

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Petr Štica

**OPRÁVNĚNÍ A HRANICE STÁTNÍ SUVERENITY V IMIGRAČNÍ
POLITICE – PŘISTĚHOVALECKÁ POLITIKA Z POHLEDU
KŘESŤANSKÉ SOCIÁLNÍ ETIKY**

Disertační práce

Vedoucí práce: prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

PRAHA 2009

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. Jemu jsem vděčný za lidské a odborné doprovázení po celou dobu mého studia a bádání. Vděčný jsem i dalším vyučujícím, kteří svými postřehy a poznámkami přispěli k dokončení této práce, stejně jako všem svým přátelům, kteří mě svými postřehy v nemalém množství různých setkávání a debat v dobrém slova smyslu nutili téma nově a nově promýšlet a přehodnocovat mé úvahy.

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

V Praze dne

Obsah

1	ÚVOD.....	6
2	NÁRODNÍ STÁT V NOVODOBÝCH EVROPSKÝCH DĚJINÁCH A ZROD IMIGRAČNÍ POLITIKY – HISTORICKÝ PŘEHLED	13
2.1	Rané evropské dějiny státního zřízení	14
2.2	Vznik suverénních států.....	23
2.3	Idea národa a vznik národního státu	28
2.4	Vznik, nebo „probuzení“ národa? – Nástin vědecké diskuze k tématu „národ a nacionalismus“.....	36
2.5	Rozkvět národního státu a vznik imigrační politiky.....	43
2.6	Nástin novodobého vývoje evropských imigračních politik a národního státu.. ..	47
2.7	Shrnutí.....	56
3	HISTORIZUJÍCÍ NÁSTIN VYBRANÝCH EVROPSKÝCH IMIGRAČNÍCH POLITIK	59
3.1	Typologie národních států a jejich vliv na imigrační politiky jednotlivých států	59
3.2	Imigrační politika Francie.....	66
3.3	Imigrační politika Velké Británie	68
3.4	Imigrační politika Německa.....	70
3.5	Imigrační politika Evropské unie.....	77
4	BIBLICKÉ PODNĚTY PRO PŘIJÍMÁNÍ CIZINCŮ.....	84
4.1	Biblická hermeneutika a křesťanská sociální etika.....	84
4.2	Svědectví o vztahu k cizincům a přijetí cizinců v Bibli	94
4.2.1	Cizinec v Bibli – uvozující poznámky.....	95
4.2.2	Přijetí cizince ve Starém zákoně	101
4.2.2.1	Ctnost pohostinnosti	101
4.2.2.2	Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,19)	104
4.2.2.3	Deuteronomium	106
4.2.2.4	Kněžský kodex (Lv 17-26) a ostatní kněžské předpisy (Nu).....	110
4.2.2.5	Cizinec v ostatních knihách SZ	112
4.2.2.6	Závěrem	115
4.2.3	Přijetí cizince v Novém zákoně	118
4.2.3.1	Křesťanské jednání s cizinci	118
4.2.3.2	Sebeidentifikace jako cizince.....	138
4.2.3.3	Závěrem	142
4.3	Vybrané relevantní principy biblické antropologie	145
4.3.1	Teologie stvoření a vykoupení – úvodní poznámky.....	146
4.3.2	Člověk stvořený k obrazu Božímu – důstojnost a jedinečnost člověka	146
4.3.2.1	Člověk jako Boží obraz ve starozákonní teologii	146
4.3.2.2	Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii.....	150
4.3.3	Myšlenka totus orbis – jedno lidské společenství.....	154
4.3.3.1	Univerzalistická perspektiva v tzv. biblických pradějích	154
4.3.3.2	Vyvolený národ v univerzalistické a teologické perspektivě	159
4.3.3.3	Novozákonní kristocentrický univerzalizmus.....	161

4.3.4	Sociální étos starozákonní smlouvy, proroků a Ježíše.....	164
4.4	Shrnutí.....	164
5	STÁTNÍ SUVERENITA A PŘIJETÍ CIZINCŮ V NOVODOBÉ SOCIÁLNÍ FILOZOFII	168
5.1	Federace suverénních států a právo návštěvní (Immanuel Kant)	169
5.2	Stát jako garant lidských práv (Hannah Arendtová).....	179
5.3	Panorama normativních východisek soudobé sociální filozofie v otázce přijímání cizinců	189
5.3.1	Otevřené hranice (libertarianismus).....	189
5.3.2	Relativně otevřené hranice (liberalismus)	191
5.3.3	Příslušnost a kulturní identita (Michael Walzer)	201
5.3.4	Pragmatické řešení („realismus“)	210
5.4	Shrnutí.....	214
6	STÁTNÍ SUVERENITA A IMIGRAČNÍ POLITIKA VE SVĚTLE KŘESŤANSKÉ SOCIÁLNÍ ETIKY	218
6.1	Principy křesťanské sociální etiky ve vztahu k otázce migrace a imigrační politiky	218
6.1.1	Personalita – napětí mezi univerzalitou lidských práv a jejich partikulárním prostředkováním.....	219
6.1.1.1	Princip personality v křesťanské sociální etice.....	219
6.1.1.2	Potřeba implementace univerzálních lidských práv do pozitivního práva	229
6.1.1.3	Napětí v rámci lidských práv jako napětí mezi univerzalitou a partikularitou.....	237
6.1.1.4	Legitimita hranic a existence subsidiárních jednotek za účelem zajišťování lidských práv a veřejných dober	241
6.1.1.5	Napětí mezi kosmopolitní orientací a legitimitou hranic.....	243
6.1.2	Solidarita – napětí mezi globální solidaritou a užší mírou solidarity ...	245
6.1.2.1	Princip solidarity v křesťanské sociální etice	246
6.1.2.2	Globální solidarita jako konstitutivní princip křesťanské sociální etiky	249
6.1.2.3	Solidarita v napětí mezi univerzalitou a partikularitou.....	255
6.1.2.4	Obecné dobro v křesťanské sociální etice	256
6.1.2.5	Obecné dobro v napětí mezi univerzalitou a partikularitou.....	261
6.1.2.6	Otázka univerzálního určení a distribuce dober	264
6.1.3	Subsidiarita – napětí mezi jednotou lidstva a mnohostí národů	266
6.1.3.1	Pojem subsidiarity v křesťanské sociální etice	266
6.1.3.2	Potřeba identity jako aplikace principu subsidiarity.....	269
6.1.3.3	Trojediný Bůh – garant a obraz jednoty v rozmanitosti	273
6.1.3.4	Teologická reflexe hranic	275
6.1.4	Závěrem	278
6.2	Pojetí státu v sociálním učení katolické církve.....	280
6.2.1	Východiska pojetí státu v křesťanské sociální nauce	281
6.2.2	Pojetí státu v sociálním učení církve před Druhým vatikánským koncilem	283
6.2.3	Dvojití pojetí státu na Druhém vatikánském koncilu.....	288
6.2.4	Pojetí státu v sociálních dokumentech Jana Pavla II.	292
6.2.5	Závěrem	294

6.3	Migrace a právo na přistěhování v teologickoetické reflexi.....	297
6.3.1	Francisco de Vitoria – počátky etiky migrace	297
6.3.2	Migrace a právo na přistěhování v reflexi katolické sociální nauky a církevních dokumentů 20. století.....	304
6.3.2.1	Celocírkevní dokumenty vyjadřující se k etickým otázkám migrace.....	304
6.3.2.2	Papežská rada pro pastorační migrace a lidí na cestách.....	307
6.3.2.3	Vybrané dokumenty partikulárních církví.....	308
7	PODNĚTY PRO SOUDOBOU IMIGRAČNÍ POLITIKU	312
8	PODNĚTY PRO ČINNOST A ANGAŽMÁ KŘESŤANSKÝCH CÍRKVÍ V OBLASTI IMIGRACE A IMIGRAČNÍ POLITIKY	319
9	ZÁVĚR	323
10	SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK.....	328
11	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	329
11.1	Primární literatura	329
11.1.1	Církevní dokumenty, primární teologické prameny	329
11.1.2	Ostatní primární literatura (díla klasiků filozofie, právní texty).....	331
11.2	Sekundární literatura.....	333
11.3	Novinové články	367
	SUMMARY	368

1 Úvod

Předkládaná disertační práce se zabývá fenoménem, který patří v současné době k těm vůbec nejpalčivějším – problematikou mezinárodní migrace a imigrační politiky, kterou suverénní státy v současné době utvářejí a realizují, a otázkou jejího etického oprávnění a etických aspektů. Mezinárodní migrací je chápán dlouhodobý či krátkodobý proces přesunu jednotlivců nebo skupin lidí přes státní hranice. K jejím charakteristikám patří a) opuštění země původu či předchozího pobývání, b) překročení mezinárodně uznávaných hranic a c) fakt, že člověk, který tyto skutečnosti naplnil, setrvává v (cizí) zemi delší časový úsek.

Počet osob naplňujících uvedenou definici, tedy migrantů, během posledních let výrazně narostl. Roku 1965 evidovalo mezinárodní společenství¹ 75 milionů migrantů, roku 1990 se jednalo přibližně o 120 milionů migrantů, v roce 2005 odhady počtu přistěhovalců činily již 193 milionů, což představuje necelé 3% světové populace. Skutečné počty budou navíc pravděpodobně podstatně vyšší vzhledem k tomu, že uvedené statistiky nelze v celosvětovém měřítku zcela spolehlivě získat (jako příklady znesnadňující zjištění přesných údajů lze uvést iregulární migranty, jejichž existence je sice v přistěhovaleckých státech evidentní, ale konvenčními statistikami nezachytitelná; lidé žijící v transnacionálním sociálním prostoru; rozdíly v evidenci pohybu osob atd.).² Předložené údaje však přesvědčivě dosvědčují sílící dynamiku v oblasti migrace osob v celosvětovém měřítku, která jde ruku v ruce s postupujícím celosvětovým procesem globalizace, a palčivou potřebu její etické reflexe.

Migrace a migrační politika představují velmi komplexní problematiku. Proto každý, kdo ji chce promýšlet, stojí před rozhodnutím, z jakého úhlu pohledu bude tento fenomén zkoumat. Zúžení perspektivy je v předkládané práci dvojí – 1. tématické a 2. oborové.

Co se týče tématického zúžení, autor se v disertační práci snaží promýšlet migraci a imigrační politiku z následující perspektivy: Chce se zabývat metaotázkou celé problematiky, kterou je možné formulovat takto – Je rozdělení světa do jednotlivých států eticky odůvodnitelné? V čem? Je eticky zdůvodnitelná regulace

¹ Údaje jsou převzaty ze zdroje Organizace spojených národů (UN Population Division).

² Srov. K. JANKŮ, Moderní migrace. Stěhování se zvláštním významem, in: *Sociální studia 1* (2006), s. 24-25.

imigrace ze strany jednotlivých států (tedy imigrační politika vůbec)? Co z toho vyplývá pro imigrační politiku a její utváření?

Další specifikum projektu spočívá v tom, že autor k dané problematice přistupuje pod zorným úhlem teologie, přesněji řečeno teologické etiky. Snaží se ve světle křesťanské víry, která má specifické náhledy na člověka a jeho místo ve společnosti a nabízí vlastní impulsy pro spravedlivé uspořádání společnosti, analyzovat daný fenomén a hledat cesty k jeho eticky odpovědnému řešení. Autor však nechce přehlížet závěry a příspěvky odborníků z ostatních humanitních věd ani faktické a nezměnitelné danosti a při hledání odpovědí na výše položené otázky z nich vychází. Nechce ani nabízet pouze idealistické návrhy, nýbrž má v úmyslu přispět křesťansky orientovanou reflexí do odborné diskuze o tomto nesmírně aktuálním a ne vždy dostatečně diferencovaně reflektovaném tématu soudobé politické filozofie.

V úvodu celé práce je potřeba uvést stav bádání v uvedeném tématu a v daném oborovém zaměření. V českém jazyce bohužel neexistuje kromě monotematického čísla časopisu *Salve* 1/2004 žádná publikace, zabývající se otázkou imigrace, imigrační politiky a souvisejícími tématy z pohledu teologické etiky. Autor zkoumající dané téma v teologické perspektivě je odkázán do značné míry na zahraniční literaturu. I zde však lze vypozařovat určitý paradox, který je jedním ze závěrů mého bádání: Přestože migrace a potažmo imigrační politika patří k jednomu z nejpálčivějších globálních sociálních témat současnosti, teologickoetické reflexi uvedeného fenoménu se věnují pouze dvě německy psané monografie – mého školitele Alberta-Petera Rethmanna s názvem *Asyl und Migration: Ethik für eine neue Politik in Deutschland*³ a o šest let mladší obsáhlá práce evangelického teologa Hanse-Ulricha Dallmanna s názvem *Das Recht, verschieden zu sein: eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*.⁴ V anglickém jazyce kupodivu není dokonce k dispozici žádná ucelená monografie reflektující dané téma z perspektivy teologické etiky, s výjimkou několika studií a sborníků. Podobná je situace ve francouzském a italském jazykovém prostředí. Kromě výše uvedených autorů je třeba mezi teology, kteří se danému tématu hlouběji věnovali či věnují, zařadit teologa Waltera Lesche, toho času profesora na

³ A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration: Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996.

⁴ H.-U. DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein: eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh 2002. Větší rozmanitost lze najít v otázce přijímání uprchlíků a teologickoetické reflexi azylu a azylové politiky. Jako příklad je možné uvést rozsáhlou studii Markuse Babo. – M. BABO, *Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Münster 2003.

Katolické univerzitě v Lovani, jenž k tématu teologickoetické reflexe migrace publikoval řadu drobnějších studií. Přímo k tématu pak jsou čtenářům k dispozici zejména kratší studie a články.

Uvedený nedostatek rozsáhlejších publikací obsahujících teologickoetickou reflexi imigrace a imigrační politiky je překvapivý z několika důvodů. Především je třeba podotknout, že je snad až příliš disproporční ve srovnání s množstvím publikací, jež byly k otázce imigrace vydány v rámci ostatních humanitních oborů, zvláště sociologie a politologie. Dallmann ve své monografii zmiňuje, že jen do roku 1992 uvádí berlínský Institut pro komparatistické sociologické bádání (Institut für Vergleichende Sozialforschung) ve svém seznamu literatury přes 4000 položek publikací v německém jazyce zabývajících se pouze otázkami uprchlictví a azylu, nepočítaje v to publikace věnující se dalším aspektům mezinárodní migrace!⁵

Teolog zabývající se imigrací tak stojí před dvojným problémem: 1. V rámci humanitních věd stojí před otázkou, které publikace a zdroje při studiu migrace, pokud se jí zabývá z obecného pohledu, má zvolit a které naopak opomenout a jak se v množství relevantní literatury, která má namnoze navíc charakter sborníků a série rozmanitých studií, zorientovat nebo alespoň neztratit. 2. Teologickoetická reflexe od něj vyžaduje pro změnu dovednost jiného charakteru – snažit se nevelké množství teologické literatury věnované přímo tomuto tématu propojit s teologickým bádáním v jeho celku, především s bádáním v oboru křesťanské sociální etiky.

Paradoxem malého množství teologických publikací k tématu zaráží o to více, že církevní představitelé a církevněcharitativní organizace migraci a práci s přistěhovalci a lidmi na cestách nevěnují pouze marginální pozornost. Proto zůstává do značné míry zarážející, že se tématem nezabývá větší množství rozsáhlejších teologických studií. Doufám, že by předkládaná disertační práce mohla v tomto ohledu zaplnit některá téměř bílá místa na mapě soudobého teologickoetického bádání nebo k tomu alespoň přispět.

Navzdory tomu, co bylo řečeno, se zdá, že v církevním a teologickém prostředí narůstá v posledních letech o toto téma zájem a objevují se nové iniciativy. Chtěl bych v tomto smyslu uvést dva příklady z vlastní zkušenosti: jde o zájem profesorů erfurtské teologické fakulty o toto téma v souvislosti s jedním z jejich nových fakultních projektů ohledně církve a migrace či o existenci Centra pro studium migrace, které na pražské Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy založil roku 2004 prof. Albert-Peter

⁵ Srov. H.-U. DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein*, s. 15.

Rethmann. V neposlední řadě bych rád uvedl vedle nedávných prohlášení některých místních církví k přijímání cizinců a uprchlíků a postoji vůči nim a vedle aktivit celocírkevních na poli imigrace pozoruhodnou studii odborné komise „Weltwirtschaft und Sozialethik“, která je součástí pracovní vědecké komise Německé biskupské konference, k etickým aspektům spojeným s ekonomickou migrací.⁶ V ní je možné nalézt celou řadu podle mého názoru velmi dobře formulovaných podnětů a východisek pro teologickou a etickou reflexi, o něž se opírám také v předkládané práci.

Musím přiznat, že jsem si vědom faktu, že předkládaná problematika představuje značně komplexní téma, jehož zpracování vyžaduje pečlivý, mnohooborový přístup. Jsem si rovněž vědom toho, že vzhledem k rozsáhlosti a dynamice zkoumaného fenoménu imigrace a imigrační politiky nelze předložit beze zbytku kompletní, zcela vyčerpávající studii, a už vůbec ne univerzálně platné, v určitém smyslu jednoduché návody k řešení. Chtěl bych s tímto vědomím nabídnout v předkládané studii spíše jisté náhledy, které nebývají v odborném diskurzu příliš často zohledňovány, a představit několik základních, eticky koncipovaných poznámek k danému tématu, orientovaných na ty aspekty, které jsem zmínil v úvodu.

Chtěl bych také uvést, jak jsem se k tématu disertace dostal. Disertační projekt je plodem několikaleté, milé spolupráce s mým školitelem prof. Dr. Albertem-Peterem Rethmannem, díky němuž jsem objevil sympatie k oboru křesťanské sociální etiky. Jeho prostřednictvím se mi otevřela cesta k jednomu z napínavých a aktuálních témat soudobé společnosti, které započalo už u mé diplomové práce⁷ a pokračovalo spoluprací se zmiňovaným Centrem pro studium migrace. Jemu jsem vděčný za lidské a odborné doprovázení po celou dobu mého studia a bádání.

Rozdělení práce

Práce je rozdělena do sedmi kapitol.

V prvních dvou kapitolách bych rád přehledovým způsobem představil zkoumanou problematiku, což znamená národní stát a imigrační politiku. Jedná se o jakési stručné uvedení do fenoménu, který je poté v následujících kapitolách reflektován

⁶ WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*, Bonn 2005.

⁷ P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika? – Etická kritéria pro přijímání politických uprchlíků se zřetelem k situaci v České republice* (diplomová práce), Praha 2005.

z teologickoetické perspektivy. Záměrem těchto dvou kapitol je tedy nastínit základní rysy problému státu a imigrační politiky pro následnou etickou reflexi. Obě kapitoly jsou pojaty relativně stručně, poněvadž těžiště práce leží v kapitolách následujících.

Nejprve je tedy představen historický přehled státu a imigrační politiky (kapitola 2). Cílem této kapitoly je prezentovat vznik státu, národa a imigrační politiky v rámci Evropy v dějinné perspektivě. Tím je naznačena nejen dějinnost zkoumaných skutečností, ale je rovněž ukázáno úzké dějinné propojení státu a národa a přistěhovalecké politiky. Součástí této kapitoly je nejen nastínění dějin, ale rovněž načrtnutí podstatných charakteristik uvedených skutečností a nástin příslušných dějin myšlení. Tato kapitola tedy představuje historicky koncipované uvedení do celého tématu a problematiky.

Historickofilozofická perspektiva přechází plynule do třetí kapitoly, kde jsou stručně představeny vybrané typy imigračních politik (kapitola 3). Poněvadž cílem této práce není podat analýzu konkrétních imigračních politik, ani jím není předložit kritické podněty pro jednu konkrétní imigrační politiku, mají vybrané typy imigračních politik podat základní přehled současného statu quo v otázkách regulace imigrace ze strany států. Imigrační politiky byly vybrány tak, aby pokrývaly spektrum typologie současných imigračních politik, a tak předestřely, jak vypadají přistěhovalecké politiky a jejich podoba. Jedná se o politiky tradičních přistěhovaleckých zemích, které jsou zde naznačeny od nejotevřenějších typů (Kanada) přes „smíšené“ typy (USA) po restriktivnější podoby imigračních politik (Francie, Velká Británie, Německo).

Celková perspektiva historická, historickofilozofická či politologická by si vyžadovala sama o sobě mnoha(set)stránkové pojednání. První dvě kapitoly, které ukazují na propojení pojetí státu, státní suverenity a podoby imigrační politiky a kladou některé otázky pro naši reflexi, slouží jako jakési načrtnutí krajiny, v níž se bude pohybovat následující etická reflexe. Další kapitoly pak představují teologickoetickou část v úzkém slova smyslu.

4. kapitola předkládá biblické podněty pro přijímání cizinců. Bible představuje pro teologii a teology jeden ze základních a neopomenutelných pramenů pro vlastní teologickoetickou reflexi, je jejím výchozím a stálým referenčním bodem a oživujícím principem, proto musí stát u základů každé teologickoetické reflexe. Potřebuje však patřičnou hermeneutiku a přiměřenou vztažitelnost na současné podmínky. S vědomím hermeneutických hranic a postupů, které jsou blíže specifikovány v první části této

kapitoly, jsou zde analyzovány biblické texty relevantní pro teologickoetickou reflexi přijímání cizinců a imigrační politiky. Je třeba poznamenat, že biblické podněty pro vztah vůči cizincům představují jedno z nejčastějších témat v posvátných textech židovského a křesťanského náboženství, otevírají myšlenkově neobyčejně pestrý a inspirativní svět a mají četné teologické a teofanické konotace.

Teologickoetické reflexi v přísnějším slova smyslu předchází pojednání o relevantních podnětech z politické filozofie, které fenomén rozdělení světa do jednotlivých států a přijímání cizinců tematizuje v novověkém ideovém a sociálněfilozofickém kontextu (kapitola 5). Zvláštní úlohu zde hraje politickofilozofické myšlení I. Kanta a H. Arendtové, kteří zkoumají problematiku podnětně reflektují. Druhou část uvedené kapitoly tvoří představení normativních východisek současné politické filozofie v otázce přijímání cizinců, z nichž vycházejí – explicitně či implicitně – hlavní myšlenkové proudy v současných imigračních politikách. Teologická sociálněetická reflexe se nutně utváří v myšlenkovém kontextu soudobé společnosti a potřebuje promýšlet sociální otázky v plodné diskuzi s patřičnými filozofickými, zejména sociálněfilozofickými reflexemi. Sociální filozofie může v mnohém ohledu přispět k diferencovanému a vědecky plauzibilnímu utváření teologickoetické reflexe uspořádání společnosti a jejich různých aspektů. Z těchto důvodů je součástí disertace i tato politickofilozofická pasáž. V určitém slova smyslu představuje tedy uvedené sociálněfilozofické pojednání vedle biblickoteologického pojednání další neopomenutelné východisko a kontext teologickoetické reflexe, jímž je třeba se zabývat.

Poslední tři kapitoly (6 až 8) předkládají teologickoetickou reflexi tématu *stricto sensu* rozdělenou do tří částí (předcházející kapitoly však nelze chápat pouze jako určité přípravné pole pro teologickoetickou reflexi, neboť jsou její integrální součástí). V první části 6. kapitoly jsou představeny tři základní principy křesťanské sociální etiky ve vztáženosti ke zpracovávanému tématu. Nejedná se zde o pouhé pojednání o principech, ale o snahu o jejich kreativní propojení s otázkou rozdělení světa do jednotlivých států, přijímání cizinců a přistěhovalecké politiky. Uvedené tři principy vyžadují ve vztahu ke zpracovávanému tématu kritické a diferencované promýšlení. Představují zároveň základní východisko pro teologickoetické hodnocení a utváření imigrační politiky. Ve druhé části je nastíněno pojetí státu v katolickém sociálním učení. Pojetí státu, jak je ukázáno v úvodní historickofilozofické části celé práce, určuje

do značné míry vztah vůči cizincům a podobu imigrační politiky, proto pokládám za užitečné věnovat v rámci teologickoetické reflexe imigrace a imigrační politiky pozornost rovněž křesťanskému nahlížení podstaty státu.

V poslední části 6. kapitoly je předložena teologickoetická reflexe regulace imigrace a práva na přistěhování, jak je zachycena v díle nejvýznamnějších teologických myslitelů, kteří se tématem zabývali, a v katolickém sociálním učení. V závěrečné části (7. a 8. kapitola) jsou ve světle předcházející reflexe tematizovány základní podněty pro soudobou imigrační politiku a církve a jejich působení. Poslední dvě kapitoly, které jsou kratšího rázu, tak představují určitý předzávěr celé práce, v němž jsou předloženy konkrétní impulsy pro eticky zodpovědné zacházení s otázkou mezinárodní migrace a přijímáním cizinců a podněty pro utváření soudobé přistěhovalecké politiky. Každá delší ucelená pasáž v rámci předkládané práce je zakončena shrnutím, jehož cílem je předložit hlavní myšlenky a zjištění a pomoci čtenáři k lepší orientaci v textu.

2 Národní stát v novodobých evropských dějinách a zrod imigrační politiky – historický přehled

Je patrné, že pokud je řeč o mezinárodní migraci a migrační politice jednotlivých států, první bod, jakési předpolí samotného diskurzu ohledně etických aspektů této domény představuje otázka státu, opodstatnění jeho existence a funkce. Proto se v následujících odstavcích nejprve zastavíme u existence státu v dějinách, přičemž se soustředíme především na jeho novodobější existenci v evropském geografickém měřítku, neboť moderní pojetí státu se nejdynamičtěji vyvíjelo právě na starém kontinentě a odtud se později přeneslo v podobné, ačkoli regionálními specifiky ovlivněné formě do jiných koutů celého světa. Stručný přehled o dějinném vývoji státu v evropských dějinách, který je chápán v posledních staletích ve smyslu národního státu a je tedy spjat určitým způsobem rovněž s ideou národa, tedy může být chápán jako modelový příklad pro chápání tohoto pojmu v dějinném kontextu.

Následující kapitolu je třeba vnímat ve trojím aspektu – 1. jedná se o historický nástin, jehož smyslem je prezentovat fenomén státu a později vznik imigrační politiky v rámci Evropy v dějinném pojetí, které je pro pochopení tohoto fenoménu nezbytné; 2. součástí reflexe je rovněž nástin některých hlavních linií soudobého politickofilozofického myšlení, které měly zásadní vliv na faktickou existenci a formu státu; 3. zároveň se v této souvislosti již samy nabízejí některé eticky relevantní otázky, které budou v následujících odstavcích položeny a které se mohou stát východisky pro etické uvažování v následujících kapitolách. Jedná se především o to, jak lze přistupovat ke skutečnostem státu a národa.

Autor si je velmi dobře vědom, že se jedná o téma velmi obsáhlé a mnohovrstevnaté a že jej těžko může zcela vyčerpat a beze zbytku popsat. Proto je třeba následující odstavce vnímat jako stručný přehled, v němž budou dějiny i myšlenkové linie a osobnosti nastíněny pouze ve velmi hrubých obrysech.⁸

Současný člověk si navykl vnímat státní celky vymezené národními hranicemi jako něco samozřejmého, od nepaměti daného a nadčasového. Jakoby zvláště evropské

⁸ Je více než jasné, že evropské státy mají velmi rozmanité dějiny a že existuje množství obsáhlých odborných monografií zabývajících se dějinami jednotlivých evropských států. Proto je třeba uznat, že prezentované myšlenky musí být do značné míry schématické a musí mít introduktivní ráz. Přesto, jak autor doufá, by mohly alespoň v základních obrysech uvést do fenoménu, který je ruku v ruce spojen s mezinárodní migrací jako takovou – bez suverénních států by neexistovala mezinárodní migrace v moderním slova smyslu (ale pouze pohyb osob) a existovala-li by nějaká regulace, pak by musela mít pravděpodobně zcela jinou podobu, než jakou má dnes prostřednictvím imigračních, azylových a integračních politik.

národy a státy existovaly vlastně od nepaměti a vývoj směřující k národním státům představoval něco samozřejmého a dávného, přirozeného či nevyhnutelně logického. První skutečnost, kterou si při poctivém nahlížení této problematiky, musíme uvědomit, je právě fakt, že se u národů a států jedná o dlouhou a ne vždy zcela přehlednou historii, že vývoj k současnému stavu není až tak docela samozřejmý a nekomplikovaný, jak by se na první pohled mohlo zdát, a že se v případě vzniku národních států nejedná pouze o odpověď na něco „přirozeného“, nýbrž v mnoha ohledech o myšlenkovou a dějinně podmíněnou konstrukci.

V následujících odstavcích se pokusíme nastínit tuto cestu ve stručnosti, která odpovídá faktu, že celková práce není metodologicky vzato historického charakteru, ale zároveň s vědomím, že dějiny nám mohou podhalit mnohé z pozadí a motivací relevantních pro následující etický diskurz. Nejprve budou představeny rané dějiny státního zřízení v Evropě, potom přejdeme k modernímu suverénnímu státu, ideji národa a národnímu státu, abychom v závěru propojili obě naše klíčová témata, totiž stát a státní suverenitu na jedné straně a migraci, respektive imigrační politiku na straně druhé.⁹ V závěru budou předloženy některé otázky spojené s novodobým fenoménem globalizace.

2.1 Rané evropské dějiny státního zřízení

V přehledu o evropských dějinách státu by se mohlo zdát jako logické začít u dějin antiky a u římské říše, a to tím spíše, že se státovědou, jak je všeobecně známo, zabývali rovněž významní antičtí, řečtí a římstí filozofové, včetně Platóna¹⁰ a Aristotela.¹¹ Musíme však poznamenat, že ačkoli byl antický „stát“ v lecčems podobný státu soudobému (např. existencí správního systému, principem občanství, v určitých obdobích existencí demokratických zastupitelských orgánů v různé formě), nemůžeme hovořit o státu ve vlastním slova smyslu. Řecký stát byl ve skutečnosti spíše určitým komplexem svébytných městských nebo kvaziměstských států, nikoli nějakou ucelenou územně-správní jednotkou s vlastním teritoriem, vymezeným státními hranicemi, tedy

⁹ Jednotlivé modelové typy států a migračních politik budou předmětem diskurzu v následující kapitole.

