - zřejmě neměla ve starověkém světě Blízkého východu obdoby. V pozadí tohoto neobvyklého postoje jsou však rovněž náboženské, teologické či teofanické důvody. Jednalo se ve skutečnosti o jeden z charakteristických prvků a projevů židovské víry v Boha transcendentního a všeobjímajícího, který projevuje zvláštní starostlivost a péči o slabé a chudé, mezi něž cizinci patří.

V pozadí takového zacházení s cizinci a přistěhovalci můžeme pozorovat rovněž chápání Boha jako toho, který je jiný<sup>129</sup> a který jedná skrze cizince.<sup>130</sup> Jakoby tedy Bůh zvláště jednal skrze cizince prostřednictvím jejich jinakosti a tím připomínal lidem svou „ambivalentní povahu“, totiž že je zcela jiný a zároveň je lidem (a chce jim být) při setkávání s nimi velmi blízký. Můžeme tedy říci, že už pro starozákonní lid mohl cizinec svým způsobem reprezentovat Hospodina a že už pro něj platila přímá úměra v následujícím znění: jak jsme otevření vůči cizincům, tak jsme otevření vůči Bohu.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> C. VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991, s. 175.

<sup>128</sup> Srov. P. V. KOHUT, *cit. dílo*, s. 61.

<sup>129</sup> Jinakost Boží je patrná zvláště v perikopě zápasu Jákoba s Bohem (či Božím andělem), který je zde explicitně označován jako „neznámý“ (Gn 32,27).

<sup>130</sup> Jako příklad může sloužit opět perikopa z Gn 18, kde se Abrahám setkává s třemi Božími posly a pohostí je.

<sup>131</sup> A. D. SCHWARTZ, *God and the Stranger*, in: *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue I* (1998), s. 38-43. V článku lze nalézt mnoho inspirujících, biblicky zaměřených myšlenek k naznačenému vztahu Bůh (jako cizinec) – člověk.



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 je ochoten odevzdat se Hospodinu.<sup>132</sup> Sílu k odpoutání se od vlastního sobectví a přilnutí k Bohu má Izrael čerpat z mnohočetné zkušenosti Izraele a jeho jednotlivých postav jako poutníků, migrantů a cizinců. Toto vnitřní vědomí se má promítat do jednání s lidmi na cestách a s cizinci.

Spravedlivé jednání s cizinci je tak ještě mnohem více než jen „zlatým pravidlem“, odrážejícím zranitelnost lidí na cestách ve starověkém Orientě – je vyjádřením a udržováním vlastní identity.<sup>133</sup>

Tento otevřený postoj vůči cizincům se přenesl do života a praxe členů židovského národa a vyznavačů židovského náboženství až do dnešních dob.<sup>134</sup> Jeho vliv je patrný v novodobé židovské filozofii, především v díle Emmanuela Levinase a představitelů personalistické filozofie, z nichž na prvním místě musíme uvést Martina Bubera.<sup>135</sup> Přenesl se pochopitelně i do života křesťanské církve, jež na židovství bezprostředně navazuje. Ve světle života a kázání vtěleného Slova a křesťanského poselství došlo pak v myšlení i praxi v této oblasti k dalším obsahovým posunům.

### 2.3 *Přijetí cizince v Novém zákoně*

V následujících odstavcích se pokusíme zachytit, co k tématu přijetí cizince říká Nový zákon jako základní normativní text pro křesťanské věřící. Nebudeme přitom postupovat podle toho, co křesťanská bible k dané problematice říká v jednotlivých po sobě jdoucích knihách, nýbrž reflexi vymežíme dvěma rozdílnými tématickými odstíny,

---

<sup>132</sup> Tento postoj je zvláště patrný v kontrastu s okolními národy, které si zemi chtějí svět 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 nechtěl 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.“ – M. BIČ, *Radostná zvěst Starého zákona*, s. 105.

<sup>133</sup> Srov. J. LEVENSON, *Poverty and State in Biblical Thought*, in: *Judaism 25 (1976)*, s. 231.

<sup>134</sup> Jako ilustrativní příklad zde můžeme uvést citát z esejí známého židovského autora Elieho Wiesela: „Jsme (jako židé) povinni cizinci prokazovat 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: TENTÝŽ, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays einen Betroffenen*, Freiburg 1987, s. 72. Citováno podle A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration*, s. 241.

<sup>135</sup> K tématu srov. J. BLAHA, *cit. dílo*, s. 198-202.

kteří můžeme k uvedenému tématu vyzorovat. První z nich se týká zacházení s cizinci ve světle novozákonních textů. Druhý představuje skupina biblických perikop vztahující se k sebeidentifikaci Ježíše a jeho učedníků jako „cizinců“, jako těch, kteří jsou určitým způsobem „cizí“. Toto sebechápání musí mít nutně vliv jak na základní, kontingentní antropologické a teologické náhledy, tak na specifické etické zásady, mezi něž můžeme zahrnout přístup k cizincům. Naše pozornost bude tedy nejdříve upoutána k prvnímu uvedenému tématu, přičemž se zastavíme u nejrelevantnějších perikop a biblických výroků.

### *2.3.1 Křesťanské jednání s cizinci*

#### **a) Ježíšův vztah vůči cizincům**

O Ježíšově vztahu k cizincům tak, jak jej reflektovala, uchovala a tradovala prvotní křesťanská církev, si můžeme učinit určitý obraz na základě kanonických evangelií, v nichž nalezneme některé perikopy, jež se tohoto tématu různým způsobem dotýkají. Zároveň však svědectví evangelií o Ježíšově vztahu vůči cizincům netvoří nějaký ucelený soubor napomenutí či předpisů, z něhož by bylo možné usuzovat na explicitní a komplexní Ježíšův etický kodex k této věci. V širším slova smyslu přístup biblického Ježíše vůči cizincům souvisí jak s etickými náhledy a výzvami Nazaretského Mistra (např. s jeho přikázáním univerzální, nijak neomezené lásky vůči bližním, srov. Mt 5,43-48; Mk 12,13par), tak s jeho vlastním jednáním, jenž má představovat směrnici pro jeho učedníky – zde máme na mysli zvláště jeho mimořádně citlivý postoj, vztah a přístup 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 (pohanů) do díla spásy a jejich přijetí v rámci raně křesťanských obcí.

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

Ježíšův postoj vůči cizincům souvisí pochopitelně s faktem, že Ježíš pocházel ze židovského národa a dobře znal učení Pentateuchu o jednání s cizincem i praxi své doby. Určitý determinativní 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; Jan 4,22 aj.). Proto se v některých perikopách může zdát, že Ježíš zachovává vůči některým cizincům určitý odstup (Mt 7,27par; Mt 8,7). Pokud se však na výše uvedené 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, obrázek o vztahu Ježíše vůči cizincům se ukáže v místy možná až překvapivě opačném světle.

V následujících odstavcích se zastavíme u několika evangelijních perikop klíčových pro uvedené téma. První dvě lze v tomto ohledu považovat za „mírně problematické“, poněvadž Ježíšův postoj vůči cizincům/pohanům, který je v nich zachycený, se může jevit na první pohled jako poněkud zdrženlivý či dokonce odmítavý. Odráží se v nich mj. výše uvedený partikularismus. Tím spíše je však třeba se jim věnovat. Další dvě perikopy, jimž se budeme věnovat, předkládají dvě známá Ježíšova podobenství s eticky zaměřenou parenezi týkající se přímo vztahu vůči cizinci a praktického jednání a přístupu k nim.

První perikopu představuje uzdravení setníkovy služebníka či syna, kterou lze nalézt v Matoušově (Mt 8,5-13) a Lukášově evangeliu (Lk 7,1-10). Paralelní perikopa je rovněž v Jan 4,43-54, kde se jedná o uzdravení syna královského služebníka a zároveň o „druhé znamení, které Ježíš činí v Galileji“ (Jan 4,54). Lukášova verze je poněkud delší a složitější (lukášovské podání je 1. rozšířeno o delegaci intervenujících „židovských starších“, jejichž přítomnost Matouš zcela vynechává<sup>136</sup>, a 2. setníkovy osobní přítomnost a prosba je zde nahrazena vysláním posílů či přátel, kteří jsou tlumočníky jeho slov), nicméně se neliší v základních rysech a poselství od verze matoušovské. Proto zde bude uvedeno znění této verze ve vlastním překladu:

---

<sup>136</sup> 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. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 3*, Kostelní Vydří 1998, s. 75-76.

„Když pak (Ježíš) vstoupil do Kafarnaum, přistoupil k němu setník a prosil ho slovy: «Pane, můj služebník /můj syn<sup>137</sup> leží doma vážně nemocný a velmi trpí.» Ježíš mu řekl: «Já mám přijít a uzdravit ho?»<sup>138</sup> Setník mu odpověděl a pravil: «Pane, nejsem hoden toho, abys vstoupil pod mou střechu, ale vyřkni jen slovo a můj služebník/můj syn bude uzdraven. Vždyť i já jsem člověk podřízený a mám pod sebou vojáky. Řeknu mu: Jdi, a on jde. A jinému: Přijď, a on přijde. A svému otroku: Udělej to, a on to udělá.» Když to Ježíš uslyšel, podivil se a řekl těm, kdo 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 si uvěřil, ať se ti stane.» A v onu hodinu byl ten služebník/jeho 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 spíše a zprvu odmítavý a korespondující s židovskou partikularistickou perspektivou. Nelze zde však pominout fakt, že židům v Ježíšově době byl zapovězen vstup do domu pohana a svobodný styk s pohany byl omezován. Ježíšova otázka jako by byla tedy spíše vyjádřením této překážky, kterou představuje sociální zákaz vstoupit

---

<sup>137</sup> Řecký výraz παις je dvojnásobný: může znamenat jak „dítě“, tak „služebník“. Většinou se překládá jako služebník vzhledem k lukášovské verzi (Lk 7,2), kde jde o otroka (*doulos*). V Janově evangeliu je však naopak uzdravený označován jako syn (*huios*) – srov. Jan 4,46. V matoušovské verzi nelze vyloučit obě možnosti, proto je v textu uvádím jako variantní znění překladu.

<sup>138</sup> Tato věta je hlavním důvodem, proč jsem při uvádění této perikopy 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 – setníkova 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 Ježíše, jeho zdráhání či odstup. Srov. D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří 2003, s. 138. Dále např. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, I. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1986, s. 301; M. LIMBECK, *Evangelium sv. Matouše. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon I*, Kostelní Vydří 1996, s. 115-118. K překladu uvedené věty ve formě otázky se přiklání celá řada významných biblistů, kromě Gnilky a Harringtona mj. Bultmann, Davies-Allison, Held, Jeremias, Keener, Klostermann, Lohmeyer, Luz, Zahn. Srov. D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33A. Matthew 1-13*, Nashville 1993, s. 204. Pro úplnost je třeba dodat, že u Lk Ježíš na setníkovu žádost nijak neodpovídá a rovnou jde do setníkova domu, u Jana je Ježíšova reakce překvapivá a na první pohled v rozhovoru nesouvislá („Neuvidíte-li znamení a zázraky, neuvěříte“ – 4,48).

do domu pohana. Ve světle tohoto zákazu by pak setníkova odpověď nebyla na prvním místě pouze výrazem pokory a projevem víry v Ježíšovu moc (slovo *exousia* v perikopě hraje zásadní roli), ale byla by (také) odrazem vědomí a respektu vůči židovským zvykům.<sup>139</sup>

Jak však evangelia na mnohých místech zřetelně ukazují, Ježíš toto rozdělení mezi pohany (a dalšími marginalizovanými osobami) a židy mnohokrát překonává, např. při stolování s celníky (kolaboranty a „polopohany“) a hříšníky (srov. Mt 9,9-13par; Lk 19,1-10 aj.). Ostatně i v uvedeném příběhu Ježíš toto rozdělení překonává a setníkovi prosbě vyhověl (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 dramatizace, 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 inkluzivního univerzalizmu mají pohané podíl na spáse prostřednictvím židů. V tomto světle lze také chápat Ježíšův výrok, že je poslán „především ke ztraceným ovcím z domu izraelského“ (Mt 9,36; 10,6; 18,12). Uvedená perikopa potvrzuje a narativním způsobem odůvodňuje plné zahrnutí pohanů do díla spásy, kde kritérium již nepředstavuje příslušnost k jakékoli národně či etnicky vymezené skupině, ale víra v Ježíšovu moc. Legitimitu 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 podobností, které odůvodňují misi mezi pohany (např. Mt 21,33-44; 22,1-10), do řady, která 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 uvedené perikopy (Mt 8,11-12), souvisí však také Ježíšova otevřenost a kladný postoj vůči těm, kteří nepatřili k židovskému národu, postoj, který se jasně projevuje v průběhu setkávání s nimi tak, jak je zachycují evangelia.

---

<sup>139</sup> Srov. D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33A. Matthew 1-13*, s. 204.

Ještě poněkud problematičtěji 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 v Markově evangeliu (Mk 7,24-30).<sup>140</sup> 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 Tyru 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 ji 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.»<sup>141</sup> A ona řekla: «Ovšem, Pane, jenže i psi se živí z drobtů, které spadnou se 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 přes její vytrvalé naléhání jí ani napodruhé nechce vyhovět s poukazem na zaměření své služby směrem k izraelskému národu (srov. Mt 10,6), přičemž se nezdráhá ženu (a vlastně ne-izraelce obecně) označit velmi pohrdavým a urážlivým označením „psík“ (κυνάριον)!<sup>142</sup> Ježíš se zde projevuje zprvu (nezvykle) necitlivým způsobem a je prezentován jako rigorózní zastánce židovského partikularismu!

Vyznění celého příběhu však zmírňuje a do univerzalistické roviny celou perikopu 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, do kraje, který byl vůči židům pravděpodobně velmi nepřátelsky

<sup>140</sup> V Matoušově podání je žena označena jako Kananejka (Mt 15,22), v Markově podání jako pohanka (doslova Řekyně), rodem Syroféničanka (Mk 7,26).

<sup>141</sup> Doslova psíkům (řecky *hoi kynarioi*).

<sup>142</sup> „Ježíšova odpověď působí krutě, protože nazvat někoho psem bylo urážkou (1Sam 17,43; Iz 56,10-11). Psi byli pokládáni za nečistá zvířata a téměř vždy mají negativní konotace (1Sam 24,14; 2Král 8,13; Př 26,11; viz Mt 7,6: „Nedávejte svaté věci psům.“). – J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří 2005, s. 244.

naladěm.<sup>143</sup> Nepřátelství mezi Tyrem a Galileou, dané výrazným způsobem kromě etnický a nábožensky motivovaných třenic sociálním napětím mezi oběma regiony, působeným nerovným rozdělováním zemědělských a hospodářských zdrojů (relativně bohatý a zároveň pohanský přímořský kraj kolem Tyru žil z obchodování se zdroji, plody a výrobky mj. z galilejského území, do chudé Galileje se přitom vrátilo pouze minimum prostředků pocházejících z jejich exportovaných a obchodovaných produktů)<sup>144</sup>, bylo skutečně v Ježíšově době velmi silné.<sup>145</sup> Z výše uvedeného je dobře patrné, že samotný fakt Ježíšova vstupu na území krajiny, které bylo pravověrnými židy, tím spíše těmi, kteří pocházeli z chudé (a dle mínění mnohých vykořisťované) Galileje, považováno za nečisté, pohanské a vstup na ně v podstatě za zapovězený, naznačuje sám o sobě jeho neobvykle otevřený postoj vůči cizincům a pohanům. Jakoby uvedená perikopa chtěla - na první pohled snad poněkud paradoxně - ukázat Ježíše nikoli jako toho, kdo se uzavírá pouze do společenství Izraele, ale jako toho, kdo naopak aktivně vstupuje mezi pohany, cizince a konfrontuje se s nimi a s jejich prostředím.<sup>146</sup>

V uvedeném příběhu dochází k několikerému překročení hranic: Kromě vstupu do pohanského a nepřátelského kraje je to fakt, že se Ježíš jako Žid setkává s pohankou a jako muž setkává se ženou, což je v androcentrické kultuře prvního století věc, která není zcela samozřejmá.<sup>147</sup> Tímto vícerym překročením hranic Ježíš dává najevo, že veškeré hranice jsou pro něj sekundární.

Ačkoli Ježíšova prvotní reakce je nezvykle příkrá, pozoruhodné a pro korektní výklad celé perikopy zcela zásadní je skutečnost, že žena Ježíše v disputaci poráží. Uvedené místo je jediné místo (jediná perikopa) v evangeliích, kdy je Ježíš v disputaci poražen, a to dokonce od ženy-pohanky!<sup>148</sup> Proto lze Ježíšovu negativní reakci chápat nikoli jako odmítavý a odměřený postoj vůči této ženě, ale mnohem spíše jako prostředek „určité dramatizace příběhu“, která má zdůraznit hlubokou a promyšlenou

---

<sup>143</sup> Srov. svědectví Josepha Flavia (*Proti Apiónovi* 1,70; *Válka židovská* 2,478).

<sup>144</sup> Srov. G. THEISSEN, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1991, s. 72-80.

<sup>145</sup> Podle některých exegetů se toto napětí obráží i v Ježíšově reakci na žádost obyvatelky pocházející z tohoto regionu. Srov. J. MARCUS, *Mark 1-8. The Anchor Bible Volume 27*, New York 2000, s. 462.

<sup>146</sup> Srov. Srov. P. POKORNÝ, Od štěněte k dítěti (Mk 7,24-30/ Mt 15,21-28). O některých problémech biblické exegeze, in: TENTÝŽ, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2006, s. 428.

<sup>147</sup> Nelze na tomto místě nepřipomenout a neuvést v mnoha prvcích podobnou perikopu ze čtvrtého evangelia o setkání Ježíše se samařskou ženou (srov. Jan 4,1-42).

<sup>148</sup> J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *cit. dílo*, s. 247.

víru a vytrvalost této o pomoc prosící matky. Zároveň má přispět ke zdůraznění hlavního poselství textu.