¹⁰ Máme na mysli zejména Platónovu *Ústavu* a jeho dialog *Kritón*. Srov. PLATÓN, *Ústava*, in: TENTÝŽ, *Spisy IV: Kleitofón, Ústava, Timaios, Kritias*, přeložil František Novotný, Praha 2003 (reprint), s. 15-376. TENTÝŽ, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, přeložil František Novotný, Praha³ 1994.

¹¹ Zejména ARISTOTELÉS, *Politika I*, přeložil, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil Milan Mráz, Praha 1999.

státem v moderním slova smyslu. Navíc tato forma politické správy byla ve skutečnosti omezena pouze na nemnoho oblastí, měst apod.

Římská říše v následující epoše pak zjevně zejména pro svou rozsáhlost jen stěží mohla dosahovat parametru skutečně suverénně jednajícího státu. V obou případech pak sotva můžeme hovořit o tom, že by se jednalo o skutečnost, která by přímo vedla určitým způsobem k evropským státům tak, jak je známe dnes. Jak trefně podotýká Ernst-Wolfgang Böckenförde ve své známé studii o vzniku státu: „Dnes už nemůžeme mluvit o «helénském» či «středověkém státu», o «státu» Inků nebo «státu» u Platóna, Aristotela či Tomáše Akvinského, jako to ještě v devatenáctém století samozřejmě a sebevědomě činily celé generace učenců. Jak víme od dob epochální knihy Otto Brunnera *Land und Herrschaft*¹², vyrůstal stát ze středověkých mocenských vztahů a řádů, utvářených zcela nestátně.“¹³ Svůj nezanedbatelný vliv však jistě antická říše měla v oblasti ideového působení vedoucí postupně až k moderním evropským státům.

Politické myšlení představuje v následující dějinné epoše jeden z nejdůležitějších aspektů intelektuální historie křesťanského Západu.¹⁴ Jakoby pád římské říše způsobil jakýsi chaos, otřes a zneklidnění a v této situaci se před lidstvem s novou intenzitou rozprostřela otázka: Jaké je místo člověka v dějinách? Jak má vypadat společenská organizace? Jak se má organizovat a realizovat obec, komunita společně žijících lidí?¹⁵ Spolu s konkrétně historicky podmíněnou, rostoucí naléhavostí těchto otázek je v této době patrná rovněž snaha myšlenkově se utkat s politickou filozofií antické doby, která byla poměrně rozvinutá, a hledat cesty pro nová politické a sociální uspořádání korespondující s potřebami doby a zároveň vycházející z křesťanství, které se postupně ve středověké dějinné epoše stane dominantním názorovým směrem s obrovským sociálním a kulturním dosahem. Středověké politické myšlení, což je třeba

¹² O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Brünn – München – Wien 1943. Předtím už H. HELLER, *Staatslehre*, Leiden 1934, s. 125nn.

¹³ E.-W. BÖCKENFÖRDE, Vznik státu jako proces sekularizace, in: J. HANUŠ (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*, Brno 2006, s. 7.

¹⁴ Srov. J. COLEMAN, Středověké politické myšlení, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 2003, s. 485.

¹⁵ K tématu vpádu barbarů a později pádu římského impéria a jeho vlivu na církve a křesťanské myšlení srov. pozoruhodné úvahy v G. BEDOUELLE, *L'histoire de l'Église*, Manuels de théologie catholique tome XIV, Luxembourg 1997, s. 69-75. Podle autora tento otřes znamenal pro církve a křesťanské myšlení krok k novému rozvinutí křesťanského poselství a jeho předávání. Nesmíme zapomenout, že právě v tomto kontextu, kdy docházelo k destrukci základních sociálních jistot pro křesťany i nekřesťany a kdy ze zapříčinění těchto destrukcí byli namnoze obviňováni právě křesťané, vzniká dílo sv. Augustina, které pro politicko-filozofické myšlení zejména středověku bude mít nedožrnný vliv, totiž rozsáhlé dílo *O obci Boží*. K dobovému kontextu vzniku tohoto Augustinova spisu srov. K. FLASCH, *Augustin: Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, s. 368-374.

mít neustále na zřeteli, se tedy nejen utváří a odehrává v křesťanském myšlenkovém kontextu, ale dokonce bývá prezentováno, zvláště v pozdější době scholastické reflexe, jako přímá součást teologické reflexe.

V raném středověku, zdá se, měly na politické soudobé myšlení výrazný vliv zvláště tři prvky: a) instituční rozvoj církevní hierarchie, zvláště sílící role papežství, b) doznívající vliv imperiálního Říma, jeho institucí a struktur a c) vliv germánských barbarů s jejich samostatně vyvinutým pojetím božské podstaty panovníka a s ním související loajalitou spíše vůči individuální vůdcovské osobě nežli vůči konkrétnímu úřadu. U samotného zrodu evropských států stojí kromě toho patrně snaha Karla Velikého o obnovení římského impéria, odehrávající se v 9. století.¹⁶

Po rozpadu římské říše zde zůstala nejen chátrající dopravní i jiná infrastruktura a literární a umělecké památky z antické doby, ale rovněž idea impéria jako jakéhosi velkého, jednotného a fungujícího politického a sociálního útvaru. Po velkém stěhování národů na konci 5. a během 6. století se různé kmeny usadily vlastně na troskách římského impéria. Již od 6. století vznikají především na území franské říše nové politické struktury, v nichž se postupně buduje státní aparát a mocenská struktura. Každopádně se však „vláda týkala spíše lidí než území, dědičného majetku, ovládaného franskými králi a rozdělovaného či znovu spojovaného podle více či méně poklidného následnictví. Dílčí království – *Teilreiche* – se s postupem času dostatečně upevňují a alespoň v prostředí aristokratických elit se v nich rozvíjí pocit příslušnosti k jednomu společenství.“¹⁷ Hranice spravovaného teritoria tak byly poměrně nejasné a proměnlivé a politická moc byla vykonávána na základě spíše personálních struktur.

Toto upevňování panovnické moci a kvazistátních struktur dosahuje svého prozatímního vrcholu v 9. století, kdy na scénu evropských dějin přichází panovník, král Franků a roku 800 papežem korunovaný císař Karel, který vrhne veškeré své síly do obnovy římského impéria (*imitatio imperii*), a to všemi možnými prostředky. Je však paradoxem dějin, že tato snaha o sjednocení mnoha kmenů rozptýlených po evropském kontinentě a o přesazení římských struktur na struktury kmenové vede záhy po Karlově smrti přesně k opačnému efektu, tedy spíše ke fragmentarizaci a vytvoření rozmanitých společenství s různými vládci. Je tedy „nesmírnou ironií dějin, že u zrodu pestré

¹⁶ V následujících úvahách tvoří základ reflexe monografie H. SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003.

¹⁷ J.-P. GENET, Stát, in: J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *Encyklopedie středověku*, Praha 1999, s. 711.

rozmanitosti evropských států stálo právě ono obnovení jednoty impéria.¹⁸ Zřejmě již od této doby se jeví rozmanitost národní a státní, nevylučující přitom vzájemnou sounáležitost, jako něco samozřejmějšího a udržitelnějšího než rozlehlost a jednotnost rozsáhlého římského impéria. Evropané budou napříště v otázkách vzniku států přihlížet k této zkušenosti. Zároveň však budou mít před očima mýtus římského impéria jako určitý ideál a měřítko.

V následující epoše dochází k nové strukturaci státu – stát již není redukován na privilegovaný společenský vztah mezi panovníkem a vojenskou aristokracií, ale zahrnuje celou řadu společenských vztahů. Moc je sice roztržena mezi příslušníky vojenské aristokracie, do hry ale mnohem více vstupuje moc „venkovského šlechtice“ nad prostými lidmi, kteří jsou na něm závislí. Aristokratická hierarchie se v tomto smyslu neustále proměňuje. Zde můžeme spatřovat smysl celé tzv. feudální revoluce. Z vojenské aristokracie, která měla v rukou státní správu, se postupně vyčleňují dvě mocenská uskupení – feudální monarchie a církve.¹⁹

Rozhodně však nelze ve středověké Evropě hovořit o státech v dnešním slova smyslu, tedy jako o politických útvech, zahrnujících veškeré obyvatelstvo žijící na určitém území. Pohlédneme-li např. do historických atlasů, vidíme Evropu rozdělenou určitými (i když pochopitelně proměnlivými) hranicemi, které jako by poměrně jasně od sebe oddělovaly a vzájemně vymezovaly jednotlivé státní útvary. V našich představách se tak vynořuje relativně stabilní a přehledné státní uspořádání s panovníkem na vrcholu pomyslné politické pyramidy a s různými navzájem si podřazenými mocenskými stavy, jako jsou šlechta, měšťané, sedláci apod. Nicméně moderní bádání odhalilo skutečnost, že struktury středověkých společností byly mnohem komplikovanější a proměnlivější.

Král měl moc a přímou politickou vazbu pouze k určitému, poměrně malému množství lidí, nikoli ke všem lidem, kteří pobývali na „jeho“, hranicemi vymezeném, územím. Jeho moc spočívala ve vlastnickém držení půdy a v tom, že ho ostatní držitelé půdy byli ochotní pokládat za mocnějšího a byli ochotní se mu podříditi. Středověká společnost se tedy utvářela nikoli na základě určitého hranicemi vymezeného území, ale mnohem spíše na základě personálních svazků, které se opíraly o lenní přísahu nebo vazalský či manský slib.²⁰ Tyto vazby pak byly často komplikované, netýkaly se pouze jednoho lenního pána a byly časově omezené. Drobná panství, která vznikala, byla

¹⁸ H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 12.

¹⁹ Srov. J.-P. GENET, *Stát*, s. 713-714.

²⁰ Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 14-15.

„teritoriálně ještě neuzavřenými soustavami různých mocenských sfér, jež se sbíhaly u jednoho panovníka.“²¹ Z uvedeného je velmi dobře patrné, že středověká společnost v tomto nebyla podobná soudobým státům, neboť náležitost k určité sociálně a politické entitě byla dána nikoli neosobně ve smyslu pobývání na určitém území nebo příslušnosti k určitému národu, ale na základě personálních vazeb, a nejednalo se o nadčasovou skutečnost, ale skutečnost časově jasně vymezenou (po smrti pána bylo nutné slib znovu obnovovat).

S postupujícím nabýváním majetku a tím i rostoucí mocí jednotlivých leníků se po určité době začalo měnit i chápání společnosti. Panovník i leníci si rozdělili mezi sebou moc nad veškerou půdou. Vrstva vlastníků půdy se emancipovala, vyvinula se z ní šlechta a vznikl stavovský stát. Spolu s proměněným chápáním léna a s jeho zvětšením, s koncentrací vlastnictví do rukou nemnoha osob a narůstajícím významem postavy panovníka se tak proměnila i povaha politické moci. Panovník postupně přestal vládnout jen určitým osobám, ale začal vládnout na určitému jemu podléhajícím území. Na tuto proměnu vládnoucí moci měl vliv demografický vývoj v 11. století a nárůst evropské populace. Nárůst populace vedl k rozšíření obyvatelného prostoru, úrodné půdy a vzniku měst.

Narůstající dynamika směny zboží a vznik nových vrstev obyvatelstva nutně měly vliv na změnu politické moci. S tím se pojil rostoucí význam samotného panovníka, který se projevoval nejen na rovině politické: král byl sice nejvyšší z lidu, ale byl zároveň také svatý, jeho existence přesahovala prostou lidskou existenci, byly mu připisovány magické schopnosti, byl považován za Bohem vyvoleného, obdařeného milostí k panování a prosazování práva, jehož byl původcem, nad jemu svěřeným lidem.²² Úřad panovníka a potažmo také „státu“, jehož byl zosobněním, tak ztratil svou časově omezenou determinovanost a stal se nadčasovým, „věčným“.²³

Proměna politické moci se pochopitelně neodehrála ve všech končinách Evropy současně v jednu dobu. Také se nerealizovala hned beze zbytku úspěšně a harmonicky, ale ve společnosti se vyskytovaly rovněž skutečnosti této proměně neodpovídající (anarchie, boj za osobní svobodu). Nicméně k této proměně a její realizaci postupně

²¹ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Vznik státu*, s. 7.

²² „Byl pokládán za podvojnou osobu (*mixta persona*), jež «byla svou přirozeností lidská a skrze milost božská». Král ztělesňoval božský, věčný princip a tato skutečnost se odrážela také v pojetí jeho pozemského kralování.“ – H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 17.

²³ Podrobnější informace k osobě panovníka ve středověku viz např. J. LE GOFF, Král, in: J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT (eds.), *Encyklopedie středověku*, Praha 1999, s. 305-320.

docházelo a změna tohoto paradigmatu se poprvé ve své úplnosti uskutečnila během 13. století ve Francii, která se v Evropě ve výše uvedeném ideovém kontextu zformovala fakticky v první moderní, nebo přesněji řečeno „předmoderní“ stát.²⁴ Francouzský král sídlil uprostřed území, které vytvářel systematickým znovupřisvojováním svých propůjčených lenních pozemků, a usiloval o jednotné spravování celé země prostřednictvím všude rozšířené a pečlivě strukturované královské byrokracie. Tak se nejpozději do začátku 14. století vytvořil moderní, centrálně spravovaný stát s absolutistickými prvky.

Panovník zde fungoval jako nejvyšší instance v zákonodárné, správní i vládní oblasti v nejširším slova smyslu. Usiloval o centralizaci jurisdikce a administrativy v geograficky ucelených (a relativně prosperujících) oblastech a tím i o posílení své vlastní moci. Tento zápas o moc se odehrával především na poli církev (především v nejvyšší hierarchii v čele s papežem, jehož role v této době výrazně narůstá) versus panovník o kompetenční pravomoce a nadvládu. Tento zápas lze považovat za určitý leitmotiv téměř celého středověku, který se výrazným způsobem promítá do budování konkrétních politických a mocenských uskupení i do politického myšlení.

Panovníci usilovali o kumulaci mocenských prostředků. Ve skutečnosti se však nejednalo o úplnou monopolizaci moci, nýbrž docházelo k jejímu dělení a kontrole prostřednictvím zemských sněmů a stavovských parlamentů. Rozhodující vliv v tomto vývoji měly patrně válečné výboje panovníků. Z důvodu zvyšování dávek, které byly nezbytné na stále častější válečná tažení, byl panovník přinucen obnovit starý systém a přejít z feudální daňové soustavy na státní. Státní daňová soustava měla skoncovat s volným stanovováním feudálních dávek, které mohly být dříve příležitostí k olupování a vykořisťování poddaných. Nyní měla být nastolena nová pravidla a zároveň vyvinuty takové systémy (právní a ideologické²⁵), které by omezily vyhýbání se daňovým povinnostem. Uvalení daní na všechny panovníkovy poddané mělo za následek nejen rozšíření panovníkovy moci a podstatné rozšíření počtu daňových poplatníků, ale rovněž zrušení rozdělení obyvatel na vazaly, svobodné, nesvobodné, na šlechtu a prostý lid, na laiky a klérus – všichni (ačkoli to pochopitelně neplatilo bezvýjimečně) podléhali státnímu zdanění. Stát si vyhradil právo v případě nutnosti požadovat od svých

²⁴ Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 22.

²⁵ K ideovému podepření napomohla církev, která již v tuto dobu měla ve svém právu zahrnutu mezi jinými římskými právními zásadami tento preskript – *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* („co se všech týká, má být záležitostí všech a mají to všichni schválit“).

poddaných jejich statky, ale zároveň měl povinnost chránit rozvoj osobního vlastnictví před nepřáteli a před zvlí feudalů.²⁶ Na rovině ekonomické a politické bývá tento proces označován za vznik „předmoderního“ státu.²⁷ K posílení sebelegalizace určitých autonomních společenství dochází v této době (konkrétně především ve 12. století) také vlivem vzniku měst jako samosprávných jednotek a vlivem rozvoje obchodu.

S rozvinutím a centralizací daňového systému narůstá kvantitativně i kvalitativně státní moc a státní aparát. Zároveň se začíná rodit čilejší komunikace mezi vládnoucí elitou a poddanými – stát potřebuje sjednávat souhlas svých poddaných a proto se prostřednictvím vznikajících zastupitelských orgánů (anglický parlament, francouzské stavy, dvory ve Španělsku apod.) postupně vytváří politický dialog. Tím se posiluje rovněž sounáležitost obyvatel spadající do jurisdikce jedné vládnoucí moci.

Lze tedy říci, že se vývoj státu odehrával v přechodu od aristokratického, decentralizovaného společenství k centralizovanému, feudálnímu společenství personálního svazku a dále až k monistickému, institucionálnímu státu, vycházejícímu z principu vlády nad určitým územím.²⁸ Je třeba dodat, že „tento panský spolek je vyznačován jako stát chránící právo (Rechtsbewahrungstaat) na rozdíl od moderního státu, který je chápán jako stát vydávající zákony (Gesetzgebungstaat). Rozhodující kritérium pro státnost je suverénní, tj. stálá, jednostranná, jednotná, neodvozená, od závazků pozitivního práva svobodná (potestas legibus soluta) a nezcizitelná státní moc, která z jiných mocí ve státě činí moci pouze delegované a odvolatelné.“²⁹ Ve skutečnosti však ve středověkých vládních sdruženích existovala vedle nejvyšší (státní) moci celá řada nezávislých právních mocí, které fungovaly relativně nezávisle na nejvyšší moci.

Podobně se vyvíjel i pojem a chápání suverenity. „Suverénní“ se chápala ta instance, která byla oprávněná vydávat poslední závazná rozhodnutí.³⁰ Tato suverenita se nejprve týkala lenně-právních závazků, teprve později v 15. a na začátku 16. století

²⁶ J.-P. GENET, *Stát*, s. 716-717.

²⁷ K jeho rozšíření však pochopitelně dochází velmi pozvolna. V této době můžeme v Evropě vyzorovat více různých pojetí politického zřízení.

²⁸ T. MAYER, *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter*, in: H. KÄMPF (ed.), *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt 1960, s. 293-294.

²⁹ E. ISENMANN, *Staat. A. Westen*, in: *Lexikon des Mittelalters, Band 7. Planudes bis Stadt (Rus')*, Stuttgart – Weimar 1999, s. 2153.

³⁰ Je pozoruhodné, že středověké politické myšlení nepoužívalo žádného konkrétního pojmu pro poslední nejvyšší moc, vykonávanou na sjednoceném a jasně vymezeném území. Francouzské slovo „souverain“ se vyvinulo postupem času z latinského komparativu „superior“ (nebo ze superlativu „supremus“) a vztahovalo se nejprve na autoritu lokálních, lenních pánů.

byla vlivem konsolidace vládní moci vztahována na rozhodnutí panovníka a institucí jemu podřízených a s panovníkem spolupracujících na výkonu moci.³¹

V období 13. a 14. století se v Evropě začínají objevovat první ucelenější pokusy o teorie autonomních sekulárních států.³² Lze tedy konstatovat, že „přibližně od roku 1300 bylo patrné, že dominantním politickým zřízením v západní Evropě bude suverénní stát.“³³ V pozadí pak stojí patrně rovněž sekularizace státního zřízení, vycházející již ze sporu o investituru (1057-1122).³⁴

Spolu s těmito teoriemi suverénního státu se začínají vyskytovat dvě teorie o původu státu a svrchovanosti – první navazuje na klasické učení o božském a přirozeném původu státního zřízení, kdy soudobá autonomní monarchie je vyjádřením Boží vůle a panovník je zástupcem Boha, druhá teorie odvozuje legitimitu státu a vlády od samotného lidu „z hlediska obecní, cechovní či městské samosprávy a přenosu původních pravomocí kolektivity na zástupce, který reprezentuje rozhodnutí většiny.“³⁵ Představitelem prvního pojetí je např. Tomáš Akvinský (1224-1274)³⁶, mezi představiteli druhého pojetí bychom mohli uvést nominalisty v čele s Vilémem z Ockhamu (1280/5-1349).³⁷ Obě skupiny však společně chápaly panovníka jako legitimní autoritu, jako veřejnou osobu panující pro dobro společenství, mezi jehož práva patří vyžadovat si od svých poddaných přiměřenou finanční podporu. Obě skupiny přitom zjevně navazují na ve 13. století nově objevené politické a etické myšlení Aristotelovo (latinský překlad Aristotelovy *Politiky* se objevuje kolem roku 1260). S obratem k Aristotelovým politickým idejím je spojen a podpořen přechod od feudalismu k *dominiu*. Člověk je s ještě větší intenzitou chápán jako společenský tvor,

³¹ J. MIETHKE, Souveränität, in: *Lexikon des Mittelalters, Band 7.*, s. 2068-2069.

³² Srov. C. TILLY, Reflections on the History of European State-Making, in: TENTÝŽ (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton 1975, s. 21.

³³ J. STRAYER, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970, s. 57. Ve Strayerově knize lze najít rozšiřující informace a odůvodnění pro toto tvrzení. Mezi nejdůležitějšími lze uvést autorovy názory, že se jedná o dobově podmíněnou odpověď a touhu společnosti po neosobních institucích a autoritě vydávající konečná rozhodnutí. S těmito tvrzeními souhlasí rovněž Ernst-Wolfgang Böckenförde.

³⁴ Desakralizace vládní moci a její osamostatnění (nikoli však rozchod) od náboženství a církevní moci v tomto období lze chápat jako základní předpoklad nejen k sekularizaci státu, ale patrně rovněž jako základní předpoklad politiky jako takové. – Srov. E. BÖCKENFÖRDE, *Vznik státu*, s. 10-12.

³⁵ J. COLEMAN, *Středověké politické myšlení*, s. 489.

³⁶ Srov. např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De regimine principium*, kap. 13, in: *St Thomas Aquinas Political Writings*, edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge 2002, s. 36-37.

³⁷ Svrchovanost se podle Viléma z Ockhamu odvozuje z lidu, který má přirozenou moc vytvářet zákony a dosazovat vládce. Jakmile je vládce jednou vyvolen na základě dobrovolného rozhodnutí lidu, lze mu legitimní moc odebrat jen za mimořádných okolností: když se dopustí vážného zločinu nebo hříchu. – Srov. J. COLEMAN, „Vilém z Ockhamu“, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 534.

v jehož přirozenosti tkví a který je ve své existenci odkázán na přirozenou politickou obec, která přitom přesahuje rámec rodiny či vesnice.

V 16. století se v Evropě v kontextu sociálních nepokojů, zapříčiněných válkami a epidemiemi, začala objevovat touha po silném státu a snaha o posílení postavení panovníka, který by společnost vyvedl z neutěšeného stavu chaosu. Tato tendence se objevila poprvé v díle Niccolò Machiavelliho (1469-1527), konkrétně v jeho díle *Il principe* (Vladař).³⁸ Uvedené dílo je pokládáno za první novodobé politickofilozofické dílo bez nábožensky orientované koncepce, v němž se objevuje idea státu a vlády jako „stavu koncentrovaného veřejného výkonu moci na nějakém území, přičemž nezáleželo na tom, kým nebo v čím jmeně je tato moc vykonávána“.³⁹ Machiavelli byl zároveň první, kdo na scénu dějin uvedl novodobý pojem státu⁴⁰ (z italského *lo stato*, původně stav).

Pojem suverenity do právního a politického myšlení uvedl roku 1577 Jean Bodin⁴¹ prostřednictvím svého díla *Šest knih o republice* (*Six livres de la République*).⁴² Bodin formuluje pojem suverenity na základě tří charakteristických atributů – 1. suverén musí mít svrchovanou moc nad určitým územím a jeho obyvateli; 2. tato moc nesmí být omezena žádnou pozemskou silou; 3. možné limity této moci mohou pramenit pouze z božího zákona, z přirozeného zákona či z vlastního závazku suveréna vůči ostatním suverénům nebo jednotlivci. Přičemž suverenita musí být „celá (nedělitelná) a věčná“. Pokud jí není, není pravou suverenitou.⁴³ Na tyto Bodinovy myšlenky navazuje později např. Hugo Grotius⁴⁴, biskup Bossuet se svou teologickou

³⁸ České vydání např. N. MACHIAVELLI, *Vladař* (1532), přeložil Josef Hajný, Praha 2007.

³⁹ H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 36.

⁴⁰ Srov. G. DUROZOI, A. ROUSSEL, *Filozofický slovník*, Praha 1994, s. 286. Do této doby nebyly politické spolky označovány pojmem stát, ale různými pojmy jako *respublica* a *civitas*, *communitas* a *universitas* nebo specifickými říšskými pojmy jako *imperium* a *regnum*. Od pozdního středověku se začínají vyskytovat pojmy vzniklé z etnického pozadí jako *natio*, *lingua* nebo označení teritoriální (*terra*, *territorium*, *provincia*). Převládající pojem pro společné bytí a „stát“ pak ve středověku a ještě dlouho do raného novověku představoval výraz *respublica*. – Srov. E. ISENMANN, *Staat*, s. 2151-2152. Přesto musíme výše uvedené tvrzení považovat za mírně schematizované. Jiní odborníci o státu (či alespoň o používání latinského pojmu *status* ve spojitosti s něčím poměrně blízkým raně moderní představě státu) hovoří již v souvislosti se 14. stoletím a někteří dokonce v souvislosti s pozdními lety 13. století. – Srov. D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 2003, s. 483 a 489.

⁴¹ Bodin bývá označován za nejdůležitějšího teoretika svrchovanosti. – Srov. D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 2003, s. 1-2 a 39.

⁴² Srov. J. MIETHKE, *Suveränität*, s. 2068. Originální vydání J. BODIN, *Les Six livres de la République*, Genève 1577. Novější vydání např. J. BODIN, *Les six livres de la République*, texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinat, Henri Rochais, Paris 1986.

⁴³ Srov. F. ŠAMALÍK, *O politické společnosti*, Brno 1994, s. 59.

⁴⁴ Hugo Grotius (1583-1645), považovaný za jednoho ze zakladatelů mezinárodního práva, považoval suverenitu ve smyslu nezávislosti za nejdůležitější princip mezinárodního práva. – Srov. D. BERG-SCHLOSSER, T. STAMMEN, *Úvod do politické vědy*, Praha 2000, s. 284.

verzí absolutistické teorie⁴⁵ a dále pak angličtí filozofičtí teoretikové zastávající absolutní pravomoci panovníka, Thomas Hobbes a Robert Firmer. Cesta k modernímu a konsolidovanému státu však byla ještě dlouhá. Dosvědčuje to fakt, že v Evropě roku 1500 nalezneme kolem 500 víceméně nezávislých politických jednotek, zatímco o 400 let později jich v Evropě napočítáme přibližně 25.⁴⁶

Charles Tilly ve své knize, přesněji řečeno velmi obsáhlém sborníku pojednávajícím z mnoha různých úhlů pohledu o vzniku a formaci (národních) států v západní Evropě, vznik „moderního státu“ klade přibližně do roku 1500 a jeho charakteristiky shrnuje v návaznosti na Bodinovu teorii do následujících čtyřech bodů – 1. kontrola nad určitým územím, 2. relativně centralizovaná organizace, 3. organizace jasně se odlišující a vymezující vůči jiným organizacím působícím na stejném území a 4. tendence ke koncentraci donucovacích prostředků uvnitř daného území.⁴⁷

2.2 *Vznik suverénních států*

K prohloubení a faktickému prosazení této ideje státu došlo v evropském kontextu o století později. V této době se pojem státu dostává do politickofilozofického myšlení ve své plné síle a trvalosti, a to v souvislosti se suverenitou (svrchovaností).⁴⁸ Následkem třicetileté války vznikají absolutistické státy. Vestfálský mír pak proměňuje zásadním způsobem celý kontinent, a to podle principu územní suverenity.

⁴⁵ „Teologičtější verzi absolutistické teorie bylo pojetí biskupa Bossueta, současníka Ludvíka XIV. (1643-1715). Bossuet zkombinoval tradiční biblické a metaforické pojmy s novějšími právníckými a hobbesovskými argumenty. Využívá ve Francii dávno zdomácnělého modu, pohlížel na krále jako na ustanoveného Bohem do pozice, kde se má zasazovat o veřejný zájem a chránit pokorné poddané před zvlášť místních tyranů. Taková funkce vyžaduje silnou centrální autoritu. Bossuet dále proklamoval, že král má ve státě stejnou pozici jako Bůh ve vesmíru. Tuto tezi podpořil hobbesovským argumentem, když prohlásil, že ve státě každý získává bezpečnost výměnou za podřízení všech svých individuálních práv vladaři.“ – M. RICHTER, Absolutismus, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 2003, s. 2.

⁴⁶ Srov. C. TILLY, *Reflections on the History*, s. 15.

⁴⁷ Tamtéž, s. 27.

⁴⁸ „Tvrzení, že stát je pouze moderní pojem, není založeno jen na etymologii. Spočívá hlavně na myšlence, že stát vzniká současně s pojmem „svrchovanost“, že stát, který není svrchovaný, není skutečným státem. Jinými slovy, stát musí být vybaven (...) veřejným úřadem nebo osobou mající nepopíratelné právo a moc řešit extrémní situace. V tomto smyslu to musí být sebeurčující společenství.“ – R. J. McSHEA, Stát, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 2003, s. 483-484.

Klíčové datum pro státní suverenitu představuje vestfálský mír (1648).⁴⁹ Na konci třicetileté války se hledaly cesty k trvalejšímu mírovému soužití, tj. v této souvislosti rovněž k politickému uspořádání Evropy. Oproti evropskému středověkému systému, jehož struktura byla dána lenním vztahem a v němž platilo, že ani císař, ani králové nebyli svrchovanými vládci na «svém» území, nýbrž byli pouze nejvyššími lenními pány⁵⁰, zde dochází k rozhodujícímu posunu: „Vestfálský mír zavádí svrchovanost jako základní pravidlo pro konstrukci nového evropského řádu. Svrchovanost zajišťuje každému státu výlučné, nikým neomezené pravomoci v rámci jeho území a autonomii v oblasti zahraniční politiky. Rozdělování evropského systému na svrchované státy vytváří systém, který je v principu decentralizovaný a v němž jsou si v zásadě všechny státy rovny.“⁵¹

K témuž náhledu se přiklání Charles Tilly: „Snad právě Vestfálská smlouva poprvé jasně ukázala, že Evropu lze rozdělit do odlišných a suverénních států, jejichž hranice mají být vymezeny mezinárodní smlouvou. Od této doby po následujících více než 300 let budou Evropané a jejich následovníci úspěšně prosazovat systém států do celého světa.“⁵²

Státní suverenita tedy v sobě od této doby zahrnuje dva prvky státní moci – vnitřní a vnější politiky. Suverenita „povyšuje stát na nejvyšší hodnotu, je právním nárokem na nezasahování do vnitřních záležitostí států“⁵³ a má atributy nejvyššího činitele jednajícího podle své vůle a oprávněného činit definitivní rozhodnutí v různých relevantních politických a sociálních oblastech.