Exegeté se v podstatě shodují, že vyznění perikopy je třeba chápat především následujícím způsobem: cílem uvedené perikopy je přispět k pochopení a utváření kladného postoje prvotních křesťanů vůči přijetí a inkluzi pohanů do raných církevních obcí. Perikopa má sloužit jako odůvodnění oprávněnosti misie mezi pohany, která sahá až k samotnému Ježíšovi. Pro autora Matoušova i Markova evangelia jde vzhledem k charakteristice obce, které je evangelium určeno, pravděpodobně o poselství nemalého významu – v jedné náboženské obci spolu opravdu mohou žít křesťané ze židů i z pohanů (je to Boží záměr)!<sup>149</sup>

V základním tématu se perikopa o pohanské ženě žádající Ježíše o uzdravení své dcerky shoduje s perikopou popisující žádost setníka o uzdravení jeho služebníka či syna. Jedná se o odůvodnění misie mezi pohany, o anticipaci a ukázkou Kristovy misie mezi nimi a o vykreslení univerzality Kristova spásitelského díla a jeho učení. Oba příběhy přitom obsahují množství dalších formálních a obsahových prvků, které jsou v obou perikopách totožné: oba pohanští aktéři žádají o uzdravení syna (či služebníka)/dcery; uzdravení se děje na dálku; oba jsou ve své prosbě vytrvalí; oba projevují neobyčejný vhled do událostí a chápání smyslu a povahy Ježíšova poslání; oba jsou chváleni za svou víru; ve slovech a popisu způsobu obou uzdravení jsou výrazné shody, včetně stejné terminologie.<sup>150</sup>

Kromě toho perikopa o pohanské ženě naznačuje postavení pohanů v rámci dějin spásy (Heilsgeschichte), a to v tom smyslu, že chápe účast pohanů na spasení v posloupnosti od Židů k pohanům (srov. „napřed“ v Mk 7,27a). Taková interpretace představuje jednu z dominantních interpretací této perikopy v dějinách výkladu a koresponduje s teologií apoštola Pavla, který uvedené téma považoval za jedno z témat nejzásadnějšího charakteru (srov. Řím 9-11). Ježíš zde podle tohoto pojetí, tzv. židovského inkluzivního univerzalizmu, navazuje na starozákonní teologii vyvolení izraelského národa, který se měl stát prostředníkem mezi Bohem a pohany, v biblické řeči měl být „královstvím kněží a svatým národem“ (Ex 19,6). Odůvodnění zahrnutí pohanů do plánu spásy a jejich přijetí do společenství Božího lidu navazuje na

---

<sup>149</sup> Srov. P. POKORNÝ, *Od štěněte k dítěti (Mk 7,24-30/ Mt 15,21-28)*, s. 428-433. Srov. D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Matouše*, s. 265.

<sup>150</sup> D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33B. Matthew 14-28*, Nashville 1995, s. 440-442.



starozákonní představy národů putujících na horu Sijón a připojujících se k vyvolenému izraelskému národu (Iz 2,2-4; 42,6; 60,2; Za 8,20-23 aj.). Křesťanské kritériem takové inkluze do díla spasení představuje víra v Ježíše jako Spasitele a Božího Syna.

Misie mezi pohany je v pojetí evangelií (a zvláště uvedených perikop) odůvodněná a má kořeny u samotného Ježíše evangelií.<sup>151</sup> Obě perikopy musíme tedy chápat především z toho pohledu, že jimi chce autor evangelia ve skutečnosti demonstrovat Ježíšovo zahrnutí pohanů do Božího plánu spásy, odůvodnění přijetí a zrovnoprávnění pohanokřesťanů v rámci raných církevních obcí a s tím související otevřený postoj vůči cizincům a relativizaci jakýchkoli hranic mezi lidmi, včetně hranic etnických a národnostních. K tomuto účelu slouží i určitá „dramatizace“ příběhu, jak ji máme zachycenu především v perikopě o pohanské (kananejské) ženě. Obě perikopy nechtějí zdůrazňovat rozdíly, ale naopak ukázat překlenutí rozdílů, 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.“<sup>152</sup>

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 potvrzuje ho svým vstřícným vztahem k dalším marginalizovaným osobám v soudobé Palestině (k celníkům, hříšníkům, ženám ad.).

Zvláštní význam pro naši problematiku mají však především dvě následující evangelijní perikopy, u nichž se krátce zastavíme.

V podobenství o posledním soudu v Mt 25,31-46, v závěrečné perikopě před pašijovým příběhem, kterou evangelista zakončuje Ježíšovu poslední velkou řeč v prvním evangeliu (24,1-25,46)<sup>153</sup>, Boží Syn odděluje ty, kteří jako požehnaní Boží a spravedliví půjdou do věčného života, aby se radovali s nebeským Otcem, od těch, kteří

---

<sup>151</sup> K takovému závěru přispívá i vřazení perikopy o víře a prosbě 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 (*chortasthénai*). Ve světle těchto skutečností má „misie pohanů svůj původ u samotného Ježíše a je jím samotným autorizována.“ - R. PESCH, *Das Markusevangelium, I. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1976, s. 391.

<sup>152</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 15.

<sup>153</sup> R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 172.

půjdou do „věčného trestu“, a to na základě kritéria, zdali věnovali péči a láskyplnou pozornost chudým, opuštěným a marginalizovaným, doslova jak posloužili „nejmenším z jeho bratří“. Mezi tyto „nejmenší“<sup>154</sup>, kteří potřebují konkrétní pomoc a s nimiž se Ježíš dokonce osobně ztotožňuje (!), je zařazen a výslovně uváděn cizinec – ξένοσ (25,35.38.43.44).<sup>155</sup>

Kořeny postoje pohostinnosti a milosrdného vztahu vůči cizinci spolu s dalšími skutky milosrdenství, uvedenými v Ježíšově výčtu, můžeme spatřovat v židovském náboženství a v jím prezentovaném výčtu šesti velkých skutků milosrdenství. „Výčet šesti skutků «tělesného milosrdenství» (ale nejde pouze o skutky «tělesné»!) nechce být přitom vyčerpávající, nýbrž pouze ilustrativní. Není přitom ani nový ani originální. Existuje proto dostatek příkladů v Egyptě (v «Knize mrtvých») a v židovství. (...) V našem textu získávají tyto skutky lásky svou zvláštní vážnost prostřednictvím jejich vztáženosti k Ježíši Kristu. Co milosrdní učinili pro jednoho z jeho nejnepatrnějších bratří, učinili jemu.“<sup>156</sup>

Pohostinnost vůči cizinci či poskytnutí pomoci člověku na cestách nejenže oproti jiným židovským „velkým skutkům milosrdenství“ (např. pohřbívání mrtvých, těšení zarmoucených) není v Ježíšově výčtu opomenut<sup>157</sup>, nýbrž dokonce zaujímá takřikající výsadní postavení, neboť se určitým způsobem „vlamuje“ mezi přirozeně propojenou a tradičně ve vzájemné spojitosti uváděnou triádou pomoci hladovému, žíznivému a nahému (tedy chudému).<sup>158</sup> Není však třeba odůvodňovat či zdůrazňovat výsadní postavení tohoto Ježíšova požadavku v uvedeném výčtu „skutků milosrdenství vůči nejmenším“. Postačující a přitom velmi důležitý je fakt, že tento „skutek milosrdenství“ je ve výčtu explicitně uveden a že tím pádem přijetí cizince a poskytnutí pomoci člověku na cestách patří podle tohoto evangelijního textu k velmi důležitým

---

<sup>154</sup> K diskusi ohledně toho, kdo se těmito „nejmenšími“ myslí (Všichni marginalizovaní lidé? Všichni křesťané? Nebo pouze křesťanští misionáři?) srov. D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33B. Matthew 14-28*, s. 744.

<sup>155</sup> ČEP a katolický liturgický překlad překládají shodně jako „ten, kdo byl na cestách/cestě“ nebo jako „pocestný“. Tímto překladem se ještě výrazněji zdůrazňuje samotný aspekt putování, tedy migrace. V originálu nalezneme ve všech případech slovo ξένοσ, tedy označení pro cizince.

<sup>156</sup> R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 16,21-28,20. Die Neue Echter Bibel, Bd. 1*, Würzburg<sup>2</sup>1994, s. 250-251.

<sup>157</sup> Srov. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, II. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1988, s. 373-374.

<sup>158</sup> Na tento výsadní charakter pohostinnosti či zvláštní naléhavost tohoto skutku milosrdenství upozorňuje Donald A. Hagner. Srov. D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33B. Matthew 14-28*, s. 743-744.

kritériím správného a spravedlivého jednání, a to možná nikoli pouze pro křesťany, ale pro všechny lidi.<sup>159</sup>

Dalším poselstvím biblického textu je poselství, že v cizinci se každý člověk může osobně setkat s Ježíšem (s Bohem).<sup>160</sup> V Kristově ztotožnění s marginalizovanými, včetně strádajících lidí na cestách, lze spatřovat jedno ze specifik citovaného biblického textu.<sup>161</sup>

Druhou perikopu nalezneme v Lukášově evangeliu, které má samo o sobě specifické akcenty zdůrazňující pozitivní vztah k cizincům a pohanům. Lukášovo evangelium bylo pravděpodobně určeno pro pohanokřesťanskou obec. Každopádně bylo sepsáno tak, aby bylo přijatelné rovněž v pohanském prostředí.<sup>162</sup> Celým lukášovským dílem, které zahrnuje i Skutky apoštolů, se jako červená nit vine téma univerzalizmu a ničím nepodmíněného přijetí pohanů do církve.<sup>163</sup> K oblíbeným lukášovským motivům patří chudoba a zájem o lidi chudé a na okraji, tedy i o cizince. Zdá se dokonce, že „se zde cizinci často jeví jako lépe disponovaní k přijetí Božího daru (srov. Lk 17,18).“<sup>164</sup> Je tedy logické, že právě v Lk nalezneme nejradikálnější a patrně nejjasněji formulovaný výraz nového definování vztahu k cizinci a k bližnímu obecně.

Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37) otevírá otázka zákoníka „Kdo je můj bližní?“. Výchozí otázka celého podobenství je vlastně otázkou po výkladu, chápání a aplikaci Lv 19,18, jednoho z ústředních bodů celé Tóry. Uvedená pasáž z Lv s příkázáním „Miluj svého bližního jako sám sebe“ byla v Ježíšově době zřejmě vykládána tak, že pod pojmem „bližní“ byl zahrnut především soukmenovec,

---

<sup>159</sup> Perikopa začíná slovy: „...a budou před něho shromážděny všechny národy“ (Mt 25,32). Výraz *panta ta ethné* poskytuje četné množství výkladů. Vztahuje se soud na všechny lidi, křesťany, židy i nevěřící? Nebo jenom na křesťany? Nebo naopak pouze na pohany? (V případě, že by se např. jednalo výhradně o pohany, tedy o zvláštní „soud pohanů“, a v případě „nejmenších“ by se jednalo o křesťany či křesťanské misionáře, pak by výklad podobenství o soudu měl zcela jiný význam a týkal by se pohostinnosti pohanů vůči křesťanským misionářům. Tento názor zastává např. Daniel J. Harrington – srov. D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Matouše*, s. 386). Každopádně se výraz *panta ta ethné* se vší pravděpodobností v Mt téměř výhradně vztahuje na pohany (nevěřící), a proto v tomto smyslu se uvedený soud musí vztahovat také na nevěřící (i když nikoli výhradně na ně). Prokazování skutků milosrdenství se tak stává jedním z kritérií vstupu do Božího království rovněž pro nevěřící, ale nejen pro ně. K mnohosti výkladů tohoto spojení a jeho implikací srov. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, II. Teil*, s. 371; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, s. 251-252.

<sup>160</sup> Odkazují zde opět na již dříve uvedené úvahy a na studii A. D. Schwartze: A. D. SCHWARTZ, *God and the Stranger*, in: *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue 1 (1998)*, s. 33-48.

<sup>161</sup> M. LIMBECK, *Evangelium sv. Matouše*, s. 252.

<sup>162</sup> Srov. R. E. BROWN, *Introduction to the New Testament*, s. 272-273.

<sup>163</sup> Srov. C. GHIDELLI, *Vangelo secondo Luca, La Bibbia – nuovissima versione*, Cinisello Balsamo 1991, s. 369-370.

<sup>164</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 16.

člen izraelského společenství. V samotném starozákonním textu je přitom toto přikázání, jak bylo ukázáno výše v kapitole o přijetí cizince ve SZ, rozšířeno (v univerzální perspektivě vlastně pouze aplikováno) výslovně na cizince, *géra*, kterého je třeba také milovat (Lv 19,33-34).<sup>165</sup>

Termín bližní (*ho plésion*) označuje někoho, kdo je fyzicky blízko, lze ho v určité perspektivě chápat rovněž jako označení pro svého „krajana, souseda“.<sup>166</sup> Z toho jako by nepřímou vyplývala rovněž zákoníkova (nevyřčená) otázka: Kdo je pro mě tedy „cizincem“, ten, jehož „se moje láska netýká“? Na „ospravedlňující“ otázku zákoníka „A kdo je můj bližní?“ (implicitně „Kdo jím není? Komu nejsem povinován touto láskou?“) odpovídá Ježíš následujícím podobenstvím:

„Ježíš mu odpověděl: «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 mezka, 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.»“ (Lk 10,30-37)

Ježíš svým podobenstvím a výkladem přikázání lásky k bližnímu ukazuje, že otázka, tak jak ji klade zákoník, je od základu nesprávně položena. Na konci odpovědi otázku vlastně zcela obrací. Nejde o to, kdo je mým bližním, ale o to, komu se já mohu stát bližním! Bližního nelze chápat ve smyslu objektu, ale je to vždy subjekt, jednající osoba.<sup>167</sup> 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

<sup>165</sup> Srov. L. T. JOHNSON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005, s. 193.

<sup>166</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 16.

<sup>167</sup> Srov. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium, Band III, 2. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1994, s. 147. Srov. P.-G. MÜLLER, *Evangelium sv. Lukáše*, s. 104.

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 staví.<sup>168</sup> Otázka „Kdo je můj bližní?“ jakoby v sobě implikovala hranice mezi lidmi. Ježíš v uvedeném podobenství tyto hranice ruší a vymezující se otázku položenou z úst zákoníka modifikuje na otázku, která tyto hranice relativizuje: „Komu se já mohu stát bližním?“<sup>169</sup>

Podobenství lze pojímat jako aplikaci univerzálně chápané lásky k druhému zahrnující skutečně všechny lidi. Naše činná péče, pomoc a láska se týká každého, kdo je v nouzi a komu můžeme pomoci. Navíc Ježíš uvedením Samařana, který je pro žida cizinec a nepatří tak do okruhu jeho „domácí víry“, jako příkladné postavy vyjadřuje odmítnutí restriktivního pojetí pojmu „bližní“, založené na etnické nebo náboženské nesourodosti.<sup>170</sup> Ježíš tak relativizuje rovněž pojmy „cizince“, „cizosti“ a podtrhuje tuto svou relativizaci tím, že cizince (a dokonce cizince nenáviděného, tedy Samařana) ukazuje jako příklad správného a soucitného jednání.

Z výše uvedeného je patrné, že Ježíšův vztah vůči cizincům je především vztah otevřenosti a že Syn Boží usiloval o odstraňování bariér a hranic, včetně oněch národnostních a kulturních, které mezi lidmi vyrůstají. 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 a Boží vyvolení, je pohanský setník (Mk 15,39; Mt 27,54; Lk 23,47). Po svém vzkříšení dává Ježíš příkaz k hlásání evangelia „všem národům“ (Mt 28,19; Mk 13,10).<sup>171</sup> Relativizace hranic mezi lidmi je dokonána a společenství křesťanů se otevírá věřícím pocházejícím z mimožidovského prostředí.

#### **b) Prvotní církev a cizinci ve svědectví novozákonních pramenů**

O přijetí pohanů do společenství křesťanů nás NZ zpravuje na mnoha místech, včetně uvedení odůvodnění tohoto postoje a zpráv o „zápasu o podobu a šíři jejich přijetí“ (např. Sk 10-11; 15). Z novozákonních textů o prvotní církvi je patrné, že se

---

<sup>168</sup> J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X – XXIV). The Anchor Bible Volume 28a*, New York 1985, s. 884.

<sup>169</sup> Srov. Tamtéž, s. 886.

<sup>170</sup> P. FILIPI, Bližní Samařanem – Samařan bližním. K homiletické exegesi L 10, 25-37, in: *Teologická reflexe 1 (1995)*, s. 18.

<sup>171</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 16.

křesťanská církev začala velmi záhy utvářet především z pohanů, tedy z těch, kdo 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 smazány hranice mezi lidmi - členem církve a Kristovým učedníkem se může stát každý, kdo uvěří v Kristovu osvobozující moc a jeho vzkříšení bez ohledu na svou kulturní, jazykovou nebo etnickou příslušnost. Kritériem příslušnosti ke členům křesťanského společenství již není v žádném případě původ nebo příslušnost k určité etnické či jazykové skupině, ale rozhodující je víra v Ježíše Krista jako Božího Syna, prožívaná ve společenství nadnárodní církve. Misijní myšlenka společenství, které je posláno „do světa“ svědčit o radostné zvěsti Boží vlády nad světem a o Kristově vítězství nad smrtí a hříchem, zde hraje rozhodující roli a zahrnuje v sobě několik myšlenek relevantních specificky pro tuto reflexi.<sup>172</sup>

Z židovského chápání stvoření a křesťanské teologie vykoupení rozvíjí NZ vlastní poselství o univerzálním a všechny hranice přesahujícím dětství Božím a skrze něj o jakémsi příbuzenském vztahu či spřízněnosti všech lidí.<sup>173</sup> Toto zrušení hranic mezi lidmi, realizované skrze Krista a v Kristu, primárně prostřednictvím víry a ve společenství církve, je zachyceno i na několika místech v novozákonních epištolách. Zvláště významné 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.“ (Gal 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 tou theou*).“ (Ef 2,18-19).<sup>174</sup> Starozákonní částečný partikularismus zcela ustupuje kristocentricky koncipovanému univerzalizmu. Autor uvedených výroků se snaží vylicit „obraz církve jakožto místa, kde jsou kvalifikující rozdíly překonány, neboť přítomná obec žije už nyní v předjímání

---

<sup>172</sup> R. KAMPLING, Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments, in: O. FUCHS (ed.), *Die Fremden*, s. 225.

<sup>173</sup> H. TREMMEL, *Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik*, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 31-32.

<sup>174</sup> Můžeme zde uvést další úryvky podobného obsahu z Pavlových listů: „Není rozdílu mezi Židem a Řekem: Vždyť je jeden a týž Pán všech, štědrý ke všem, kdo ho vzývají.“ (Řím 10,12); „My všichni, ať už Židé či Řekové, otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem pokřtěni v jedno tělo.“ (1Kor 12,13); „Oblecté 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 (Kol 3,10-11).

eschatologické budoucnosti, která je Kristem zakusitelně otevřená. Kristus svým křížem a vzkříšením překonal všechny bariéry (srov. 1Kor 15,28).<sup>175</sup>

Otevřenost pro cizince v rámci společenství jedné víry a neztotožňování se s jakoukoli etnickou, jazykovou či kulturní entitou tedy do značné míry definuje samotnou podstatu křesťanství a křesťanské církve. „Plné přijetí cizinců charakterizuje církev, rodící se ze židovského základu, jako něco podstatného pro její existenci“.<sup>176</sup> Církev je od této doby nadále charakterizována povoláním k vyhnanství, k diaspoře, k rozptýlení mezi kultury a národy, aniž by se kdykoli ztotožnila s nějakým národem či kulturou.<sup>177</sup>

Tento základní rys, vyplývající z víry v Krista jako Vykupitele celého lidstva, v sobě zahrnuje rovněž ctnost pohostinnosti, již jsou křesťané povinováni vůči lidem na cestách. V této nábožensky (kristocentricky) motivované ctnosti křesťané navazují jak na náboženskou povinnost židovskou<sup>178</sup>, tak na podobně odůvodněnou povinnost řeckou.<sup>179</sup> O této pohostinnosti, doslova lásce k cizincům (*filoxenia*)<sup>180</sup>, nalézáme zmínku v různých novozákonních listech.

Výzvu k pohostinnosti najdeme např. v Řím 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 pohostinnosti a tento skutek solidarity se vztahují na spolubratry ve víře. V Pavlově době se jednalo patrně především o potulné misionáře či cestující obchodníky křesťanského vyznání. Lidé v antice obecně hodně a rádi cestovali. Této skutečnosti však ani zdaleka neodpovídala nabídka dostatečného množství přiměřeně

---

<sup>175</sup> R. HOPPE, *List Efezanům. List Kolosanům. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 10*, Kostelní Vydří 2000, s. 118.

<sup>176</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 19.

<sup>177</sup> V důsledku toho je možné namítnout, že spojení „křesťanská kultura“ lze považovat za nesprávné nebo zavádějící. Církev a křesťanství se nemá ztotožňovat s žádnou kulturou. V této „nadkulturnosti“ spočívá jeho „misijní síla“, proto může být zvěst o Kristu hlásána všem národům, ve všech kulturních a sociálních situacích. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Základní otázky a perspektivy současné systematické teologie*, in: *Teologické studie 2 (2003)*, s. 26-33, zvláště pak s. 27-29.

<sup>178</sup> Pro židy patřila pohostinnost spolu s vychováváním sirotků, vykupováním uvězněných, navštěvováním nemocných, pohřbíváním mrtvých a potěšováním zarmoucených mezi tzv. „velké skutky lásky“. V babylónském talmudu se píše: „Pohostinnost je větší než přivítání šekiny (tj. Božího sestoupení do chrámu).“ – Srov. M. THEOBALD, *List Římanům. Malý stuttgartský komentář, Nový zákon 6*, Kostelní Vydří 2002, s. 332.

<sup>179</sup> Pohostinnost jako nábožensky odůvodněnou povinnost pro Řeky najdeme např. v Homérově Odyseji.

<sup>180</sup> Řecký termín pro pohostinnost (φιλοξενία), je tvořen slovy φιλειν (milovat) a ξενία (pohostinnost). V samotném pojmu ξενία zaznívá názvuk na cizince (ξενος). Ve spojení s pojmem φιλειν je nepřehlédnutelné zesílení a prohloubení samotného pojmu pohostinnosti, která má vycházet z postoje lásky vůči hostu a cizinci.

kvalitních míst k ubytování. Proto byli křesťanští věřící, případně celé křesťanské obce, zavázáni k tomu postarat se o své bratry ve víře, a tak uvádět ve skutek Kristovo přikázání lásky, které se má na prvním místě projevovat ve vzájemné solidaritě křesťanských věřících a křesťanských církevních obcí.<sup>181</sup>

Prezentované primární zacílení požadované pohostinnosti vůči cestujícím spolubratrům a spolusestrám ve víře či přímo křesťanským putujícím misionářům a kazatelům však neimplikuje žádnou formu skupinového egoismu. Pohostinnost se mohla vztahovat i na nekřesťany. Přesto nelze pominout fakt, že pohostinnost uvedená v Řím 12,13 se týká spoluvěřících, a to především z toho důvodu, aby jejich přijetím zůstala zachována náboženská integrita přijímajícího křesťanského společenství. V rámci přijímání cizinců (včetně křesťanů) je v tomto ohledu důležitá „jednota mysli“, kterou Pavel požaduje v oddíle bezprostředně následujícím po uvedené parenetické výzvě (Řím 12,16a). V rámci křesťanského společenství má probíhat vzájemná solidarita, která je znamením jednoty křesťanské církve a znamením účinné lásky, kterou požaduje Ježíš.

Obdobné výzvy svatopisců věřícím a církevním obcím k pohostinné praxi je možné nalézt na dalších místech novozákonních epištol, např. v 1Petr 4,9 („Bud'te jedni k druhým pohostinní a nestěžujte si na to“)<sup>182</sup> či v 3Jan 5-8 („Věrně jednáš milovaný, v tom co činiš 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 vydali na cesty a od pohanů nic nepřijímají. Proto jsme povinni takových se ujímat, abychom měli podíl na práci pro pravdu.“). Uvedené verše představují jádro a klíčový obsah celého krátkého Třetího listu Janova, který lze shrnout jako povzbuzení pro adresáta listu Gaia<sup>183</sup>, aby přijímal putující misionáře a

---

<sup>181</sup> Srov. H. SCHLIER, *Der Römerbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI*, Freiburg – Basel – Wien, <sup>3</sup>1987, s. 378-379. Dále M. THEOBALD, *cit. dílo*, s. 331-333.

<sup>182</sup> V centru uvedeného parenetického oddílu v 1Petr (4,7-11) stojí téma vzájemné a činné lásky křesťanů, která „přikryje množství hříchů“ (4,8). Požadovaná pohostinnost (opět *filoxenia*, respektive adjektivum *filoxenoi*) je v tomto smyslu aktivitou činěnou z lásky a je explicitně uvedeným příkladem, aplikací a důsledkem od křesťanů požadované činné lásky. – Srov. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII*, Freiburg – Basel – Wien <sup>6</sup>1988, s. 118.

<sup>183</sup> O tomto adresátovi celého listu, který byl patrně významným členem nějaké janovské komunity či dokonce představeným církevní obce, máme málo spolehlivých informací. Sporná je rovněž tradice ohledně toho, že by byl biskupem v Pergamu, kterou uvádějí *Apoštolské konstituce*, pocházející z doby přibližně okolo roku 370. K adresátovi srov. R. E. BROWN, *The Epistles of John. The Anchor Bible, Volume 30*, New York 1982, s. 702-703.



kazatele z janovských komunit (či nadále pokračoval v jejich přijímání)<sup>184</sup> a poskytoval jim pohostinnost a podporu.<sup>185</sup>

Na jiných místech Písma je pohostinnost uvedena jako přímý požadavek na představené církve („Biskup má být pohostinný...“ – 1Tim 1,7; podobné výzvy v 1Tim 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 neprodyšně spjata *filoxenia*, pohostinnost neboli láska k cizinci ve výše uvedeném chápání.

Velmi výrazné a pregnantní je vyjádření uvedené v Žid 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 exegeté vztahují zde uvedenou pohostinnost primárně na potulné kazatele nebo putující či dokonce před pronásledováním prchající křesťany.<sup>186</sup> Podle některých exegetů však nelze vyloučit, že se výzva k uskutečňování této ctnosti mohla vztahovat obecněji na všechny lidi v nouzi a lidi na cestách.

Tomuto širšímu výkladu a chápání uvedeného pokynu by patrně více odpovídal rovněž literární kontext této biblické výzvy v Žid 13,2. Proto jiní exegeté při výkladu tohoto textu chápou výzvu k pohostinnosti v širším smyslu než jenom v jejím úzkém zaměření na spolubratry ve víře a přinášejí pro to konkrétní argumenty: „Pohostinnost byla jistě zaměřena na jiné spoluvěřící (Řím 12,13; 16,23; 1Petr 4,9). Když křesťané cestovali, spoléhali na pomoc věřících v komunitách, které navštívili (Sk 21,16; Flm 22;

---

<sup>184</sup> Mezi charakteristiky uvedených potulných kazatelů patří kromě jejich ortodoxie a pověření od církevní obce („neboť pro jméno Kristovo se vydali na cestu“) rovněž fakt, že nepřijímají nic od pohanů. Tato oddělenost by měla mít za důsledek o to větší solidaritu a pohostinnost ze strany přijímající církevní obce. – Srov. W. BAUR, *První, Druhý a Třetí list Janův. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 17*, Kostelní Vydří 2001, s. 105-106.

<sup>185</sup> 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.

<sup>186</sup> Srov. např. F. LAUB, *List Židům. Malý stuttgartský komentář, Nový zákon 14*, 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 tváří v tvář stále zřetelnějšímu pronásledování zvláště na průchozí bratry ve víře, jimž nelze odmítnout pohostinnost pro možné nepřijemnosti s úřady. Pro rané křesťanské poměry je příznačné, že se tím miní charismatictí potulní misionáři. Místo aby přespávali v nějaké putyce, necht' najdou bratrské přijetí v obci. List Židům odůvodňuje tuto bratrskou lásku opět z Písma /srov. Gn 18; 19; Sd 13; Tob 5-12/.“) Dále např. C.-P. MÄRZ, *Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel, Bd. 16*, Würzburg<sup>2</sup>1990, s. 81.

Řím 16,1-2), jako to dělali cestující misionáři (3Jan 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. Abraham pohostil a postaral se o anděly, aniž by věděl, že jsou to andělé, nikoli tedy proto, že by předem pochopil, že přicházejí od Boha (Žid 13,2b). Navíc se nezdá příliš pravděpodobné, že by autor listu Židům od křesťanských čtenářů svého listu očekával, že budou méně pohostinní než nekřesťané, kteří pomáhali lidem na cestách.<sup>187</sup>

*Filoxenia* se tedy patrně v prvotním smyslu týkala primárně putujících spolubratrů ve víře, především misionářů a kazatelů. Nicméně vzhledem k uvedenému textu, jeho historickému a literárnímu kontextu a jeho výkladu nelze vyloučit rozšíření této ctnosti – v závislosti na možnostech konkrétní církevní obce – spolu s výše uvedenými poznámkami rovněž na ty, kdo do okruhu „společné víry“ nepatřili.

Pohostinnost vůči cizincům je v tomto pojetí aplikací lásky (srov. Žid 13,1-2a). Zároveň však uvedené povzbuzení k tomu, aby křesťané a křesťanské obce přijímali a hostili cizince, neznamená, aby křesťané přijímali cizí nebo nesprávné učení. Zde existuje velmi jasné oddělení (srov. Žid 13,9).<sup>188</sup> Čistota víry a integrita křesťanské obce musí zůstat zachována, proto zde platí podobné kritérium, jaké bylo možné spatřit v souvislosti s přijímáním cizinců ve SZ – pohostinnost křesťanských obcí platí a má být poskytnuta pouze tomu, kdo neusiluje, aby dané společenství rozvrátil.

Výroků varujících církevní obce před bludaři a jejich přijímáním je v NZ povícero. Za všechny lze uvést citát z Druhého listu Janova. Obsahem a jádrem celého stručného Druhého listu Janova je právě varování před jakýmkoli přijímáním odpadlých učitelů, kteří hlásají a rozšiřují kristologické a morální bludy (jež jsou podrobněji popsány v 1Jan).<sup>189</sup> Relevantní citát z 2Jan 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 nepřišli o to, na čem jste pracovali, ale abyste dostali plnou odměnu. Kdo

<sup>187</sup> C. R. KOESTER, *Hebrews. The Anchor Bible, Volume 36*, New York 2001, s. 563.

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 558.

<sup>189</sup> R. E. BROWN, *The Epistles of John*, s. 643.

zachází dál a nezůstává 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 uvedeným bludařům má být podle svědectví 2Jan tedy 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 diskuse. Mají být v rámci křesťanského společenství sociálně vyobcováni.<sup>190</sup> Tento výrok vyznívá v ještě větší ostrosti a větším kontrastu, je-li konfrontován s textem, který bezprostředně následuje v dalším listě, v 3Jan 5-8, o němž bylo pojednáno výše a jehož obsahem je naopak výzva k pohostinnosti vůči putujícím misionářům a kazatelům.

O v uvedeném smyslu diferencované otevřenosti prvotních církevních obcí vůči cizincům a praxi ctnosti pohostinnosti svědčí i raněkřesťanské nebiblické prameny, mj. samotná Didaché:

„Každý, kdo přichází ve jménu Páně, budiž přijat. Pak jej vyzkoušíte a poznáte – budete schopni posoudit jeho pravotu a levotu. Pokud takový přichozí jen prochází, pomozte mu, jak můžete, nezůstane 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 zahálčivě. 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.“<sup>191</sup>

Důležité je označení „ve jménu Páně“ a „pravdivý prorok“. Pokyn se týká především putujících kazatelů. Pohostinnost má být poskytnuta takovým učitelům, prorokům či křesťanům, kteří hlásají pravou víru, předkládají ortodoxní učení. Ti, kteří jsou „lživými proroky učícími k záhubě“, mají být naopak vyhnáni.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Srov. W. BAUR, *První, Druhý a Třetí list Janův*, s. 102.

<sup>191</sup> Učení Dvanácti apoštolů. Didaché, kap. XII-XII, in: *Spisy apoštolských otců*, přeložili Ladislav Varel, Dan Drápal, Jan Sokol, Praha 2004, s. 21.

<sup>192</sup> Srov. Tamtéž, kap. XI-XIII.

Dlouhé význačné pasáže o významu ctnosti pohostinnosti nalezneme také např. v Prvním listu Klementově<sup>193</sup> nebo v První Apologii sv. Justina. V Justinově apologii se citace o solidárním vztahu křesťanů k cizincům váže přímo na popis slavení eucharistie. Citovaný text, uvádějící relevantní pasáže o ctnosti pohostinnosti a její praxi v křesťanské církvi prvních století, má o to větší váhu, poněvadž uvedené kapitoly zachycují jedno z nejstarších dochovaných svědectví o slavení eucharistie v prvotních církevních obcích. V závěrečných pasážích citované kapitoly popisující „starověký řád eucharistické bohoslužby“ Justin píše:

„Lid doprovází modlitby předsedajícího zvoláním amen. Každému z přítomných se rozdají a přidělí dary, nad nimiž byly vzdávány 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, věznění a *cizince pobývající mezi vámi*. Zkrátka, postará se o všechny potřebné.“<sup>194</sup>

V uvedeném textu se jedná o jedno ze starobylých svědectví diakonické služby církevní obce, jejíž součástí byla rovněž orientace na konkrétní a činnou pomoc poskytovanou cizincům coby osobám chudým, v soudobé společnosti marginalizovaným či osobám, které byly přinejmenším krátkodobě v nesnadné sociální situaci.

Otevřeností vůči cizincům a péčí o ně se mohli křesťané a křesťanské církevní obce profilovat jako jistá kontrastní společnost vzhledem k poměrům panujícím v římsko-helénské společnosti prvních staletí, která sice nebyla vůči cizincům nepřátelská (ba principiálně byla víceméně otevřená), nicméně co se týče právního statutu a sociální pomoci byla v tomto směru fakticky poněkud nečinná.<sup>195</sup>

V době prvotní církve bylo cestování, ať už z jakýchkoli důvodů, velmi rozšířené. I zde proto platilo jakési „zlaté pravidlo týkající se lidí na cestách“ - zvyklostí

---

<sup>193</sup> První list Klementův, kap. XI-XII, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 70-72.

<sup>194</sup> 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. Volume I: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Peabody<sup>2</sup>1995, s. 186.

<sup>195</sup> K.-W. MERKS, Migration als ethische Aufgabe, s. 52.

bylo cestující osoby přijímat. Praxe však bylo ve skutečnosti v sekulární či pohanské společnosti často dost odlišná, lidé na cestách mnoho výsad neměli, a proto se situace křesťanských obcí uprostřed římsko-helénské kultury ipso facto zčásti podobala situaci starozákonního Izraele uprostřed staroorientálních národů.<sup>196</sup>

Pohostinnost, kterou cizincům a lidem na cestách poskytovaly křesťanské obce, jejich představení i prostí členové, byla v antickém světě pravděpodobně nadprůměrná. Neobvyklé sociálně citlivé a zároveň vůči většinové společnosti kontrastní chování, vycházející z Bible a církevní tradice, které se projevovalo mj. pohostinností a péčí o cizince, patrně přispělo k rozvinutí vnitřního života křesťanských obcí a v širším pohledu rovněž k většímu rozšíření křesťanství.<sup>197</sup>

Je patrné, že tato skutečnost vycházela z teologických motivů a z aplikace příkázání lásky. Je rovněž patrné, že, zvláště v prvních staletích existence církve, kdy křesťanské církevní obce bojovaly o svou existenci a identitu, byla tato ctnost a její praxe vztažena primárně na „bratry a sestry ve víře“. Je však stejně tak patrné, že se péče o lidi na cestách postupně stala součástí diakonického působení církve a že tato péče nebyla omezována pouze na křesťany. Tato péče a její šíře byly jistě podmíněna situací a možnostmi konkrétní církevní obce a obecně se patrně více rozvíjela až během následujících staletích.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Srov. B. J. MALINA, *The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality*, in: *Semeia* 35 (1986), s. 182-186.

<sup>197</sup> Srov. C. MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Praha 2005, s. 204. Autor zastává názor, že k nevídanému rozmachu křesťanství v antice přispělo mj. diakonie, sociální citlivost, péče o všechny chudé a potřebné bez rozdílu a otevřenost křesťanského hnutí vůči všem sociálním vrstvám a pohlavím. Markschie v této souvislosti uvádí explicitně 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.

<sup>198</sup> Je třeba vést v patnosti, že křesťané patřili v prvních staletích v řecko-římské společnosti k menšině, k menšině povětšinou marginalizované a několikrát i přímo pronásledované a nepředstavovali v této době nějakou politickou sílu, ani nepatřili do sféry těch, kdo řídili veřejné záležitosti. K mnoha sociálním a etickým problémům se tedy nevyjadřovali vůbec nebo se k nim vyjadřovali pouze směrem „dovnitř“ svého společenství, v němž se měl praktikovat étos evangelia širokou aplikací dvojího příkázání lásky. (K této skutečnosti srov. M. RYŠKOVÁ, *Mír a válka v pojetí apoštola Pavla*, in: *Salve* 3 (2005), s. 25.) Novozákonní biblické podněty je proto třeba přijímat rovněž v této perspektivě, která tento sociálně citlivý vztah vůči lidem na cestách propojuje s diakonickou službou křesťanských církví. Pro křesťany, a potažmo pro teologickou reflexi uvedeného tématu, však tyto podněty, které jsou součástí biblických i nebiblických pramenů, představují jedno z důležitých východisek pro etickou reflexi.