Státní suverenita v sobě zahrnuje čtyři atributy⁵⁴:

1. nejvyšší moc - státní moc je chápána jako nejvyšší moc politickoprávní hierarchie (stát má nejvyšší moc nejen ve státě, ale obecně, neboť nad státem nestojí žádná vyšší politickoprávní instance s faktickou mocí);

⁴⁹ Ačkoli panuje mezi historiky a politickými filozofy shoda na tom, že Vestfálský mír představuje klíčové datum v otázkách státní suverenity, je třeba neustále zdůrazňovat, že koncept státní suverenity se náhle nevyvojoval až roku 1648, nýbrž že má kořeny v pozdním středověku, především ve svobodných městech v severní Itálii a ve Flandrech. – Srov. A. B. MURPHY, *The Sovereign State System as Political-territorial Ideal: Historical and Contemporary Considerations*, in: T. J. BIERSTEKER, C. WEBER (eds.), *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge 1996, s. 84-85.

⁵⁰ Srov. P. DRULÁK, *Teorie mezinárodních vztahů*, Praha 2003, s. 17.

⁵¹ L. BAŘÁKOVÁ, *Vývoj teorie státní suverenity se zřetelem k budoucnosti národního státu* (diplomová práce, obhájená na FSV UK), Praha 2003, s. 11. Text citace byl mírně jazykově upraven.

⁵² C. TILLY, *Reflections on the History*, in: TENTÝŽ (ed.), *The Formation of National States*, s. 45; sro. Srov. B. ESTEL, *Nation und Nationale Identität. Versuch einer Rekonstruktion*, Wiesbaden 2002, s. 205-206.

⁵³ O. KREJČÍ, *Mezinárodní politika*, Praha 1997, s. 163.

⁵⁴ P. KING, *Svrchovanost*, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 2003, s. 496.

2. konečná rozhodovací moc - stát má konečnou rozhodovací moc ve smyslu „sledovosti“⁵⁵;
3. univerzálnost a obecnost – obecný účinek státní moci nad všemi subjekty z určitého teritoria (včetně tvorby práva);
4. nezávislost a autonomie (státu nejsou kladeny žádné překážky ani nemusí žádat nikoho o dovození při vykonávání své moci, vládce nemůže být podřízen jiným činitelům, vnějším ani vnitřním).

První skutečně komplexní koncept suverenity lze považovat za plod Evropy 17. století, a to za účelem legitimizace a rozvoje centralizovaného, absolutistického státu, který vzniká.⁵⁶ Na základě historického náhledu, ale rovněž díky současnosti globalizujícího se světa je tedy patrné, že pojem státní suverenity, ač se nám po dlouhou dobu jevil jako něco daného a samozřejmého („přirozeného“), je silně historicky a sociálně podmíněnou veličinou.⁵⁷

Od takto pojaté koncepce státní suverenity 16. a především 17. století pak nastává vývoj k suverénním státům vzniklým o dvě až tři století později, konstituovaným na základě národnostního principu. K filozofickému odůvodnění této územní suverenity státu přispěl zásadním způsobem Thomas Hobbes (1588-1679), který ve svém díle *Leviathan*⁵⁸ prezentoval svoji teorii státu jako výsledku smlouvy. Smlouva má sloužit k ochraně lidského soužití, které je podle Hobbese je určováno egoistickou snahou o maximálně možné vlastní dobro. K řízení lidského soužití je tedy zapotřebí silné a absolutní (suverénní) autority.

K novému vývoji v otázce státu a politické moci dochází s postavou významného britského filozofa Johna Locka (1632-1704), který se zapsal do dějin myšlení především svým filozofickým spisem *Two Treatises on Government* (Dvě

⁵⁵ Konečností se nemá na mysli nezměnitelnost daného rozhodnutí, ale fakt, že žádný podřízený činitel v rámci dané hierarchie není oprávněn (ani mocen) rozhodnutí této „konečné“ instance zrušit nebo změnit.

⁵⁶ J. BARTELSON, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995, s. 185-187.

⁵⁷ K tomuto závěru dospěla ve své diplomové práci na základě svého bádání Lucie Königová. Své závěry shrnuje těmito slovy: „Státní suverenity (a intervence) jsou především sociálními, historicky podmíněnými konstrukty(...). V žádném případě nelze koncepcí státní suverenity oddělit od doby a místa vzniku, od jejich původců, ani od jejich účelu. A nejen to. Ani výklad jednotlivých koncepcí v časově a geograficky shodných podmínkách nevyklučuje mnohost interpretací, podmíněných kulturně a dispozičně. Státní suverenity, jak se ukázalo, nelze zkoumat jako neměnný a absolutní teoretický konstrukt, lze pouze sestavovat její genealogii, díky níž lze vývoj pojmu pochopit na pozadí dobového vědění a znalostí.“ - L. KÖNIGOVÁ, *Vývoj koncepcí státní suverenity v teorii mezinárodních vztahů – Posuny a tendence ve 20. století* (diplomová práce, obhájená na FF UK), Praha 2001, s. 55.

⁵⁸ T. HOBBS, *Leviathan neboli O podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského* (1651), Praha 1941.

pojednání o vládě; první vydání z roku 1690).⁵⁹ Tento „architekt demokracie“ sice podobně jako Hobbes hovoří o společenské smlouvě, ale odlišuje se od něj v nahlížení na přirozený stav lidského společenství a na to, jakým způsobem a jakými institucemi má být politická moc vykonávána. V přirozeném stavu se lidé řídí přirozeným zákonem, který lze shrnout do preskriptu: „Nikdo nemá poškozovat druhého člověka na jeho životě, zdraví, svobodě a majetku.“⁶⁰ Problém ale nastává v momentě, kdy dojde k porušení tohoto pravidla a kdy má dojít k odstranění nedostatků proti přirozenému stavu. K odstranění těchto nedostatků je podle Locka třeba trojí instituce – zákonodárné, výkonné a soudní.⁶¹ Tímto se Locke dostává do otevřeného názorového konfliktu s absolutisticko-monarchistickými představami výkonu moci a otevírá cestu politickým revolucím následujícího století. Rozdělení moci má být v jeho pojetí ochranou proti koncentraci moci v ruku jednoho člověka („osvíceného“ panovníka) a jejím prostřednictvím má docházet k spravedlivé kontrole výkonu moci.⁶² Dělbá moci spolu s dobrovolným souhlasem lidí s tímto rozdělením a formou vlády tvoří společnost.⁶³ V této dělbě moci spočívá originalita Lockova politického myšlení.⁶⁴

⁵⁹ J. Locke v prvním pojednání polemizuje s dílem významného soudobého filozofa sira Roberta Firmera *Patriarcha* (1680). Firmer byl jedním z hlavních ideologů monarchistické restaurace v Anglii. Vlastní pojednání (včetně nového stylu) se nachází až v druhém pojednání, proto se často z tohoto díla překládá a vydává pouze ono, neboť v ucelené formě přináší důležité a originální Lockovo myšlení. Nejinak je tomu i v českém vydání, z něhož zde vycházíme: J. LOCKE, *Druhé pojednání o vládě* (1690), přeložil Josef Král, Praha 2019.

⁶⁰ Hobbes přirozený stav chápal jako egoisticky zaměřený boj člověka proti člověku o co největší podíl na majetku a moci. Lockovo pojetí je mnohem pozitivnější. Pozoruhodná je samozřejmě odlišná antropologie, která za oběma pojetími stojí.

⁶¹ J. LOCKE, *Druhé pojednání o vládě*, čl. 88-89, s. 79-80.

⁶² „Může zajisté být příliš velkým pokušením lidské křehkosti, nakloněné uchvátit moc, pro tytéž osoby, které mají moc dávat zákony, aby měly ve svých rukou také moc provádět je. Tím totiž mohou vyjmout samy sebe z poslušnosti těchto zákonů, jež dávají, a přizpůsobit zákon i v jeho přípravě i v jeho provádění svému vlastnímu a soukromému prospěchu a tím docílit zájmu odlišného od ostatního společenství proti účelu společnosti a státu. Proto v dobře uspořádaných státech, kde dobro celku se bere v úvahu tak, jak náleží, je zákonodárná moc vložena do rukou různých osob, které, když se náležitě shromáždily, mají samy o sobě nebo ve spojení s jinými moc dávat zákony. Když to učinily, opět se rozejdou a jsou poddány zákonům, jež daly, a to je pro ně nový a silný závazek pečovat, aby je vydávaly pro veřejné dobro. Ale protože zákony, jež jsou dávány najednou a v krátké době, mají stálou a trvalou platnost a potřebují nepřetržitého provádění a dozoru, je tedy nutno, aby existovala stále nějaká moc, jež by si hleděla provádění zákonů daných a zůstávajících v platnosti. A tak se často stává, že zákonodárná a výkonná moc jsou odděleny.“ – Tamtéž, čl. 143-144, s. 115-116.

⁶³ Tímto souhlasem lidí se myslí dohoda většiny. – Srov. Tamtéž, čl. 99, s. 87.

⁶⁴ Pro úplnost však musíme dodat, že s myšlenkou dělby moci se chronologicky dříve setkáváme v dílech J. Harringtona *Republika Oceana* (1660) a *Systém politiky* (1660-1661). Harringtonovo pojetí je přesto ve srovnání s Lockovým v podstatných rysech odlišné a méně propracované. – Srov. O. KREJČÍ, Předmluva, in: J. LOCKE, *Druhé pojednání o vládě*, s. 23.

Myšlenku rozdělení moci do tří stavů či mocí (a odůvodnění legitimacy panovnickovy moci nikoli od Boha, ale z vůle lidu na evropském kontinentě v následujícím století prosadil především Charles Montesquieu (1689-1755).⁶⁵

Myšlenka služby panovníka a státu ve prospěch dobra lidu-občanů se prohlubuje v myšlení Jeana Jacquese Rousseaua (1712-1778)⁶⁶ v jeho „volonté générale“⁶⁷ a později pak u Jeremyho Benthama (1748-1832).⁶⁸ Je patrné, že tento myšlenkový vývoj souvisí úzce s obratem ke člověku jako subjektu, ke koncepci subjektivity člověka, která se v této době a době předcházející začala rozvíjet.⁶⁹ Tento komplexní myšlenkový posun vedl nakonec k formulaci lidských práv a k občanským revolucím projevil se v obou revolučních ústavách – jak v Ústavě Spojených států amerických, tak v ústavě francouzské republiky.

Vedle této individualisticky a zároveň univerzalisticky koncipované ideje lidských práv⁷⁰ se objevuje však ještě nová idea, která stojí v určité kontrapozici vůči ideji „jednotě lidského rodu“ – idea národa. Pokus o nastolení vlády lidu (a vlády pramenící výhradně z moci lidu) končí ve francouzském případě záhy neúspěchem - dochází k obnově monarchie. Stát tedy v následující době potřeboval nově odvodit svoji legitimitu a najít ideu, která by legitimizovala stát v jeho víceméně předrevoluční podobě a zároveň byla vhodná do politicky i sociálně zcela proměněné situace přelomu století a oslovovala by lidové masy.

⁶⁵ C. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, přeložil Stanislav Lyer, Dobrá Voda 2003 (reprint původního vydání z roku 1947). Ve skutečnosti se jedná o monumentální dílo, které vznikalo 20 let a jehož první vydání spatřilo světlo světa v Ženevě roku 1748 pod názvem *O duchu zákonů neboli O vztahu, které zákony musí mít k ústavě každé vlády, k mravům, podnebí, náboženství, obchodu atd.* Česky toto dílo nikdy nebylo vydáno celé. Vydání, z něhož vycházíme, zahrnuje prvních 19 (z celkových 31) knih pokládaných za teoretický základ Montesquieuova učení.

⁶⁶ Jeho zásadní dílo v tomto ohledu představuje spis *O společenské smlouvě neboli Zásady státního práva*, který vyšel poprvé roku 1762.

⁶⁷ Podle ní státě mají občané podřizovat své zájmy ve prospěch blaha celého společenství a vládnoucí vrstva má podle tohoto kritéria jednat ve prospěch všech svých občanů. – Srov. J. J. ROUSSEAU, *O společenské smlouvě neboli Zásady státního práva*, I, 6, in: TENTÝŽ, *Rozpravy* (1762), sestavil a předmluvou opatřil V. Čechák, Praha 1989, s. 228 aj.

⁶⁸ Podle Benthama smysl státu spočívá „v realizaci co největšího možného štěstí pro co největší počet lidí.“ Označením štěstí (*pleasure*) se myslí osobní štěstí každého jednotlivce, v němž hlavní rámcové podmínky rozvíjení osobního štěstí představují právo na život a svobodu. – Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 84.

⁶⁹ J. BARTELSON, *A Genealogy of Sovereignty*, s. 87-88.

⁷⁰ Lidská práva budou tematizována později podrobnějším způsobem.

2.3 *Idea národa a vznik národního státu*

Idea národa se objevila ve svém významu, jaký mu v současné době přisuzujeme, teprve v 18. století.⁷¹ Samotný termín „národ“ se objevil již dříve. Už v antice označoval národ (*natio*) určitou skutečnost nebo skupinu odlišenou od jiných skupin nebo skutečností podle svého původu (od *nati* – rodit se, narodit se).⁷² V tomto smyslu hovoří např. Cicero o aristokratech (jako o vznešených svým původem) nebo Plinius o různých filozofických školách. V této linii můžeme později chápat *natio* jako právní společenství, k němuž „jedinec patří svým původem“.⁷³

Cesta k národu chápanému v dnešním slova smyslu byla však velmi dlouhá. Ve středověku se vyskytovalo několik pojmů označujících přináležitost k určité skupině. Jednalo se o pojmy *populus*, *gens* a *natio*, které se všechny neustále proplétaly a mísily a oddělit jejich význam je pro nás velmi nesnadné.⁷⁴ Patrně však výraz *populus* nejvíce korespondoval s vazbou na určitou etnickou nebo politickou jednotku. Pojem národ naopak měl mnohem obecněji vymezené sémantické pole a označoval přináležitost k určitému druhu, a to svým původem, bez jakéhokoli rozlišení etnického nebo politického charakteru. Tak se v rámci jednoho království například šlechta mohla odlišovat svým původem nebo rovněž svým právem od ostatního lidu a v tomto smyslu tedy představovala „národ“. Takové právní společenství pak bylo obvykle označováno jako *patria* (vlast). Taková *patria* se odlišovala od jiných skupin vzájemnou solidaritou jednotlivých členů skupin a vymezením se vůči cizincům, kteří do této skupiny nepatří.⁷⁵

Od vrcholného středověku až do konce 18. století platilo, že národy tvořil veškerý lid z určitého státními hranicemi vymezeného území, nýbrž jen vládnoucí politická reprezentace. Jinými slovy – pojem národ zahrnoval příslušníky skupin mající účast na politickém rozhodování.⁷⁶ Nemáme tak co do činění s «lidovými národy», nýbrž s národy „šlechtickými, stavovskými či politickými“.⁷⁷ Národ v tomto pojetí

⁷¹ Srov. A-M. THIESSOVÁ, *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*, Brno 2007, s. 9.

⁷² Termín *natio* vyjadřuje především a v první řadě narození, rození, porod a v této souvislosti také označuje např. bohyni napomáhající dobrému porodu. – Srov. B. ESTEL, *Nation und Nationale Identität*, 23.

⁷³ H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 100.

⁷⁴ Srov. C. BRÜHL, *Deutschland – Frankreich. Die Geburt zweier Völker*, Köln – Wien 1990, s. 244.

⁷⁵ Srov. K. F. WERNER, *Volk, Nation, Nationalismus*, Masse: Mittelalter, in: O. BRUNNER (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Band VII*, Stuttgart 1992, s. 223.

⁷⁶ M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*, Praha 2003, s. 22.

⁷⁷ Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 104; M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa*, s. 22 aj.

mohl zahrnovat kromě šlechtické vrstvy rovněž například vrstvu lépe postavených měšťanů či intelektuálů.

Národ byl každopádně spojen s původem, s narozením, proto se pojmy jako *natio* a *patria* mohly vztahovat rovněž k místu, vesničce nebo kraji, kde se člověk narodil a odkud pocházel. Neztotožňoval se ale s pojmem národního státu nebo národa tak, jak ho v současné době chápeme my.⁷⁸ Příslušnost k určité etnické skupině symbolizovaly ve vrcholném středověku a v novověku spíše pojmy *gens* a *lingua*.

Od doby Velké francouzské revoluce dochází ke zlomu v chápání národa – národ začíná být chápán jako soubor občanů náležejících k určitému státnímu, hranicemi vymezenému společenství. Termín *nation* byl od druhé poloviny 18. století postupně chápán jako „soubor poddaných, respektive obyvatel jednoho státu a také v dalším období byl vždy spojován se státem a státností.“⁷⁹ V době Velké francouzské revoluce se tato idea prosazuje spolu s ideou politického zapojení všech občanů pobývajících na určitém území. „Součástí pojetí národa v éře revolucí byla představa, že národ má být jeden a nedělitelný. Takto koncipovaný «národ» byl souborem občanů, jejichž kolektivní suverenita z nich tvořila stát, který byl jejich politickým výrazem.“⁸⁰ Každý národ byl podle Francouzské deklarace práv „nezávislý a suverénní“ bez ohledu na množství lidí nebo území, pod něž spadá. Tímto se však nic neříká o tom, čím byl tento národ utvořen (či utvářen).

Pro revolučně-demokratickou koncepci, která se prosadila např. ve Francii či USA, byl ústředním pojmem suverénní lid občanů; ten tvoří stát. Ve srovnání se zbytkem lidstva pak tato entita představuje „národ“. Nacionalistická koncepce, která se prosadila zejména v Německu a ve střední Evropě, odvozovala národ z jeho předchozí existence na určitém území a odtud odvozovala politickou entitu, tedy stát. Identita

⁷⁸ E. J. HOBSBAWM, *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*, Brno 2000, s. 20.

⁷⁹ M. HROCH, *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, Praha 1999, s. 8. Pokud bychom „podnikli terminologický úklid“, zjistili bychom, že v angličtině, kde se termín *národ* objevil v tomto smyslu díky historické situaci zřejmě poprvé, byl pojem *nation* spojen mnohem spíše se státností a nebyl chápán ve smyslu etnickém. Tato terminologická zvláštnost přetrvávala až do dnešních dnů, kdy se anglické *nation* sémanticky téměř překrývá s pojmem *state*. Ve francouzštině, ačkoli *nation* byla takto rovněž původně chápána, už takto úzká vazba v podstatě neexistuje, neboť později se národ a stát více vzájemně emancipovaly spolu s akcentuací občanské angažovanosti a jazykové homogenity jako zásadních determinantů pro utváření národní identity. V němčině je situace již zcela jiná, neboť vedle *Nation* stojí *Volk*, přičemž sémantické pole obou pojmů se během historie zřejmě různě posouvalo a překrývalo.

⁸⁰ E. HOBSBAWM, *Národy a nacionalismus*, s. 23.

takového společenství pak byla postavena na odlišnosti členů tohoto společenství od nečlenů, od cizinců.⁸¹

Jinými slovy by se dalo říct, že v revolučně-demokratickém chápání stát vytváří národ, v nacionalistické koncepci naopak národ vytváří stát. Nutno poznamenat, že Francie byla již v období *ancien régime* prototypem národního státu s již relativně pevně konstituovanými teritoriálními hranicemi, centralizovanou administrativou, stálou armádou a dlouhou společnou a společně formulovanou historií. Velká francouzská revoluce tak byla vlastně mnohem spíše občanskou než národní. „Jakmile již byly definovány geografické hranice jednotného národního společenství, nemusely být «myšleny» či «vymyšleny» v teritoriálním smyslu. V tomto smyslu byla Francie „státem“ ještě dříve než „národem“ v moderním smyslu.“⁸²

Obě koncepce by se daly rovněž shrnout pod jinou dvojici pojmů – první koncepce chápe národ jako ideu subjektivně politickou (kde je národ věcí volby; člověk se k němu může přihlásit) a druhá koncepce vidí v národě ideu objektivně kulturní (jako určitou danost, do níž se člověk rodí; důležitou roli zde hrají sounáležitost jazyka a kultury). Obě ideje se často vzájemně prolínají.⁸³

Toto předběžné pojednání o dvou koncepcích národa úzce souvisí s otázkou migrační politiky. Právě tato odlišná nahlížení a chápání národa, státu a národního státu budou mít v následujících desetiletích velký vliv na utváření různých modelů a praxí imigrační a integrační politiky, kterou si jednotlivé státy budou samy určovat.⁸⁴

Idea národa byla z počátku věcí především intelektuálů. Spolu s rozvojem a emancipací nejširších lidových vrstev však bylo nezbytné, aby pro tuto ideu vzplanulo obyvatelstvo jako celek. Národní myšlenka tedy souvisí s ideologickou revolucí.⁸⁵

M. Hroch, který se ve svém díle zabýval především národotvorným procesem u „malých národů“ a u národních hnutí nevládnoucích etnických skupin, rozlišuje tři fáze národního hnutí⁸⁶:

⁸¹ Tamtéž, s. 26.

⁸² B. JENKINS, S. A. SOFOS, Nation and Nationalism in Contemporary Europe. A Theoretical Perspective, in: TITÍŽ (eds.), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, London 1996, s. 14.

⁸³ H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 155-158.

⁸⁴ Modely imigračních politik, v nichž se odrážejí různé typologie jednotlivých národních států, budou obsahovým předmětem následující kapitoly.

⁸⁵ „„Za skutečné zrození národa lze považovat okamžik, kdy hrstka lidí vyhlásí jeho existenci a začne ji dokazovat.“ – A.-M. THIESSOVÁ, *Vytváření národních identit*, s. 9.

⁸⁶ Srov. M. HROCH, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999, s. 9; srov. rovněž M. HROCH, *V národním zájmu*, s. 15-16. Na tomto místě snad stojí za zmínku, že Miroslav Hroch v odborném světě tuto schematizaci jednotlivých fází „budování národa“ (nation-building,

1. období vědeckého zájmu ze strany „elit společnosti“ o danou etnickou skupinu a její národně konstitutivní elementy (společnou minulost, jazyk, zvyklosti apod.)⁸⁷;
2. období národní agitace – tím je myšleno rozhodnutí jisté části příslušníků této etnické skupiny, obvykle s elitním sociálním postavením, získat pro myšlenku příslušnosti k národu všechny příslušníky této skupiny a získat pro ně zároveň od vládnoucí skupiny osob a orgánů co nejvyšší stupeň rovnoprávnosti;
3. období masového ztotožnění – v něm se široké vrstvy ztotožňují s myšlenkou národa a vlastní příslušnosti k němu.

Tato ideologická revoluce a orientace na národní hodnoty vyrůstala z určitého podhoubí a „byla reakcí na rozklad starých feudálních a patriarchálních vazeb v důsledku rozvoje tržních vztahů, mobility a podnikání.“⁸⁸ Nacionalismus můžeme tedy v určitém slova smyslu považovat za produkt zhroucení tradičních pospolitostí a struktur, v nichž „tradiční hodnoty a patriarchální vztahy ztratily svou funkčnost v důsledku politických a sociálních změn.“⁸⁹ Někteří historikové a filozofové zároveň neopomínali zdůraznit fakt, že k šíření nacionalismu neboli národní ideje⁹⁰ docházelo v reakci na překotné a rychlé změny. Rychlé změny pak v lidech často vyvolávají pocity nejistoty a konflikty, a proto na ně lidé běžně reagují tím, že se přiklánějí k určitým kolektivním postojům, které mají pomoci tyto nejistoty překonat a nastolit určitou harmonii.⁹¹

K rozšíření národní myšlenky mohlo dojít (a také došlo) díky vnějším podmínkám, které jsme již uvedli – jedná se o konstituování a chápání státu jako

Nationsbildung) uvedl jako první a že se tato jeho teorie a klasifikace dočkala širokého uznání a obecného přijetí. Srov. např. H.-U. WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2004, s. 41-42.

⁸⁷ Krize staré společnosti, potřeba změny a hledání východiska z nově vzniklé situace zprvu nezasáhla celou společnost, ale nejprve si je uvědomili příslušníci společenské a intelektuální elity.

⁸⁸ E. J. HOBBSBAWM, *The Age of Revolutions: 1789-1848*, London 1973, s. 116.

⁸⁹ M. HROCH, *V národním zájmu*, s. 33. Hroch se zde odvolává především na Joshuu Fishmana. Tento americký myslitel však zároveň vyslovil pochybnosti o tom, zdali tato souvislost mezi politickými a sociálními změnami byla skutečně historickou nutností. Srov. J. FISHMAN, *Language and Nationalism. Two Integrative Essays*, Rowley 1972, s. 10.

⁹⁰ Na tomto místě se zdá být vhodné učinit doplňující terminologickou poznámku, že termín „nacionalismus“ je v této práci téměř vždy užíván nikoli ve smyslu, jak může být chápán dnes jako projev extremistického, nenávistného a xenofobního či „přehnaně ideologizované až zbožného“ postoje vůči národu a vlastní příslušnosti k němu, ale vždy je použit právě ve smyslu původním a „fundamentálním“, tj. jako konstrukce, šíření a přihlašování se k ideji národa vůbec.

⁹¹ Tak např. N. Smelser, B. C. Shafer (*Nationalism: Myth and Reality*, New York 1955), F. Schumann. Srov. A. D. SMITH, *Theories of Nationalism*, London 1983, s. 41-42 aj.

ohraničeného teritoria se suverénní samosprávou, chápání politické moci coby moci odvoditelné z lidu, nikoli od Boha, emancipaci nejširších vrstev obyvatelstva, vznik demokratického zřízení, zrození ideje lidských práv. Hybatele této ideové revoluce však tvořily ještě další nepominutelné vnější faktory, které rovněž nemůžeme opomenout a které se vzájemně ovlivňují.⁹²

Jde o 1. modernizaci státu (zintenzivnění místní i státní administrativy, vojenskou službu), 2. politické a sociální zrovnoprávnění (sociální emancipaci, osvobození od roboty, politická práva pro všechny občany, rovnost všech členů společnosti), 3. hospodářský rozvoj (přechod od agrární k masové industriální civilizaci, průmyslovou revoluci), 4. zintenzivnění sociální komunikace (rostoucí horizontální mobilitu /obchod, stěhování za prací, migraci/, zlepšení dopravní a komunikační infrastruktury /pošty/, rozvoj tisku), 5. školu a národní výchovu (rozšíření povinné a bezplatné školní výuky), 6. soudobou populační explozi a 7. rozvoj v oblastech přírodních věd.⁹³ Navzdory naznačené komplexnosti těchto faktorů, vlivů a prvků procesu vzniku národa a národních států (a zároveň ve shodě s nimi) lze tedy obecně konstatovat, že moderní národ je plodem 19. století, a přitakat tak tvrzení sociálního antropologa Ernesta Gellnera, že „nacionalismus (ve smyslu národního vědomí) je plodem průmyslové revoluce.“⁹⁴

O tuto národní ideovou revoluci se však přičinila zvláštním způsobem zejména vládnoucí elita spojená se státní samosprávou, která tuto ideu, jak jsme uvedli výše, chtěla obecně prosadit. Prostředků k tomu bylo povícero.

Především bylo potřeba zajistit lidu určitou stmelující identitu, která by jednotlivé členy „národního“ společenství navzájem úzce propojila. Na prvním místě to

⁹² Srov. M. HROCH, *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen 2005, s. 75-103.

⁹³ O předpokladech vzniku a formování moderních národů je v textu pojednáno pouze velmi stručně. Je však patrné, že formování národů se uskutečňovalo jako reakce na určité hospodářské a společenské proměny 19. století, které měly patrně nejdynamičtější charakter v moderních dějinách lidstva. Historik Miloš Řezník tyto předpoklady klasifikuje do 5 oblastí: 1. zemský a osvícenský patriotismus, 2. etnická identita („předmoderní národ“), 3. krize starého režimu, 4. komunikace a modernizace, 5. „romantismus“ – srov. M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa*, s. 47-77. Miroslav Hroch na jiném místě své knihy shrnuje důvody vzniku konstrukce národa do dvou bodů – reakce na lidskou rovnost ve „starých“ státech (zrušení roboty a privilegií, vznik a univerzální nezcizitelnost lidských práv, včetně občanských) a jako reakce na rozpad starých hodnot (především a včetně náboženské legitimacy sociálního a politického uspořádání) a starého patriarchálního systému. – Srov. M. HROCH, *Das Europa der Nationen*, s. 237.

⁹⁴ E. GELLNER, *Národy a nacionalismus*, Praha 1993, s. 7. Toto dílo je považováno za klasické a patří k dílům, kterým se autor zabývající se národem, nacionalismem a vznikem a historií národního státu nemůže vyhnout.

muselo být jazykové sjednocení.⁹⁵ Proto se z mluvených jazyků na určitém území vytváří jeden standardizovaný jazyk, který slouží jako oficiální a administrativní jazyk. Schopnost ovládat tento unifikovaný jazyk neznamena automatické kritérium pro určení, kdo patří k národu či ne. Je třeba mít na paměti, že takto formovaný jazyk původně ovládaly (nebo byl jejich mateřským jazykem) pouze menší skupiny osob, nejčastěji z intelektuálních elit, stejně jako fakt, že se jedná vždy o určitý umělý konstrukt, nikoli o něco dávného a přirozeného. Cesta k jazykovému sjednocení měla v mnohých evropských národech (včetně Francie, Německa, Itálie, ale i Česka) dlouhý vývoj a valná většina z evropských jazyků získala svoji základní sjednocenou normativní podobu až během 19. století. Rozšiřování jazyka pak byla připravena živná půda nejen díky nezbytnosti jejího osvojení při jednání se státními orgány, ale rovněž prostřednictvím povinného a obecně rozšířeného školství a prostřednictvím rychle se rozvíjejícího tisku. Vzdělávací instituce a denní tisk tedy mohly tímto způsobem v rozhodující míře přispět k utváření národní identity i v dalších oblastech lidského myšlení.