### 2.3.2 Sebeidentifikace jako cizince

#### a) Ježíš jako cizinec

Zastavíme se nyní u další linie, která se týká tématu „cizinců“ a „cizosti“ v NZ a která je zvláště rozpracována ve čtvrtém evangeliu.<sup>199</sup> Ježíš sám je totiž na několika místech evangelia charakterizován jako cizinec. Jako nepřijatý „cizinec mezi svými“ je Ježíš charakterizován již v prologu k celému evangeliu (Jan 1,11 – „Přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali.“). Jako cizince ho označuje Samařanka (4,9), Pilát (18,35), ale dokonce ho za cizince označují rovněž samotní židé (v Jan 8,48 ho označují za Samařana<sup>200</sup>), kteří nevědí, odkud Ježíš pochází (9,29).

Ježíš je evangelistou označován jako cizinec 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). 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. Flp 2,5-11) a aby umožnil člověku přístup do společenství se sebou, účast na svém životě“.<sup>201</sup>

Můžeme zde navázat na předchozí reflexi pojednávající o Bohu jako cizinci. Již ve Starém zákoně je patrný obraz Boha jako zcela jiného, neobsáhlého. On je „hlavní cizinec“.<sup>202</sup> Bůh je jiný a přesahuje všechny lidské představy. Projevuje se a jedná tedy rovněž prostřednictvím své jinakosti. Proto se zvláště ztotožňuje s tím, který do našeho „malého, vlastního světa“ vstupuje jako „ten jiný“, tj. s cizincem. Bůh, který je zcela jiný, jedná prostřednictvím cizince, který analogickým způsobem reprezentuje „neviditelného Boha, který je jiný“. Bůh nás prostřednictvím cizince může vytrhávat z našeho všedního, „naplánovaného“ života, vlamovat se do našich zdánlivě jasných a hotových názorů, omezených zkušeností a uzavřených očekávání a ukazovat nám skutečné a hluboké náhledy na sebe, člověka a svět. Proto platí, že nakolik jsme otevření vůči cizinci, natolik jsme otevření vůči Bohu.<sup>203</sup> Tato otevřenost vůči cizinci má své meze, které již byly zmíněny – nesmí vést k zániku víry a ke ztrátě hodnot.

<sup>199</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 17-18.

<sup>200</sup> Označení Ježíše jako Samařana je možné chápat ve dvojím významu – jednak jako nadávku či urážku, druhak jako obvinění z rouhání. – Srov. F. PORSCH, *Evangelium sv. Jana. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 4*, Kostelní Vydří 1998, s. 90.

<sup>201</sup> E. BIANCHI, *cit. dílo*, s. 18.

<sup>202</sup> G. D. SCHWARTZ, *cit. dílo*, s. 42.

<sup>203</sup> Srov. Tamtéž.

Projevem toho, že Bůh je jiný než člověk, je rovněž skutečnost, že u mnohých se jeho poselství setkává s nepochopením a odmítáním. Pro některé zůstává zase jeho poselství zahaleno pod pláštěm nepoznání jako zprvu pro učedníky putující do Emauz. V této biblické epizodě Ježíš je prezentován přímo jako zprvu „nepoznaný, neznámý cizinec“ (Lk 24,18). Také proto lze Boha charakterizovat jako „cizince“ a podobně lze charakterizovat i Ježíše, který je „obraz neviditelného Boha“ (Kol 1,15).<sup>204</sup>

#### **b) Křesťané jako cizinci**

Charakteristiku Ježíše jako cizince lze v určitém smyslu vztáhnout rovněž na křesťanskou církev a na křesťanské věřící, což křesťanská Bible dokládá na několika místech. V epištolách je řeč o tom, že křesťané nemají trvalý domov zde na této zemi, ale v nebesích (Flp 3,20; Žid 11,16; 13,14), jsou zde na zemi pouze jako cizinci. Tato eschatologicky nahlížená identita křesťanů zde na zemi je lapidárně, přesně a explicitně pojmenovaná v 1 Petr 2,11 (vlastní překlad): „Milovaní, v tomto světě jste cizinci a přistěhovalci“. Užití řecké spojení *παροικοι και παρεπίδημοι* je prakticky doslovným překladem hebrejského ekvivalentu *gérím v tošávím*.<sup>205</sup>

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“ (*ξένοι και παρεπίδημοι* – Žid 11,13). Sebevnímání křesťanů jako cizinců v tomto světě tedy navazuje na starozákonní poselství o přijímání cizinců, kde jsou rovněž lidé první smlouvy charakterizováni jako *gérím v tošávím* (srov. Lv 25,23).

Metafora člověka či mudrce jako cizince v tomto světě není myšlenka antickému světu neznámá. Objevuje se explicitně např. u Seneky nebo Plútarcha a

<sup>204</sup> Srov. Jan 14,9; 12,45 aj.

<sup>205</sup> Filologické a exegetické poznámky k tématu lze nalézt v: D. OPATRNÝ, Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova, in: *Studia theologica* 30 (2007), s. 24-40. Spojení *παροικοι και παρεπίδημοι* je ozvěnou Gn 23,4 a dále Ž 39,13 a 1Kron 29,15. Užitečné terminologické poznámky k tématu činí John H. Elliott, který mj. rozlišuje mezi pojmem *παρεπίδημος*, který označuje krátkodobého návštěvníka, a *παροικος*, který je užíván v řečtině-koiné pro cizince pobývajících na území odlišném od místa svého původu dlouhodobě či trvale, který postrádá legální status a privilegia, jež vyplývají z plného občanství. *Paroikos* se tak odlišuje prostě od cizince (*ξενος*), který nemá žádná práva. Přesto jeho práva, která má, jsou neúplná, nejistá a odnímatelná. Takový cizinec přitom zůstává nadále v podezření a v odcizení. *Paroikos* se přitom takřikajíc shoduje s pojmem *metoikos* (*μετοικος*), označujícího podle svědectví Aristofana z Byzance (cca 257-180) „někoho, kdo pochází z cizího města, žije ve městě a platí po určitém stanovenou dobu poplatky pro potřeby města; po určité množství dní se nazývá *parepidemos* a je osvobozen od poplatků, avšak pokud se rozhodne zůstat delší čas, stane se *metoikem* (*metoikos*) a podléhá poplatkům.“ - J. H. ELLIOTT, *1 Peter. The Anchor Bible, Volume 37B*, New York 2000, s. 458-459. Srov. TENTÝŽ, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Eugene 2005, s. 32.

vyjadřuje krátkost života, jeho ohraničenost, jeho ustavičný útěk z materiálního světa a přináležitost a touhu po světě jiném, lepším. Křesťané tuto metaforu však recipují patrně spíše než ze soudobé antické filozofie ze Starého zákona: jejich motivace (či lépe řečeno pozadí této metafory) a jejich sebechápání jsou zcela specifické.<sup>206</sup>

Křesťané se v tomto světě cítili jako cizinci nejen proto, že celá země patří Bohu, tak jako tomu bylo ve starozákonním chápání, ale také proto, že svou vlast očekávali v nebesích a byli si vědomi pomíjivosti lidské existence na této zemi. Zde můžeme spatřovat zásadní obsahový posun novozákonního pojetí oproti chápání lidu první smlouvy.<sup>207</sup>

Další faktor přispívající k odcizení křesťanů a sebechápání sebe jako cizinců na této zemi představuje skutečnost, že žili ve světě, který byl pro ně cizí a pro který byli křesťané „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.“<sup>208</sup> K pocitu odcizení pochopitelně přispěla i situace prvotních křesťanů coby pronásledované skupiny obyvatelstva.<sup>209</sup>

Odcizení může mít tedy podle exegetů dvojí charakter: vertikální (teologický, spirituální nebo eschatologický) či horizontální (sociologický). V prvním případě by se křesťané již cítili jako obyvatelé nebe, a proto by se cítili na zemi cizí. Eschatologický prvek jejich víry a jejich pohled upřený „za bránu věčnosti“ by byly natolik silné, že by vlastně na zemi už téměř ani nepatřili. Ve druhém případě pak jejich odcizení od většinové společnosti způsobuje odlišný obraz světa, který implikuje také mravní normy a utváření celého života<sup>210</sup>, proto jsou svým vrstevníkům cizí.<sup>211</sup> Jejich odcizení je

---

<sup>206</sup> D. OPATRŇY, *cit. dílo*, s. 25; srov. R. FELDMIEIER, *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1 Petrusbrief*, Tübingen 1992, s. 21-38.

<sup>207</sup> Neměli bychom však zapomínat na určitý obsahový posun tohoto sousloví oproti starozákonnímu poselství a jeho odůvodnění: „Křesťan nemá na tomto světě trvalého přibytku 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; Kol 1,21).“ – A. DARRIEUTORT, heslo „Cizinec“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991, s. 57.

<sup>208</sup> N. BROX, Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum, in: *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 5 (1993), s. 322.

<sup>209</sup> Cizinci v této době prožívali různá právní bezpráví, která byla doprovázena rozmanitými formami sociální diskriminace, znevažování a veřejného hanobení, což byly přesně formy útrap, s nimiž se setkávali adresáti 1Petr. – Srov. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, s. 459.

<sup>210</sup> 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 Řím 6,11: Jste mrtvi hříchu!“ – K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII*, Freiburg – Basel – Wien, 1988, s. 69.



důsledkem Božího povolání, jím je mj. zdůvodněna povinnost křesťanů jednat mravně.<sup>212</sup> Někteří exegeté obě perspektivy a pojetí, a nikoli neoprávněně, propojují.<sup>213</sup>

Adresáti Prvního listu Petrova jsou přímo označeni jako „vyvolení cizinci v diaspoře“ (*eklektos parepidemois diasporas* – 1Petr 1,1). Podle J. H. Elliotta<sup>214</sup> - na rozdíl od perspektivy listu Židům (Žid 11,13) a dalších výše uvedených míst z pavlovských listů, kde se jedná o metaforické chápání křesťanů jako cizinců (pocit bezdomovectví a odcizení na této zemi vyplývá z toho, že křesťané mají svou vlast v nebi<sup>215</sup>) - naznačuje 1Petr mnohem spíše horizontální a sociální prvek. Jedná se tedy naopak o literární, nikoli metaforické chápání „cizince“ a „cizosti“.

J. H. Elliott se ve svém příklonu k horizontálnímu pojetí koncentruje na sociální pozadí odcizení prvotních křesťanů, přičemž tak činí pozoruhodným způsobem v dvojím směru: v rámci prvního směru se křesťané cítí v odcizení a vyloučení jako marginalizovaná menšina s odlišným pohledem na svět a s odlišnými hodnotami, která je pro svůj náboženský, individuální a sociální étos od většinové společnosti persekovaná<sup>216</sup>; nicméně je podle Elliotta třeba připustit rovněž jinou možnost, totiž že adresáti 1Petr představovali povětšinou cizince (migranty), kteří našli svůj domov v církvi. V obou případech však představuje pro věřící zázemí a domov společenství křesťanské obce, která předznamenává plný, eschatologický domov v náručí nebeského Otce.

Z výše uvedeného není překvapivý závěr, že křesťané ve svědectví novozákonních spisů vnímají sami sebe jako cizince, jako ty, jejichž povolání spočívá zde na zemi ve skutečnosti být kontrastním společenstvím uprostřed tohoto světa, a tak

---

<sup>211</sup> Ohledně toho, kteří exegeté zastávají první či druhé pojetí, srov. D. OPATRŇ, *cit. dílo*, s. 30-31.

<sup>212</sup> Srov. Tamtéž, s. 39.

<sup>213</sup> Srov. např. P.-A. SEETHALER, *První a Druhý list Petřův. List Judův. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 16*, Kostelní Vydří 2001, s. 30. Autorka propojuje perspektivu eschatologickou (křesťané mají vlast v nebi), teologickou (Boží povolání, vyvolení), sociologickou (proto mají jednat podle vlastního, odlišného étosu) i sociální (pronásledování křesťanů).

<sup>214</sup> Srov. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, s. 481-483.

<sup>215</sup> Na tuto eschatologickou a kosmologickou biblickou perspektivu navazují rovněž rané nebiblické prameny – srov. 2Klém 5,1; Diogn 5,2; Augustin (Vyznání 9,13; O Boží obci).

<sup>216</sup> Skutečnost, že 1Petr byl určen církevním obcím (či církevní obci), které byly v ohrožení či již prožívaly pronásledování ze strany většinové společnosti, a že celý 1Petr je list povzbuzující křesťany coby společenskou a náboženskou menšinu ve většinové, vůči nim nepřátelsky naladěné společnosti k vytrvalosti a věrnosti, je mezi exegety téměř bez výhrad uznávána. – Srov. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, s. 20. Dále H. FRANKEMÖLLE, *1. und 2. Petrusbriefe. Judasbrief, Die Neue Echter Bibel, Bd. 18 u. 20*, Würzburg <sup>2</sup>1990, s. 31.

mu být svým způsobem cizí. Jakoby se tedy „patření k Božimu lidu“ rovnalo „být cizincem“.<sup>217</sup>

Toto sebechápání křesťanů jako „cizinců“ nalezneme i v dalších důležitých pramenných dokumentech z období prvotní církve, např. v Listu Diognetovi<sup>218</sup>:

„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.“

Svědectví, které potvrzuje a podtrhuje význam sebechápání křesťanů coby cizinců v tomto světě, nalezneme rovněž ve skutečnosti, že se pro označení církve od prvotních dob používalo termínů *paroikúsa*<sup>219</sup> či *paroikia*. Termín církve jako *paroikia* se během 3. a 4. století stal běžnou součástí církevní administrativy<sup>220</sup> a latinský termín *paroecia* (pocházející z řeckého *paroikia*) vydržel v terminologii církevního práva pro označení katolické farnosti neboli místní církevní obce až do dnešních dob.<sup>221</sup>

Toto vědomí určitého odcizení však nevedlo v žádném případě k uzavřenosti vůči okolí a světu. S tímto postojem byla paradoxně spjata otevřenost prvotní církve vůči konvertitům z nežidovského prostředí. Skrze Ježíše Krista a v jeho církvi dochází k relativizaci všech hranic na základě etnických a národnostních rozdílů.

### 2.3.3 Závěrem

V novozákonních biblických textech lze vyzorovat dva duchovní, teologické a potažmo rovněž etické postoje ve vztahu k cizincům a k tématu „cizího“ – 1. přijímat

---

<sup>217</sup> R. FELDMEIERS, 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.

<sup>218</sup> List Diognetovi, kap. V, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 178.

<sup>219</sup> Např. preskript Umučení Polykarpova, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 158.

<sup>220</sup> R. FELDMEIERS, The „Nation“ of Strangers, s. 263-264.

<sup>221</sup> Srov. *Kodex kanonického práva*, §515nn, Praha 1994, s. 234nn.

cizince a přistěhovalce a lidi v nouzi (Žid 13,2); 2. „sám být ve světě jako křesťan cizincem, mít sebevnímání cizince“ (1 Petr 2,11). Oba postoje či tématické okruhy 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, tedy ctnosti pohostinnosti, je zde možné vyzorovat souvislost s texty Starého zákona a praxí soudobého judaismu. Podobně jako ve starozákonních textech je také v NZ starost o cizince a lidi na cestách modelovou aplikací přikázání univerzální lásky, která má být činně projevoována vůči všem lidem a zejména vůči těm, kteří se nacházejí ve zvlášť těžké situaci a potřebují pomoc svého okolí.

Velmi pozoruhodný v tomto ohledu je fakt, že biblický Ježíš ve slavném podobenství o posledním soudu (Mt 25,31-46) jako soudce nad všemi odděluje ty, kteří jako „Bohem požehnaní a spravedliví“ půjdou do věčného života, aby se radovali s nebeským Otcem, od těch, kteří půjdou do „věčného trestu“, mj. na základě kritéria, zdali věnovali péči a láskyplnou pozornost lidem na cestách a cizincům. Činná a starostlivá péče o cizince coby lidi v nouzi, s nimiž se dokonce Ježíš ztotožňuje, se stává ve světle tohoto textu jedním z důležitých kritérií spravedlivého a správného jednání. Podobenstvím o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37) Ježíš potvrzuje radikální příkaz univerzální a činné lásky vůči všem lidem, zvláště lidem v nouzi, a v tomto smyslu relativizuje také hranice mezi lidmi.

U biblického Ježíše můžeme vyzorovat v zásadě otevřený postoj vůči cizincům a pohanům, podobně 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 logicky důležitými také pro prvotní církve, která se stala duchovním domovem pro lidi s různým etnickým původem či náboženskou minulostí. Víra v Krista Ukřižovaného a Vzkříšeného má za následek relativizaci bariér mezi lidmi.

Ctnost pohostinnosti se stala součástí étosu prvotních církevních obcí, jak o tom svědčí různé biblické i nebiblické prameny. Je velmi pravděpodobné, že zprvu byla tato pohostinnost omezena či alespoň koncentrována na cestující spolubratry ve víře. Nelze však vyloučit, že se tato pohostinnost týkala i širší skupiny osob. Vymežujícím kritériem bylo to, aby nedošlo prostřednictvím přijetí těchto cizinců (ať už byli křesťany či nikoli) k narušení integrity přijímajícího křesťanského společenství. Svoji úlohu pochopitelně sehrál sociální kontext a okolnosti a faktická schopnost jednotlivých obcí k pohostinnosti vůči lidem na cestách. Zdá se, že v průběhu let, kdy se církev postupně rozšiřovala a jednotlivé obce se postupně stávaly stabilnějšími jednotkami, stále více patřila k sociálnímu étosu církve a diakonické službě jednotlivých církevních obcí explicitně také pomoc poskytovaná cizincům a lidem na cestách.

Druhý tematický okruh se týká sebechápání či identifikace Ježíše, křesťanů a církve jako cizinců v tomto světě. Ježíš je mnohokrát označován jako cizinec, což je jak důsledkem toho, že pochází jako Boží syn „shůry od Otce“, tak důsledkem nepochopení a nepřijetí ze strany různých skupin jeho posluchačů a současníků.

Křesťané označovali také sami sebe jako cizince, a to ve dvojím základním směru – 1. ve vertikálním či teologickém pojetí navazovali na starozákonní myšlenku, že „celá země patří Hospodinu“, a rozšířili ji o eschatologický prvek, kdy upírali své naděje k brzké parusii a k nebeskému Jeruzalému, a proto se zde na zemi cítili pouze jako poutníci a cizinci; 2. v horizontálním pojetí, kdy se prostřednictvím své vlastní náboženské praxe a náhledu na svět dostávali do konfliktu s okolní většinovou společností; v prvních desetiletích existence církve (a rovněž později) se často navíc jednalo o dobu, kdy byli celé obce i jednotliví věřící vystaveni útlaku či pronásledování. Vědomí cizosti na tomto světě však nevedlo k hermetickému uzavření se vůči této většinové společnosti a nekolidovalo s étosem přijetí cizince.

Přijetí cizince se stává pro křesťany jedním z úkolů, k nimž jsou povoláni, a lze jej chápat jako jeden ze znaků autentického křesťanského života. Tento úkol a jeho naplnění souvisí jak s vlastní identitou, tak s naší vírou, naším vztahem k Bohu a naším chápáním Boha. „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.“<sup>222</sup> Biblický étos přijímání cizinců se tedy odehrává v principiální otevřenosti a pohostinnosti, ale zároveň s vědomím, že závazek přijetí a pomoc cizinci jsou omezeny tehdy, pokud by jeho přijetí vedlo k desintegritě přijímajícího společenství nebo by v dané společnosti či ze strany jednotlivce prostě nebylo možné (což samo o sobě nechce žádným způsobem posilovat jakoukoli formu skupinového ani individuálního egoismu).

---

<sup>222</sup> F. W. NICHOLS, Introduction. Christianity and the Stranger, in: TENTÝŽ, *cit. dílo*, s. 14-15.

### 3 Vybrané relevantní principy biblické antropologie

Východiskem a cílem každé sociálně etické reflexe je vždy jednotlivý člověk. Určující otázkou pro etiku je, kým, popř. čím člověk je a kým nebo čím být má. Na základě toho pak člověk konstituuje své jednání a formuluje principy, podle nichž chce utvářet své vztahy, svět, v němž žije, společnost a její struktury.<sup>223</sup> V pozadí filozofování a hledání etických norem a principů stojí vždy nějaká antropologie - určité předporozumění o tom, jaká je podstata člověka, jeho místo na tomto světě, případně jaký je smysl a cíl jeho života.<sup>224</sup>

Podobně rovněž křesťanská sociální etika vychází z určitého náhledu na člověka. Její antropologie není utvářena pouze a výhradně teologicky, tak že by vycházela z čistě dogmaticky odečtených daností. Lze ji chápat spíše fundamentálněteologicky.<sup>225</sup> Zkoumá a bere vážně také závěry psychologie, biologie, kulturní antropologie, sociologie a pochopitelně filozofie. Přesto to, co ji činí specifickým, je křesťansko-teologický pohled na člověka. Ten vychází z židokřesťanského zjevení zachyceného v bibli a žitého a konkretizovaného v životě křesťanského společenství a Božího lidu během celé doby jeho existence. Proto se zdá být užitečné, chceme-li se věnovat etické reflexi, zabývat se relevantními východisky biblické antropologie.

Ostatně rovněž principy pro přijímání cizinců, o nichž bylo pojednáno v předchozí kapitole, nejsou maximami, které by „spadly z nebe“. Kromě toho, že jsou odrazem a součástí konkrétního kulturněsociálního a náboženského kontextu vzniku jednotlivých textů, případně odrazem prostředí adresátů, jimž byly tyto texty určeny, odrážejí ať už reflektovaně, či nikoli, také určitou antropologii, která stojí v pozadí jednotlivých eticky formulovaných nebo eticky relevantních textů. Tato antropologie se nachází samozřejmě nejen v pozadí oněch textů hovořících o přijímání cizince a vztahu vůči němu. Dalo by se říci, že je transcenduje, přesahuje, určuje a zároveň sjednocuje.

---

<sup>223</sup> R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 57.

<sup>224</sup> Johann Gottlieb Fichte jde ve své úvaze na toto téma ještě dále: „Jakou filosofii si kdo zvolí, to závisí na tom, jaký je kdo člověk. Neboť filozofický systém není mrtvé nářadí, které můžeme podle libosti použít nebo odložit, nýbrž je oživen duší člověka, který ho má.“ – J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe*, herausgegeben von R. Lauth u.a., b. m. (Bayerische Akad. d. Wiss.) 1964, 4, s. 195. Citováno podle A. ANZENBACHER, *cit. dílo*, s. 29.

<sup>225</sup> R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 59.

V následujících odstavcích se zastavíme u principů biblické antropologie, které jsou relevantní pro zpracovávané téma. Tyto principy jsou fundamentálním předpokladem a východiskem pro formulování vhodných a přiměřených principů křesťanské sociální etiky.

### ***3.1 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 jsou značně rozmanitá a jsou rozeseta po celém Písmu, a to v souvislosti s různými aspekty lidského života, různými událostmi a různými vztahy, včetně vztahu s Bohem. Uvádět zde všechny biblické texty a perikopy relevantní pro náhled na člověka ve světle normativních náboženských textů křesťanů (včetně hermeneutických a exegetických poznámek) je pochopitelně zcela nemožné a není to ani úmyslem této práce, proto se pokusíme pouze o stručný nástin.

Většina biblických textů pojednávající o člověku, jeho podstatě a postavení ve světě souvisí s teologií stvoření - souvisí se stvořením člověka k obrazu Boha. Novozákonní texty jsou obohaceny a prohloubeny o Kristovo vykupitelské dílo, tedy o christologické a soteriologické aspekty, jinými slovy o teologii vykoupení.

### ***3.2 Člověk stvořený k obrazu Božímu – důstojnost a jedinečnost člověka***

#### ***3.2.1 Člověk jako Boží obraz ve starozákonní teologii***

Patrně nejjasnějším způsobem je naznačena biblická antropologie v prvních kapitolách knihy Genesis pojednávajících o stvoření světa (Gn 1-3). V těchto kapitolách najdeme dvojí zprávu o stvoření světa, která se liší ve stylu, struktuře vyprávění a rovněž v době vzniku. První zpráva (Gn 1,1-2,4) je pravděpodobně mladší, je více abstraktní a teologicky vytříbená (Stvořitel jako duch, podrobnější a preciznější formulace, diferencovanější struktura od stvoření nebe a země ke stvoření člověka...) a její autor/autoři či redaktor/redaktoři 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, líčí Boha antropomorfizujícími obrazy a rysy

(Bůh jako hrnčíř, vdechuje dech člověku...) a pochází od autora z tzv. jahvistické tradice.<sup>226</sup>

Autoři a redaktoři vyprávění o stvoření představují Hospodina jako původce všeho živého. Text lze chápat jako výslednici teologických sporů a polemik, která má ukázat, že osud lidí neurčují bohové ztělesnění sluncem, měsícem, zemí a jinými mocnostmi. Nic přirozeného nemá božskou moc. Člověk stojí jediné pod vládou Hospodina, živého Boha, on sám je vládce a správce země. Tato polemika proti okolním pohanským kultům a magickým a modloslužebným praktikám (a s ní související vyznání víry židovského národa v jediného, transcendentního Boha) staví do středu příběhu dva aktéry – Hospodina jako Stvořitele celého světa a člověka jako vrchol stvoření.<sup>227</sup>

Přestože oba narativní celky z prvních kapitol Gn představují stvoření v člověka v jiné chronologii a v opačném postupu, v obou případech je evidentní, že korunou a vrcholem stvoření je člověk, který je povolán k tomu stát se 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<sup>228</sup>, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“<sup>229</sup>

Vyprávění o stvoření člověka k Božimu obrazu navazuje na mytologie okolních národů, zvláště mytologii asyrskou a egyptskou, najdeme zde některé styčné body, ale rovněž polemiku a vyhranění se vůči nim. V těchto mytologiích bylo obrazem boha míněno zpodobení panovníka, např. ve formě sochy, jako zastupitele nebo ztělesnění božstva. Panovník reprezentoval božstvo a jeho úkolem bylo starat se o dobro

---

<sup>226</sup> Srov. *Pentateuch. Český katolický překlad*, přeložili, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili J. Brož et al., Kostelní Vydří 2006. Obsáhleji např. C. WESTERMANN, *Genesis, Teilband 1., Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1983.

<sup>227</sup> J. HELLER, *Biblické stvoření světa*, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 177-180.

<sup>228</sup> Vazba zde užitá, *b'cal'ménú*, doslova „v našem obraze“, je nejednoznačná a ponechává otevřené celé 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. Kol 1,15; Žid 1,3). – J. HELLER, M. PRUDKÝ, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 18-20. Srov. rovněž K.-W. MERKS, heslo „Gottebenbildlichkeit“, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 1 A-K*, Freiburg im Breisgau 2003, s. 748-749.

<sup>229</sup> 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 v knize Sírachovcově: „Podle své vůle je (lidi) vybavil silou, učinil je takové, aby byli jeho vlastním obrazem.“ (Sir 17,3).



a ochranu svých služebníků, kteří pracovali čistě pro jeho užitek.<sup>230</sup> Povolání být pastýřem (tím, kdo má zodpovědnost za druhé) a být reprezentantem Boha však v židokřesťanské tradici není vyhrazeno králům, ale je rozšířeno na všechny lidi bez rozdílu, na celé lidstvo.<sup>231</sup> V tomto významovém posunu a vztažení výše uvedené „královské důstojnosti“ na všechny lidi spočívá takřikajíc „revoluční potenciál“ tohoto starozákonního poselství.<sup>232</sup> Člověk je povolán k tomu, aby vládl nad tímto světem jako reprezentant Boha, ale nikoli jako absolutistický tyran, ale jako služebník Boží, respektující Bohem daný řád. Podobně jako faraó byl v egyptské královské teologii chápán jako vládnoucí obraz božstva, jeho zástupce, odlesk a způsob jeho zjevení na zemi, tak je člověk chápán jako «vztyčený výsostný znak Boha», jako Boží zástupce<sup>233</sup> a jako „jeho důstojnost“ na této zemi.<sup>234</sup>

Boha je zakázáno zpodobovat, zobrazovat (Ex 20,4), Bůh je nezpodobitelný. Jediným jeho zobrazením je člověk, usilující o to rozvinout v sobě Boží obraz.<sup>235</sup> Zároveň však i člověk je jenom stvořené bytí, není Bohem.<sup>236</sup> Je na Bohu zcela závislý a je odkázaný na jeho pomoc. Vidíme tu napětí mezi podobností s Bohem (obraz) a nepodobností s ním (vztah Stvořitel – tvor).

„Oba výrazy, obraz a podoba, chtějí podtrhnout to, co tvoří člověka člověkem: obecenství s Bohem. Člověk není otrok, ani se nepodílí na životě božstva. Obraz vyjadřuje vztah blízkosti a přece odlišnosti, vztah dětské závislosti. Člověk je povolán být Božím dítětem.“<sup>237</sup> Na počátku stvoření je Boží akce a oslovení, teprve po něm

---

<sup>230</sup> B. D. LEICHT (ed.), *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2*, Stuttgart 2003, s. 41.

<sup>231</sup> D. J. A. CLINES, heslo „Obraz, zpodobnění“, in: J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 689.

<sup>232</sup> „Je-li odvození terminologie podobnosti Bohu z královské teologie správné, pak už v samotném odvození spočívá politicko-revoluční potenciál: nikoli panovník, nýbrž člověk, muž a žena stejně, všichni lidé a každý člověk je obrazem, zástupcem, zmocněncem a odleskem Božím.“ - J. MOLTMANN, *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno – Praha 1999, s. 174.

<sup>233</sup> Srov. W. TRILLING, *Schöpfung und Fall nach Genesis 1-3*, Leipzig <sup>2</sup>1984, s. 57.

<sup>234</sup> J. MOLTMANN, *cit. dílo*, s. 174. Moltmann tvrdí, že oba hebrejské pojmy použité při stvoření člověka *celem* (obraz) a *demút* (podobnost) jsou převzaty právě z egyptské královské teologie.

<sup>235</sup> 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.

<sup>236</sup> Někteří autoři dokonce spojují člověka jako obraz Boží s příkázáním Božím 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).

<sup>237</sup> *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 25.

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

V této optice pak lze shrnout, že každého člověka na této zemi je možno chápat jako reprezentanta Boha na zemi (myšleno pochopitelně nikoli ve smyslu idolatrizace, ale ve smyslu obrazném), jako toho, kdo má účast na Boží moci, je povolán k tomu být „pastýřem stvoření“ a osobuje si určitá práva. Zároveň je však zodpovědný vůči ostatnímu stvoření a vůči ostatním lidem, má být spravedlivý a chránit slabé. Být Božím je obrazem je tedy nejen dar, ale také úkol.

Tato výpověď v celé své komplexnosti tvoří základ pro důstojnost člověka. Židovská a křesťanská antropologie chápe každého člověka ve světle stvoření jako jedinečnou, nenahraditelnou bytost, která představuje obraz Boží a má určitá práva. Její život je nedotknutelný. Člověku je zapovězeno zacházet s druhým pouze jako s objektem svého 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. Člověk je však zároveň povolán k tomu, aby toto vlastní určení „být Božím obrazem“ rozvíjel a uskutečňoval.

V tomto teologickém náhledu na člověka „vznávat Boha jako Stvořitele znamená odlišovat vlastní stávání se od vlastních schopností tvořit, znamená komunikovat 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 kořeni (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».<sup>238</sup>

Člověk sice nachází své naplnění v rozvíjení vztahů s ostatními lidmi, nicméně i pokud na této rovině strádá, neznamená to, že by mu scházela důstojnost. V této antropologické perspektivě je vždy vztažen přinejmenším k Bohu, který o něj vždy má zájem, počítá s ním a chce s ním žít ve společenství. „Člověk nevděčí za své stvořené bytí ani rozhodnutí pramenícímu z vlastní svobody ani přijetí ze strany druhých, nýbrž pouze stvořitelskému oslovení skrze slovo Boží. To znamená: Člověk vystupuje jako

---

<sup>238</sup> E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006, s. 13.

tvor povoláný od Boha k bytí (Dasein).<sup>239</sup> Zde můžeme spatřovat *proprium theologicum* odůvodnění lidské důstojnosti.<sup>240</sup>

Důstojnost člověka, jeho nenahraditelnost a jedinečnost bývá často shrnována do pojmu osoby.<sup>241</sup> Podobné pojetí člověka bez explicitního náboženského odůvodnění později filozoficky diferencuje a rozpracovává např. Immanuel Kant.<sup>242</sup> Křesťanská etika toto chápání člověka později, především ve 20. století, nejen plně integrovala, ale rovněž 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 (novoroční slavnost?) hovoří podle mnohých exegetů ve prospěch faktu, že teologie stvoření patří k velmi starobylým prvkům víry izraelského národa.<sup>243</sup> Člověk je zde korunován jako král důstojností a slávou, která dalekosáhle přesahuje ostatní stvoření a přibližuje se

---

<sup>239</sup> E. SCHOCKENHOFF, *cit. dílo*, s. 238-239.

<sup>240</sup> Gn 1,26nn a související biblické texty jsou brány jako základ pro teologické odůvodnění lidské důstojnosti. Zároveň nelze tvrdit, že se jedná o jediné možné odůvodnění. Ani by se tento biblický odkaz slovy evangelického teologa Stefana Heusera „neměl stát 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.

<sup>241</sup> „Z perspektivy teologie je pojem osoby jednoslovným shrnutím toho, co má křesťanská tradice říci o bytí a důstojnosti člověka.“ – Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.), *Gott ist ein Freund des Lebens: Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Trier, Gütersloh 1989, s. 42. Citováno podle R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 75.

<sup>242</sup> Kant formuluje lidskou důstojnost v protikladu cena-hodnota, kde 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), přeložil Ladislav Menzel, Praha 1990, s. 100.

<sup>243</sup> „Žalm 8 je mocným chvalo zpěvem na Stvořitelovu velebnost. (...) Připomíná stvořitelkou zprávu z Gn 1 a dokládá, že tyto představy už byly dávno před babylónským zajetím všeobecně známy a zaujímaly v bohoslužbě důležité místo.“ - *Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 9. Žalmy*, Praha 1975, s. 57.

Bohu.<sup>244</sup> Je Božím zástupcem (reprezentantem), má jednat spravedlivě a střežit právo, je zodpovědný za druhé. Toto jeho postavení však není jeho vlastním dílem, ale je svobodným darem Hospodinovým. Neváže se na nějaké schopnosti nebo vyvolení, ale je zaručeno každému.

O důstojnosti člověka ve starozákonních knihách nalezneme zajímavou zmínku rovněž v Sir 17-18. Je zde vyličená 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 to ale člověk chybující, hříšný a smrtelný. O akceptaci teologie stvoření do mudroslovných textů svědčí i další významná zmínka v Mdr 2,23: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti“.

### 3.2.2 Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii

Nový zákon teologii stvoření přejímá.<sup>245</sup> Nové pohledy na ni se objevují s příchodem (vtělením) Ježíše Krista a v souvislosti s teologií vykoupení. Ježíš jako Vtělené Boží slovo je „obrazem neviditelného Boha (srov. Jan 14,9; Kol 1,15; 2 Kor 4,4, Žid 1,3). Je vrcholným a pravým obrazem Božím<sup>246</sup>, je jeho naplněním. Kdo vidí jeho, vidí nebeského Otce (Jan 14,9), ale zároveň vidí pravého člověka a naplnění lidství.<sup>247</sup> V něm se uskutečňuje to, co je všem společné, v něm a prostřednictvím jeho

---

<sup>244</sup> „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, *cit. dílo*, s. 241.

<sup>245</sup> „Vše, co je ve SZ řečeno o Bohu-Stvořiteli (a stvoření), si v NZ zachovává svou platnost a dochází zde svého naplnění.“ – P. AUVRAY, Stvoření, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, s. 482.

<sup>246</sup> V prvních staletích se utvořil dvojitý výklad toho, kdo je oním obrazem Božím. Kristocentrická antropologie, jejímž představitelem byl např. Origenés, navazovala na teologii apoštola Pavla, který za jediný pravý obraz Boží považoval Krista. Člověk má do jeho podoby dorůstat. Druhý výkladový proud představoval antropocentrickou teologickou antropologii a jejím nejvýznamnějším interpretem je Augustin se svou trinitární teorií. Sladit oba náhledy dohromady a diferencovat 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 striktně biblickému a kristologickému 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 kristologického. Koncil tvrdí, že jistý obraz Boha je ve všech lidech, ale jeho nejdokonalejší uskutečnění předpokládá společenství s oslaveným Kristem.“ – V. BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří 2001, s. 69-70 (s. 70).

<sup>247</sup> Srov. text Pastoralní 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

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.