Spolu s utvářením jednotné identity se v 19. století začíná rozvíjet národní dějepisectví. Jedná se o určitou „snahu ušít národům jejich historický šat na míru“.⁹⁶ V této době vznikají nebo se náhle vynořují starobylé a národovecké eposy, staré rukopisy a legendy a historická a historizující literatura se obrací k tématům, které jsou co nejužěji spjaty s ideou národa.⁹⁷ Je tedy patrné, že „dějiny evropských národů byly mnohem spíše konstruovány než rekonstruovány“⁹⁸, a to tím spíše, čím pochybnější nebo nejasnější byla skutečná historická kontinuita toho kterého národa.

Vzájemná sounáležitost se projevovala rovněž v různých spolcích kulturního, politického, uměleckého či tělovýchovného charakteru. Vyskytly se rovněž snahy rozšířit ideu národu podle etnické příslušnosti a vzájemného „příbuzenství“ (objevují se témata společné krve, společných vlastností apod.).

Další aspekt, který měl přispět ke stmelení vzájemné identity jednotlivých utvářejících se národů tvoří prvek nepřátelství a vymezení vůči druhým. „Jakkoliv definovaná národní příslušnost je pochopitelně vždy také a nutně formou vymezení se

⁹⁵ Srov. A.-M. THIESSOVÁ, *Vytváření národních identit*, s. 59-70.

⁹⁶ H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 165.

⁹⁷ Srov. A.-M. THIESSOVÁ, *Vytváření národních identit*, s. 95-138.

⁹⁸ Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 175.

vůči těm, kdo do «vlastního» kolektivu nepatří.⁹⁹ Již v dějinách předcházející epoše, které se věnujeme v této fázi výkladu, bylo patrné, že se idea vzájemné sounáležitosti nejmórazněji posilovala v dobách válek a mobilizace proti vnějšimu nepříteli; v časech klidu pak tato idea víceméně stagnovala. „Neexistuje účinnější způsob, jak spojit nesourodé části netrpělivého národa, než je sjednotit proti těm, kdo k němu nepatří.“¹⁰⁰ Proto válka bývá označována za katalyzátor ve vývoji vzniku národa¹⁰¹ nebo přímo jako národovorný element.¹⁰²

Prožitok národního společenství a solidarity se počátkem 19. století nekonkretizoval se s ohledem na pozitivní požadavky, nýbrž zejména ve vztahu k obrazu nepřítel, který byl jediným zdrojem národní identity.¹⁰³ Ustavení evropských národních států je historickým důsledkem několika staletí opakovaných válek, proto lze tvrdit, že „válka zrodila stát a stát zrodil válku.“¹⁰⁴ Neměli bychom tedy ztrácet ze zřetel fakt, že myšlenka vymezení se vůči druhému, vedoucí až k nepřátelskému postoji vůči němu, stojí od počátku určitým způsobem v pozadí, když je řeč o rozdělení celého lidstva do jednotlivých národů a národních států.

K formování evropských národů docházelo (pochopitelně nerovnoměrně, v jednotlivých státech odlišně a přibližně) v letech 1750-1918. E. Gellner rozlišuje tyto dějinné etapy nacionalismu (ve smyslu národního vědomí) následujícím způsobem¹⁰⁵:

1. do Vídeňského kongresu (1814-1815)¹⁰⁶ – národní myšlenka se utváří, začíná se jevit jako konstitutivní prvek státních útvarů;
2. do konce 1. světové války (1918) – myšlenka národa vítězí kulturně a ideově, ještě ne zcela politicky (ve smyslu politického prosazení);

⁹⁹ M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa*, s. 53-54.

¹⁰⁰ E. J. HOBBSBAWM, *Národy a nacionalismus*, s. 89

¹⁰¹ Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 113.

¹⁰² Srov. M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa*, s. 56. O prožitku války coby hnacího motoru vznikání a posilování národního vědomí srov. D. LANGEWIESCHE, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000.

¹⁰³ Srov. H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 189.

¹⁰⁴ C. TILLY, Reflections on the History, in: TENTÝŽ, *The Formation of National States*, s. 42. Samuel E. Finer k tomu podotýká: „Stát byl po více než 900 let pevně spjat s věčnou a rostoucí eskalací vojenských prostředků a síly, tedy s válkami.“ – S. E. FINER, *State- and Nation-Building in Europe: The Role of the Military*, in: C. TILLY, *The Formation of National States*, s. 163.

¹⁰⁵ Srov. E. GELLNER, *Národy a nacionalismus*, s. 8-9.

¹⁰⁶ Na Vídeňském kongresu došlo k několika významným geograficko-politickým dohodám, které se týkaly různých evropských států. Jedná se např. o vznik Německého spolku, vznik polského království v unii s Ruskem, unie Norska se Švédskem, nizozemské království.

3. do 40. let 20. století – myšlenka národa je ucelená a dominantní, vznikají státy na národnostním principu, ačkoli se mnohdy jedná o státy s nemalým množstvím obyvatelstva z jiných etnických skupin¹⁰⁷;
4. dominance národnostně-etnického cítění (po 2. světové válce);
5. postupná korekce takového nahlížení spolu s narůstající globalizací a se vznikem Evropské unie (současné období).

Významné období představuje v tomto směru na evropském kontinentu desetiletí mezi roky 1861-1871, kdy dochází ke sjednocení a vzniku Německa a Itálie. Vznikají dva velké státní útvary, které způsobí ztrátu tradiční evropské rovnováhy a reakce ve starších zemích Evropy. Ve Francii se probouzí nová vlna vlastenectví a republikánského nadšení, Velká Británie se utvrzuje ve svém výsadním postavení největší světové koloniální velmoci a posiluje svůj vlastní národní charakter coby vládnoucího hegemonu v zámořských koloniích. Rovněž Německo se obrací dovnitř svého teritoriem vymezeného společenství a posiluje stát, který je do velké míry zodpovědný za takřka jakékoli komplexní sociální péči o své občany; vzniká tak sociální stát v podobných konturách, jak ho známe dnes.

Množí se pocit vzájemného ohrožení v myslích a politikách velkých evropských států, který se začíná projevovat v politické sféře, a jednotlivé státy mezi sebou začínají soupeřit. Francie rozvíjí opět své koloniální expanzivní tužby, podobným směrem se ubírá i snažení Itálie a Německa. Jednotlivé národy mají pocit vlastní nadřazenosti a svoji identitu budují v konfrontaci s ostatními národy, rovněž pod vlivem rozšiřujícího se módního sociálního darwinismu.¹⁰⁸ Idea národa v tomto ideovém, konfrontačním

¹⁰⁷ Jako příklad lze uvést Československo, kde – pokud pomineme samotný fakt, že v jednom státě se sdružovaly minimálně dvě národně-jazykové odlišené „majoritní“ entity Čechů a Slováků – příslušníci národnostních menšin tvořili 37procentní podíl celkového úhrnu obyvatelstva. – Srov. H. LEMBERG, Kulturautonomie, Minderheitenrechte, Assimilation. Nationalstaaten und Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen in Ostmitteleuropa, in: M. BEER (ed.), *Auf dem weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2004, s. 91-117. Přesnější čísla hovoří o tom, že na konci roku 1918, kdy vzniklo nezávislé Československo, žilo na území nového státu přibližně 14 milionů lidí, z nichž podle etnické příslušnosti se jednalo přibližně o 46% Čechů, 28% Němců, 13% Slováků a 8% Maďarů. Oficiální sčítání obyvatel roku 1921 nabídlo však na základě „určité změny paradigmatu“ poněkud jiný obraz: z celkového množství 13,4 milionu obyvatel bylo přibližně 65% Čechoslováků, 23,3% Němců a 5,6% Maďarů. – Srov. M. ALEXANDER, Phasen der Identitätsfindung der Deutschen in der Tschechoslowakei, 1918-1945, in: H. KLUETING (ed.), *Nation, Nationalismus, Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln – Weimar – Wien 1992, s. 123-132.

¹⁰⁸ Srov. H. KOCH, *Der Sozialdarwinismus*, München 1973. Hans-Ulrich Wehler spojuje sociální darwinismus se sociálním imperialismem, přičemž tyto sociálně-politické jevy chápe jako reakci na „velkou depresi“ poslední čtvrtiny 19. století (přesněji let 1873-1896) a jako plod nadprodukce a podkonzumace typické pro tento stupeň průmyslové revoluce. – Srov. H.-U. WEHLER, Sozialimperialismus, in: TENTÝŽ (ed.), *Imperialismus*, Köln – Berlin 1970, s. 83-96.

prostředí nabývá nových dimenzí, stává se všeobecně rozšířeným společenským ideovým fundamentem a dokonce jediným legitimním základem státu.¹⁰⁹ Lid se plně identifikuje s národem jako s kulturním a politickým společenstvím. Začíná se s rozhodnou silou prosazovat myšlenka, že každý národ má právo na vlastní svébytný a suverénní stát.

2.4 Vznik, nebo „probuzení“ národa? – Nástin vědecké diskuze k tématu „národ a nacionalismus“

Jednou z klíčových otázek pro naši reflexi se tedy v tomto ohledu jeví otázka, zdali je národ a potažmo tedy suverénní národní stát skutečností, která se nabízí přirozeně, sama od sebe, nebo jestli jde o ideový, silně dobově podmíněný konstrukt, který nelze interpretovat jako „nadčasový princip“. Na základě výše uvedených informací by se odpověď na takto položenou otázku přikláněla k druhé alternativě, tedy, že se jedná o víceméně ideový konstrukt odpovídající na určité historické podmíněnosti, danosti a předpoklady. Aby toto tvrzení bylo vsazeno do vědeckého kontextu, projdeme v následujících řádcích klíčové myšlenkové okruhy a proudy pojednávající o fenoménu národa, ať už z pozic historiků, sociologů, politologů či antropologů.¹¹⁰

Fenoménem národa a národních států se vědci začali zabírat až ke konci 19. století, a to především v nově vzniklých zemích, jako bylo Německo a Itálie. Stanoviska těchto myslitelů pak byla povětšinou esencialistická, tzn. že národ byl v jejich představách skutečnost objektivní, s objektivními a empiricky poznatelnými příznaky, jako byla společná kultura, jazyk, politický nárok na určité území nebo přímo „pokrevní pouto“. Do tohoto rodícího se diskurzu však rázně zasáhl francouzský filozof Ernest Renan, který ve své proslulé přednášce *Co je národ?*, pronesené na pařížské Sorbonně 11. března 1882, vyslovil svoji teorii národa rozdílným způsobem – podle něj lze ideu národa pokládat za duchovně koncipovanou (národ jako duchovní princip), ale zároveň

¹⁰⁹ Srov. A.-M. THIESSOVÁ, *Vytváření národních identit*, s. 199.

¹¹⁰ Dovoluji si na začátku uvést poznámku Miroslava Hrocha: Nikdo v současné době nemůže tvrdit, že se seznámil se vším, co bylo dosud o národu napsáno. V následujícím nástinu se přidržíme pouze oněch významných děl a myslitelů, které se v tomto diskurzu zapsaly do obecného vědeckého povědomí. Uvedené osobnosti a jejich díla se často prolínají a jsou citovány v uznávaných knihách, včetně těch, z nichž v tomto textu čerpáme. Odkázat zde můžeme např. na komentovanou bibliografii v M. HROCH, *Das Europa der Nationen*, s. 245-267, ale rovněž např. J. BREUILLY, *Nationalismus und moderner Staat: Deutschland und Europa*, übersetzt und herausgegeben von Johannes Müller, Köln 1999, s. 319-332 či H.-U. WEHLER, *Nationalismus*, s. 116-120.

vyjádřil přináležitost ke konkrétnímu národu jako otázku volby.¹¹¹ Národ je v jeho pojetí „velké *solidární společenství*¹¹², podložené sdílením obětí, které byly podstoupeny a které ještě jsme schopni podstoupit. Předpokládá minulost, nicméně hmatatelně ústí v přítomnost: je souhlasem, jasně vyjádřeným přáním pokračovat ve společném životě.“¹¹³ Tím Renan postavil do ohniska reflexe o národu další aspekt – vedle objektivního pojetí národa jako něčeho daného vyzdvihl subjektivní aspekt a subjektivní definici národa.

V návaznosti na výše uvedené pak na přelomu století německý historik Friedrich Meinecke zřejmě jako první rozlišil národy na národy státní (Staatsnation), jejichž založení a podstata se podobají výše nastíněnému pojetí E. Renana a které vycházejí z již ustanoveného a fungujícího státního společenství (pojetí „stát tvoří národ“), a národy kulturní (Kulturnation), které vycházejí z esencialistického chápání národa a zdůvodňují existenci národa z objektivních hledisek (pojetí „národ tvoří stát“).¹¹⁴ Tato typologizace států, ačkoli pochopitelně poněkud schematická, pak přetrvala víceméně až do dnešních dnů.¹¹⁵

Druhá světová válka přinesla zlom do chápání národa a diskurzu o něm. Následkem hrůz způsobených extrémní nacionalistickou teorií postavenou na esencialistických základech zejména v nacistickém Německu bylo odmítnutí radikálního esencialistického nacionalismu (především vazeb na „pokrevní příbuzenství“ apod.) a nový důraz na subjektivní postoje občanů coby příslušníků nějakého národa. Převládl rovněž názor, že národ nelze tvořit výlučně podle etnicity a jazyka.¹¹⁶

Významný pokrok v diskursu o národě a nacionalismu nacházíme v díle a v myšlení amerického politologa Karla W. Deutsche, který již na počátku 50. let představil národ jako „společenství komplementární sociální komunikace“, tedy jako skupinu, v níž její členové mezi sebou komunikují snadněji, komplexněji a intenzivněji

¹¹¹ Český text lze nalézt v M. HROCH (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*, Praha 2003, s. 24-35. Tento Renanův text patrně žádný pozdější odborník zabývající se fenoménem národa neopomene a vždy se k němu bude vztahovat.

¹¹² Kurzivou vytištěné spojení je vlastním překladem učiněným s přihlédnutím k francouzskému originálnímu znění (E. RENAN, *Oeuvres complètes, tome I*, Paris 1947, s. 904) a německému překladu. V citovaném českém překladu uvedené spojení *pevná pospolitost* dle našeho názoru poněkud zbytečně upozaduje skutečnost vzájemné solidarity, která je zde v Renanově pojetí naprosto klíčová.

¹¹³ Srov. E. RENAN, Co je to národ?, in: M. HROCH (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, s. 34.

¹¹⁴ Srov. F. MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München 1907.

¹¹⁵ Srov. M. HROCH, *Das Europa der Nationen*, s. 14.

¹¹⁶ M. HROCH, Úvodem k čítance textů o nacionalismu, in: TENTÝŽ (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, s. 15.

než s členy jiných skupin.¹¹⁷ Obrat k sociální komunikaci, která se odehrává jak na rovině dorozumívací, tak na rovině sociální a ekonomické se jeví být velmi důležitý. K. W. Deutsch tu svým způsobem navazuje na Maxe Webera, který národ nahlíží jako interakci ve smyslu „výměny“ nebo „propojení zájmů“ a jako „společensky vztažené jednání příslušníků, které spočívá v subjektivně pocíťované (...) sounáležitosti.“¹¹⁸ V návaznosti na tyto myslitele může později H. Seton-Watson národ charakterizovat jako společenství lidí, kteří jsou navzájem spojeni pocitem solidarity, společnou kulturou a národním vědomím.¹¹⁹

V 60. letech se objevil v této diskusi důležitý proud z anglosaské jazykové oblasti, který navazuje na myšlenky E. Renana a je spojen především s postavou Ellieho Kedourieho.¹²⁰ Tento britský filozof, politolog a historik neváhal národ považovat a označovat za ryzí konstrukt, uměle vytvořený především „národními“ elitami k velmi praktickému účelu, za ideu pragmaticky použitelnou v historických, sociálních, politických a ekonomických podmínkách 19. století. Národ je podle něj tedy „evropský vynález“.¹²¹ Na jeho myšlenky navazuje Ernest Gellner, který mj. tvrdí, že nacionalismus není pouhým „probouzením národů k sebeuvědomění. Jedná se o vynalézání národů tam, kde neexistují.“¹²² Rovněž zde se jedná o velmi zásadní myšlenkový posun v debatě o národu, jeho původu a odůvodnění.

Pozornost vůči tématu národa a nacionalismu v odborných filozofických, sociologických, politologických, antropologických a historických kruzích se nebývale zintenzivnila v 80. letech, kdy se tomuto fenoménu z mnoha různých úhlů pohledu věnovalo množství odborníků a vydání se dočká řada relevantních odborných studií a knih, přičemž v nich je charakteristický odklon od esencialistického pojetí národa k jeho chápání v konstruktivistickém duchu. Za klíčový a svým způsobem symbolický bývá považován rok 1983¹²³, kdy spatřily světlo světa tři pro chápání národa a nacionalismu

¹¹⁷ Srov. K. W. DEUTSCH, *Nationalism and Social Communication*, Cambridge 1953. Srov. M. HROCH, *Europa der Nationen*, s. 21.

¹¹⁸ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tübingen⁵1976, s. 21.

¹¹⁹ Srov. H. SETON-WATSON, *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder 1977, s. 1.

¹²⁰ E. KEDOURIE, *Nationalism*, Oxford – Cambridge⁴1993 (1. vyd. London 1960)

¹²¹ M. HROCH, Úvodem k čítance textů o nacionalismu, in: TENTÝŽ (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, s. 17.

¹²² E. GELLNER, *Thought and Change*, London 1964, s. 169.

¹²³ Wehler rok 1983 výstižným (ačkoli téměř nábožensky zbarveným) způsobem označuje jako „annus mirabilis“ pro výzkum národa a nacionalismu. – H.-U. WEHLER, *Nationalismus*, s. 8.

velmi významné a vlivné knihy různých autorů – E. Gellnera¹²⁴, B. Andersona a E. J. Hobsbawma.¹²⁵

Nejvýznamnější a nejvlivnější z nich se stala patrně kniha Benedicta Andersona *Myšlená společenství*.¹²⁶ Národ je podle tohoto britského historika „myšlené politické společenství, a to myšlené jako společenství ze samé své podstaty ohraničené a suverénní.“¹²⁷ Jedná se o myšlené společenství proto, že příslušníci každého, i toho nejmenšího národa nebudou moci znát většinu ostatních členů stejného národa, ani se s nimi během svého života setkat, a proto tato komunita zůstává v mysli každého příslušníka národa jako určitý obraz jejich sdíleného společenství.¹²⁸ Národ je tedy v tomto pojetí něco myšleného, nikoli pouze jakési „probuzení“ či „obrození“ v tom smyslu, že by tato myšlenka, která by byla skutečností přirozenou a samozřejmou, jakoby spala a v určitém historickém momentě by se znovu probudila ke svému životu. Do hry zde vstupuje aktivní snaha „národ utvořit“ a zároveň jej „myslet“.¹²⁹ Národ a národní stát není tedy žádnou „věčnou hodnotou“, nýbrž jedná se mnohem spíše o „kulturní produkty“.¹³⁰

Podobně podle německého historika Dietera Langewiescheho není národ nic věčného. Vznikl a může zaniknout, protože je dílem člověka - je lidskou odpovědí na určité dějinné výzvy. Národ jako „myšlené společenství“ je tedy v každém případě především „protimluv proti každému pokusu vydávat národ za něco nadčasově platného, co vzniklo v šedivém pravěku jako lidem údajně přiměřená podoba soužití a proto i v budoucnosti závazná míra orientace.“¹³¹

¹²⁴ E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983.

¹²⁵ E. HOBSBAWM, T. RANCER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 (¹⁵2000!). Kniha je sice souborem různých příspěvků, klíčová je však rozsáhlá studie Erica Hobsbawma, proto uvádíme v textu pouze jeho jméno.

¹²⁶ B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983, ²1991 (z tohoto 2. anglického vydání zde vycházíme); německé vydání knihy je dostupné pod poněkud pozměněným názvem *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt am Main ²1993. Autor těchto řádků se rozhodl pro vlastní překlad ustáleného sousloví *imagined communities* slovy *myšlená společenství*, neboť ho pokládá za výstižnější než v českém prostředí běžně užívané spojení *pomyslná společenství* či *představy společenství* (poslední termín zvolili překladatelé uvedené knihy – český překlad spatřil světlo světa na konci roku 2008 – srov. B. ANDERSON, *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Praha 2008).

¹²⁷ B. ANDERSON, *Imagined Communities*, s. 6.

¹²⁸ Srov. H. SETON-WATSON, *Nations and States*, s. 5.

¹²⁹ B. Anderson zde navazuje na radikálně formulovanou myšlenku Ernesta Gellnera, týkající se „vynalezení národa“, uvedenou výše. Přitom nepojímá tento proces bez vědomí dějinných sociálních souvislostí, a tudíž podstatnou měrou obrušuje hrany, které se v myšlení Ellieho Kedourieho a Ernesta Gellnera (především v raných dílech) zdají občas až přespříliš ostré.

¹³⁰ D. LANGEWIESCHE, Was heißt „Erfindung der Nation“?, in: M. BEER (ed.), *Auf dem weg zum ethnisch reinen Nationalstaat?*, s. 20.

¹³¹ Tamtéž, s. 19.

Kromě dobových podnětů je však myšlenka národa také reakcí na nadčasové lidské potřeby identifikace. Proto bychom snad mohli Andersonovu definici národa rozšířit takto: národ je myšlené společenství, reagující na dobově podmíněné podněty a na lidské potřeby identifikace v určité přehledné a konzistentní skupině.¹³²

V 80. letech se téma národa a nacionalismu stalo velmi frekventované a zpracovávané. Kromě B. Andersona a dále zmiňovaných E. Gellnera a E. J. Hobsbawma se jím zabývali z různých perspektiv mnozí odborníci např. John Armstrong¹³³ a John Breuilly¹³⁴, v následující epoše pak musíme uvést především Williama Connora, Anthonyho D. Smithe¹³⁵ a Hanse-Ulricha Wehlera.¹³⁶ Např. Wehler charakterizuje národ jako „myšlený řád (gedachte Ordnung), který je rozvíjen opětovným náhledem na tradice společenství téhož etnického původu a utvářen nacionalismem a jeho přívrženci jako suverénně jednající jednotka.“¹³⁷

Nacionalismus lze chápat rovněž v úzkém vztahu k náboženství, jako reakci na sekularizační proces, kdy prvek národa jako by v jistém ohledu převzal jednu z rolí náboženství, či jinak řečeno jakoby jednota národa nahradila coby základní homogenizující a identizující prvek jednotu náboženskou. Zastáncem této teze je Ernst-Wolfgang Böckenförde:

„Proces sekularizace byl zároveň velkým procesem emancipačním, v němž se světský řád oprostil od zděděných náboženských autorit a vazeb. Završila ho deklarace lidských a občanských práv. Ta jedince odkázala na sebe sama a na vlastní svobodu. Tím ovšem, z principiálního hlediska, musel vyvstat problém nové integrace. Neměl-li

¹³² Andersonova koncepce myšleného společenství se stala předmětem mnoha výkladů. Často jeho koncepce a k této koncepci užitý pojmový aparát sváděl k zjednodušenému chápání národa jako „vymyšleného společenství“ (k čemuž by mohl vést německý překlad Andersonova díla jako *Erfindung der Nation*). Ke korektnímu, komplexnímu a diferencovanému chápání Andersonovy koncepce přispěl významnou měrou Paul James, který tento koncept modifikoval obsahově i pojmově – národ je podle něj abstraktní společenství (*abstract community*). Takové společenství je plodem nacionalismu a musí být myšleno, zároveň je ovšem současně (nebo ještě dříve) formováno a integrováno objektivními faktory. – Srov. P. JAMES, *Nation Formation. Towards a Theory of Abstract Community*, London 1996.

¹³³ J. ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill 1982.

¹³⁴ J. BREUILLY, *Nationalismus und moderner Staat: Deutschland und Europa*, übersetzt und herausgegeben von Johannes Müller, Köln 1999.

¹³⁵ Anthony D. Smith je jedním z nejplodnějších autorů, pojednávajících o tomto tématu. Na tomto místě uvedeme pouze jeho nejvýznamnější knihy k tématu „národ a nacionalismus“: A. D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986; TENTÝŽ, *National Identity*, London – New York 1991; TENTÝŽ, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover 2000; TENTÝŽ, *Nationalism: Theory, Ideology, History, Cambridge* – Malden ⁴2005. Velmi podnětnou publikaci komplexně shrnující fenomén národa a nacionalismu a různé jejich koncepty představuje kniha: TENTÝŽ, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London – New York ⁸2005 (1. vyd. 1998).

¹³⁶ H.-U. WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München ²2004.

¹³⁷ Tamtéž, s. 13.

se stát rozložit zevnitř a následně se proto zcela podvolit tzv. „vnějšímu řízení“ (*Außenlenkung*), museli emancipovaní jedinci nalézt novou pospolitost a homogenitu. Tento problém zůstal zprvu skryt, protože v devatenáctém století vystoupila na místo staré nová jednotící síla: národní myšlenka. Jednota národní nahradila jednotu náboženskou a dala základ nové, byť vnějškově-politicky zaměřené homogenitě, v jejímž rámci občané žili převážně z tradice křesťanské morálky.¹³⁸

Než se pokusíme přinést odpověď na otázku, položenou v úvodu této podkapitoly, je třeba konstatovat, že otázka národa a nacionalismu vzrostla v odborné literatuře množstvím publikací a v nich formulovaných závěrům do takřkajíc „nepřehledného pralesa“, kde množství názorů, náhledů, hypotéz a reflexí někdy může fenomén národa pro mnohé spíše zamlžit či zatemnit a hledání odpovědi znesnadnit. V návaznosti na Anthony Smithe lze teorie nacionalismu rozdělit na¹³⁹

1. čtyři klasické modernistické teorie - 1. sociokulturní paradigma - nacionalismus jako produkt modernizace a průmyslového rozvoje (E. Gellner)¹⁴⁰, 2. socioekonomické paradigma - nacionalismus jako produkt sociálních a ekonomických zájmů jednotlivců a zároveň výsledek světové ekonomiky (Tom Nairn, Michael Hechter), 3. politické paradigma – nacionalismus ve vztahu „k pramenům moci“ a modernímu státu (Ch. Tilly, Anthony Giddens, Michael Mann, John Breuilly); 4. ideologické paradigma – nacionalismus jako systém víry a jako určitý druh sekulárního náboženství (E. Kedourie, Bruce Kapferer, Mark Juergensmayer);
2. dále na dvě zlomové, zároveň přechodné a patrně nejvlivnější teorie 80. let (Hobsbawmovy „invented traditions“ a Andersonovy „imagined communities“)
3. pozdější reakce na ně (1. návrat k esencialistickému chápání národa, 2. etnosymbolismus a 3. postnacionalismus jak ve formě nižších či fragmentárních identit, tak ve formě supranacionalismu).

Přes mnohost vyřčených hypotéz a závěrů, které jsou odečitatelné z výše uvedeného výčtu, ale současně i z výše řečeného obecně je patrné, že se sice v soudobé

¹³⁸ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Vznik státu*, s. 20.

¹³⁹ A. D. SMITH, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London – New York 82005

¹⁴⁰ Myslitelé uvedení u jednotlivých paradigmat jsou pouze jedni z nejvýznamnějších myslitelů zastupujících daný směr. Jimi se pochopitelně nevyčerpává celá skupina těch myslitelů, kteří se fenoménu národa a nacionalismu věnují a které lze zařadit do dané „paradigmatické“ skupiny.

odborné historické a sociálněvědní literatuře odráží stálé napětí mezi konstruktivistickým pojetím národa a pojetím esencialistickým, ale převládá názor, že národ je ideový konstrukt, tedy pojetí kontraktualistické, v němž „stát tvoří národ“, nikoli naopak.¹⁴¹ Nesmíme výše uvedené tvrzení chápat v tom smyslu, že by existující stát nebo jeho političtí představitelé (či vlivní političtí myslitelé) pouze uměle, utilitaristicky či dokonce svévolně vytvářeli „svůj“ národ prostřednictvím agitace a myšlenkové konstrukce.¹⁴² V případech národních hnutí se jedná o návaznost na silné vývojové tendence, které zde již existovaly.¹⁴³

Proto bychom vznik národa a potažmo národního státu neměli nahlížet v optice čistě kulturně-konstruktivistické (národ jako čistý ideový konstrukt), ale spíše v rovině sociálně-kulturní - národ jako konstrukt, ale zároveň jako idea reagující na sociální, kulturní a ekonomické změny. Tak národ charakterizuje rovněž např. M. Hroch: „Národ není jen pouhý kulturní konstrukt, ale může mít jako konstrukt úspěch pouze za určitých sociálních, politických a kulturních podmínek, které jsou nezávislé na přáních a ideálech nacionalismu.“¹⁴⁴ Nacionalismus, chápeme-li jej v pozitivním slova smyslu, lze tedy považovat za určitý ideový systém sloužící k vytvoření, mobilizaci a integraci většího solidárního sociálního svazku. Přesto na otázku, zdali je národ veličinou měnitelnou a dobově podmíněnou, nebo naopak skutečností „věčnou“ a přirozenou je třeba v návaznosti na Ernsta Renana odpovědět následujícím způsobem: Národ není nic navěky daného a definitivně zakotveného, je to „něco, co vynalézá každá generace znovu a trochu jinak, co se vlastně s každou politickou krizí, každou politickou změnou samo mění a staví do jiného kontextu.“¹⁴⁵ Je myšleným společenstvím, reagujícím na dobové podněty a potřeby identifikace v přehledné sociální skupině.

¹⁴¹ Na potvrzení tohoto tvrzení bývá často citována věta, kterou vyslovil propagátor a jedna z nejvýraznějších osobností celoitalského sjednocení, spisovatel a politik Massimo d'Azeglio, který pronesl: „Stvořili jsme Itálii, teď ještě musíme stvořit Italy.“

¹⁴² Jak tvrdil například Elie Kedourie. Srov. E. KEDOURIE, *Nationalism*, Oxford – Cambridge 1993.

¹⁴³ Jako ilustrativní příklad si můžeme uvést známou skutečnost z doby sjednocení Itálie: „Často citovaná vzletná slova z kontextu vznikajícího jednotného italského státu, že totiž po vytvoření Itálie bylo nutno ještě vytvořit Italy, jistě nemohou sloužit jako důkaz neexistence velmi silného italského národního hnutí a konceptu italského národa před rokem 1861. Taková interpretace by byla popřením celého *risorgimenta*.“ – M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa*, s. 99.

¹⁴⁴ M. HROCH, *Das Europa der Nationen*, s. 8.

¹⁴⁵ J. VÁLKA, P. HORÁK, J. HOLZER, J. SPOUSTA, Proč existují národy. Diskuse nad tezemi Pierra Manenta, in: *Proglas 3 (2008)*, s. 44. Autorem citovaných slov je sociolog Jan Spousta a pocházejí z diskusního večera odborníků nad českým vydáním knihy francouzského politologa a historika Pierra Manenta. (srov. P. MANENT, *Proč existují národy: úvahy o demokracii v Evropě*, Brno 2007)

2.5 *Rozkvět národního státu a vznik imigrační politiky*

Prosazení národního státu jako obecně dominující politické formy v Evropě lze zařadit do poslední čtvrtiny 19. století, zejména po vzniku nových národně-státních celků – sjednocené Itálie a Německa (1871).¹⁴⁶ Pozoruhodné je, že tato doba je přitom zároveň dobou rozsáhlé a intenzivní migrace a to jak uvnitř státu, tak i mezi různými státy.¹⁴⁷ V této situaci se národně konstituované státy ve smyslu vývoje naznačeného v předchozích odstavcích uzavírají do sebe a snaží se o protekcionistický postoj vůči všemu, co se týká národního státu a jeho obyvatel. Tyto ochranné národní postoje státu a politických představitelů lze shrnout do třech bodů: jedná se o 1. ekonomické intervence vůči národnímu hospodářství, které se projevuje např. zaváděním cel a souvisejících prostředků „ochrany národních produktů“, 2. intervence na trhu práce – ochranu domácích ekonomických pracovních sil a 3. vznik sociálního státu (který se vyskytuje zprvu ve Švýcarsku a Německu, později se však rozšiřuje prakticky po celé Evropě) – stát se stává v určitém slova smyslu „agenturou“ sociální péče a zabezpečení svých občanů, zvláště těch, kdo se ocitají v nějaké existenční nouzi, a zabezpečuje určité „minimum blahobytu“.

Tento dobově podmíněný národní protekcionismus pochopitelně posiloval vzájemné oddělování jednotlivých národů, oddělování „vlastních“ („in-group“) od „cizích“ („out-groups“). Tím se také posiloval princip občanství jako princip příslušnosti k určitému národně-státnímu společenství. Následkem ustálení těchto nových sociálních a politických paradigmat a zároveň také jako reakce na výraznou migraci obyvatel, k níž v této době mezi jednotlivými evropskými státy dochází, začíná postupné budování a zavádění kontrol přeshraničního pohybu osob. Národní státy, jejichž role a působnost zaznamenala během posledních desetiletí prudký rozvoj vedoucí až k nemalému zbytnění státního aparátu, si tak začaly přivlastňovat monopol na zákonné prostředky (nejen) přeshraničního pohybu a jejich kontrolu.¹⁴⁸ K tomuto účelu pak sloužily pasy a různé identifikační dokumenty, skrze něž bylo možné fakticky udržet hranice mezi jednotlivými státy, efektivně kontrolovat všechny občany a regulovat jejich vstup na vlastní území. Teprve zde se vlastně rodí imigrace v moderním

¹⁴⁶ Srov. K. J. BADE, *Evropa v pohybu. Evropské migrace dvou staletí*, Praha 2004, s. 195.

¹⁴⁷ Srov. E. HOBSBAWM, *Národy a nacionalismus*, s. 89.

¹⁴⁸ J. TORPEY, *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge 2000, s. 167.

slova smyslu jako „problém vztahu «cizích» skupin přicházejících na území zvláštního národa, který toto území považuje za «vlastní».“¹⁴⁹

Jeden z klíčových bodů představuje tedy otázka kontroly příslušnosti k určité národní a politické entitě a proces a kontrola naturalizace, tj. přijetí občanství daného státního společenství).¹⁵⁰ Problém imigrace a jeho regulace se rodí v době, která je, jak bylo řečeno výše, rozkolísaná vzájemnou řevnivostí a konfrontací mezi národy, která je plná pocitu ohrožení z cizího a která zároveň svým občanům zaručuje řadu práv, včetně práv sociálních.

V tomto období se také začínají poprvé formulovat opatření imigraci regulující a začínají vznikat první kroky imigrační politiky. Přistěhovalecká politika se poprvé stává součástí státní politiky. Zároveň je pracovní a ekonomická migrace patrně poprvé vnímána spíše negativně. Do této doby byla vnímána mnohem spíše pozitivně jako prostředek zvětšování demografické a ekonomické síly daného státu.¹⁵¹ Imigranti a cizinci jsou přijímající společnosti nyní v této optice logicky vnímáni jako ohrožení pro vlastní existenci a životní úroveň domácího obyvatelstva.

Přes výše uvedenou změnu paradigmat přijímání cizinců a jejich začlenění do společnosti a na trh práce lze paradoxně konec 19. století nahlížet jako epochu spojenou s relativně otevřeným přístupem vůči cizincům. Například ve Francii se setkáváme s otevřeným postojem vůči cizincům, s velmi liberálním zákonem o občanství, umožňujícím zrovnoprávnění cizinců na trhu práce nebo při rekrutaci do armády. Zároveň však lze nepochybně hovořit o vzniku či budování imigračních a integračních politik. Výrazný posun k restriktivním opatřením nastává až na počátku 20. století ve spojitosti s válečným konfliktem světových rozměrů.

K markantnímu posunu v otázkách omezení svobody pohybu dochází již během války. Tato omezení se nejprve týkala občanů pocházejících z nepřátelských zemí. Emblematickým příkladem může být „Aliens Restriction Act“, který byl vyhlášen v Británii již 5. srpna 1914 a byl zaměřen především na německé obyvatelstvo, jehož množství v Anglii před válkou lze odhadovat na více než 60 000. Těmto „nepřátelským cizincům“ bylo zakázáno měnit místo pobytu a zdržovat se v určitých zónách. Jejich spolky a instituce musely ukončit svou činnost. Byla umožněna a praktikována

¹⁴⁹ A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*, Brno 2005, s. 82.

¹⁵⁰ Srov. R. BRUBAKER, *Staats-Bürger. Frankreich und Deutschland im historischen Vergleich*, Hamburg 1994, s. 45-61.

¹⁵¹ Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 84.

internace osob, které by představovaly nebezpečí pro vnitřní bezpečnost státu. Tato internace záhy postihla přibližně 10 000 osob. V říjnu 1915 bylo internováno již více než 32 000 „nepřátelských cizinců“ především německého a rakousko-uherského původu a ještě v listopadu roku 1918 jich v internačních táborech pobývalo přes 24 000. Kromě internace byly v hojné míře prováděny repatriace a vyhoštění. Tato praxe se postupně rozšiřovala i na příslušníky dalších národnostních skupin a nebyla záležitostí pouze Velké Británie – obdobná omezení a postupy vůči „nepřátelským cizincům“ byly zavedeny rovněž ve Francii, Německu a dalších evropských státech.¹⁵²

Do pohybu se přitom vlivem válečného konfliktu a později také vlivem bolševické revoluce v Rusku daly velké skupiny uprchlíků. Nová vlna migrace pak nastala po skončení první světové války, kdy vzniklo v Evropě celkem 14 nových států a 11 000 kilometrů nových státních hranic. Fenomén migrace a otázka imigrační politiky tudíž opět nabývá na intenzitě a závažnosti.

Na konci první světové války nacionalismus dochází svého vrcholu. Následkem války se rozpadají velké monarchie ve střední a jihovýchodní Evropě a vznikají nové státy, které mají překreslit mapu Evropy na základě jazykové a národnostní příslušnosti. Národnostní princip tak slaví jakoby triumfální vítězství.¹⁵³ Vítězství však s sebou v nemálo případech (jako jeden z nejvýraznějších příkladů bývá po právu uváděno Československo) přináší další paradox - jak jsme uvedli výše, nově vzniklé státy, které vznikly na základě národnostního principu, byly ve skutečnosti často mnohonárodnostní a musely se potýkat s otázkami národnostních menšin na svém území a přístupu vůči nim. Je známým faktem, že ve všeobecném národnostním nadšení byl pak přístup majority k menšinám byl do značné míry přehlíživý. Nové státy se ve skutečnosti často stávaly spíše než národnostně homogenními státy „státními agenturami národnostních většin, které měly moc nad značnými národnostními menšinami, jež byly ve většině případů vystaveny bezmeznému utlačování.“¹⁵⁴

První světová válka přinesla zlom také v otázkách migrační politiky. Ukončila definitivně epochu relativně liberální imigrační politiky a uspíšila přechod k hospodářskému systému, jehož příznakem se staly státní intervence a restriktce. Imigrace byla postupně víc a víc omezována a vtěsnávaná do předepsaných a jasně

¹⁵² K. J. BADE, *Evropa v pohybu*, s. 229-232.

¹⁵³ „Pokud existovala nějaká doba, kdy «národnostní princip» devatenáctého století triumfoval, pak jí byl konec první světové války.“ – E. J. HOBBSAWM, *Národy a nacionalismus*, s. 127.

¹⁵⁴ H. SCHULZE, *Stát a národ*, s. 280.

vymezených kolejí.¹⁵⁵ Dočasná opatření pohybu osob z důvodu bezpečnosti, která měla být platná po dobu první světové války, nebyla zrušena, získala trvalý charakter a proměnila se v restriktivní migrační politiku.¹⁵⁶

První světová válka a meziválečné období tedy „zásadním způsobem změnilo poměr států k migraci. Charakteristickým rysem světové ekonomiky se stal protekcionismus a úsilí o soběstačnost, intervenující stát byl nyní v Evropě normálním jevem. Za těchto okolností se kontrolní a daňová opatření stávala do značné míry nástroji migrační a pracovní politiky, směřující k národní uzavřenosti a segregaci.“¹⁵⁷

Poválečná ekonomická obnova evropských zemí se odehrávala v rámci víceméně uzavřených hranic. Hospodářské a politické strategie počítaly s protekcionistickým uzavíráním oblastí národní ekonomiky. Hlavním úkolem států a jeho intervencí byla stabilizace hospodářství, měny a pracovního trhu. Poslední prvek se projevoval nejen v omezování přístupu zahraničních pracovníků na trh práce a v uzavírání různých jednotlivých pracovních oblastí ve prospěch domácích pracovních sil, ale rovněž výběrem vhodných pracovníků na pracovní trh. S tím souvisela rovněž snaha států o omezení či přímo zabránění vystěhovalectví, které se odehrávalo v této době především jako emigrace do Spojených států amerických. K ještě výraznějšímu „utažení kohoutků“ v oblasti imigračních politik došlo především v souvislosti s velkou hospodářskou krizí na přelomu 20. a 30. let.¹⁵⁸ O imigračních politikách této doby lze obecně tvrdit, že nabývaly stále restriktivnějšího charakteru a byly úzce propojeny s regulací pracovního trhu a s vymezeným přístupem jednotlivých osob k sociální péči a sociálnímu zabezpečení poskytovanému státem, čili fakticky s ochotou ke vzájemné solidaritě.

¹⁵⁵ Srov. K. J. BADE, *Evropa v pohybu*, s. 217.

¹⁵⁶ Srov. J. TORPEY, *The Invention of the Passport*, s. 117-121. Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 82.

¹⁵⁷ Srov. K. J. BADE, *Evropa v pohybu*, s. 237.

¹⁵⁸ Jako příklad můžeme uvést Francii, kterou lze považovat za tradiční imigrační zemi a která rovněž v období mezi oběma válkami patřila mezi nejvýznamnější imigrační země a která přes postupující restriktive v oblasti imigrační politiky usilovala o relativní podporu pracovníků cizí státní příslušnosti a výběr vhodných pracovníků pro svůj trh. Postupně se zpřísňující restriktive však vedly roku 1932 až k praktickému uzavření hranic. Příchod zahraničních pracovních sil podléhala velmi přísnému výběru a přísným kvótám.

2.6 *Nástin novodobého vývoje evropských imigračních politik a národního státu*

V následující kapitole budou prezentovány nejdůležitější prvky v dalším vývoji států a evropských imigračních politik jako celku.

První desetiletí po druhé světové válce lze chápat jako etapu obnovy jednotlivých států. Proto se v této době vyskytuje jakýsi „oboustranný zájem o import a export pracovních sil“, a to až do 70. let.¹⁵⁹ Obzvláště patrné to bylo ve Francii, západním Německu, Nizozemí, Belgii, Rakousku a Švýcarsku. Hostující pracovníci měli zacelit mezery na pracovních trzích, zvláště v pracovních místech nevyžadujících vysokou kvalifikaci. Tuto strategii vedly zejména vlády a politické špičky bez široké veřejné debaty, přičemž předpokládaly, že až nadejde čas, kdy začne růst nezaměstnanost, se tito „guest workers“ sami budou chtít vrátit do země původu.¹⁶⁰

Zároveň migrační procesy začínají nabývat nových rozměrů – do Evropy začínají přicházet přistěhovalci z neevropských kontinentů. V tomto ohledu je důležitá poznámka, že Evropa se stala kontinentem „imigračním“ teprve v 60. letech 20. století, do té doby byla vlastně kontinentem „emigračním“ (ať už obyvatelstvo odcházelo za lepší životní perspektivou do „tradičních imigrantských států“, jako USA, Austrálie, Kanada, nebo za pracovními povinnostmi do svých koloniálních držav). Teprve v 60. letech a v následujících etapách mělo saldo imigrantů oproti vystěhovalcům v Evropě kladnou hodnotu (v letech 1960-1969 činilo přibližně +250 000 osob, v letech 1970-1979 už to bylo +1,9 milionu osob). Velkou část imigrantů z jiných kontinentů představovaly osoby pocházející a přicházející z bývalých kolonií.

Imigrační politiky přitom navazovaly na restriktivní meziválečný vývoj, ale zároveň pružně upravovaly imigrační regulativy podle vlastních potřeb a možností, které byly spojeny s poválečnou obnovou daného státu. Rázný konec tomuto vůči pracovním imigrantům v pragmatickém smyslu nakloněnému systému učinila především tzv. ropná krize roku 1973, která přispěla k zastavení nábora pracovních sil a imigrace. Důvodem byl pravděpodobně strach z poklesu hospodářského růstu a nebezpečí potenciální hospodářské krize. Ropnou krizi však můžeme považovat nikoli za jediný, ale spíše chronologicky poslední impuls k nové vlně restrikce imigračních politik, k níž již dříve přispěl fakt, že se realita imigrace rozcházela s představami

¹⁵⁹ Srov. K. J. BADE, *Evropa v pohybu*, s. 296.

¹⁶⁰ Srov. C. BOSWELL, *European Migration in Flux. Changing Patterns of Inclusion and Exclusion*, Malden – Oxford – Melbourne – Berlin ²2005, s. 10-11.

představitelů politických elit mnoha evropských států. Ti počítali většinou jak s dočasnou pracovní imigrací (nikoli trvalou), tak s menší dynamikou imigračních procesů. V tomto období dochází také k prvním konsensům na poli imigračních politik mezi jednotlivými evropskými státy.¹⁶¹

Proces imigrace se však restriktivními opatřeními nezastavil. Z podoby náborové pracovní imigrace se její těžiště ve správním smyslu přesunulo k žádosti o pobyt za účelem slučování rodin a za účelem získání politického nebo humanitárního azylu.¹⁶² Imigrační politiky jednotlivých států se přitom odlišovaly, což v nástinu prokáže následující kapitola. Přesto docházelo k postupnému, ačkoli z počátku opatrnému konsensu mezi jednotlivými evropskými státy a tedy postupně ke společným postupům Evropského společenství.¹⁶³ Od 80. let pak tento konsensus směřoval k obecně restriktivnímu postoji evropských zemí vůči příchozím cizincům známému pod výstižným označením „pevnost Evropa“. Evropská unie později usilovala (a dodnes usiluje) o sladění migrační (a azylové) politiky.

Co se týče Evropy, můžeme hovořit o čtyřech základních migračních obdobích, jimiž starý kontinent prošel od druhé světové války.¹⁶⁴ V reakci na ně pak jednotlivé státy utvářely své imigrační politiky:

1. 1945-1973 – poválečná rekonstrukce Evropy a pracovní migrace (gastarbeiterství)¹⁶⁵;

¹⁶¹ Údaje a poznámky uvedené v tomto odstavci se pochopitelně vztahují prakticky výhradně na demokratické země Evropy. Nesmíme zapomínat na fakt, že Evropa byla od konce 40. let rozdělena železnou oponou a že země spadající do komunistického bloku byly těmito procesy prakticky nedotčeny (a týkala se jich v této době převážně emigrace, často z politických důvodů).

¹⁶² Čímž docházelo k nežádoucímu směšování migrační a azylové politiky a ke zneužívání žádostí o azyl.

¹⁶³ „Navzdory všem rozdílům migračních vzorců a právních nebo politicko-kulturních východisek lze v období od omezení imigrace počátkem sedmdesátých let až do konce 80. let 20. století sledovat u západoevropských cílových zemí postupné sblížení migračního vývoje a migrační politiky.“ – K. J. BADE, *Evropa v pohybu*, s. 329.

¹⁶⁴ Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 96-98. Autoři vycházejí z dělení, které uvádí ve své uznávané publikaci Andrew Geddes. Geddes uvádí první tři migrační „vlny“ a doplňuje jej o aktualizovaný pohled – Srov. A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, London – Thousand Oaks – New Delhi ²2005, s. 17-18. Podobně koncipované je dělení, které je uvedeno v jiné významné publikaci, pojednávajícím shrnujícím způsobem o otázkách migrace. – Srov. S. CASTLES, M. J. MILLER, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York - London ³2003, s. 68-92.

¹⁶⁵ Gastarbeiterství se rozšířilo především po roce 1955. Do jednotlivých zemí pak přicházeli často občané ze specifických koutů Evropy či jiných kontinentů, ať už to bylo na základě uzavřené smlouvy (např. pro Německo s Itálií) nebo jako následek koloniálního dědictví (migrace obyvatel z bývalého Commonwealthu do Velké Británie nebo např. z Alžírsko a Maroka do Francie). Hovoříme-li o této epoše, lze ji doplnit o následující poznámky: „Léta 1945-1975, která byla obdobím bezprecedentního ekonomického růstu (tzv. Les Trente Glorieuses), tak byla současně obdobím kontinuálního přílivu zahraničních pracovníků do zemí západní Evropy... Na začátku poválečného období měla pouze Francie předcházející zkušenost s masovým příchodem přistěhovalců. Pro ostatní evropské země byla imigrace

2. 1973-1989 – ekonomická krize a snaha o návrat zahraničních imigrantů a restriktivní postoj k imigraci – posílení imigrace na základě sjednocení rodin;
3. 1989-1999 – diverzifikace přijímajících zemí (včetně zemí tradičně spíše vystěhovaleckých, např. Itálie, Španělsko), podstatné rozšíření množství a variability zemí původu, z nichž imigranti do Evropy přicházeli a nárůst významu azylové politiky a iregulární imigrace¹⁶⁶;
4. od roku 1999 – nový rozvoj pracovní migrace s preferencí pro (vysoce) kvalifikované pracovníky – zvláštní roli zde hraje prohlubující se komunikační, technologické a ekonomické globální propojení světového společenství.

Než přikročíme k reflexi jednotlivých modelových imigračních politik evropských států, zastavíme se velmi stručně ještě u jednoho soudobého fenoménu, který s naší tematikou úzce souvisí: jedná se o globalizaci. Globalizace je realitou soudobého světa a stává se jedním z nejčastěji skloňovaných pojmů v odborné i té nejširší veřejnosti. Projevuje se nejen na rovině ekonomické, ale rovněž na rovině sociální, informativní a politické. Na politické rovině lze mezi produkty globalizace zařadit určité oslabování či zpochybnění národního státu a státní suverenity. V celkovém pohledu také propojení celého světa přispívá výraznou měrou ke stimulaci migrace celosvětové populace.

Sami Nair k propojení migrace a globalizace výstižně poznamenává: „Vstoupili jsme do období velikého přemísťování populace. Záměrně používám slovo přemísťování (*déplacement*)¹⁶⁷, neboť když obyvatelé dnes opouštějí celé regiony, bývá to nejen z toho důvodu, že sami chtějí, ale proto, že jsou k tomu nuceni situací. Ve skutečnosti to, co označujeme jako globalizaci, tedy rozšíření hospodářství na celou

novým fenoménem.“ - A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 96. Srov. C. BOSWELL, *European Migration in Flux*, s. 11.

¹⁶⁶ Nárůst významu azylové politiky souvisel nejen s neklidnou geopolitickou situací posledních desetiletí minulého století, ale rovněž s restriktivní imigrační politikou většiny evropských států: „Vedle ozbrojených konfliktů byl nárůst počtu žadatelů o azyl zapříčiněn rovněž tím, že pro četné migranty zůstala «azylová cesta» jediným možným způsobem legálního vstupu. Není divu, že veřejnost v hostitelských zemích začala stále více podezírat žadatele o azyl, že jsou ve skutečnosti ekonomickými migranty. Pomalé vyřizování žádostí přispělo k tomu, že mnozí žadatelé o azyl se v západoevropských zemích trvale usadili, i když celkové počty kladně vyřízených případů zůstávaly relativně nízké.“ – A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 97-98. K otázce azylové politiky a jejich etických (a teologickoetických aspektů) srov. P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika?*.

¹⁶⁷ Pro tento termín se často používá rovněž jiných ekvivalentů, např. přesídlení, vysídlení. Srov. termín pro tzv. „vnitřní uprchlíky“ internally displaced persons (IDP's), který bývá překládán jako „vnitřně vysídlené osoby“ nebo „vnitřně přesídlené osoby“.

zemi, jde ruku v ruce s vykořeněním celých skupin lidí, kterým je odepřena řada produktivních struktur a kteří jsou vydáni slepým silám světového trhu.¹⁶⁸

Migrace tedy odráží fakt, že v globalizovaném světě žije většina světové populace pod hranicí světové chudoby a migrace je jedním z projevů, jak se chtějí tito „chudí“ vymanit ze své neradostné životní situace. K migraci dále stimuluje vědomí rozdílnosti v oblasti hospodářské a sociální a v oblasti životní úrovně obecně mezi bohatými a chudými zeměmi, které je možné pouze prostřednictvím stále narůstajícího mediálně-technologického propojení celého světa a zmenšením vzdáleností prostřednictvím moderních dopravních prostředků. Bohaté imigrační země však velmi neochotně přistupují k přijímání těchto cizinců. Tuto diskrepanci velmi ostře vyjadřuje známý polský sociolog Zygmunt Bauman následujícím způsobem: „Bohatí mohou překračovat hranice podle přání, zatímco chudí mají zůstat doma¹⁶⁹... V tomto smyslu je (paradoxně) bohatství chápáno jako globální, zatímco lidé jsou chápáni jako lokální.“¹⁷⁰

V celé problematice globalizace je třeba rozlišovat mezi různými, ale přesto spolu souvisejícími pojmy – globalismem, globalitou a globalizací.¹⁷¹ *Globalismem* se přitom myslí jakési panství světového trhu, dominance celosvětově koncipované ekonomiky a obchodování. Ačkoli tento pojem odráží nesporný fakt, už samotná podoba pojmu naznačuje, že se jedná především o určitý druh ideologického směřování, který tvrdí, že světový trh představuje v současné době nahrazení politického jednání a stojí nad ním.¹⁷² Pojem *globalita* chce označit fakt, který si většina z lidí díky médiím, popřípadě díky vlastní zkušenosti dobře uvědomuje, totiž že žijeme v jednom společném světovém společenství a že nejsme odkázáni, natož „uzavření“ do nějakých uzavřených prostor, jako je např. národní stát. Žádná země, žádný stát se dnes nemůže chovat, jako by byl nějakým izolovaným ostrovem uprostřed oceánu, nemůže se uzavírat vůči ostatním. Protože je současné světové společenství zjevně stále více a úžeji propojeno, národně státní politika nutně oslabuje. Samotný pojem *globalizace* pak

¹⁶⁸ S. NĀIR, *Contre les lois Pasqua*, Paris 1997, s. 73.

¹⁶⁹ Podobně charakterizuje tuto skutečnost Stephen Castles, který ji označuje pod pojem transnacionálního rasismu a shrnuje ji pod lapidární výrok (který je pro svou jadrnost ponechán v originálním anglickém znění): „Not all passports are equal.“ - S. CASTLES, *Nation and Empire: Hierarchies of Citizenship in the New Global Order*, in: C. BERTOSSI (ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship: Britain and France*, New York 2007, s. 32.

¹⁷⁰ Z. BAUMAN, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge 1998, s. 9 a 74. Text citace byl mírně upraven.

¹⁷¹ Srov. U. BECK, *Co je globalizace?: omyly a odpovědi*, Brno 2007, s. 17-19.

¹⁷² Užitečné poznámky k tématu srov. L. MLČOCH, *Za ekonomiku sloužící společnému dobru*, in: *Teologické texty I (2006)*, s. 29-30.

označuje procesy vycházející z globality jako takové.¹⁷³ V posledku lze tedy konstatovat, že „globalizace znamená procesy, v jejichž důsledku jsou národní státy a jejich suverenity podkopávány a vzájemně spojovány prostřednictvím nadnárodních aktérů, jejich mocenských šancí, orientací, identit a sítí.“¹⁷⁴

Podle Stephena Castlese chápat tak, že globalizace podkopává relativní autonomii národního státu tím, že „ruší nexus mezi mocí a místem, na němž byly založeny národní industriální společnosti 19. a raného 20. století. Dynamika hospodářského života v současné době přesahuje národní hranice a nemůže být plně kontrolována ze strany národních vlád. Národní stát sice stále zůstává základní jednotkou pro sociální systém, ale žádná vláda přitom dnes nemůže usilovat o sociálně koncipovanou politiku, která by ignorovala tlaky globálních trhů.“¹⁷⁵ Lze hovořit o tom, že hranice mezi jednotlivými státy ztrácejí v současné době svou historickou roli, tj. ochranu či stavění bariér proti volnému pohybu zboží a myšlenek, či je aspoň tato jejich role zásadně oslabována.¹⁷⁶ Podle Petera Stalkera se stát sám stáhl ze svých privilegovaných oblastí (různé formy sociální ochrany, služby, restrikce v oblasti pohybu kapitálu), a tak sám oslabuje svůj vlastní význam a význam státních hranic.¹⁷⁷

Zároveň se ale nacházíme v epoše, kdy možná poprvé v dějinách je velká většina světové populace definována jako občané. Toto státní občanství implikuje vlastnictví řady občanských, politických a sociálních práv. Proto lze bez přehánění tvrdit, že se v dnešní době absence státní příslušnosti („bezstátnost“) takřikajíc rovná sociální smrti.¹⁷⁸ Tento paradox mezi globalitou, která stát a jeho fungování na mnoha rovinách zásadně ovlivňuje a fakticky jeho suverenitu oslabuje, a státem, který každý svým specifickým způsobem prostředkuje svým občanům lidská práva, je dnes velmi

¹⁷³ K různým pojetím globalizace srov. D. HELD, A. MCGREW, D. GOLDBLATT, J. PERRATON (eds.), *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Cambridge 1999.

¹⁷⁴ U. BECK, *Co je globalizace?*, s. 19. Na jiném místě autor popisuje tuto skutečnost následujícími slovy: „Národní stát ztrácí, prostřednictvím hezky naplánovaného odstoupení kompetencí v rámci společného evropského trhu, suverenitu a podstatu, a to ve všech dimenzích: ve finančních zdrojích, politické a hospodářské moci, informační a kulturní politice, ve všední identifikaci občanů. Otázka, jak by mohly «nadnárodní státy» vzniknout jako odpověď na globalizaci, co to znamená hospodářsky, vojensky, politicky a kulturně, teprve začíná být diskutována.“ – Tamtéž, s. 24.

¹⁷⁵ S. CASTLES, *Nation and Empire*, s. 21.

¹⁷⁶ Srov. T. M. WILSON, H. DONNAN, *Nation, state and identity at international borders*, in: T. M. WILSON, H. DONNAN (ed.), *Border identities: nation and state at international frontiers*, Cambridge 1998, s. 1.

¹⁷⁷ Srov. P. STALKER, *Workers without frontiers: the impact of globalization on international migration*, Boulder – London 2000, s. 9.

¹⁷⁸ S. CASTLES, *Nation and Empire*, s. 32.

flagrantní a je konfliktem, který je třeba promýšlet vzhledem ke zpracovávanému tématu.¹⁷⁹

Je-li moderní stát, založený víceméně na národním principu, plodem moderní doby, entitou, která odráží politické myšlení a sociální a hospodářské požadavky této doby, pak lze globalizaci spolu s oslabováním role národního státu považovat v obdobném smyslu za plod a odraz doby, která bývá označována za postmoderní. Znamý německý profesor sociologie Ulrich Beck v tomto směru rozlišuje mezi první a druhou modernou.¹⁸⁰

První moderna byla charakterizována životem a jednáním v uzavřených, vůči sobě ohraničitelných prostorách národního státu. Proto byl základní premisou první moderny „metodologický nacionalismus“.¹⁸¹ Jak jsme viděli v předchozích odstavcích, tento projekt suverénního, národně koncipovaného státu byl ve své době, předcházející dnešní epoše globalizace, nahlížen jako vhodný a úspěšný projekt z hlediska pragmatického.

Pro druhou modernu, reagující na globalitu a procesy této globality (globalizaci) již ale toto teritoriálně a politicky koncipované omezení ztrácí na relevanci zejména právě na rovině praktické. V rovině ideové se v souvislosti s globalizací nabízejí otázky, které stojí v základu a v jádru celé této práce: Proč by měly existovat státy? Proč by měly existovat zrovna takové formy politické organizace? Jaká identifikace je pro člověka nejvíce určující?