V Novém zákoně jako by „člověk jako obraz Boží“ ustupoval ve prospěch Ježíše, který jediný je chápán jako obraz Boží. Tato výpověď však neodporuje starozákonní linii, neboť v souvislosti s Kristem se hovoří také o člověku – křesťanu, který chce Krista napodobovat a následovat.<sup>248</sup> Poukazuje to však na fakt, že Boží obraz v člověku má dynamický charakter, k němuž je třeba dozrát či „proměnit se“ a projevuje se jako úkol a zaslíbení, které se má realizovat především následováním Kristovy lásky vůči 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. Opravdová podobnost Bohu nestojí ve skutečnosti na samém počátku dějin lidstva, ale mnohem spíše u cíle dějin Boha s lidstvem, přičemž cíl je přítomný onomu počátku a každému momentu těchto dějin. Je to nikoli stav, ale spíše dějinný proces uzavírající se v eschatologické plnosti.<sup>249</sup>

Biblickou antropologii, kterou lze lapidárně vyjádřit biblickým výrazem „člověk stvořený k obrazu Božímu a vykoupený Kristem“, můžeme shrnout do čtyř prvků, vycházejících ze čtyř specifických a v biblické perspektivě lidství konstituujících vztahů<sup>250</sup>:

1. člověk jako náboženská bytost, jako bytost od Boha stvořená, Boha hledající a zaujímající *vztah k Bohu*. Tento prvek je naprosto rozhodující: „Bůh volá člověka svým stvořitelským slovem k bezprostřednímu vztahu se sebou. Tento vztah vyznamenává člověka jako toho, který je protějškem Božího Ty, a konstituuje ho v jeho

---

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. Výstižně to vyjadřuje Karl Rahner: „Vtělení Boha představuje nejdokonalejší realizaci toho, co je v lidském bytí podstatné, realizaci v tom smyslu, že člověk je někým, kdo se vydává absolutnímu tajemství, které nazýváme Bohem.“ – K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 216.

<sup>248</sup> „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 SZ jde o počátky, základy lidského bytí, nyní jde již o něco jiného: Skrze Ježíše Krista je obraz Boží tak myšlen, jak byl míněn od počátku. Ti, kteří v něho věří, se mu připodobní, promění se k jeho obrazu (2 Kor 3,18).“ – E. REINMUTH, *cit. dílo*, s. 217.

<sup>249</sup> Srov. J. MOLTMANN, *cit. dílo*, s. 179-180.

<sup>250</sup> E. SCHOCKENHOFF, *cit. dílo*, s. 238-244. Srov. R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 68.

Podrobněji např. G. KRAUS, *Welt und Mensch: Lehrbuch zum Schöpfungslehre*, Frankfurt/Main 1997, s. 424-510.

osobním bytí. Stvoření lidské osoby k Božímu obrazu spočívá proto na prvním místě nikoli v nějaké zvláštní vlastnosti, jako např. v jeho duchovosti či v jeho schopnosti svobodně a vědomě se rozhodovat (*willentliches Vermögen*), kterou byl obdařen «před» ostatními tvory, nýbrž pouze v jeho nosném vztahu k samotnému Bohu.<sup>251</sup>

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 v té či oné vlastnosti, která by ho vyznačovala mezi ostatními tvory, nýbrž v celé jeho existenci, která je určena vztahem s Bohem a primárně vztahem Boha k člověku.<sup>252</sup>

Člověk je postaven na zem jako Boží obraz, aby tu byl výsostným znamením Boha. Jeho úkolem je vyhlášovat a prosazovat Boží vládu a „spoluvytvářet tento výsostný Boží obraz svou podobností Bohu.“<sup>253</sup> Stojí uprostřed stvoření jako socha (Standbild), která má dosvědčovat, že „její stvořitel je ve světě stále přítomen.“<sup>254</sup>

2. člověk jako *sociální bytost*, založená ve vztazích, pohlavně komplementární a vkořeněná do společenství. Člověk je od počátku bytostí směřující k lidskému společenství a potřebující 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 pouze ve vztahu k osobnímu protějšku. „Vztahovost lidského bytí, které je ve vertikální linii založeno stvořitelem oslovením Božím, se prodlužuje horizontálním směrem v povolání člověka ke vztahu k lidskému Ty.“<sup>255</sup>

3. člověk jako *individuum*, obdařené nezaměnitelnou jedinečností a neodnímatelnou důstojností – člověk jako osoba. Hospodin, který mu vdechnutím života (srov. Gn 2,7) v biblické perspektivě „předal“ různé prvky a vlastnosti specifické

---

<sup>251</sup> E. SCHOCKENHOFF, *cit. dílo*, s. 239.

<sup>252</sup> Srov. J. MOLTSMANN, *cit. dílo*, 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, nemodifikuje a nekoliduje s tím, co je uvedeno v textu této práce.

<sup>253</sup> V. ŽÁK, *cit. dílo*, s. 32.

<sup>254</sup> S. HEUSER, *cit. dílo*, s. 261.

<sup>255</sup> E. SCHOCKENHOFF, *cit. dílo*, s. 239-240.

právě a pouze pro něj a „vtiskl mu svou pečeť“, pozval každého člověka k rozvíjení těchto přijatých darů, ke svobodnému kreativnímu způsobu života – obecně řečeno k důstojnému, vydařenému a naplněnému životu. Člověk je povolán k celostnímu vztahu rovněž 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 však má mít charakter služby a zodpovědnosti.<sup>256</sup> „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 a podmaněné, ne na úkor štěpení lidstva na různé třídy“<sup>257</sup>, potažmo ne na úkor štěpení lidí do různých národů. Zároveň je člověkem určitým způsobem reprezentantem celého stvoření před Bohem.

Centrální pojmy, které rozvíjejí toto biblické pojetí a jsou determinující pro člověka jako Boží obraz, tedy představují 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).<sup>258</sup>

V našem diskurzu 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 bez ohledu na příslušnost k určitému národu nebo státu. Každý člověk je v této perspektivě povolán k důstojnému způsobu života, 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.<sup>259</sup> „Žádný člověk není ostrov“, ale

---

<sup>256</sup> Srov. H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 235.

<sup>257</sup> J. MOLTMANN, *cit. dílo*, s. 178.

<sup>258</sup> R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 71-74. Srov. K-H. MENKE, heslo „Mensch. 2. Systematisch-theologisch“, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 2 L-Z*, Freiburg im Breisgau 2003, s. 1158. Menke uvádí širší seznam vycházející z Rahnerem formulovaných transcendentálních odůvodnění (předpokladů) lidské existence před Bohem: stvořenost, dějinnost, stvoření k Božímu obrazu, personalita, duchovnost, svoboda, tělesnost, socialita, pohlavnost.

<sup>259</sup> Evidentně se biblický pohled na člověka odehrává v paradoxálním napětí: každý člověk má svoji neodnímatelnou důstojnost vyvěrající z Boží lásky vůči němu (statický prvek, „dar Boží“), ale zároveň je

v biblické perspektivě jsou všichni lidé povoláni k tomu nést zodpovědnost za druhé a pomáhat si navzájem při nošení svých břemen a těžkostí (srov. Gal 6,2).

### **3.3 Myšlenka totus orbis – jedno lidské společenství**

#### *3.3.1 Univerzalistická perspektiva v tzv. biblických pradějínách*

S teologií stvoření, jak byla naznačena výše, však souvisejí ještě další relevantní principy, které se z ní dají vyvodit. Jedná se mj. o pojetí lidského pokolení jako jednoho lidského společenství, jehož členové jsou determinováni univerzální příslušností k lidskému rodu. Už v židovské bibli je tento univerzální horizont více než patrný, má svůj vývoj a rovněž výrazné teologické pozadí.

Židovský teolog Jon D. Levenson spatřuje v umístění příběhu o stvoření na počátek celé Hebrejské bible „univerzalistickou optiku“, v níž je třeba číst celý komplex starozákonních spisů: „Umístění příběhu o stvoření kosmu Bohem (*elohím*) na začátek celé Bible (Gn 1,1-2,3) ustanovuje univerzální horizont partikularistického příběhu Izraele, který zabírá většinu zbytku celé 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 nezmiňuje ani zahradu Eden. Muži a ženy, stvoření společně, existují na nijak diferencované, suché zemi. Žádné místo na zemi si nemůže nárokovat prestižní status původnosti, protože neexistuje žádné «místo», kde by stvoření začalo. Celý svět je důsledkem stvořitelského činu.“<sup>260</sup>

Tento univerzální horizont se ukáže ještě výrazněji v momentě, kdy tento biblický text porovnáme s okolními kosmogonickými mytologiemi, v jejichž rámci starozákonní příběh o stvoření vznikl a vůči nimž se také vyhraňoval. Tak například tento univerzální horizont silně kontrastuje s babylónským příběhem, v němž Mardukovo stvoření světa vrcholí ve stavbě konkrétního města s výsadním, primordiálním charakterem, ve stavbě Babylónu, který se má stát vyvoleným Božím městem uprostřed celého kosmu, a Esagily, babylónského chrámu. Kromě toho, že se tímto univerzálním horizontem naznačuje fakt, že Hospodin, pravý Bůh, a jeho moc

---

každý člověk povolán k tomu, aby v sobě rozvíjel Boží obraz k plnému zobrazení tohoto milujícího Boha a k účinnému svědectví o jeho lásce (dynamický prvek).

<sup>260</sup> J. D. LEVENSON, The Universal Horizon of Biblical Particularism, in: M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, s. 146.



nejdou omezeny na jeden region či chrám, ale že jeho chrámem je celá země, kterou dokonce transcenduje<sup>261</sup>, se podle Levensona ukazuje univerzální stvořitelství čin Boha, který tvoří člověka či jinými slovy celé 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, silné a fundamentální odůvodnění pro židovské (respektive později křesťanské) učení o lidské solidaritě. Slouží rovněž jako překážka a zábrana jakýmkoli pokusům smísit židovství s rasismem, případně s nenávisťným nacionalismem.<sup>262</sup>

Jak však ukazují první kapitoly Hebrejské bible, tzv. biblické pradějiny (Gn 1-11), do stvořitelství plánu se skrze lidské selhání vzápětí vkrádá hřích. Kapitoly následující po zprávě o stvoření ukazují tajemství hříchu, který 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 babylónské věže. Tento příběh se stává znamením lidského sebeopevňování, sebezajištění se vůči Bohu, ale je také znamením jiné skutečnosti: perikopa o stavbě Babylóna a babylónské věže (Gn 11,1-9) ukazuje, že následkem narůstajícího hříchu, který spočívá v sebeopevňování vlastního já jak vůči Bohu, tak vůči druhým lidem, je napříště „definitivně“ rozbita jednota lidského pokolení. Lidé mluví různými jazyky a jsou rozptýleni (doslova „Hospodinem vyhnáni“) po celé zemi.<sup>263</sup> V optice starobylých textů „biblických pradějin“ se takto rodí fragmentarizace, odlišení a rozdělení původně jednotného lidstva na jednotlivé skupiny.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Srov. J. HELLER, *Biblické stvoření světa*, s. 177.

<sup>262</sup> Srov. J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 147.

<sup>263</sup> Exegeté se víceméně shodují na tom, že Hospodinův „sestup na zem“ 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. Srov. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen, Teil 1. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn – München – Wien – Zürich<sup>10</sup>1995, s. 296.

<sup>264</sup> Tato fragmentarizace je patrná již z předchozích kapitol z prvního velkého rodokmenu, *toldót* (Gn 5), který zachycuje „množství národů“. Tyto nestejně dlouhé *toldót* představují určitou strukturu pro celou biblickou knihu Gn. Celkem v Gn nalezneme celkem 10 *toldót* – 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 *toldót* představují „lešení“, které strukturuje celou knihu – dělí ji na různé části a zároveň představují refrén, který drží kontinuitu celé knihy. – Srov. C. WESTERMANN, *Genesis, Teilband 1., 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*

Někteří exegeté stavějí 11. kapitolu Gn do ostrého kontrastu ke kapitole předcházející, která obsahuje jeden z biblických rodokmenů (*toldót*).<sup>265</sup> Tato kapitola v uvedeném rodopise prostřednictvím výčtu rodokmenů a celkem 70 čeledí či národů, z nichž vzešlo v biblistově pojetí celé lidstvo, popisuje celý tehdy známý svět od Černého moře po Somálsko a Etiopii na jihu a snad až po Hispánii na západě.<sup>266</sup> Tím autor či autoři textu ukazují na jeden společný původ celého lidstva v tom smyslu, že všichni lidé jsou stvořeními vzešlymi z lásky a moci Boha Stvořitele. Všichni lidé pocházejí od Boha a mají stejnou důstojnost. Všichni se navzdory své rozdílnosti vztahují ke společnému zdroji: k Bohu, který je stvořil.<sup>267</sup> Zároveň se tím ukazuje, že všichni mají společný původ (všichni jsou „synové Noeho“), žijí v jednom společenství a jsou si vázáni bratrskými vztahy a vazbami („a jako synové jednoho otce se k sobě chovají jako bratři“).<sup>268</sup>

Autor tedy v 10. kapitole představuje pozitivní (či minimálně neutrální) obraz lidstva, sice rozděleného do jednotlivých národů, ale spojeného jedním bratrským, solidarizujícím se poutem a obývajícím jeden svět, zatímco v následující kapitole ukazuje, že lidé se uzavírají do svého sobectví: Ačkoli je jejich zdánlivou motivací touha po jednotě, plodem jejich snažení je naopak chaos, neporozumění a rozdělení.

Rozmanitost je v 10. kapitole nahlížena jako „díl Bohem stanoveného řádu“, jako rozvinutí stvořitelského plánu, „jako píseň chvály na stvoření“.<sup>269</sup> 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 údeľu“, neboť Bůh stvořil všechny národy a všechny chce přivést ke spáse, a v „jednotě přátelství“. Toto přátelství se projevuje následujícím

---

*Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen – Vluyn 1999, s. 183-191.

<sup>265</sup> Někteří exegeté a teologové dávají tzv. velké *toldót* 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 zachycena vztahovost jednotlivých členů celé lidské rodiny vůči sobě navzájem a vůči Bohu. – Srov. J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 147.

<sup>266</sup> Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I*, s. 68.

<sup>267</sup> Srov. C. WESTERMANN, *cit. dílo*, s. 705. Claus Westermann k tomu dodává: „Niméně 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 Bohem stvořeni, později vedle toho bledne a ztrácí na významnosti.“ – Tamtéž, s. 705-706.

<sup>268</sup> G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary Volume 1. Genesis 1-15*, Nashville 1987, s. 242.

<sup>269</sup> J. DANIELOU, *Vom Ursprung bis Babel: Genesis 1-11*, Frankfurt am Main 1965, s. 89-90.

způsobem: „Každý je bratrem druhého člověka. Toto bratrství, jehož prvním a rozhodujícím výrazem je pohostinnost, je důležitější než národní rozdíly.“<sup>270</sup>

V 10. kapitole svatopisec ukazuje rozmanitost národů a zároveň jednotu celého lidstva, pocházející z jednoho praotce, jako něco samozřejmého. Zdůrazňuje přitom jednotu lidského pokolení, zatímco v kapitole následující podtrhuje fakt rozdělení. Touto kontrastní dvojicí příběhů vrcholí biblické pradějiny, které stále sledují schéma „kontrastních příběhů“ – schéma pozitivní/negativní příběh (požehnání/pád) - typické pro prvních 11 kapitol Bible.<sup>271</sup>

Perikopu o stavbě babilónské věže, která 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 „dynamice lidského pádu a hříchu“ lze příběh o babilónském rozptýlení chápat také tak, že rozdělení lidstva je jedním ze znaků hříchu, dalo by se dokonce říci, že patří ke „kolektivnímu pádu“, „sociálnímu hříchu“, k „vrcholné podobě lidského hříchu“, a to tehdy, pokud je chápáno jako sebeuzavírání se do vlastního sobectví, ať už individualistického či nějakým způsobem komunitního.

Svatopisec si je vědom, a v obou biblických perikopách to potvrzuje, že rozdělení lidstva do jednotlivých národů představuje nezměnitelnou skutečnost. Zároveň však naznačuje, že hranice mezi lidmi ve smyslu sobeckého uzavírání se vůči druhému mají být nahlíženy jako následek lidského hříchu a jako zpronevěření se Stvořitelem svěřenému poslání usilovat o jednotu lidstva.<sup>272</sup>

Rozdělení světa do jednotlivých národů tak můžeme vnímat ve starozákonním poselství dvojznačně: jednak je to skutečnost pozitivní, která je odrazem pestrosti a bohatosti stvoření a plodem Božího požehnání (tak Gn 10), ale na druhé straně, pokud je nesprávně (tj. bez Boha a v sobeckém sebeuzavření) prožívána a realizována, je

---

<sup>270</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>271</sup> Schéma je zcela evidentní – 1. stvoření světa a člověka (kap. 1-2) / pád a hřích prvních lidí vrcholící v zavraždění 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 babilónského města a jeho města, rozdělení a rozptýlení národů (11,1-9). – Srov. G. J. WENHAM, *cit. dílo*, s. 242.

<sup>272</sup> Srov. J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 151.

„zlem“<sup>273</sup>, „trestem za lidskou vzpouru proti Bohu“, následkem lidského pádu a sobectví a pramenem potenciálních válek a bezpráví (Gn 11,1-9).<sup>274</sup>

Eugen Drewermann vidí v kapitolách 10 („velké *tóldót*“) a v perikopě o stavbě babylónské věže (11,1-9) zápas člověka o jednotu. Tato jednotu je v biblickém pohledu ohrožena rozdělením do jednotlivých národů a výskytem imperiální moci. Etnické a politické rozdělení má být ve stavbě věže zastaveno prostřednictvím sjednocení všech lidí ke společnému cíli a úkolu. To ale skončí neúspěchem a pravým opakem.

Perikopa v tomto směru ukazuje, co je pravým důvodem ztráty jednoty lidského pokolení: je to fakt, že lidé odmítli Boha ze svého středu.<sup>275</sup> Je paradoxní, že lidé chtějí jednotu a usilují o ní. Zapomínají však na to, že jednotu je možná pouze v Bohu. Vzájemné nepochopení si, které dosahuje svého vrcholu v symbolickém „zmatení jazyků“, je odrazem toho, že na místo Boha lidé dosadili sami sebe, do svého středu postavili sami sebe jako jednotlivce, sami sobě se stali bohem a uzavřeli se do sebe.

Od počátku lze lidstvo v této perspektivě chápat jako jednotu v různosti, kterou lidé nedokážou zachovat jinak, než pokud v jejich středu bude Bůh a dokud budou žít ve společenství s ním.<sup>276</sup> Příčinou tohoto štěpení lidstva, které má vliv na jeho individuální a komunitní jednání, je v biblickém pojetí tedy odvrát od Boha<sup>277</sup>, vzpoura proti Boží vůli, sobecké a do sebe uzavřené jednání a úsilí o sebezprosazení se na úkor druhého.<sup>278</sup>

Po sérii převážně pádů a prokletí v prvních kapitolách knihy Genesis, vrcholicím v perikopě o stavbě babylónské věže, přichází vzápětí ve 12. kapitole, na počátku příběhu o praotcích, náhle (snad až k čtenářovu překvapení) vyvolení Abrama (s jeho příkazem odejít ze země svého původu) a jeho požehnání (Gn 12,1-3). V zaslíbení, které mu Hospodin dává, je řeč o tom, 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 sérii prokletí, ale také proto, že se tím mění

<sup>273</sup> J. DANÍÉLOU, *cit. dílo*, s. 77.

<sup>274</sup> C. TOMIČ, *Biblický pravek. Kniha Genézis kapitola 1-11*, Bratislava 1992, s. 237.

<sup>275</sup> E. DREWERMANN, *cit. dílo*, s. 310-311.

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 275.

<sup>277</sup> Zmatení jazyků je „posledním symbolem lidského pádu, který spočívá v jeho snaze utvářet lidský život v otevřené neposlušnosti (vzdoru) vůči svému Stvořiteli.“ – Srov. G. J. WENHAM, *cit. dílo*, s. 245.

<sup>278</sup> 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, *cit. dílo*, s. 114.

jakoby Boží perspektiva a Hospodinův záměr s lidstvem. Lidstvo definitivně ztratilo původní jednotu a univerzalitu, proto jej Hospodin začíná sjednocovat jakoby „obráceně“: nikoli z perspektivy celého lidstva, nýbrž z perspektivy jedince, skrze nějž by se celé lidstvo obnovilo k plné jednotě. V tomto pohledu je potřeba vnímat vyvolení jak Abraháma, tak celého Božího národa. Je tu již sice řeč o národě (*gój*), ale jedním dechem je dodáno, že v něm dojde požehnání celé lidstvo (*mišp'chot há'adámá*), tzn. že univerzální horizont je stále v pozadí.<sup>279</sup>

### 3.3.2 *Vyvolený národ v univerzalistické a teologické perspektivě*

V obdobné teologické perspektivě je třeba chápat vyvolení národa Izraele. Ten byl vybrán nikoli na základě nějakých predispozic, ale pouze ze svobodného výběru Božího a existuje jenom v Bohu a ve spojení s ním. Jeho úloha spočívá ve službě Hospodinu, ve svědectví o tom, jaký je Hospodin (Bůh) a jaké hodnoty vztah s ním implikuje. Izrael má být národem Hospodinových kněží, kteří přivádějí lid celého světa k Hospodinu (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.“).<sup>280</sup> Bez tohoto spojení s Hospodinem, bez tohoto vyvolení ve smyslu služby a svědectví, by vyvolení a celý izraelský národ nejen popíral svou podstatu, ale směřoval by k zániku.<sup>281</sup>

Principiálně jsou si však národy země už ve starozákonní perspektivě rovný.<sup>282</sup> „Všichni lidé, Izraelité i národy světa, jsou v posledku jediným lidstvem pocházejícím z jediného lidského kořene a z jediného Božího stvořitelského činu.“<sup>283</sup>

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 habituální danost či „národní vlastnost“. „Ve svérázu Izraele neběží o národní

<sup>279</sup> J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 152.

<sup>280</sup> „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 ostatnímu světu: dosvědčovat všem Boží svrchovanost a jedinečnost, být Božími svědky a přivádět mnohé vlastním příkladem k Bohu.“ – M. BIČ, *Radostná zvěst Starého zákona*, s. 49.

<sup>281</sup> H. H. ROWLEY, *The Biblical Idea of Election*, London 1950, s. 94. Podle J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 154.

<sup>282</sup> Skutečnost rovnosti všech národů, odvolávající se mj. na Gn 10, patří k základním výpovědím už Hebrejské bible! – „Všechny národy mají stejnou důstojnost před Bohem: všechny jsou Božími dětmi, stvořené k Božímu obrazu. Všechny národy světa jsou postavené na stejnou rovinu. (...) Všechny národy jsou dědici Noemova požehnání a všechny chce Bůh spasit.“ – C. TOMIČ, *cit. dílo*, s. 243. Srov. J. DANIÉLOU, *cit. dílo*, s. 85-86.

<sup>283</sup> J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, s. 18.

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)... a 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.<sup>284</sup> Navíc národ Izrael není možné prostě vyjádřit kategoriemi etnologickými, národnostními, jazykovými či obecně kulturními. Izrael žil od svých počátků v jazykově a etnicky heterogenní společnosti spolu s dalšími skupinami. Jeho svéráz má tedy čistě náboženskou povahu.<sup>285</sup>

Perspektiva vyvolení izraelského národa, která z náboženského pohledu může být chápána, a nikoli zcela neoprávněně, jako určitý partikularismus, má tedy evidentně univerzální, misijní a inkluzivní zacílení: celé lidstvo má skrze Izrael přistoupit k Hospodinu.<sup>286</sup>

Ustrnout na vnímání izraelského národa a izraelského náboženství pouze v rovině partikularismu by však bylo poněkud nekorektní. Univerzalistická perspektiva je zde stále přítomná a projevuje se rovněž mj. v přijímání cizinců, tak jak to bylo naznačeno v předcházejících kapitolách. Někteří historikové a antropologové (např. Hans-Ulrich Wehler) propojují zrod a nárůst nacionalismu s židovsko-křesťanskou (zejména však se starozákonní) tradicí.<sup>287</sup> Přestože jistě mnohé z takto koncipovaných úvah není nepravdivých, je třeba v tomto ohledu vždy uvádět jako korigující a komplementární univerzalistickou perspektivu, která je přítomna ve Starém a ještě mnohem silněji v Novém zákoně. Pokud jsou uvedené závěry chápány a interpretovány v původním smyslu slova nacionalismus, tj. ve vědomí existence mnohosti národů, pak

---

<sup>284</sup> M. PRUDKÝ, *Národ ve Starém zákoně*, in: *Křesťanská revue* 7 (1993), s. 182-183.

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 177.

<sup>286</sup> Toto začlenění pohanů do vyvoleného lidu spolu s univerzalistickou perspektivou se objevuje velmi často v biblické eschatologii zejména prorockých spisů SZ. Srov. např. Iz 2,3; 25,6-8; 56,2-8; Ez 47,22-23; Mi 4,1-2; Žl 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.

<sup>287</sup> Hans-Ulrich Wehler upozorňuje na určité 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. - H.-U. WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München <sup>2</sup>2004, s. 27-28.

jsou patrně správné. Pokud by se však měly stát východiskem pro nenávistnou doktrinu, skupinový egoismus nebo jiné negativní formy radikálního nacionalismu, pak by bylo na místě hovořit o nepochopení jedné ze základních zvěstí Písma. Ačkoli vliv některých biblických perikop či celých náhledů na vznik různých forem radikálního nacionalismu a jiných, vůči druhým se negativně vymezujících ideologií nelze zcela vyloučit - a bohužel některé dějinně podmíněné xenofobní, rasisticky či národnostně orientované skutečnosti (ať už ve středověku či v minulém století) zastáncům takových názorů v mnohém dávají za pravdu - nelze při pozorné a komplexní četbě biblických textů přehlédnout fakt, že tyto texty mnohem spíše zdůrazňují prvek univerzalistický a pokojný oproti elementům partikularistickým, etnicky či národnostně orientovaným a nenávisným.

Je pozoruhodné, jaké plodné napětí s mnoha nuancemi můžeme vypožorovat při analýze textů Starého zákona, pokud je řeč o vztahu univerzalizmu a partikularismu. Není pochyb o tom, že koncept národů, tedy rozdělení lidstva do různých vzájemně úžeji propojených skupin, pro Izrael představuje koncept samozřejmý a přijímaný. Ale stejně jako vedle odděleného statutu Izraele jako Bohem vyvoleného národa stojí příkaz zvláštní péče o hosta a přistěhovalce, vycházející z univerzalistické perspektivy, tak stojí vedle tohoto konceptu národů jako nutně komplementární obecně přijímaná vize jediného, Bohem stvořeného světa.

Pojednání o univerzalistické a partikularistické perspektivě ve Starém zákoně či v judaismu je možné uzavřít konstatováním, že naše termíny a prostředky, jimiž se toto napětí snažíme zachytit, jsou patrně poněkud nedostatečné k tomu, abychom beze zbytku vystihli obsah měnícího se biblického náhledu v této oblasti, obsah plný různých jemných afinit a nuancí. V tradiční židovské teologii nalezneme skutečně „jen těžko něco delikátnějšího, než právě neustálou «hru» mezi univerzalismem a partikularismem.“<sup>288</sup>

### 3.3.3 *Novozákonní kristocentrický univerzalizmus*

Univerzální perspektiva se stává ještě mnohem explicitnější a zřejmější v křesťanské bibli, zvláště v pavlovských listech. Pavel na několika místech představuje svou „vizi nového lidstva bez rozdílů a bez rozdělení.“<sup>289</sup> Tuto vizi představuje na několika místech (Gal 3,27-28; Ef 2,18-19; Řím 10,12; 1Kor 12,13; Kol 3,10-11). Pavel

<sup>288</sup> J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 169.

<sup>289</sup> D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, s. 5.

se v této své vizi mohl inspirovat nikoli pouze židovskou teologií stvoření, ale rovněž stoicky zaměřenými soudobými antickými autory, kteří chápali celé lidstvo jako Boží rodinu.<sup>290</sup>

Už samotný výskyt výroků týkajících se této skutečnosti, této Pavlovy „teologicko-sociální vize“ a jejich četnost 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 se má na mysli primárně jedno společenství Kristovy církve, v eschatologické naději lze tuto vizi vztáhnout na lidstvo jako celek. Zároveň se tím naznačuje fakt, že hranice mezi lidmi může být v některých případech plodem hříchu a je každopádně skutečností zcela sekundární. V tomto smyslu je tedy naprosto logické, že Kristus, který hřích a smrt přemohl, ničí hranice a boží bariéry mezi lidmi.<sup>291</sup> Podle některých exegetů se však nejedná pouze o pavlovskou teologii a nesetkáváme se s ní pouze u Pavla, případně u svatopisců na jeho teologii navazujících, ani teprve u něho (či u nich). Je to „přesvědčení prvotní církve před Pavlem a vedle něho. A prvotní obce podle toho také jednaly.“<sup>292</sup>

Tato univerzalistická perspektiva, která je typickou pro křesťanské biblické poselství, souvisí ještě s jedním specifickým závěrem vycházejícím z teologie stvoření a vykoupení. Je jím principiální rovnost všech lidí. Starozákonní tradice chápaly postupem času stále intenzivněji Boha, zvláště v pozdních mudroslovných textech (srov. Sir 35,12; Mdr 6,8), jako Stvořitele všech lidí, který miluje všechny lidi a

---

<sup>290</sup> Tuto tezi zastává např. Petr Pokorný, který jedním dechem dodává, že tato stoická myšlenka však 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 velmi špatné a právně křehké postavení. - Srov. P. POKORNÝ, *List Efezským. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, svazek 10*, Praha 2006, s. 44.

<sup>291</sup> Pozoruhodná je jedna související poznámka, kterou činí Eckart Reinmuth v souvislosti s Listem Efezským: Reinmuth 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 *oikumené* znamená všemi lidmi společně sdílené bytí (von allen Menschen geteilte Wohngemeinschaft) v nejširším slova smyslu. To odkazuje na široce chápaný univerzální horizont. – Srov. E. REINMUTH, *cit. dílo*, s. 257.

<sup>292</sup> W. RADL, *List Galatanům, Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 9*, Kostelní Vydří 1999, s. 53.



posuzuje je bez ohledu na jejich etnické či jiné rozdílnosti.<sup>293</sup> Novozákonní poselství tuto tradici přejímá a prohlubuje.

„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 řeči. (...) Původ z jedné počáteční rodiny v posledku odůvodňuje a zakládá příbuzenský vztah všech lidí.“<sup>294</sup>

Toto pojetí v sobě implicitně zahrnuje také princip, že primární je příslušnost k lidskému pokolení a příslušnost k určitému národu nebo rase je až záležitost sekundární. Chápání světa jako jednoho velkého Božího stvoření s sebou nese za následek to, že „jednota světa má přednost před dělením na jednotlivé národní státy.“<sup>295</sup>

Příslušnost k lidskému pokolení spolu s partnerskou odevzdaností patří k primárním prvkům biblicky a teologicky koncipované (křesťanské) 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.“<sup>296</sup>

Nelze však přehlédnout skutečnost, že tato univerzalistická perspektiva v dějinách často narážela na poněkud odlišnou realitu. Už v dějinách starozákonního Izraele se setkáváme s partikularistickou perspektivou, v níž mají být nepřátelské národy likvidovány (srov. Joz 6) nebo se vůči nim má Izrael jasně a zásadně distancovat jako od nečistých (srov. Ezd 10).<sup>297</sup> Dějiny křesťanství rovněž ukazují, že nad

---

<sup>293</sup> A. BONDOLFI, heslo „Gleichheit“, in: H. ROTTER, G. VIRT (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990, s. 296. Dynamika tohoto vývoje i samotný fakt existence takové spojitosti souvisí pravděpodobně s inkluzivistickým pojmáním spásy pohanů.

<sup>294</sup> R. MARX, H. WULSDORF, *cit. dílo*, s. 71.

<sup>295</sup> A-P. RETHMANN, Žiješ mezi námi a jsi tu vítán..., in: *Katolický týdeník 4 (2005)*, s. 3.

<sup>296</sup> V. BOUBLÍK, *cit. dílo*, s. 80-81.

<sup>297</sup> Biblické výroky, které obsahují uvedené či podobné výpovědi, však nemůžeme v žádném případě chápat doslovně. Prohloubené studium dějin starozákonního Izraele navíc ukazuje, že např. obsazování

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 tímto biblický univerzalizmus nepozbývá svou platnost a hraje roli jak určitého ideálu, tak specifického korektivu pro individuální i sociální etiku.

### **3.4 Sociální étos starozákonní smlouvy, proroků a Ježíše**

Kromě teologie stvoření má významný vliv v této oblasti sociální étos s jeho základními principy, které prostupují jednotlivými spisy Starého i Nového zákona. Zákon smlouvy diferencuje 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 se prolíná celým Starým zákonem, od starozákonního legislativního kodexu, vystavěného kolem přikázání lásky a zodpovědnosti za druhého a kolem snahy o rovnost šancí všech lidí a zvláštního vztahu k marginalizovaným, až po apely proroků k zachování spravedlnosti a dodržování „projektu sociální spravedlnosti“ (srov. např. Iz 1,17; Jer 7,5-7; 34,8-22; Mi 2,1-3; 3,1-4; Am 5,4-15), a vrcholí v Ježíšově dvojím přikázání lásky v univerzální perspektivě a v jeho setkávání s lidmi na okraji společnosti a v péči o ně, 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“ (Lk 4,18), a to nejen slovy, ale rovněž činy.<sup>298</sup> Tato opce pro chudé a úsilí o větší spravedlnost souvisí s přikazem individuální lásky a činného milosrdenství, ale rovněž s uspořádáním sociální oblasti ve smyslu těchto principů.<sup>299</sup> Úsilí o rozšíření lásky a sociální spravedlnost nemá zůstat na rovině snah a idejí, ale má se promítnout do účinného a konkrétního individuálního jednání, zvláště vůči lidem v nouzi, a rovněž do utváření sociálních struktur v optice biblického étosu spravedlnosti.

---

palestinských měst po dobytí zaslíbené země neprobíhalo stylem souvislého úspěšného (a zároveň krutého) tažení spojených izraelských vojsk a jeho součástí nebyla úplná likvidace nepřátelského, převážně kanaánského, „nečistého“, pohanského obyvatelstva, ale probíhalo postupným obsazováním měst a území a často pokojnou a nenásilnou integrací. Proto je třeba z dějinné perspektivy i hermeneutické korektnosti přistupovat k těmto textům s mimořádnou obezřetností. - I. FINKELSTEIN, N. A. SILBERMAN, *cit. dílo*, s. 74-94.

<sup>298</sup> Srov. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.*, s. 142-143.

<sup>299</sup> Srov. A. ANZENBACHER, *cit. dílo*, s. 17-25.

## 4 Závěr

Předkládaná práce se zabývá biblickými podněty týkajícími se problematiky přijímání cizinců, která patří k nejpálčivějším otázkám soudobého globalizovaného světa a lidské společnosti. To, co je v uvedené práci předkládáno, však pochopitelně není vyčerpávajícím a komplexním etickým kodexem pro křesťana v této otázce. Bible představuje pro všechny křesťany Bohem inspirovaný text, z něhož čerpají podněty pro svůj vztah k Bohu, ke světu, k sobě samým, k druhým lidem, k utváření lidské společnosti a pro svou vlastní reflexi. Pro teologii (a teology) představuje základní pramen pro jejich odbornou reflexi. Představuje tedy také základní pramen pro křesťanskou sociální etiku, teologickou disciplinu, která se zabývá sociálními skutečnostmi a jejich etickým, respektive teologicko-etickým hodnocením, a do níž etické posuzování uvedeného fenoménu spadá. Zdá se tedy být vhodné se tímto tématem zabývat, a to tím spíše, že téma přijímání cizinců a vztahu vůči nim patří v Bibli Starého i Nového zákona k tématům vůbec nejčastějším a že s sebou nese různé velmi pozoruhodné teologické, duchovní a náboženské konotace. Předkládaná rigorózní práce tak zároveň představuje jeden z nezbytných kroků pro teologicko-etickou reflexi prezentovaného tématu.

Z těchto důvodů je celá práce uvedena kapitolou hermeneuticko-metodologického charakteru, v níž je ukázáno „místo Písma sv.“ v oboru křesťanská sociální etika a zároveň základní hermeneutické postoje a hranice, které je třeba mít na paměti jak při přístupu k biblickým textům a při biblicko-teologickém uchopení prezentovaného tématu, tak při jeho teologicko-etickém zpracování.

Písmo sv. je základním teologickým pramenem pro křesťanskou sociální etiku, je jejím výchozím a stálým referenčním bodem a oživujícím principem. Teologie (a tedy rovněž teologická etika) z něho čerpá základní jistoty o podstatě a určení člověka a lidské společnosti, která má být utvářena podle principu obecného dobra. Každý člověk čte a reflektuje jeho texty a jeho poselství jako individuum s vlastní racionalitou, která hraje ve vícerém ohledu zásadní roli, jako individuum s vlastními zkušenostmi, přístupem a životním „kontextem“. Nezbytná je nejen „osobní“ četba Písma, ale rovněž patřičná hermeneutika, která zohledňuje historické, teologické a literární pozadí textů, odhaluje jejich smysl, dynamiku a vzájemnou souvislost, včetně případného stupně závaznosti jednotlivých výpovědí. Písmo nepředstavuje učebnici etického chování, ani

neobsahuje bezprostřední návody k jednání, ale pro křesťany a teology představuje základní orientaci, podněty a výzvy k revizi našeho jednání.