V praktické rovině je globalizace jako narůstající provázanost celého světa patrná¹⁸²:

1. na úrovni ekonomické – a) rozvoj globálního hospodářství založeného na aktivitách transnacionálních korporací, globální propojení finančních trhů, nadnárodní obchod, koncerny, mezinárodní kapitálové a komoditní služby atd., b) vznik

¹⁷⁹ Zmiňované napětí bude reflektováno v posledních kapitolách této práce

¹⁸⁰ Srov. U. BECK, *Co je globalizace?*, s. 21 aj.

¹⁸¹ A. D. SMITH, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford 1979, s. 191.

¹⁸² Srov. S. CASTLES, A. DAVIDSON, *Citizenship and Migration*, s. 3-4. Stephen Castles k tomu poznamenává: „Rozvoj globálních systémů produkce a obchodu není samo v sobě nové – je ústředním aspektem modernity vtělené do velkých impérií velkých evropských mocností, které zažívaly svůj vrchol v éře před rokem 1914. To, co je dnes nové, je všeobjímající charakter globálních vztahů, rychlost reakcí prostřednictvím elektronicky propojených trhů a médií a úpadek centrální kontroly ruku v ruce s tím, jak se zmenšuje role národních vlád.“ – Tamtéž, s. 4.

regionálních ekonomik a trhů, které jsou charakterizovány volným pohybem kapitálu, zboží a práce¹⁸³;

2. na úrovni informačně-technologické - propojenost prostřednictvím moderních masmédií, včetně technologií, které umožňují relativně pohodlné a snadné překonání prakticky jakékoli vzdálenost a která umožňuje jak komunikaci ekonomickou, tak interakci kulturní;

3. na úrovni politické - objevují se nadnárodní političtí aktéři, nadnárodní organizace, rozvíjejí se nadnárodní instituce a právní normy regulující vztahy ekonomické i politické (směřuje politika k jakési „postinternacionalizaci“?);

4. na úrovni univerzálně-ideové – a) zvláštní význam lidských práv - narůstající význam demokracie a lidských práv přispívají k tomu, že se stávají téměř univerzální normou spoluzití a vládnutí mezinárodního společenství, b) nárůst společné řady hodnot jako výsledek globálního transferu informací vědomí „cross-kulturality“;

5. na úrovni velkých „společných problémů“ – např. globální znečištění ovzduší a životního prostředí, ale rovněž „globální chudoba“.

Na úrovni kulturní tedy dochází stále k intenzivnějším kulturním interakcím a kulturnímu promísení. Globalizace v této oblasti má za následek „oslabení ideologie rozdílných národních kultur, která byla základem projektu národního státu.“¹⁸⁴ Produktem globalizace je rovněž nový fenomén transnacionálních komunit – skupin lidí, kteří působí ve dvou nebo více zemích a žijí „přes hranice národních států“. Přitom se určitým způsobem modifikuje smysl sociálního prostoru.¹⁸⁵

Csaba Szaló ve své monografii pojednávající o transnacionální migraci a transnacionalismu tyto novodobé fenomény charakterizuje následujícím způsobem: „Deteritorializovaná podoba národního státu je výrazem nové éry kapitalismu. Klasická představa «teritorializovaného» národního státu pojímala stát v podobě populace žijící na území ohraničeném státními hranicemi a sdílejícími národní kulturu. Deteritorializovaná podoba národního státu však v sobě zahrnuje také občany, kteří žijí na území jiných států. Není to již území, co vymezuje populaci národního státu, jsou to

¹⁸³ Přesto tento rozvoj nezmenšuje rozdíly, které panují mezi jednotlivými zeměmi, v oblasti sociální a ekonomické, v oblasti vzdělávání a zdravotní péče, ba naopak. Rozdíly mezi bohatými a chudými přitom nenarůstají jen mezi různými zeměmi, ale často i uvnitř jednoho politického společenství. Srov. R. REICH, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, London 1991, s. 196-207. K tématu srov. Y. BRADSHAW, M. WALLACE, *Global Inequalities*, California 1996.

¹⁸⁴ S. CASTLES, *Nation and Empire*, s. 21.

¹⁸⁵ Srov. R. COHEN, *Global Diasporas: An Introduction*, London 1997.

spíše přes hranice udržované sociální, politické a kulturní vztahy, které vytvářejí politické společenství občanů určitého státu.¹⁸⁶ Transnacionální migrace a transnacionalismus, který v sobě může zahrnovat souběžnou příslušnost k více národním společenstvím a jehož charakteristikou je vznik transnacionálních sociálních polí propojujících původní a nová místa pobytu přistěhovalců, jednoznačně svědčí o proměně symbolicky artikulované vazby národních identit k teritoriálně ohraničitelným podobám vlastního domova (v imigrační terminologii neosobně charakterizované pojmem „země původu“). Politická instituce občanství v tomto kontextu směřuje od koncentrace kolem jedné národní identity k deteritorializaci občanství.¹⁸⁷

Metodologický nacionalismus, který dominoval v sociálních vědách ve 20. století, tak dostal vážné trhliny. Svět se zdál být jakoby definitivně rozparcelován do suverénních národních států, které byly schopny regulovat procesy uvnitř svého území. Fenomén transnacionálních sociálních polí však ukazuje neudržitelnost této myšlenky a proměnu chápání státu, občanství, příslušnosti k určité skupině i proměny (rozšíření) forem solidarity.¹⁸⁸ Je evidentní, že nárůst mnohosti identit ať už na úrovni lokální, regionální či globální s sebou nese rovněž komplex různých práv, povinností a loajalit. Tato postnacionální formace příslušnosti spolu s faktem, že odvozujeme lidská práva z univerzálně chápaného lidství, staví otázku národa a národního občanství do zcela jiného, mnohem méně významného světla a vyzývá nás, abychom obnovili naše definice a náhledy na občanství a národní stát.¹⁸⁹

Jak je z výše uvedeného patrné, v mnoha oblastech – ať už mezi jednotlivými státy, nebo mezi jednotlivými lidmi jako příslušníky určitých skupin – hranice stále více a více mizí. Přesto neexistuje žádná hegemoniální moc, žádný účinný mezinárodní režim, který by na nastalou situaci mohl reagovat adekvátní a účinnou politickou mocí (včetně oblastí spojených s veřejnými financemi, veřejnými dobroty a s otázkou legitimní donucovací moci). Proto se politické rozhodování stále udává víceméně na úrovni suverénních (národních) států, ačkoli v současné době bezesporu hlouběji

¹⁸⁶ C. SZALÓ, *Transnacionální migrace: proměny identit, hranic a vědění o nich*, Brno 2007, s. 61. V uvedené monografii lze nalézt základní informace k tomuto novodobému fenoménu, včetně různých sociálně-vědních formulací transnacionalismu a transnacionální migrace a charakterizace transnacionálního sociálního pole, transnacionální identity a novodobých diaspor.

¹⁸⁷ Srov. Tamtéž, s. 7-9.

¹⁸⁸ „Interpretační strategie zaměřující se na transnacionální migraci ukazují proměny teritoriálních hranic státu, legálně-formálních hranic občanství a symbolických hranic sociálních identit.“ – Tamtéž, s. 148.

¹⁸⁹ Srov. Y. N. SOYSAL, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago – London 1994, s. 166-167. S. CASTLES, A. DAVIDSON, *Citizenship and Migration*, New York 2000, s. 228-229.

komunikujících a vzájemně spolupracujících jak na mezinárodní úrovni, tak v rámci pevnějších a užších vztahů v rámci nadnárodních politických uskupení, jako je např. Evropská unie.¹⁹⁰ Nelze jednoduše tvrdit, že by v postmoderní společnosti globalizace nehrál národní stát žádnou roli. Jeho role je ale oslabována a mění se.¹⁹¹

Oslabování plné autonomie a suverenity existujících států má za následek, že suverenita nadále není „jedna a nedělitelná“, ale mnohem spíše, jak dokazuje David Held, „rozdělená a svázána“.¹⁹²

Zdá se, že stát je postupně vyvazován ze své teritoriality – a to nejen díky ekonomické globalizaci, ale také díky procesům makroregionální politické spolupráce, např. prostřednictvím Evropské unie. „Jasně teritoriálně delimitovaná státní autorita, která ve všech funkcionálních sférách dané společnosti končila tam, kde začínala autorita státu jiného – tedy na státních hranicích –, charakterizuje současný model stále méně.“¹⁹³ Podle Ondřeje Císaře se současný model uspořádání politické autority jeví jako model ne zcela jasně vymezených autorit, které se vzájemně překrývají. Tento model spíše odpovídá předmodernímu modelu rozptýlené mocenské kontroly než novověkému systému suverénní, koncentrované a jasně vymezené státní moci a politické autority.¹⁹⁴ Jiní autoři charakterizují současný svět jako hierarchický systém národních států, v němž dominantní roli hrají USA.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Uvedená skutečnost bude reflektována v závěru této práce.

¹⁹¹ Srov. J. OSTERHAMMEL, N. P. PETERSSON, *Globalization: A Short History*, Princeton 2005, s. 148.

¹⁹² „V důsledku globalizace vzniká komplexní uspořádání podmínek a sil, které trvale omezuje svobodu jednání vlád a států, když svrchované vnitřní politice jsou kladeny hranice, když jsou transformovány podmínky politického rozhodování, když jsou radikálně měněny předpoklady a kontexty národní politiky, když se mění zákonné rámcové podmínky pro administrativní a politické jednání, a to v tom smyslu, že odpovědnost a zúčtovatelnost důsledků pro národnostátní politiku je sotva ještě možná. Když si uvědomíme tyto konsekvence globalizace, pak je ospravedlněné tvrzení, že ve stále komplexnějším mezinárodním prostředí je omezeno obojí: autonomie (v některých sférách radikálně) a státní suverenita. Každá teorie státní suverenity, která suverenitu chápe jako nezrušitelnou a nedělitelnou formu veřejné moci a vlády, je nedostatečně komplexní. (!) Suverenita musí být dnes chápána a zkoumána jako rozdělená moc, která je jako rozdělená vnímána řadou aktérů – národních, regionálních a mezinárodních – a prostřednictvím této imanentní plurality je ohraničena a svázána.“ – D. HELD, *Demokratie, Nationalstaat und die globale Weltordnung*, in: U. BECK. (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt 1997. Citováno podle U. BECK, *Co je globalizace?*, s. 51-52.

¹⁹³ O. CÍSAŘ, *Mezi suverenitou a světovým státem. Nezavršená demokracie*, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 162-163.

¹⁹⁴ Srov. Tamtéž, s. 163.

¹⁹⁵ Srov. S. CASTLES, *Nation and Empire*, s. 21. Hierarchie se podle Castlese uskutečňuje v těchto vrstvách či kruzích: 1. USA jako dominantní moc, 2. vysoce vyvinuté země jako členové EU, Japonsko, Kanada a Austrálie, 3. přechodné země jako Rusko a nově industrializované země jako Brazílie a Malajsie, 4. málo rozvinuté země Jihu, 5. „ochablé země“ jako Afghánistán a Somálsko, „země osy zla (rogue states) jako Írán a Severní Korea a lidé bez států jako Palestinci a Kurdové.

Fakt globality a globalizace soudobého světa je pro nás v této reflexi důležitý zejména ze dvou důvodů, které se bezprostředně dotýkají našeho tématu: 1. globalizace se všemi svými výše uvedenými projevy a procesy funguje jako stimulace pro migraci osob – globalizace plodí přemísťování osob¹⁹⁶, 2. relativizuje hranice a funkci stávajících národních států a tím klade otázku, jakým způsobem by se měly utvářet politické organizace a imigrační politika.¹⁹⁷

Každopádně globalizace, která je ve své podstatě založena na relativizaci hranic a pohybu různých subjektů a objektů (kapitálu, komodit, myšlenek, lidí) přes hranice, s sebou v soudobém světě přináší flagrantní paradox, jenž je třeba mít na paměti – zatímco pohyb kapitálu, komodit a investic státy vítají, k pohybu osob (a některé rovněž k pohybu myšlenek) se však staví podezřívavě a s obavami, někdy přímo negativně.

2.7 *Shrnutí*

Formování evropských států se jeví jako nezadržitelný proces, utvářející se od pozdního středověku a akcelerující v 16. a 17. století, zvláště po Vestfálské smlouvě roku 1648. Ve středověku probíhal přechod od personálních svazků a struktur utvářejících vládnoucí moc k posilování panovníkově moci a suverenitě státu postupně. Vznik moderního státu, který se v základních rysech (jako je např. koncentrace a strukturovanost vládní moci, územní suverenita, státní a daňový systém) podobal hranicemi vymezenému státnímu společenství, jak jej známe dnes, spadá až do období raného novověku.

Po vzniku suverénních států v 16. a 17. století začala od druhé poloviny 18. století hrát v rámci utváření moderního státu určující roli idea národa. Národ jako určující idea v konstituování státních celků odpovídala na potřebu nové legitimacy politicko-právního uspořádání státu. Ačkoli se setkáváme se dvěma pojetími národních

¹⁹⁶ Srov. C. BOSWELL, *European Migration in Flux*, s. 30.

¹⁹⁷ Globalizace v sobě zahrnuje otázku, jak na ní reagovat na úrovni politické a na úrovni sociálně-politické (státní) příslušnosti. Existují v tomto směru dvě protichůdné pozice: Jedna škola usiluje o rozšíření občanství existujících národních států a rozšíření pravomocí národních států na úrovni politické i globálně ekonomické (srov. např. R. PALAN, J. ABBOTT, P. DEANS, *Global Strategies in the Global Political Economy*, London 1996). Druhá škola naopak věří, že musíme jít dále „za“ národněstátní občanství a usilovat o jeho nahrazení prostřednictvím nadstátního (srov. K. OHMAE, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*, London 1995) či dokonce globálního občanství (srov. R. FALK, *The Making of Global Citizenship*, in: B. VAN STEENBERGEN (ed.), *The Condition of Citizenship*, London 1994, s. 126-140). – Srov. S. CASTLES, A. DAVIDSON, *Citizenship and Migration*, s. 228-229. Otázka bude diskutována v závěrečných kapitolách práce.

států a národně-státních koncepcí - s koncepcí subjektivně-politickou (revolučně-demokratickou) a koncepcí objektivně-kulturní (nacionalistickou), které se v pojetí vztahu státu a národa odlišují - hraje tato idea národa v obou případech rozhodující úlohu.

Jak je patrné z následné vědecké debaty o ideji národa a nacionalismu, můžeme národ považovat za dějinně a sociálně podmíněný konstrukt, který odpovídá nejen na potřeby sociální, kulturní a ekonomické proměny doby, v níž se tato idea a národ sám utváří, nýbrž rovněž na obecně lidskou potřebu identifikace a náležitosti k nějaké skupině. Současně v sobě idea národa nese určité historicky společné prvky a sociálně-komunikativní danosti. Nesmíme opomenout fakt, že tato idea se utváří v kontextu vzájemné konfrontace a vymezení a že její jádro se točí kolem vzájemné solidarity, kterou si jsou příslušníci daného státu zavázání a která se projevuje později ve fungování sociálního státu.

V poslední čtvrtině 19. a na počátku 20. století dochází na evropské úrovni nejen k prosazení národního státu a relativnímu ustálení jednotlivých konstituovaných evropských států, nýbrž zároveň je to doba poměrně výrazné migrace obyvatelstva. Přitom se jedná o období, kdy se státy, které profitují z národně koncipovaného hospodářství a rozvíjejí systém sociálního zabezpečení pro své občany, uzavírají samy do sebe. Přestože migrace obyvatelstva mezi různými státními i nestátními politickými entitami existovala odjakživa a přestože politické autority si většinou nějakým způsobem snažily tento pohyb obyvatelstva alespoň částečně regulovat, můžeme právě tuto dobu označit za epochu, v níž vznikl a rozvinul se systém přeshraničních kontrol, začala účinná regulace migračních procesů ze strany státních orgánů a postupně se konstituovaly různé státní imigrační politiky. Státní imigrační politiky nelze tedy považovat za starobylý politický instrument.

Skutečně restriktivní podobu nabraly imigrační politiky v Evropě následkem první světové války, kdy zesílil počet lidí na cestách a lidí utíkajících před politickým pronásledováním. V této epoše se současně posilovalo uzavírání se jednotlivých států a orientace na vnitřní politiku, národní ekonomiku a vnitroobčanské sociální zabezpečení (včetně ochrany trhu práce). Podobně se situace vyvíjela i po druhé světové válce, kdy docházelo ke stále větší imigraci z neevropského kontinentu a k proměně Evropy v přistěhovalecký kontinent. K prohloubení restrikcí v oblasti imigrační a azylové politiky pak docházelo později od 70. let minulého století. Procesy globalizace,

akcelerující na přelomu 20. a 21. století, oslabují národní stát a zároveň stimulují mezinárodní migraci.

Historický nástin ukazuje, že stát a forma politické moci a autority jsou skutečnosti veskrze dějinné a proměnlivé a žádná z oněch forem nemůže být považována za naddějinnou a ve všech dobách optimální.¹⁹⁸ Národy a stát, případně národní stát nelze pokládat za jediný koncept společenské organizace.¹⁹⁹ Stát je aktérem jednajícím v komplexní struktuře rychle se měnících sociálních, politických a mocenských vztahů. V tomto smyslu je ho třeba také chápat instrumentálně jako politickou organizaci existující za určitým účelem.

Přestože globalizace přináší nové výzvy a relativizuje některé politické a sociální prvky, zůstává stát doposud zásadní politickou organizací z toho důvodu, že prostředkuje některá dobra, která lidé v rámci spoluzití potřebují, tj. plní funkci právní (vytvoření a udržení právního, politického a společenského pořádku), bezpečnostní (ochrana bezpečnosti a majetku občanů), hospodářskou (regulace hospodářství, spravování veřejných financí) a sociální (zajišťuje fungování školství, zdravotnictví a sociální pomoc).²⁰⁰ Stát či adekvátní subsidiární politická jednotka má tedy doposud důležitou instrumentální funkci.

¹⁹⁸ Srov. O. CÍSAŘ, *Mezi suverenitou a světovým státem*, s. 163-164.

¹⁹⁹ Srov. J. VÁLKA et al., *Proč existují národy*, s. 38. Josef Válka k tomu v návaznosti na Pierra Manenta podotýká, že soudobé zanikání států a oslabování významu státu a národa je sice pravděpodobně nazadřitelným procesem, nicméně společenské sdružení vyžaduje mít nějaký jiný koncept společenské organizace, než jsou (byly) národní státy. Tato skutečnost představuje jednu z významných výzev pro soudobé lidstvo.

²⁰⁰ Srov. M. MIČIENKA, *Příruční slovník občana*, Praha 2003, s. 179-180.

3 Historizující nástin vybraných evropských imigračních politik

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, na politický proces týkající se imigračních politik má velký vliv historicky utvářená národní identita toho kterého státního (národního) společenství. To bylo ostatně také jedním z důvodů, proč jsme se tomuto historickému vývoji národních států věnovali. Poněvadž se v následujících pasážích chceme věnovat jednotlivým, modelovým typům vybraných imigračních politik, vyjdeme z předchozích reflexí týkajících se různé národně-státní typologie.

3.1 *Typologie národních států a jejich vliv na imigrační politiky jednotlivých států*

Rozdělení evropských států prostřednictvím kritéria, na jehož základě je národní stát budován, patří patrně k nejranějším a nejtrvalejším výsledkům v oblasti diskurzu ohledně národů a nacionalismu.²⁰¹ Výše jsme uvedli, že můžeme vyzorovat dvě odlišné koncepce národa – 1. revolučně-demokratickou, v níž rozhodující kritérium představuje teritoriálně vymezené společenství občanů podřizujících se společným svobodám a zákonům (příkladem takové země je Francie); 2. nacionalistickou, v níž rozhodující kritérium pro tvorbu národního státu a přijetí za občana představuje společná příslušnost jazyková, etnická a kulturní (příkladem takové země je Německo).²⁰² Toto dělení můžeme specifikovat jinými pojmy – v prvním případě jde o národ občanský, v druhém jde o národ etnický.²⁰³ V prvním případě by se dalo hovořit rovněž o územně-občanském typu národní identity (typu vycházejícím z příslušnosti lidí k určitému teritoriálně vymezenému státnímu společenství) a v druhém případě o typu etnicko-genealogickém (kde teritoriální vymezení ustupuje kritériu jazykové, etnické a

²⁰¹ O různé variace typologií evropských národních států se pokoušeli již v meziválečném období významní historikové jako např. Friedrich Meinecke, následně pak třeba Hans Kohn a Karl W. Deutsch.

²⁰² Jürgen Habermas k oběma typům národních států poznamenává, že německý stát nebyl (na rozdíl od Francie) založen na demokratických občanských svobodách a lidové suverenitě, ale „na romanticky inspirované měšťanské ideji kulturního národa (*Kulturnation*), kdy národ je definován svou kulturou.“ – J. HABERMAS, *Boje o uznání v demokratickém právním státě*, in: C. TAYLOR, *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, editováno Amy Gutmannovou, Praha 2001, s. 159.

²⁰³ Musíme dodat, že vlivem druhé světové války a po ní následující kritiky byly obě národní typologie klasifikovány ještě mnohem schematičtěji: představitel i obyvatelé poválečných vítězných mocností jako zástupci převážně státní, revolučně-demokratické národní typologie tento typ považovaly nejen za správný, ale za jediný pokrokový a byl stavěn do kontrastu s kulturním, nacionalistickým typem, ztělesněným poválečným Německem (a vlastně rovněž Itálií), který byl považován za degenerující, zkažený, agresivní a protidemokratický. – Srov. H. KOHN, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origin and Background*, New York 1956; TENTÝŽ, *Nationalism. Its Meaning and History*, Princeton 1955.

kulturní přináležetosti).²⁰⁴ Na tuto typologii, ačkoli je pochopitelně poněkud schematická a hranice mezi oběma koncepcemi není vždy zcela konkrétní, ba se v praxi velmi často překrývá, navážeme dále.²⁰⁵

Toto dělení na dva typy států je všeobecně uznávané a jak je patrné z předchozích řádků, bývá označováno různými způsoby a různými pojmy. Typologie jednotlivých států však může mít nejen dichotomickou, ale rovněž trojstupňovou strukturu. Podle vzniku evropských států můžeme tyto státy dělit na²⁰⁶:

1. národní státy západoevropského typu, které vznikly revolučním procesem v období industrializační konsolidace (Francie, Británie) – společenství občanů již vzniklého státu se nově zakládá na jistých politických hodnotách a nakonec na vůli lidu ve shodě s Rousseauovou „volonté générale“.²⁰⁷ Národ je tedy společenství státních občanů;
2. sjednocené národní státy, které vznikly jako nový stát důsledkem sjednocení částí „rozptýleného národa“, jehož příslušníci si byli navzájem jazykově a kulturně blízcí (Německo, Itálie, Polsko) – národ je v tomto náhledu tedy veličina daná (historicky, kulturně či sociálně) před státem a stát tvoří. Národ je chápán jako společenství společného jazyka a kultury;
3. státy oddělené z větších státních celků na základě národnostního principu (státy střední a severní Evropy).

Toto dělení koresponduje jak s fundamentálním typologickým dělením na státní národy (*Staatsnationen, civic nations*) a kulturní národy (*Kulturnationen, ethnic nations*), kde svou zvláštní roli hrají národní hnutí (*Nationalbewegungen*) menších evropských národů²⁰⁸, tak s časovou osou, neboť výše uvedené typy národních států se

²⁰⁴ Srov. A. D. SMITH, *National Identity*, s. 8-15.

²⁰⁵ Kritický pohled na přílišnou ostrost a dichotomii této typologie a korigující přístup k pojmům civil a ethnic nation, které se používají v anglosaském prostředí, předkládá např. Rogers Brubaker. Srov. R. BRUBAKER, *Ethnicity without Groups*, Cambridge – London 2004, s. 132-146.

²⁰⁶ Theodor Schieder hovoří o třech etapách dlouhého procesu vzniku evropských národních států. - T. SCHIEDER, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*, herausgegeben von O. Dann und H.-U. Wehler, Göttingen 1992, s. 68-71, 87-91.

²⁰⁷ Stát je tedy v tomto pojetí založeném na společné vůli, nikoli např. na společné kultuře či jazyku. Na tomto místě stojí zopakovat slavný výrok Ernesta Renana z jeho přednášky z roku 1882, že existence národa je „každodenní plebiscit (*le plébiscite de tous les jours*), stejně jako existence individua je neustálé přitákování životu.“ – E. RENAN, Co je to národ?, in: M. HROCH (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, 34.

²⁰⁸ Srov. M. HROCH, *Das Europa der Nationen*, s. 40. K tématu národních hnutí srov. TENTÝŽ, *Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*, Prag 1968; TENTÝŽ, *Obrození malých evropských národů*, Praha 1971. Autor těchto řádků spatřuje podstatu v základním dělení na státní a kulturní národy, v jejichž rámci tvoří národní hnutí nevládnoucích etnických skupin spíše významnou specifickou podskupinu kulturních národů. M. Hroch však naopak staví do kontrastu státní národy, které

konstituovaly postupně během dějin, a to od poloviny 18. století až do prvních desetiletí 20. století.²⁰⁹ Obdobně či stejně koncipovaných typologizací národních států pak existuje celá řada.²¹⁰

K tomuto dělení na základě kritéria *příslušnosti k národu* můžeme pak přiřadit ještě dělení podle *vzniku národa*. V tomto případě můžeme národy rozdělovat na národy přistěhovalců (což se týká zemí mimoevropských jako Kanada, USA, Austrálie, nebo rovněž např. Izrael) a na národy starousedlíků (za něž se víceméně považují Evropané). Tím můžeme národní identity klasifikovat do čtyř skupin s rozdílnými obsahovými znaky. Schéma různých typologií národní identity můžeme načrtnout následujícím způsobem:

Tabulka 1: Čtyři modely národní identity

	národ přistěhovalců	národ starousedlíků
občanský národ	USA, Kanada, Austrálie	Francie, Velká Británie
etnický národ	Izrael	Německo

Zdroj: A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 31.

Podle těchto čtyřech modelů můžeme tedy hovořit o občanském národu přistěhovalců, občanském národu starousedlíků, etnickém národu přistěhovalců a etnickém národu starousedlíků. Míra otevřenosti vůči přichozím ne-členům tohoto národního (státního) společenství a jejich přijetí za vlastní občany tohoto společenství se snižuje v diagonálním směru od levého horního rohu do dolního pravého rohu. Česká republika by se patrně řadila do pravého dolního spektra této typologie podobně jako

již mají svou danou entitu, a národní hnutí nevládnoucích etnických skupin, která jsou výsledkem vědomé a usilovné vlastenecké činnosti, a mezi ně řadí určitou významnou skupinu států „přechodného typu mezi oběma extrémů“, jako jsou Itálie, Německo a rovněž Polsko, států, které vznikly sjednocením menších územních celků a disponovaly již „v předstihu“ vlastní národní kulturou, jazykem a konsolidovanou sociální skladbou. – Srov. M. HROCH, *V národním zájmu*, s. 155. V zásadě se ale jedná o stejnou typologii a rozdíly spočívají pouze v úhlu pohledu.

²⁰⁹ M. HROCH, *V národním zájmu*, s. 38-39.

²¹⁰ Jiné dělení nabízí Bernd Estel při dělení národů na. 1. *Staatsnation* (státní národ uprostřed daných hranic bez ohledu na jazyk a původ); 2. *Kulturnation* (společenství založené na objektivních znacích, jako jsou jazyk, rasa, kultura či „charakter“) a 3. *Willensnation* (společenství založené na subjektivních znacích, jako jsou vůle k přináležetosti či pocit společenství). Toto dělení zde uvádíme z toho důvodu, že v třetí kategorii poměrně značně odlišuje a jedná se o zajímavé, doplňující rozšíření naší typologizace. – Srov. B. ESTEL, *Nation und Nationale Identität*, 57-65.

další země ze středoevropského regionu, které byly ve své historii a během vzniku národních států ovlivňovány silně etnicko-genealogicky.

Národy přistěhovalců bývají celkově otevřenější vůči cizincům a počítají s tím, že by se imigranti mohli stát občany jejich země. Tyto země se pak považují za multietnické a multikulturní. Austrálie a Kanada mají dokonce multikulturalismus stanoven jako úředně státní, politicky konstitutivní a právně zakotvenou ideologii.²¹¹ Je však pravda, že v poslední době, patrně zejména díky stále narůstajícímu počtu imigrantů, teroristickým útokům z roku 2001 a nově v souvislosti s hospodářskou krizí dochází především ve Spojených státech amerických k určité změně imigrační politiky, k posunu k čím dál větší restrikci imigrační politiky a k asimilacionistickému pojetí integrační politiky a tím k jakési konvergenci s evropskými imigračními politikami.²¹² S tím souvisí čím dál častěji se objevující názor, že Spojené státy již nelze považovat za národ přistěhovalců, ale naopak za národ starousedlíků/osadníků – těch, kteří dorazili do země v průběhu 17. a 18. století.²¹³

Specifickou kategorií etnického národa přistěhovalců představuje stát Izrael, který vznikl a byl světovým společenstvím uznán roku 1948. Etnicko-genealogický národní charakter tohoto nového se projevuje tím, že podmínkou přistěhování do Izraele

²¹¹ V Kanadě byla tato multikulturní politika právně přijata článkem 27 Ústavního zákona z roku 1982. K definitivnímu zákonnému zakotvení došlo roku 1988. K faktickému přijetí došlo ale již dříve za premiérského působení Pierra Trudeaua, za rozhodující bývá považován rok 1971. K podrobnějšímu studiu těchto dvou multikulturních politik srov. P. BARŠA, *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999, s. 43-64.

²¹² Kromě bezpečnostních důvodů spojuje americkou a evropské imigrační politiky také restriktivní postoj proti neregulárním imigrantům, nepřizpůsobivým skupinám cizinců (zvláště muslimům) a soutěž o vysoce kvalifikované pracovníky. Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 159-160.