V linii tohoto myšlenkového a metodologického schématu bylo v následujících kapitolách představeno nejprve svědectví Písma SZ i NZ o přijímání cizinců a vztahu vůči nim a poté byly ve stručnosti prezentovány vybrané elementy biblické antropologie, konkrétně biblicky založené pojetí lidské důstojnosti a myšlenka biblického univerzalizmu ve srovnání s partikularistickou perspektivou.

Přijímání cizinců a spravedlivé jednání s nimi patří k jednomu z ústředních témat v celé Bibli. Ve Starém zákoně osciluje mezi univerzalistickou a partikularistickou perspektivou. 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 nebo že sami nechtějí (takoví cizinci bývají označováni jako *nokrí* či *sar*), a těmi, kteří se chtějí a mohou usadit v Izraeli a jimž má být pro jejich slabé sociální postavení věnována zvláštní péče a starostlivost (ti bývají označováni jako *gér* a *tošáv*).

V legislativním kodexu Pentateuchu nalezneme celou řadu závazných výroků týkajících se přijímání a vztahování se vůči cizincům, přičemž od nejstarších po mladší vrstvy je patrná výrazná dynamika: od ochrany cizinců a zákazu jejich utlačování a vykořisťování ke konkrétní sociální pomoci, přikázání lásky vůči nim a plnému zrovnoprávnění domorodců a přistěhovalců až k Hospodinovu prohlášení Izraele za cizince a přistěhovalce (*gérím v tošávím*). Láska a činná pomoc vůči cizincům má být projevem lásky vůči bližnímu, k níž je Izrael a jeho lid podle Zákona zavázán, stává se jakoby modelovou aplikací univerzálního přikázání lásky, které lze považovat spolu s přikázáním lásky k Hospodinu za centrální přikázání celé Tóry.

Taková právní ochrana cizince neměla ve starém Orientě obdoby a v pozadí za ní stojí pravděpodobně přímo teologické a teofanické důvody (mj. Bůh jako *go'el*, jako ochránce marginalizovaných, jako „ten jiný“, jako ten, jemuž jedinému patří země). Rovněž v dalších starozákonních knihách převládá ve vztahu vůči cizincům diferencovaně univerzalistický prvek.

K plnému univerzalizmu, v němž se relativizují či přímo ruší všechny hranice mezi lidmi, dochází až skrze Ježíšovo Vtělení, jeho hlásání evangelia a skrze velikonoční události. Tento kristocentrický univerzalizmus se promítá i do života rodící

se křesťanské církve, k jejímž charakteristikám patří neztotožnění se s žádnou konkrétní kulturou či etnicky nebo geograficky vymezenou skupinou. Mezi charakteristické rysy prvotní církve (ve světle biblických i nebiblických pramenů) patří také pohostinnost vůči cizincům a lidem na cestách (*filoxenia*), zvláště vůči spolubratrům ve víře (zároveň však s jasným odmítnutím všeho „cizího“, co by bylo ohrožením pro život církevní obce), a sebeidentifikace sebe coby cizince. Postoj sociálně citlivé činné péče o cizince coby člověka v aktuální nouzi, která patřila (a namnoze stále patří) k diakonické sféře působení a života křesťanských církví, se v následujících staletích zřejmě prohluboval. Tento postoj přitom vyrůstá z hlubších teologických a teofanických kořenů. Evangelijní perikopy, které přímo svědčí o postoji biblického Ježíše k cizincům, můžeme nalézt zejména v podobenství o posledním soudu (Mt 25,31-46) a v podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37).

V pozadí této biblicko-teologické 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 bez ohledu na příslušnost k určitému národu nebo státu) a z ní vyplývající zodpovědnosti za druhého člověka, a dále myšlenka jednoho lidského společenství. V Kristu věřící nahlízejí společnost jako svět, kde lidské a státní hranice jsou sekundární a kde jsou si všichni lidé a všechny národy principiálně rovni.

Křesťanské obce i jednotliví věřící jsou v rámci naplňování evangelijního univerzálního přikázání lásky povoláni k tomu, aby jednali se všemi lidmi, zvláště s lidmi v nouzi, s účinnou láskou, k níž patří také pohostinnost vůči cizincům a lidem na cestách. Podle evangelijního podobenství o posledním soudu patří poskytnutí pomoci cizinci a člověku na cestách dokonce k explicitně uvedeným, zásadním kritériím správného a spravedlivého jednání jak pro křesťany, tak pro nekřesťany.

Biblický étos přijímání cizinců se tedy odehrává v principiální otevřenosti a pohostinnosti, ale zároveň s vědomím, že závazek přijetí a pomoc cizinci jsou omezeny tehdy, pokud by jeho přijetí vedlo k desintegritě přijímajícího společenství nebo by v dané společnosti (či ze strany jednotlivce) prostě nebylo možné. Tato naznačená regulativní omezení v otázkách přijímání cizinců však v žádném případě nechtějí rušit horizont jednoho lidstva ani univerzální přikázání lásky, které se zvláštním způsobem má projevat vůči lidem v nouzi a lidem na okraji společnosti a není omezováno na spolubratry ve víře. Přijetí cizince se ve světle biblických textů stává pro křesťany

jedním z úkolů, k nimž jsou povoláni, a lze jej chápat jako jeden ze znaků autentického křesťanského života.

## 5 Seznam použitých zkratek

aj.	a jiné
atd.	a tak dále
atp.	a tak podobně
ČEP	Český ekumenický překlad
mj.	mimo jiné
např.	například
NZ	Nový zákon
par	paralelní biblické texty k uvedené perikopě či citaci
srov.	srovnej
SZ	Starý zákon

Zkratky názvů biblických knih jsou převzaty z liturgického překladu, tak jak jsou užívány v katolickém prostředí.

Není-li uvedeno jinak, jsou biblické citáty převzaty z Českého ekumenického překladu.

## 6 Seznam literatury a použitých zdrojů

### 6.1 Pramenná literatura

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.* Český ekumenický překlad, Praha <sup>8</sup>1993

*Biblia Hebraica*, edidit Rud. Kittel, Stuttgart <sup>14</sup>1966

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

*Novum Testamentum Graece et Latine*, edidit E. Nestle, Stuttgart <sup>26</sup>1988

Optatam totius, dekret o výchově ke kněžství (1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 341-359

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi* (1993), Kostelní Vydří <sup>2</sup>2007

*Pentateuch. Český katolický překlad*, přeložili, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili J. Brož et al., Kostelní Vydří 2006

SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, 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

*Sociální encykliky*, Praha 1996

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. Volume I: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Peabody <sup>2</sup>1995, s. 163-187

*Spisy apoštolských otců*, přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol, Praha <sup>3</sup>2004

I. KANT, *Základy metafyziky mravů* (1785), přeložil Ladislav Menzel, Praha <sup>2</sup>1990

### 6.2 Sekundární literatura

A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*, Brno 2004



- 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. 16-35
- A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Auflage, mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, Düsseldorf<sup>2</sup>1984
- G. BARBIERO, 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
- W. BAUR, *První, Druhý a Třetí list Janův. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 17*, Kostelní Vydří 2001
- E. BIANCHI, *Přijetí cizince. Biblická studie*, Praha 1998
- M. BIČ, *Radostná zvěst Starého zákona*, Praha 1984
- M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, Praha 1986
- J. BLAHA, Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii, in: *Křesťanská revue 8 (2004)*, s. 198-202
- G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973
- G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band V*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1986
- V. BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří 2001
- D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994
- R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997
- R. E. BROWN, *The Epistles of John. The Anchor Bible, Volume 30*, New York 1982
- N. BROX, Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum, in: *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 5 (1993)*, s. 322-327
- W. BRUEGGEMANN, *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991
- C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff «gér» und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992.

- I. CARDELLINI, Stranieri e „immigrati residenti“ in una sintesi di teologia storico-biblica, in: *Rivista Biblica Italiana* 2(1992), s. 129-181
- D. L. CHRISTENSEN, *Word Biblical Commentary. Volume 6A. Deuteronomy 1:1-21:9, revised*, Nashville 2001
- F. CRÜSEMANN, „Ihr kennt die Seele des Fremden.“ (Ex 23,9). Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhass, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 5 (1993), s. 339-347
- J. DANÍELOU, *Vom Ursprung bis Babel: Genesis 1-11*, Frankfurt am Main 1965
- R. DE VAUX, *Ancient Israel*, New York 1961
- J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří 2005
- J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996
- E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen, Teil 1. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn – München - Wien – Zürich <sup>10</sup>1995
- W. EICHRODT, *Ezekiel*, Philadelphia 1970
- V. EID, *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg – Wien 2004
- J. H. ELLIOTT, *1 Peter. The Anchor Bible Volume 37B*, New York 2000
- J. H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Eugene 2005
- D. J. ESTES, Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 1 (1991), s. 45-49
- R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1 Petrusbrief*, Tübingen 1992
- R. FELDMEIER, 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
- P. FILIPI, Bližní Samařanem – Samařan bližním. K homiletické exegesi L 10, 25-37, in: *Teologická reflexe* 1 (1995), s. 13-20
- I. FINKELSTEIN, N. A. SILBERMAN, *Objevování Bible: svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha 2007

- J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X – XXIV). The Anchor Bible Volume 28a*, New York 1985
- H. FRANKEMÖLLE, *1. und 2. Petrusbriefe. Judasbrief. Die Neue Echter Bibel, Bd. 18 u. 20*, Würzburg <sup>2</sup>1990
- O. FUCHS (ed.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988
- F. FURGER, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988
- F. FURGER, *Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart – Berlin – Köln 1991
- C. GHIDELLI, *Vangelo secondo Luca, La Bibbia – nuovissima versione*, Cinisello Balsamo 1991
- J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, I. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1986
- J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, II. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1988
- M. GRAF, F. MATHWIG, M. ZEINDLER (eds.), „*Was ist der Mensch?*“ *Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2004
- D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33A. Matthew 1-13*, Nashville 1993
- D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33B. Matthew 14-28*, Nashville 1995
- B. HÄRING, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, I. Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg 1989
- D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří 2003
- J. E. HARTLEY, *Word Biblical Commentary. Volume 4. Leviticus*, Nashville 1992
- M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004
- J. HELLER, Biblické stvoření světa, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 177-180
- J. HELLER, Hosté a příchozí v bibli (Problém uprchlíků ve světle Písma), in: *Evangelický kalendář 1998*, Praha 1997, s. 49-57

- J. HELLER, Jak čtu Bibli, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování: vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 196-201
- J. HELLER, *Vocabularium biblicum septem linguarum (Biblický slovník sedmi jazyků)*, Praha 2000
- J. HELLER, M. PRUDKÝ, *Obtížné oddíly knih Mojžišových*, Kostelní Vydří 2006
- S. HEUSER, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*, Münster 2004
- R. HOPPE, *List Efezanům. List Kolosanům. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 10*, Kostelní Vydří 2000
- C. HOUTMAN, *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus. Volume 3. Chapters 20-40*, Leuven 2000
- G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 1. A-K*, Freiburg im Breisgau 2003
- G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 2. L-Z*, Freiburg im Breisgau 2003
- E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Gütersloh<sup>5</sup>1994
- E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II*, Gütersloh<sup>4</sup>1993
- L. T. JOHNSON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005
- C. R. KOESTER, *Hebrews. The Anchor Bible, Volume 36*, New York 2001
- M. KÖHNLEIN, *Aus aller Herren Länder. Asylbewerber unter uns*, Stuttgart 1988
- P. V. KOHUT, Nezapomínejte na pohostinnost (Žid 13,2). Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti, in: *Salve 1 (2004)*, s. 58-68
- 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
- J. KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, Kostelní Vydří 2001
- G. KRAUS, *Welt und Mensch: Lehrbuch zum Schöpfungslehre*, Frankfurt/Main 1997
- F. LAUB, *List Židům. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 14*, Kostelní Vydří 2001

- B. D. LEICHT (ed.), *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2*, Stuttgart 2003
- X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991
- 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. 11-33
- J. D. LEVENSON, The Universal Horizon of Biblical Particularism, in: M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 143-169
- M. LIMBECK, *Evangelium sv. Matouše. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 1*, Kostelní Vydří 1996
- M. LIMBECK, *Evangelium sv. Marka. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 2*, Kostelní Vydří 1997
- 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
- W. LORENZ, „For We Are Strangers Before Thee and Sojourners“ – 2 Chron. 29:15, in: *American Baptist Quarterly* 4 (1990), s. 268-280
- B. J. MALINA, The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality, in: *Semeia* 35 (1986), s. 171-194
- C. MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Praha 2005
- J. MARCUS, *Mark 1-8. The Anchor Bible Volume 27*, New York 2000
- R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002
- C.-P. MÄRZ, *Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel, Bd. 16*, Würzburg <sup>2</sup>1990
- 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. 35-69
- K.-W. MERKS, Zwischen Gastfreundschaft und gleichem Recht. Ethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 2 (2003), s. 144-164
- J. MILGROM, *Leviticus 17-22. The Anchor Bible. Volume 3A*, New York 2000

- J. MOLTMANN, *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno – Praha 1999
- P.-G. MÜLLER, *Evangelium sv. Lukáše. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 3*, Kostelní Vydří 1998
- F. W. NICHOLS (ed.), *Christianity and the Stranger*, Atlanta 1995
- E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994
- D. OPATRŇÝ, Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova, in: *Studia theologica* 30 (2007), s. 24-40
- R. PESCH, *Das Markusevangelium, 1. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1976
- S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg<sup>3</sup>1993
- W. G. PLAUT, Jewish Ethics and International Migrations, in: *International Migration Review* 1 (1996). *Special Issue: Ethics, Migration, and Global Stewardship*, s. 18-26
- H. G. PÖHLMANN, M. STERN, *Desatero v životě židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Praha 2006
- P. POKORNÝ, *List Efezským. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, svazek 10*, Praha<sup>2</sup>2006
- P. POKORNÝ, Od štěněte k dítěti (Mk 7,24-30/ Mt 15,21-28). O některých problémech biblické exegeze, in: TENTÝŽ, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2006, s. 424-438
- F. PORSCH, *Evangelium sv. Jana. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 4*, Kostelní Vydří 1998
- C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří 2005
- C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha<sup>2</sup>2002
- C. V. POSPÍŠIL, Základní otázky a perspektivy současné systematické teologie, in: *Teologické studie* 2 (2003), s. 26-33
- F. A. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht: zur Geschichte dieses Rechtes und zu seiner christlichen Begründung heute*, Regensburg 1976

- M. PRUDKÝ, Národ ve Starém zákoně, in: *Křesťanská revue 6-7 (1993)*, s. 142-147, 177-183
- Y. RADDAY, M. SCHULZ, *Nächstenliebe nach jüdischen Auffassung*, in: Universitas (Sonderdruck), Stuttgart 1984
- W. RADL, *List Galaťanům, Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 9*, Kostelní Vydří 1999
- K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1984
- J. E. RAMIREZ KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The Gér in the Old Testament*, Berlin 1999
- J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960
- E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006
- R. RENTDORFF, The Gér in the Priestly Laws of the Pentateuch, in: M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 77-87
- A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996
- H. ROTTER, G. VIRT (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990
- R. RUSTON, Bible a křesťanská morálka, in *Teologické texty 2 (2000)*, s. 67-69
- M. RYŠKOVÁ, Mír a válka v pojetí apoštola Pavla, in: *Salve 3 (2005)*, s. 25-42
- K. H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII*, Freiburg – Basel – Wien<sup>6</sup>1988
- E. SCHILLEBEECKX, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie (1968)*, s. 411-421
- H. SCHLIER, *Der Römerbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI*, Freiburg – Basel – Wien,<sup>3</sup>1987
- R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg – Basel - Wien 1986
- R. SCHNACKENBURG (ed.), *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*, nedatováno (samizdat) - orig. vyd. *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?*, Düsseldorf 1982

- R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 16,21-28,20. Die Neue Echter Bibel, Bd. 1*, Würzburg<sup>2</sup>1994
- R. SCHNACKENBURG, *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otčenáš*, Praha 1997
- E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996
- H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium, Band III, 2. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1994
- H. SCHÜRMAN, Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů, in: *Teologický sborník 2 (1995)*, s. 8-12.
- A. D. SCHWARTZ, God and the Stranger, in: *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue 1 (1998)*, s. 33-48
- P.-A. SEETHALER, *První a Druhý list Petřův. List Judův. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 16*, Kostelní Vydří 2001
- M. SNEED, Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 4 (1999)*, s. 498-507
- A. B. SPENCER, Being a stranger in a time of xenophobia, in: *Theology Today 1 (1999)*, s. 464-469
- W. C. SPOHN, Scripture, Use of in Catholic Social Teaching, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville – Minnesota 1994, s. 861-874
- Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 7. Ezdráš – Nehemjáš – Ester*, Praha 1970
- Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 9. Žalmy*, Praha 1975
- P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika? – Etická kritéria pro přijímání politických uprchlíků se zřetelem k situaci v České republice (diplomová práce)*, Praha 2005
- G. THEISSEN, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1991
- M. THEOBALD, *List Římanům. Malý stuttgartský komentář, Nový zákon 6*, Kostelní Vydří 2002
- C. TOMIČ, *Biblický pravek. Kniha Genezis kapitola 1-11*, Bratislava 1992



- H. TREMMEL, *Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik*, Freiburg – Basel – Wien 1992
- W. TRILLING, *Schöpfung und Fall nach Genesis 1-3*, Leipzig<sup>2</sup>1984
- C. VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991
- B. T. VIVIANO, *Království Boží v dějinách*, Praha 2008
- J-L. VESCO, Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode 20,22-23,19), in: *Revue Thomiste 2 (1968)*, s. 241-264
- Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991
- H. WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha 1998
- M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11. The Anchor Bible Volume 5*, New York 1991
- H.-U. WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München<sup>2</sup>2004
- G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary Volume 1. Genesis 1-15*, Nashville 1987
- G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary. Volume 2. Genesis 16-50*, Nashville 1994
- C. WESTERMANN, *Genesis, Teilband 1., Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1983
- H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973
- V. ŽÁK, *Na počátku: Výklad knihy Genesis*, Praha 1990

### **6.3 Novinové články**

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

## 7 Summary

The submitted rigorous thesis (Biblical Grounds for Ethically Responsible Approach to Acceptance of Strangers) describes biblical view on the question of receiving strangers. The text is constituted by the presentation of basic biblical texts to the given topic, including their brief exegesis and interpretation, by the synthesis of fundamental biblical theological views and conclusions, and introduction of relevant biblical anthropological topics related to biblical theology of creation (above all the human dignity and the idea of „totus orbis“ – i. e. the universalist idea of humankind unity). Since the presented reflection can be used in the theological ethical reflection of the phenomenon, the introducing chapter submits basic methodological notes related to the nexus of biblical hermeneutics and Christian social ethics.

Key words: stranger  
alien  
foreigner  
Bible  
acceptance of strangers  
ethics