²¹³ S. P. HUNTINGTON, *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*, Praha 2005, s. 47-54 aj. (originál. vyd. pod názvem *Who Are We? – The Challenges To America's National Identity*, New York 2004). Huntington tu pečlivě rozlišuje mezi dvěma pojmy – mezi osadníky a přistěhovalci (imigranti). Podle něj osadníci opouštějí existující společenství, obvykle ve skupině, aby založili novou společnost na jiném místě. Přistěhovalci naopak nehodlají vytvářet novou společnost a proces stěhování z místa na místo se odehrává především v rovině individuální, maximálně v rámci rodiny či malých skupin, kteří svůj vztah ke své staré i nové vlasti vyjadřují individuálně. Huntington touto pojmovou a obsahovou diferenciací koriguje slavný výrok prezidenta Franklina Delano Roosevelta z roku 1938: „Nezapomínejme, nikdy nezapomínejme, že jsme všichni, včetně mne, potomci přistěhovalců a revolucionářů“ (Citováno podle J. F. KENNEDY, *A Nation of Immigrants*, New York 1986, s. 3) Cílem Huntingtonova rozlišení na původní „osadnickou“ imigraci, která stála u zrodu USA, a soudobou „přistěhovaleckou“ imigraci je „ochrana americké národní identity“. Jeho následkem je pak nové chápání identity Spojených států amerických nikoli jako národa přistěhovaleckého, nýbrž jako národa starousedlického. Tato změna paradigmatu stojí v myšlenkovém pozadí restriktivnější podoby státní imigrační politiky.

za účelem získání občanství je etnická nebo náboženská příslušnost k židovství nebo nárok na sjednocení rodiny.²¹⁴

Evropských států a národů se však týkají kategorizace coby národů starousedlických, které se dělí podle výše uvedeného kritéria na občanské (státní), výše pojmenované jako revolučně-demokratické, a etnické, výše pojmenované jako nacionalistické. Do první kategorie bychom mohli zařadit Francii a Velkou Británii, do druhé Německo. O všech třech imigračních politikách a jejich specifikách pojednáme vzápětí. Občansky konstituované národní státy jsou obecně otevřenější, inkluzivnější vůči cizincům a imigrantům a počítají s trvalým usazením imigrantů, zatímco etnicky konstituované národy jsou více uzavřenější, více partikularisticky a exkluzivně orientované a spoléhají spíše na dočasný pobyt imigrantů.

Někdy se hovoří o rozdělení evropských imigračních zemí do třech různých kategorií podle různých ideálních typů občanství.²¹⁵ První model občanství je exkluzivistický a etnický. Národ je konstituován podle etnického kritéria a podle hluboce zakořeněných vazeb kulturních a jazykových. Občanství se v tomto modelu získává narozením (*ius sanguinis*), pro příslušníky stejného etnika žijící v zahraničí pak získání občanství nepředstavuje nijak komplikovaný proces. Naopak je tomu co se týče procesu získávání trvalého pobytu a občanství u nečlenů tohoto etnicky konstituovaného společenství. Tomuto modelu je velmi blízko např. Německo.

Druhý model představuje národ jako politickou komunitu svobodných a rovných občanů, kteří získávají občanská práva pobytem na určitém území, tedy bez ohledu na etnický původ. Občanství se získává narozením na určitém území (*ius soli*) a naturalizace je snadnější. Tato relativizace je však spojena se svobodným rozhodnutím se pro přičlenění k danému politickému a sociálnímu uskupení a to se vyjadřuje procesem integrace či asimilace, který je vyžadován. Tomuto modelu se velmi blíží např. situace ve Francii.

Třetí model můžeme nazvat multikulturálním modelem. Podobá se do značné míry předchozímu modelu, ale od imigrantů žádajících o naturalizaci se nepožaduje žádný asimilační proces - mohou si zachovat kulturní, etnické a jazykové odlišnosti za předpokladu, že se vše odehrává v mezích zákona. Logicky se tímto nepožaduje

²¹⁴ Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 33-34. K tématu srov. např. A. DIECKHOFF (ed.), *Israël. De Moïse aux accords d'Oslo*, Paris 1998.

²¹⁵ M. MITCHELL, D. RUSSELL, Immigration, Citizenship and the Nation-State in the New Europe, in: B. JENKINS, S. A. SOFOS (eds.), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, London 1996, s. 54-80, zvl. s. 66-72.

kulturně-sociální homogenita společnosti jako celku. Do tohoto modelu můžeme zařadit v ryzí formě pouze země, které se samy považují za imigrační země a mají multikulturalismus zakotvený ve svém právním systému jako formativní a konstitutivní princip, tedy Austrálii a Kanadu. V Evropě se v minulosti tomuto modelu přibližovalo např. Švédsko, Nizozemí a do značné míry i Velká Británie.²¹⁶

V návaznosti na to, co bylo řečeno, se v rámci evropských imigračních a integračních politik hovoří o – o francouzském republikanismu, britském komunitarismu, nizozemském multikulturalismu²¹⁷ a německém etnicko-kulturním nacionalismu.²¹⁸ Poněvadž však multikulturní model získává v soudobé Evropě vážné trhliny a imigrační politiky dříve multikulturně orientovaných států vlivem vnitropolitického a sociálního vývoje posledních let a následkem harmonizace imigrační politiky EU tento model opouští²¹⁹, jeví se být jako korektní vymezení modelů evropských imigračních politik na imigrační politiky Francie (občanský model), Velké Británie (komunitaristický model) a Německa (etnický model). K nastíněnému vymezení navíc přispívá fakt, že země, jejichž imigrační politiky budou nastíněny, představují zároveň nejvýznamnější aktéry na politické a hospodářské scéně EU. Současné jednotlivé imigrační politiky skládají dohromady pestrý obraz, který odráží modely postojů a přístupů většiny evropských států.

²¹⁶ Existují i další typologizace jednotlivých zemí ve vztahu k jejich imigračním politikám. Z těchto jiných typologizací je možné uvést dělení podle tradice imigrace, jak je obsažené v hojně citované knize Wayne A. Cornelia, James F. Hollifielda a dalších autorů. Tito autoři klasifikují typy imigračních politik do tří skupin (s tím, že uvádějí jen ty země, kde imigrace hraje významnou úlohu) podle tradice imigrace a přístupu vůči ní. Jedná se tedy o 1. země imigrace (např. USA, Kanada, Austrálie – dlouhá tradice, otevřená vůči přistěhovalcům); 2. váhavé země imigrace (Francie, Německo, Nizozemí, Velká Británie – delší tradice, ale rezervovanější vztah vůči přijímání cizinců); 3. nové země imigrace (Španělsko, Itálie, Japonsko). – Srov. W. A. CORNELIUS, T. TSUDA, P. L. MARTIN, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective, Second Edition*, Stanford 2004.

²¹⁷ V Nizozemí byla etablována politika rovnoprávnosti etnických menšin a multikulturalismus na počátku 80. let. Na konci 80. let pak došlo k odklonu od integrační politiky kolektivů imigrantů k imigrantům-jedincům jako adresátům této politiky. – Srov. H. ENTZINGER, *Zu einem Modell der Inkorporation von Einwanderern: das Beispiel der Niederlande*, in: M. BOMMES, J. HALFMANN (eds.), *Migration in nationalen Wohlfahrtsstaaten. Theoretische und vergleichende Untersuchungen* (IMIS-Schriften, Bd. 6), Osnabrück 1998, s. 105-122.

²¹⁸ Srov. např. C. BERTOSSI, *Politics and Policies of French Citizenship, Ethnic Minorities and the European Agenda*, in: A. GÓRNY, P. RUSPINI (eds.), *Migration in the New Europe. East-West Revisited*, New York 2004, s. 109.

²¹⁹ Mluví se o všeobecném evropském návratu k asimilacionismu, jehož charakteristiky jsou však nové: „V posledních letech je v otázkách imigrační a integrační politiky dobře patrný mírný «návrat k asimilaci». Nicméně – a to bych rád zdůraznil – to, co se navrátilo, není staré, analyticky zdiskreditované «asimilacionistické» chápání asimilace se špatnou politickou pověstí, ale chápání analyticky komplexnější a normativně více obhajitelné.“ – R. BRUBAKER, *Ethnicity without Groups*, s. 5. Ke změně imigrační a integrační politiky v Nizozemí a ve Švédsku srov. A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, London – Thousand Oaks – New Delhi 2005, s. 102-135.

Jako příklad, na němž můžeme ilustrovat specifika různých pojetí imigračních politik a přístupů vůči „přicházejícím cizincům“, nám mohou posloužit konkrétní pravidla pro udělení občanství imigrantům první generace. Každý ze států požaduje od imigrantů určité období pobytu na území státu před zahájením naturalizace (před žádostí o udělení občanství). Liší se však v počtu vyžadovaných let: minimum představují tři roky (Kanada, Belgie), dále je to pět let (Francie, Velká Británie, USA), na opačné straně spektra je požadovaných osm let (Německo) a maximum představuje deset let (např. Rakousko, Itálie, Španělsko, Nizozemí).²²⁰ Spektrum požadovaných let pobytu nezbytných pro udělení občanství odráží do značné míry spektrum čtyř modelů národních identit a z nich (nepřímo či nevědomě) vyvozovaných imigračních a integračních politik.²²¹

V následujících pasážích se pokusíme o historizující přehled imigračních politik těchto vybraných států (trendů a vývoji v imigračních procesech se dotkneme jenom potud, pokud je to nezbytné pro uvedení souvislostí s těmito imigračními politikami a pro pochopení samotných imigračních politik). Následující pasáže jsou tak určitým prodloužením předchozí části týkající se vztahu národního státu a imigračních politik. Z důvodu omezeného prostoru a celkového místa v předkládané práci představují následující kapitoly pouze základní nástin, který má ukázat základní směry v imigračních politikách evropských zemí. Poté, co si nastíníme vybrané typy imigračních politik, bude zmíněno specifikum posledních let, které představuje snaha o vybudování společné evropské azylové a imigrační politiky.

²²⁰ Českou republikou lze zařadit, jak již bylo naznačeno, do kategorie etnického národa starousedlíků, čemuž odpovídá i praxe naturalizace. Státní občanství může být za normálních okolností (pomineme-li žadatele o azyl či osoby žádající o sloučení rodin) žadatelům uděleno po 5 letech trvalého pobytu na území ČR (což samozřejmě fakticky znamená více let pobývání) či po 10 letech pobytu. – Srov. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, *Cizinci v České republice 2006 (Foreigners in the Czech Republic 2006)*, Praha 2006, s. 22-23.

²²¹ K naturalizačním politikám nutno podotknout, že další nezbytná kritéria představuje pro většinu zemí znalost oficiálního či dominantního jazyka přijímající země a mravní bezúhonnost. Některé státy požadují rovněž vzdání se předchozího občanství (Německo, Nizozemí, USA), dostatečný příjem (Francie, Německo), Spojené státy testují dokonce znalost národní historie a státních institucí a vyžadují přísahu věrnosti (*loyalty oath*). – Srov. T. A. ALENIKOFF, D. KLUSMEYER, *Citizenship Policies for an Age of Migration*, Washington 2002, s. 16-18. Publikace je výstupem mezinárodního projektu a najdeme v ní kromě podrobných analýz a srovnání politik občanství rovněž konkrétní návrhy pro přiměřenou národnostní politiku (*citizenship policies*) či jinak řečeno pro spravedlivou plně integrativní politiku pro nově příchozí (*membership politics for newcomers*), přiměřenou pro soudobou společnost.

3.2 *Imigrační politika Francie*

Francie je bezesporu země s dlouhotrvající imigrační tradicí, nicméně nikdy nedefinovala samu sebe jako národ imigrantů (podobně jako jiné evropské země).²²² Od roku 1800 se jedná pravděpodobně o nejdůležitější imigrační zemi v Evropě. Rozvoj imigrace a kladný postoj k přistěhovalcům umožnila nejen univerzalistická východiska francouzské revoluce a demokraticko-revoluční zacílení nového národně-státního zřízení ve Francii, ale příznivou roli v tomto ohledu sehrála rovněž populační krize. Francie zkrátka nové příchozí potřebovala a byla vůči nim velmi otevřená. Krátce po francouzské revoluci měl prakticky každý imigrant nárok na okamžité nabytí francouzského občanství. Podmínky představovaly pouze vstup na území francouzského státu a přijetí základních principů francouzské republiky.²²³ Ačkoli se francouzská politika občanství během 19. století sice vyvíjela, přesto v ní základní rys pozitivního postoje vůči imigrantům ovlivněný demografickou krizí a občansky chápaným pojetím státu víceméně přetrval.²²⁴

Imigrace proběhla ve třech vlnách – 1. v letech 1800-1850, 2. po 1. světové válce do roku 1930, 3. po roce 1945. Přičemž teprve v této poslední vlně skupiny imigrantů tvořili v nezanedbatelném množství příchozí z neevropských imigrantských zemí, především z bývalých francouzských kolonií v Africe (zvláště z Maghrebu) a z jihovýchodní Asie.²²⁵

Po válce byli imigranti velmi vítáni jako pracovní síla a byli stále bez větších administrativních a regulačních potíží přijímáni. V roce 1945 vznikl také první legislativní dokument, který upravoval vstup a pobyt cizinců na francouzském území. Jednalo se o Opatření č. 45 - 2658 z 2. listopadu 1945 o podmínkách vstupu a pobytu cizinců ve Francii. (*Ordonance relative aux conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France*). „Toto Opatření se stalo základem pro pozdější imigrační zákony. Opatření zakládá povinnost cizince mít průkaz totožnosti, v případě nutnosti vízum, dokumenty upřesňující cíl a podmínky pobytu ve Francii a u pracovních imigrantů také

²²² Srov. A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, s. 52.

²²³ Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 87-88.

²²⁴ Vývoj v otázce francouzského občanství během 19. století lze zkráceně popsat následujícím způsobem: „Francouzské občanství bylo založeno na konci 19. století na třech principech: *ius sanguinis* od roku 1804 (,pokrevně-právní přístup k občanství), dvojí *ius soli* (podmíněně právo narození na daném území – tento princip spočíval v tom, že děti narozené ve Francii „cizím“ rodičům, kteří se sami narodili ve Francii, se staly Francouzi automaticky) a automatické *ius soli* z roku 1889.“ – C. BERTOSSI, *Politics and Policies of French Citizenship*, s. 110.

²²⁵ Srov. S. SASSEN, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt am Main 1996, s. 84.

dokumenty potřebné k vykonávání profese. Nevedlo však k omezování imigrace, neboť ta přispívala ke snižování napětí na trhu práce a ke snižování sociálního tlaku.²²⁶

K obratu k restriktivní imigrační politice dochází až v souvislosti s ropnou krizí roku 1973 a s prudkou změnou na pracovním trhu. Ekonomická recese přiměla francouzskou vládu, aby pozastavila pracovní a rodinnou migraci.²²⁷ Politická agenda týkající se imigrace a její regulace však získala pevné obrysy až v 80. letech.²²⁸ Teprve Bonnetův zákon, který vešel v platnost roku 1980, vlastně poprvé v historii umožňoval nelegální imigranty zadržet a vyhostit ze země. Od této doby se začaly na politické scéně vyskytovat nejen více strukturované předpisy regulace imigrace, nýbrž rovněž první populistické a xenofobní projevy a podobně zaměřená rétorika významných politiků, včetně nejvyšších představitelů státu.²²⁹ V 90. letech 20. století a v desetiletí následujícím pak dochází k dalšímu zpřísnování imigrační politiky.²³⁰

Po kontroverzních Pasquových zákonech z roku 1993 byl o deset let později po velkých diskuzích přijat velmi přísný zákon z pera tehdejšího ministra vnitra Nicolase Sarkozyho (jedná se o Zákon číslo 2003-1119 z 26. listopadu 2003 o kontrole imigrace, pobytu cizinců ve Francii a o národnosti - *Loi relative la maîtrise de l'immigration, au séjour des étrangers en France et la nationalité*).²³¹ Zákon obsahuje poměrně rozsáhlé pravomoci pro vyhošťování „nežádoucích osob“ a iregulérních imigrantů, značně stěžuje pobyt cizinců na území Francie a jeho legalizaci a dokonce navrhuje tresty pro osoby a organizace pomáhající iregulérním imigrantům při vstupu a pobytu v zemi. Podle organizací věnujících se práci s imigranty je předložený zákon velmi problematický, neboť kriminalizuje imigraci, ukazuje imigranta jako neasimilovatelného jedince, jako „cizorodý prvek“ ve francouzské společnosti, k jehož

²²⁶ K. DANIELOVÁ, *Imigrační politika Francie se zaměřením na současnou situaci*. Článek dostupný na www.migraceonline.cz (Staženo 20.1.2008).

²²⁷ Vláda J. Chiraca (1974-1976) a R. Barreho (1976-1981) odepírala rodinným příslušníkům víza a deportovala členy rodiny, případně finančně podporovala dobrovolný návrat cizinců – Srov. J. F. HOLLIFIELD, *France: Republicanism and the Limits of Immigration Control*, in: W. A. CORNELIUS, T. TSUDA, P. L. MARTIN, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Controlling Immigration*, s. 191-192.

²²⁸ A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, s. 54-57.

²²⁹ Srov. J. F. HOLLIFIELD, *France: Republicanism*, s. 193. Do 80. let se dá zařadit vzestup extrémní pravice s vůdčí postavou Jeana-Marie Le Pena, který ekonomickou argumentaci vlády (zabránit nezaměstnanosti) rozšířil o xenofobní prvky (francouzský národ bylo podle něj přílivem imigrantů podkopán ekonomicky i kulturně, především vlivem „nepřizpůsobivých“ afrických imigrantů), čímž přispěl k celospolečenské polarizaci v otázkách imigrace. – Srov. J. F. HOLLIFIELD, *Immigration and the Politics of Rights: the French Case in Comparative Perspective*, in: M. BOMMES, A. GEDDES (eds.), *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*, London – New York 2000, s. 131-132.

²³⁰ James Hollifield vývoj v imigrační politice v této době charakterizuje slovy „od mezní tolerance k nulové imigraci“. – Srov. J. F. HOLLIFIELD, *France: Republicanism*, s. 199.

²³¹ Spolu s ním byl přijat zákon o azylu.

integraci může dojít jen pod nátlakem, a jako ohrožení a nebezpečí. Zákon navíc nepatříčně zasahuje do intimních oblastí lidského života, jakou jsou rodina a soukromý život.²³²

Tato zákonná opatření tedy zpřísnila podmínky vstupu a pobytu cizinců na území francouzské republiky, ale zároveň zůstala věrná základním liniím imigrační politiky od přelomového roku 1973: uzavření hranic vůči ekonomické imigraci a relativní otevřenost vůči imigrantům usilujícím o vstup na francouzské území z lidskoprávních důvodů, počínaje sdružováním rodin a konče ochranou politicky pronásledovaných osob.²³³

Spolu s relativní otevřeností vůči imigrantům, která však postupem času, zdá se, bere poněkud za své, se však postupně ve Francii prosadil rovněž jiný důležitý prvek související s imigrační politikou – zásada asimilace. R. Brubaker proto francouzskou národní identitu definuje takto: „Francouzská národní identita je konstituována politickou jednotou a je vyjádřena úsilím o jednotu kulturní.“²³⁴ Toto asimilační úsilí patrně souvisí s unitární zásadou francouzské republiky, která má být „jedna a nedělitelná“ (*une et indivisible*).

Francouzskou imigrační politiku přesto můžeme nahlížet v celkovém historickém náhledu jako víceméně imigraci otevřenou a jako odrážející chápání vlastní národní identity konstituované od dob 18. století. Postupem času však během minulého století docházelo k narůstajícím restrikcím v oblasti imigrační politiky. V oblasti integrace pak je na imigranty, zvláště pak na ty, kteří by chtěli ve Francii zůstat, kladen požadavek, aby se politicky a do značné míry i kulturně asimilovali.

3.3 Imigrační politika Velké Británie

Velká Británie spolu s Francií patří nejen k pravlastem občanské a průmyslové revoluce a je tedy koncipována stejně jako ona podle modelu revolučně-demokratického, ale má také svá specifika, která se promítají rovněž do oblasti imigrační politiky. Jedná se o její ostrovní oddělení, o určitou izolaci od evropského

²³² Srov. K. DANIELOVÁ, *Imigrační politika Francie*. V tomto článku lze nalézt stručné, ale velmi dobré rozšiřující informace k problematice francouzské imigrační politiky.

²³³ Srov. D. CAPITANT, *Recent Developments in Immigration- and Asylum Law – Aspects of International, European, Constitutional and Administrative Law*. Rapport français, in: E. RIEDEL (ed.), *Neuere Entwicklungen im Einwanderungs- und Asylrecht: Verfassungs-, Völker- und Europarechtliche Aspekte*, Baden-Baden 2004, s. 60.

²³⁴ R. BRUBAKER, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge 1992, s. 1.

pevninského kontinentu a dále o její koloniální minulost. Ostrovní poloha se promítla do přísné kontroly vnějších hranic země. Přitom však je svým způsobem oslabena vnitřní kontrola uvnitř země, která je symbolizována neexistencí osobních průkazů totožnosti.

Přes výše uvedenou skutečnost lze Velkou Británii považovat z historického hlediska za zemi cizincům, zvláště uprchlíkům, relativně otevřenou (ačkoli tato otevřenost může mít podobu víceméně pasivní), což potvrzuje Klaus Bade.²³⁵ V průběhu novověkých dějin docházelo mezi Británií a jejími koloniemi k oboustranné fluktuaci obyvatelstva, nicméně emigrace v tomto případě převažovala nad imigrací. Změnu tohoto trendu a zároveň příčinu rozvoje britské imigrační politiky můžeme spatřovat v důsledku dějinných událostí následujících po 2. světové válce: z globální, koloniální velmoci, mající državy téměř po celém světě, se stala pouze regionální (sice vítězná, ale válkou přesto oslabená) evropská mocnost.²³⁶ Rozpad koloniálního impéria však pro Británii představoval v imigračním ohledu novou výzvu. Podle britského badatele Randalla Hansena byli britští politici postaveni před volbu „buďto vrhnout síť migrační kontroly na celý Commonwealth, nebo přijmout migraci z Nového Commonwealthu jako nezbytný doprovod staré migrace. Zvolili druhou alternativu. Přijali proměnu Spojeného království do multikulturní společnosti jako cenu, kterou je třeba zaplatit za udržení vazeb mezi Británií a starými koloniemi.“²³⁷

Na základě zákona o občanství z roku 1948 (*British Nationality Act*) mohli poddaní z bývalých britských držav získat rovná práva co se týče možnosti vstupu a pobytu na území Velké Británie. V letech 1948 až 1962 měla Británie otevřený migrační systém, který byl umocňován poměrně silnými pull faktory a poptávkou po nedostatkové pracovní síle.²³⁸ Ale i v případě tohoto zákona později docházelo k restriktivnějším posunům v oblasti imigrační politiky, k jejímu faktickému vzniku a k regulaci této imigrace. Určitý zlom představuje nový zákon z roku 1968 (*Commonwealth Immigrants Act*), podle „něhož museli držitelé britských pasů (z

²³⁵ „Anglie byla v 19. století jedinou zemí, v níž bylo právo na politický azyl těsně spjato s právem přistěhování. V letech 1823 až 1905 nevyhostila Anglie ani jediného uprchlíka. K něčemu podobnému neměla vláda ani žádný zákonný nástroj. Právě díky absenci příslušných zákonů tu požívali uprchlíci bezpečí, jaké jim nedávala žádná země kontinentální Evropy. Z tohoto pohledu byla Anglie svou nečinnou politikou vůči uprchlíkům nejspolehlivější a tedy i nejdůležitější azylovou zemí 19. století.“ – K. J. BADE, *Evropa v pohybu*, s. 187-188.

²³⁶ Srov. A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, s. 31.

²³⁷ R. HANSEN, *Citizenship and Immigration in Post-War Britain. The Institutional Origins of a Multicultural Nation*, Oxford 2000, s. 19

²³⁸ A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, s. 32.

britských kolonií a protektorátů) k tomu, aby mohli vstoupit na území Spojeného království, prokázat «podstatné vazby» na Spojené království (např. narození na jeho území nebo původ rodičů či prarodičů.²³⁹

K systematickému odlišení občanů Commonwealthu s právem pobytu v Británii od těch, kterým bylo právo na pobyt odepřeno, došlo následně prostřednictvím imigračního zákona z roku 1971 (*Immigration Act*). K prohlubování regulace imigrace docházelo následně v 80. a 90. letech.²⁴⁰ K určité proměně od migrace jako něčeho málo žádoucího k selektivní imigraci jako pozitivnímu elementu a ekonomické nezbytnosti dochází v posledních letech. V roce 2002 zavedla britská vláda projekt pro vysoce kvalifikované migranty (*Highly Skilled Migrant Programme*) s transparentním bodovým systémem zohledňující vzdělání a věk (zřejmě z důvodu snazší integrace). Tento projekt byl analogicky rozšířen na nový projekt týkající se nejen vysoce kvalifikovaných pracovníků, ale týkající se všech vybraných profesí.²⁴¹

Uzavřeme-li stručnou prezentaci britské imigrační politiky na základě typologie národních států, můžeme konstatovat, že Velká Británie díky podobně chápané národní identitě podobnou imigrační politiku jako sousední Francie. Její specifika – ostrovní poloha a skutečnost bývalé koloniální velmoci – ji však stavěla před specifické otázky, na něž musela hledat nové odpovědi. Jako bývalá koloniální velmoc si byla vědoma určité povinnosti vůči obyvatelům bývalých kolonií, proto vůči nim měla, hlavně zpočátku, relativně kladný a otevřený přístup. V souladu se svou nezbytně více otevřenou integrační politikou (související s faktem, že ve svém světovém dominiu nezměrných rozměrů musela rezignovat na celistvou implementaci vlastních kulturních principů do jiného prostředí) však na rozdíl od Francie nevznášela na imigranty nijaké zvláštní asimilacionistické a integrační požadavky.²⁴²

3.4 *Imigrační politika Německa*

Odlišný model imigrační politiky nacházíme v Německu. Nutno podotknout, že podle Thomase Faista Německo až do konce 90. let vlastně žádnou imigrační politiku nemělo – její političtí představitelé tvrdili, že imigrace je problém, který se jich netýká.

²³⁹ A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 111.

²⁴⁰ Srov. J. BELLERS, Grossbritannien, in: W. GIELER, D. FRICKE (eds.), *Handbuch Europäischer Migrationspolitiken: die EU-Länder und die Beitrittskandidaten*, Münster 2004, s. 89-94.

²⁴¹ Home Office, *Selective Admission: Making Migration Work for Britain*. Consultation Document, 2005. Dostupné na <http://www.homeoffice.gov.uk>.

²⁴² K tomu dochází až v posledních letech.

Tuto skutečnost Faist pojmenoval jako „kontrafaktickou ideologii“ sebechápání Německa jako neimigrační země (*kein Einwanderungsland*).²⁴³ Přesto můžeme v německé politice vysledovat imigrační strategie a trendy. V nich se výrazně odrazil fakt sebechápání německého národa na základě etnicko-kulturního, příp. jazykového kritéria stejně jako fakt, že Německo jako relativně nový konstituovaný stát nemělo (na rozdíl od Francie a Británie a jiných států) žádnou koloniální minulost a zkušenost. Vnímání Německa jako neimigračního státu vedlo k relativně silnému uzavření se uvnitř státních hranic a orientaci na národní hospodářství. Plodem byl mj. fakt, že naturalizace byla velmi snadná pro etnického Němce přicházejícího („navracejícího se“) z území a politického společenství jiného státu a naopak velmi nesnadná pro imigranta z jiné etnické skupiny.

Podle Andrew Geddesa imigrace do Německa probíhala ve čtyřech fázích, které charakterizovaly různé dominantní skupiny imigrantů.²⁴⁴ V první fázi v letech 1945-1955 se imigrace týkala návratu převážně vysídlených Němců zejména ze zemí střední a východní Evropy (*Aussiedler*), případně reimigrace Němců žijících v zahraničí. V uvedeném období tak přišlo do Německa celkem 12 milionů obyvatel, kteří zacelili mezeru na pracovním trhu vzniklou při poválečné obnově Německa. Jejich naturalizace byla velmi snadná a uskutečňovala se na základě Základního zákona (*Grundgesetz*) z roku 1949, čl. 116.

Druhá fáze se rozvinula po roce 1955. Skupina etnických Němců totiž potřebu pracovního trhu po pracovnících zejména v oblasti zemědělství a průmyslu zcela nezaplnila, a proto se začaly uskutečňovat náborové zahraničních pracovníků, tzv. *gastarbeiterů* (hostujících pracujících). Např. už roku 1955 byla podepsána mezivládní dohoda týkající se náborem pracovníků z Itálie, později byly podepsány obdobné dohody se Španělskem, Řeckem (1960) a s Tureckem (1961). Tato skutečnost nabrala svou dynamiku především v 60. letech, kdy se začalo jednat takřkajíc o nekontrolovanou expanzi. Vrcholem pak byl zřejmě rok 1966, kdy tito *gastarbeiteri* představovali 1,3 milionu osob v (převážně západním) Německu. Roku 1965 byl vydán cizinecký zákon, v němž bylo státu přiznáno právo ovládat a regulovat vstup osob do země a organizovat vyhoštění osob nežádoucích. Přítomnost cizinců podle čl. 2, odst. 1 nesměla podle

²⁴³ Srov. T. FAIST, How to Define a Foreigner: The Symbolic Politics of Immigration in German Partisan Discourse, 1978-1992, in: M. BALDWIN-EDWARDS, M. A. SCHAIN (ed.), *The Politics of Immigration in Western Europe*, Ilford 1994, s. 50-71.

²⁴⁴ A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, s. 82-88.

tohoto zákona škodit zájmům Spolkové republiky Německo. Nulová pravidla ohledně slučování rodin naznačovala, že německá vláda stále (poněkud naivně) počítala s tím, že tito zahraniční pracovníci jsou zde jen na čas a až pomine jejich svázanost s konkrétními pracovními závazky, sami odejdou do země původu.

V 70. letech došlo z výše uvedených důvodů k pozastavení pracovní imigrace v celoevropském kontextu, tím skončily také nábory hostujících zahraničních pracovníků. Proměnila se přistěhovalecká politika, která byla najednou ještě mnohem obezřetnější vůči cizincům a začala se utvářet podle víceznačného hesla „Německo není přistěhovaleckou zemí (*Deutschland ist kein Einwanderungsland*)“.²⁴⁵ Tato formulace a touto formulací formovaná politika následně přinášela občanům poselství, že je třeba zachovávat nerovnosti mezi občany (Němci) a přistěhovalci.²⁴⁶

Konec cílené pracovní migrace však neznamenal konec migrace jako takové a populace imigrantů zvláště prostřednictvím slučování rodin dále narůstala.²⁴⁷ Slučování rodin však až do roku 1981, kdy bylo poprvé právně kodifikováno, nebylo žádným způsobem upraveno právní cestou. Ke slučování rodin pak docházelo spíše přirozenou a nekontrolovanou cestou. Sociální práva byla přistěhovalcům zaručována Základním zákonem (*Grundgesetz*), podle něhož se zaručení sociálních práv týkalo všech členů německé společnosti bez ohledu na jejich národnost. V tomto ohledu bylo patrné určité podřízení státní moci individuálním právům.²⁴⁸ V tomto vývoji se zrcadlilo obtížně

²⁴⁵ „Od konce 70. let se přistěhovalecká politika Německa ocitla pod narůstajícím tlakem nemalých částí německého obyvatelstva, které reagovaly agresivním způsobem na až doposud otevřený a všeobecně známý proces imigrace. Odtud se rychle vyvinula rostoucí politická síla, která tlačila na snížení počtu cizinců žijících v Německu a která pod heslem «Deutschland ist kein Einwanderungsland» představovala po dalších 20 let rozhodující orientaci pro cizineckou politiku Německa. Pomalý a váhavý proces integrace proběhl u velké části cizinců veskrze úspěšně. Přesto nebyla nadále rozvíjena politika reagující na přistěhovalectví, a to navzdory tomu, že bylo stále více jasnější, že nadále probíhající proces imigrace je již nezvratitelný.“ – U. HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland*, Bonn 2003, s. 341. – Helmut Kohl na počátku své vlády roku 1982 prohlásil za jednu ze svých čtyř priorit právě cizineckou politiku. Tato politika odehrávající se v intencích prohlášení Německa jako neimigrační země měla tři stanovené cíle: 1. integraci v Německu již žijících cizinců, 2. podporu návratu cizinců a 3. snižování množství příchodu nových imigrantů. Ve skutečnosti však „byly vykonávány pouze oba poslední body, zatímco pro integrační politiku nebyla stanovena žádná opatření.“ – Tamtéž, s. 250. Srov. B. SANTEL, A. WEBER, *Zwischen Ausländerpolitik und Einwanderungspolitik: Migrations- und Ausländerrecht in Deutschland*, in: K. J. BADE, R. MÜNZ (ed.), *Migrationsreport 2000. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt am Main – New York 2000, s. 112.

²⁴⁶ Srov. K. J. BADE, M. BOMMES, *Migration und politische Kultur im „Nicht-Einwanderungsland“*, in: K. J. BADE, R. MÜNZ (eds.), *Migrationsreport 2000*, s. 171.

²⁴⁷ Čísla z uvedeného období týkající se počtu cizinců v Německu hovoří za vše – ve Spolkové republice Německo bylo roku 1973 2,6 milionu gastarbeiterů a celkově 4 miliony cizinců; roku 1980 skupina gastarbeiterů zahrnovala sice již jen 2,1 milionu osob, nicméně celkový počet cizinců se zvýšil na 4,5 milionu. Srov. A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, s. 82.

²⁴⁸ Srov. C. JOPPKE, *Immigration and the Nation State*, s. 69-70.

řešitelné napětí mezi snahou státu omezit počet nově příchozích imigrantů a ochrany rodiny, která měla podle Základního zákona nárok na zvláštní ochranu.

Poslední fáze, která nadcházelo od 70. let a svého vrcholu došla na počátku let devadesátých byla spojena s žádostmi o azyl a jeho udílení.²⁴⁹ Německo na základě zkušeností druhé světové války a holokaustu rozvinulo liberální azylovou a uprchlickou politiku vyjádřenou v článku 16 Základního zákona.²⁵⁰ Důsledkem tohoto příznivého postupu vůči žadatelům o azyl byl neustále se zvyšující počet žadatelů o azyl a s ním i počet takových žadatelů, kteří mnohem spíše spadali do kategorie ekonomických migrantů usilujících o legalizaci svého pobytu. Proto se v 80. letech stala uprchlická a azylová otázka jedním z ústředních témat veřejné debaty, která se soustřeďovala na otázku, jak zabránit „podvodným žadatelům o azyl“, aby pouze nezneužívali státní sociální systém.²⁵¹ Plodem této debaty bylo zpřísnění azylového zákonného předpisu.²⁵² Německo se i po proměně a zpřísnění azylového zákona v 80. letech²⁵³ zůstalo oblíbenou destinací pro většinu žadatelů o azyl v Evropě. Způsobeno to bylo fakticky jistě tím, že i po zpřísnění uvedeného azylového zákona, díky němuž bylo zamítnuto přibližně 95% všech žádostí, bylo fakticky deportováno jen 1 až 2 procenta žadatelů a poměrně často byl uplatňován princip non-refoulement (princip nevyhoštění víceméně z humanitárních důvodů či z důvodů strpění), někdy označován jako „malý azyl“.²⁵⁴

Tato skutečnost spolu s velkou nesnadností legálním způsobem pobývat na území Německa vedla k hojnému využívání azylového systému, které se zmírnilo až

²⁴⁹ Za vrchol bývá označován rok 1992, kdy bylo v Německu podáno téměř 440 000 žádostí o azyl (evidováno je přesně 438 191), což představovalo 80% žádostí o azyl v celé západní Evropě. – B. MARSHALL, *The New Germany and the Migration in Europe*, Manchester 2000, s. 40.

²⁵⁰ Srov. M. BÖSCHE, *Trapped Inside the European Fortress? Germany and European Union Asylum and Refugee Policy*, in: G. HELLMANN (ed.), *Germany's EU Policy on Asylum and Defence*, New York 2006, s. 32.

²⁵¹ Ačkoli by se jistě mezi žadateli o azyl našli mnozí, kteří pouze utilitaristicky participovali na výhodách z tohoto stavu plynoucích, nechceme výše uvedenými tvrzeními vzbudit dojem, že se ztotožňujeme s těmito hodnoceními. Musíme mít stále na paměti, že legalizovat a regularizovat svůj pobyt v Německu, ať už za účelem práce, sloučením rodiny nebo prostě za vízí lepšího a vydařenějšího života, bylo v této době velmi komplikované a podání žádosti o azyl představovalo poměrně jednu z mála cest k tomuto cíli a naději uprostřed nejistot, které s sebou odchod ze země svého původu a od svých blízkých vždy přináší.

²⁵² Srov. C. BOSWELL, *European Migration in Flux*, s. 55.

²⁵³ Zpřísnění se odehrálo především skrze ztížení vstupu do země (prostřednictvím zavedení nových vízových povinností) a snahou demotivovat ke zneužívání azylového systému prostřednictvím snížení standardů sociální pomoci pro žadatele o azyl.

²⁵⁴ Non-refoulement princip, který formuluje článek 33 *Úmluvy OSN o právním postavení uprchlíků* z 28. července 1951 (zjednodušeně *Ženevská úmluva* či *Ženevská konvence*), jež představuje základní pramen práva pro uprchlické právo a byl široce ratifikován do národních právních řádů po celém světě, je jedním z velmi důležitých principů uplatňovaným v mezinárodním uprchlickém právu a bývá široce diskutován. Tento princip chrání uprchlíka před vydáním do země, kde by byly jeho život nebo svoboda ohroženy a lze jej porušit pouze v případě, kdy je uprchlík vážným nebezpečím pro hostitelskou zemi nebo byl právoplatně odsouzen za velmi těžký trestný čin.

v 90. letech ve spojitosti s legislativou Evropské Unie²⁵⁵, konkrétně se *Schengenskou dohodou*²⁵⁶, která mj. definovala přístup k osobám přicházejícím ze třetích zemí (mimo EU) a vymezovala určení státu odpovědného za vyřízení žádosti o azyl, a s *Dublinkou úmluvou*.²⁵⁷ Ta zavedla institut *odpovědné země*, tedy země odpovědné za rozhodování o žádosti o azyl (úmluva navrhuje, aby členská země, přes jejíž území žadatel vstoupil na území Unie, byla odpovědná za posouzení jeho žádosti a ostatní členské země aby pak přijaly rozhodnutí přijatá tímto státem) a dále pojem *bezpečné země*. Pokud žadatel pochází z tzv. bezpečné země, tedy státu, ve kterém nehrozí nebezpečí z pronásledování, nemůže žádat o azyl a může být přijímacím státem vrácen zpět. Nicméně označení bezpečné země není klíčové pouze pro zemi původu, ale také pro poslední tranzitní zemi. Tento pojem se stal jedním z klíčových pro legislativu mnoha evropských států, zvláště pak Německa.²⁵⁸ V Německu byl do právního řádu uveden již dokonce dříve, a to roku 1993 (jako tzv. azylový kompromis). Zavedení obou pojmů přispělo k restriktivnější azylové politice a azylovému řízení vůbec.

V 90. letech docházelo nejen k dalším úpravám v oblasti azylové a imigrační politiky včetně nového cizineckého zákona, který vstoupil v platnost 1. ledna 1991²⁵⁹, ale začalo docházet k výrazným nepokojům zaměřeným vůči cizincům a přistěhovalcům²⁶⁰ a regionálnímu posilování krajní pravice. Rovněž na středovější politické scéně dochází k posilování „obranu vůči cizincům“.²⁶¹

²⁵⁵ Srov. P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika*, s. 31-32; M. FREIOVÁ, *Uprchlíká otázka a my*, Praha 1993, s. 22-25.

²⁵⁶ Schengen Agreement, někdy také označovaná jako Schengen I, byla doplněna a podepsána v červnu 1990. Schengen Convention neboli Schengen II vstoupila v platnost v roce 1995.

²⁵⁷ Dublinká úmluva z roku 1990 vstoupila v platnost až roku 1997. Nařízení Rady Evropy č. 343 z roku 2003 stanovující mechanismy pro určení státu příslušného k posuzování žádosti o azyl bývá zkráceně označováno jako Dublin II. Můžeme tedy hovořit o aktualizaci a doplnění původního návrhu z roku 1990, který můžeme označovat jako Dublin I.

²⁵⁸ „Řada zemí začlenila do svých právních předpisů o azylové proceduře princip *bezpečné země* umožňující odmítnutí žádosti azylantů na základě faktu, že přišli přímo z *bezpečné země*, nebo prošli zemí, která je považována za bezpečnou.“ – M. HORÁKOVÁ, *Srovnávací analýza migračních politik*, Výzkumný ústav práce a sociálních věcí 2000, s. 14.

²⁵⁹ Tento zákon mj. přiznal cizincům právo na sjednocení rodin.

²⁶⁰ Počet a stupeň rasisticky a xenofobně motivovaných útoků vzrostl alarmujícím způsobem na začátku 90. let, zvláště ve východním Německu, které v tu dobu procházely radikálními sociálně-ekonomickými a politickými zvraty a měly malou zkušenost s přijímáním cizinců a imigrantů. – Srov. C. BOSWELL, *European Migration in Flux*, s. 19.

²⁶¹ O tom svědčí vyjádření jednoho z čelních představitelů tradiční pravicové strany CDU Alfreda Dreggera: „Každý stát musí sloužit ponejprv svým vlastním občanům a pouze sekundárně zbytku světa. Německo nemůže být země pro každého.“ (Citováno podle C. JOPPKE, *Immigration and the Nation State*, s. 92) Dregger tu navazuje na svého kolegu a předsedu strany, bývalého německého premiéra Helmuta Kohla, která krátce po svém příchodu do úřadu v roce 1982 prohlásil snížení populace cizinců o jeden milion za jeden ze čtyř nejnaléhavějších úkolů, kterým bude muset v následujícím období čelit jeho vláda. Srov. T. FAIST, *How to Define a Foreigner*, s. 57. Realita však byla jiná, a tak není divu, že Kohl

Na konci 90. let vznikla významná iniciativa ze strany vedoucích intelektuálů, známá jako „Manifest šedesáti“ (*Manifest der 60: Deutschland und die Einwanderung*), v němž jeho autoři vyjádřili svoji podporu imigrační politice koncipované podle humanitárních závazků a ekonomických zájmů.²⁶² V téže době začala nová podpora vysoce kvalifikované pracovní migrace (především IT pracovníků), kteří prostřednictvím „zelených karet“ měli snazší přístup k získání trvalého pobytu a německého občanství než ostatní cizinci. Návrh 20 000 zelených karet pro vysoce kvalifikované pracovníky z února 2000 představoval první krok k velké proměně postojů v otázkách imigrace oproti dřívější rétorice Německa jako „ne-imigrační země“ a zároveň odklon od restriktivní migrační politiky 80. a 90. let.²⁶³ Na přelomu 20. a 21. století tak byla novým způsobem obrácena pozornost k otázkám imigrace, naturalizace a jejich právních úprav.²⁶⁴ K zintenzivnění tohoto pohybu v imigrační a integrační politice přispěla zásadním způsobem také *Amsterdamská smlouva* (přijata roku 1997, v platnost vstoupila roku 1999), jejíž součástí bylo také přenesení otázek azylové a (částečně) imigrační politiky do tzv. prvního pilíře čili do jurisdikcí společných orgánů Evropské Unie.²⁶⁵

Plodem tohoto hledání byl nový přistěhovalecký zákon z roku 2002, který kvůli administrativním pochybením vstoupil v platnost roku 2005, který bývá označován za radikální obrat v německé imigrační politice.²⁶⁶ Zákonu předcházela rozsáhlá zpráva komise pro imigraci, jíž předsedala Rita Süssmuth, s názvem *Řídit přistěhovalectví*,

ze své proticizinecké rétoriky později podstatně slevil a cizinecký zákon, vzniklý roku 1990 ještě za jeho působení v roli premiéra, tak měl jinou, překvapivě umírněnou podobu.

²⁶² Srov. K. BADE (ed.), *Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung*, München 1994.

²⁶³ Srov. C. BOSWELL, *European Migration in Flux*, s. 29.

²⁶⁴ Analýzou diskuze nad německou imigrační politikou se poměrně zevrubným způsobem věnoval Matthias Hell ve své monografii z roku 2005. – M. HELL, *Einwanderungsland Deutschland? Die Zuwanderungsdiskussion 1998-2002*, Wiesbaden 2005. Diskuze přitom byla podle jeho názoru v tomto období velmi živá. Hell shrnul tuto diskuzi do čtyř fází (1. *Nichteinwanderungsland Deutschland*, 2. uznání přistěhovalectví, 3. přistěhovalectví jako ekonomická nezbytnost, 4. řízení a ohraničování přistěhovalectví) a do čtyř vývojových linií (1. lpění na kulturním konceptu jednotného, homogenního německého národa, 2. ekonomické zakotvení německé cizinecké a přistěhovalecké politiky, 3. tendence k rozšíření regulačních pravomocí státu, zvláště po teroristických útocích v roce 2001, 4. politizace tématu – stranicko-politická instrumentalizace).

²⁶⁵ K. PRÜMM, S. ALSCHER, From Model to Average Student: the Europeanization of Migration Policy and Politics in Germany, in: T. FAIST, A. ETTE (eds.), *The Europeanization of National Policies and Politics of Immigration. Between Autonomy and the European Union*, New York 2007, s. 78-79. Dlužno podotknout, že Německo hrál v tomto případě, stejně jako při dojednávání Schengenské a Dublinské úmluvy velmi aktivní až klíčovou roli. – Srov. A. GEDDES, *Immigration and European Integration. Towards Fortress Europe?*, Manchester – New York 2000, s. 114-117.

²⁶⁶ A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 125.

*podporovat integraci.*²⁶⁷ V ní došlo k zásadnímu obratu v tom smyslu, že byla přijata skutečnost (a zároveň byla tato skutečnost veřejně deklarována), že je třeba na místo tvrzení, že imigrace není německým problémem, imigraci regulovat tak, aby odpovídala potřebám německé společnosti, a podporovat integraci. Zpráva počítá přitom s oslabením preference vůči etnickým Němcům a přibližuje tak pojetí německého státu k pojetí občanskému.²⁶⁸

Principy výše uvedené zprávy byly implementovány do nového přistěhovaleckého zákona, jehož součástí je i bodový systém favorizující ty, kdo se dokážou lépe integrovat do většinové německé společnosti (zkoušky z jazyka, jazykové kursy, integrace a flexibilita v pracovním trhu). Zjednodušené je rovněž získávání povolení k pobytu pro skupiny vysoce kvalifikovaných pracovníků, vědců a absolventů německých univerzit a proces naturalizace, který je možný již po osmi letech pobytu na území Německa.

Lze tedy souhlasit s výrokem Matthiase Hella, který tvrdí, že „představa jednotného, především kulturního a do určité míry rovněž etnického národa je v dokonalém rozporu s požadavkem na příliv nových přistěhovalců. Základním předpokladem pro účinnou změnu německé přistěhovalecké politiky by tedy musela být odpovídající proměna německého konceptu národa. Lpění na stávajícím konstruktu naproti tomu zúžuje prostor pro utváření přistěhovalecké politiky na minimum.“²⁶⁹

²⁶⁷ Kommission Zuwanderung, *Zuwanderung gestalten, integration fördern*, Berlin 2001. V květnu 2003 zřídil ministr vnitra Schilly Radu pro přistěhovalce (Zuwanderungsrat), kterou tvořili kromě předsedkyně a prezidentky Bundestagu prof. Rity Süßmuth a odborníka na otázky přistěhovalců prof. Klause J. Badeho další čtyři představitelé jak z akademického a vědeckého prostředí, tak zástupci odborových organizací, měst a zaměstnavatelů. Z těchto kroků je dobře patrná proměna nahlížení imigrační a integrační politiky a jejich nové místo v politické realitě Německa tohoto desetiletí. – Srov. S. ANGENENDT, I. KRUSE, *Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland 2002-2003: der Streit um das Zuwanderungsgesetz*, in: K. J. BADE, M. BOMMES, R. MÜNZ (eds.), *Migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt am Main – New York 2004, s. 182.

²⁶⁸ V této souvislosti se zdá být vhodné dodat, že mezi rokem 1980 a 2000 reformovaly všechny země západní Evropy svoji národnostní a naturalizační legislativu (chronologicky byly schváleny tyto reformy v tomto pořadí – Švédsko 1980, V. Británie a Portugalsko 1981, Nizozemí, Finsko, Rakousko a Řecko 1984, Lucembursko 1985, Německo 1990 a 1999, Španělsko a Dánsko 1991, Belgie 1991 a 2000, Itálie 1992, Francie 1993 a 1998), přičemž existovala evropská konvergence směrem k všeobecnému přijetí principu občanství založeném na narození (*ius soli*) a postupnému potlačení legislativnímu uchopení občanství na základě společného původu (*ius sanguinis*). Navíc se o slovo přihlásil nový princip, jehož význam v poslední době velmi narůstá a na základě něhož je možné rovněž získat občanství daného státu – tzv. *ius domicili*, podle něhož mohou získat lidé občanství na základě (dlouhodobého) pobytu na území dané země. – Srov. S. CASTLES, A. DAVIDSON, *Citizenship and Migration*, s. 84-85. Přesto tato liberalizace národnostních a naturalizačních procedur nezabránila nárůstu antiimigračních politik v Evropě v této době, ani vzestupu krajní pravice v mnoha evropských zemích. – Srov. C. BERTOSSI (ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship: Britain and France*, New York 2007, s. 5.

²⁶⁹ M. HELL, *Einwanderungsland Deutschland?*, Wiesbaden 2005, s. 171.

Přestože dochází v poslední době k určité konvergenci v oblastech imigrační politiky, vidíme, jak se vlastní sebechápání velkých evropských národů promítá do imigračních a integračních politik a jak významné prvky v tomto procesu hraje historická zkušenost a dějinné podmíněnosti.

Poněvadž se náš diskurz týká existence státních hranic a imigrační politiky a je z výše uvedených důvodů omezen na evropský kontext, zakončíme tento průhled různými typy imigračních politik zastavením se u novodobého nadnárodního politického uskupení, zahrnujícího v současné době 27 evropských států, u Evropské unie, jejího postojů vůči imigrantům a hledání cest ke společné (evropské) imigrační politice, které v sobě zahrnuje několik paradoxů.

3.5 *Imigrační politika Evropské unie*

Evropská integrace započala po období příprav podepsáním tzv. Římských smluv 27. března 1957. Podepsáním těchto smluv vzniklo Evropské hospodářské společenství (EHS) a Evropské společenství pro atomovou energii (EURATOM). Vedle Evropského společenství uhlí a oceli tak vznikly další dvě organizace, které se staly základem pro budoucí Evropskou unii. Smlouva o EHS obsahovala také výzvu ke „stále užšímu spojení mezi evropskými národy“ (Preambule Smlouvy o EHS). Tento podnět k dalšímu prohloubení integrace byl považován za úspěch „neofunkcionalistické koncepce, jež byla postavena na partikularizaci do té doby nedělitelné státní suverenity.“²⁷⁰ Základem Římských smluv přitom byla filozofie volného pohybu kapitálu a osob za prací. Osobami za prací se však mysleli členové tohoto evropského společenství. (Ne)regulace pohybu osob se tedy týkala pohybu osob uvnitř této politicko-hospodářské entity, zatímco otázkám „vnější“ imigrace nebyl zprvu přikládán žádný význam a nebyla mu věnována žádná zvláštní pozornost.

Situace se v tomto ohledu podstatně změnila až v polovině 70. let. Tehdy se patrně vlivem změn v hospodářské oblasti, o nichž jsme se zmiňovali výše, začalo o těchto otázkách na fórech evropského společenství jednat, nicméně spolupráce se odehrávala na úrovni iniciativ menších skupin zainteresovaných zemí. Impulsem ke zintenzivnění spolupráce se stalo přijetí rozhodnutí o odstranění překážek vytvoření jednotného trhu tzv. Jednotným evropským aktem v roce 1986. Vzápětí byla formulována ústřední politická teze: „Nemá-li dojít k ohrožení bezpečnosti a stability

²⁷⁰ P. FIALA, M. PITROVÁ, *Evropská unie*, Brno 2003, s. 66.

členských zemí, musí být zrušení kontrol na vnitřních hranicích doprovázeno přísnějšími kontrolami na jeho vnějších hranicích a sladěním imigračních a azylových politik. Tato teze zůstává dodnes jedním ze základních stavebních kamenů migračních strategií EU.²⁷¹

V 80. letech byly také podniknuty první rozhodné kroky na cestě k azylové politice budoucí Evropské unie. Vznikaly různé iniciativy a seskupení věnující se těmto otázkám. Jako příklad můžeme uvést IGC (*Inter-Governmental Consultations on Asylum, Refugee and Migration Policies in Europe, North America and Australia*) – Mezivládní konzultační úřad ve věcech azylové, uprchlické a migrační politiky v Evropě, Severní Americe a Austrálii. Mnohem důležitější ale je, že byly podepsány další závazné smlouvy, které přispěly k harmonizaci některých prvků v evropské imigrační politice.

Prvním tímto krokem bylo sjednání *Schengenské dohody* roku 1985.²⁷² Jednalo se o odstranění vnitřních hranic mezi Francií, Německem a zeměmi Beneluxu (Belgie, Nizozemí, Lucembursko). Postupem času se k této dohodě o zrušení vnitřních hranic zemí EU přidaly všechny země EU s výjimkou Velké Británie a Irsko.

Kromě odstranění vnitřních hranic a zrušení hraničních kontrol mezi jednotlivými státy tato smlouva umožňuje volný pohyb obyvatel (nejen ze zemí EU), zavádí společný informační systém SIS, spolupráci v boji proti nelegální migraci a zvýšenou kontrolu na hranicích s třetími zeměmi.²⁷³

Dále se definuje přístup k osobám přicházejícím ze třetích zemí a vymezuje se určení státu odpovědného za vyřízení žádosti o azyl. Mluví se o tzv. „first handling“, tj. o principu prvního řízení. Odpovědnost za vyřízení věci ohledně udělení azylu přebírá stát, který se jako první touto žádostí začal zabývat, a to i v případě, že žadatel se mezitím nachází v jiné signatářské zemi.

Nutno poznamenat, že neexistoval žádný dohled nad plněním této dohody. V plné platnosti byly ponechány azylové procedury a legislativy jednotlivých zemí i s jejich odlišnostmi a případné kolize mezi rozhodováním jednotlivých zemí nebyly nijak řešeny. Za základní byly považovány principy dané Ženevskou úmluvou a Newyorským protokolem.

²⁷¹ A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 136.

²⁷² Schengen Agreement, někdy také označovaná jako Schengen I, byla doplněna a podepsána v červnu 1990. Schengen Convention neboli Schengen II vstoupila v platnost v roce 1995.

²⁷³ S nečleny Evropské unie.

Významnějším krokem na cestě k harmonizované imigrační a azylové politice evropského společenství představovala *Dublinská úmluva* z roku 1990 (v platnost vstoupila až roku 1997).²⁷⁴ Jednotlivé státy si ponechaly k rozhodování o udílení azylu své legislativy a azylové procedury. Nicméně na základě toho, že žadatelé o azyl v zemích EU podávali více žádostí ve více zemích a byla snaha tento nevídaný jev omezit, byl zaveden institut *odpovědné země* – jednoho státu, odpovědného za přezkum žádosti o azyl. „Nejdůležitějším přínosem úmluvy je, že definuje a podává způsob určení tzv. *odpovědné země* (země odpovědné za rozhodování o žádosti o azyl). Navrhuje, aby členská země, přes jejíž území žadatel vstoupil na území Unie, byla odpovědná za posouzení jeho žádosti a ostatní členské země aby pak přijaly rozhodnutí přijatá tímto státem.”²⁷⁵

Dublinská úmluva však obsahuje i další doporučení, které stojí za to zmínit. Žadatel o azyl například nemá právo vybrat si zemi azylu, musí svou žádost podat v prvním státě, na jehož území vstoupí. Výjimkou může být například, pokud má žadatel v jiném členském státě rodinného příslušníka.

Úmluva užívá také pojem *bezpečné země*. Pokud žadatel pochází z tzv. bezpečné země, tedy státu, ve kterém nehrozí nebezpečí z pronásledování, nemůže žádat o azyl a může být přijímacím státem vrácen zpět. Nicméně označení bezpečné země není klíčové pouze pro zemi původu, ale také pro poslední tranzitní zemi. Tento pojem se stal jedním z klíčových pro legislativu mnoha evropských států (Rakousko, Německo..), potažmo celé Evropské unie.

Nová etapa v rámci evropské integrace, charakterizovatelná označením institucionální mezivládní spolupráce, nastává od roku 1993. 7. února 1992 byla podepsána tzv. *Maastrichtská smlouva* neboli Smlouva o Evropské unii. Ta začala platit od 1. listopadu následujícího roku. Článek 2 Smlouvy stanovil jako jeden z cílů Unie „zachovávat a rozvíjet Unii jako prostor svobody, bezpečnosti a práva, ve kterém se zaručuje volný pohyb ve spojitosti s vhodnými opatřeními týkajícími se kontroly na

²⁷⁴ Nařízení Rady Evropy č. 343 z roku 2003 stanovující mechanismy pro určení státu příslušného k posuzování žádosti o azyl bývá zkráceně označováno jako Dublin II. Můžeme tedy hovořit o aktualizaci a doplnění původního návrhu z roku 1990, který můžeme označovat jako Dublin I.

²⁷⁵ M. MIKŠOVÁ, *Azylová politika ČR v kontextu mezinárodní migrace a azylové politiky EU*, (diplomová práce) Brno 2003, s. 45. Dublinská úmluva určuje „pravidla komunikace mezi členskými zeměmi ve věci určení odpovědné země. Z ustanovení této úmluvy vyplývá, že existuje cosi jako odpovědnost za příchod žadatele do Evropy (myslí se do zemí EU).” – M. FREIOVÁ, *Uprchlická otázka a my*, s. 25.

vnějších hranicích, přistěhovalectví, práva azylu a předcházení a potírání zločinnosti“.²⁷⁶

Smlouva začlenila různé významné politické agendy do kompetencí přímo orgánů EU nebo do pravomocí jednotlivých vlád. Byly proto ustanoveny tři pilíře EU. Co se týče imigrace a volného pohybu osob a občanů EU bylo v prvním pilíři udělování víz. První pilíř měl nadnárodní charakter, podléhal přímo kompetenci orgánů EU a bylo v něm rozhodováno kvalifikovanou většinou. Druhý pilíř se týkal obrany a zahraniční politiky a třetí pilíř zahrnoval oblasti spravedlnosti, vnitřních věcí a dalších souvisejících záležitostí. Hlasovací procedura u těchto záležitostí je složitější a shoda má proběhnout jednomyslně mezi všemi členy. Původně sice rovněž na této úrovni měly vznikat společné postoje a akce (které měla Rada přijímat pochopitelně jednomyslně), v praxi se však jednalo často pouze o nezávazná doporučení a rozhodování bylo ponechána jednotlivým zemím. Azylová politika měla být původně zahrnuta v prvním pilíři. Nakonec byly azylová a imigrační politika s poukazem na suverenitu států a národní zájmy ponechány ve druhém a třetím pilíři, a tedy fakticky ponechány v kompetenci jednotlivých vlád a omezeny na nadnárodní a mezivládní kooperaci. Uvnitř mezivládního fóra přitom převažoval zájem jednotlivých členských států Unie plně regularizovat příchod a přijímání cizinců na své území, nebo přesněji řečeno jejich přístup restriktivními opatřeními omezovat.²⁷⁷ Součástí Maastrichtské smlouvy přitom bylo rovněž ustanovení občanství EU („evropského občanství“).²⁷⁸

Ve výsledku Maastrichtská smlouva vytvořila ve třetím pilíři prostor, který umožňoval fórum pro diskuzi mezi členskými státy a některé formulace v oblasti imigrační a azylové politiky. Záhy však došlo k rozdělení původně spojených záležitostí, totiž udílení víz a kontroly hranic a stanovení imigrační politiky jako celku, mezi EU a jednotlivé členské státy, což způsobilo napětí v rámci unijních institucí, které nebylo nadlouho udržitelné.²⁷⁹

Významným předělem v rámci vzniku azylové politiky EU se stala *Amsterdamská smlouva*, přijatá roku 1997 (v platnost vstoupila roku 1999). V jejím rámci byly prosazeny některé změny v tom, nad jakými resorty a problémy má EU

²⁷⁶ Citováno podle A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 136.

²⁷⁷ Srov. E. GUILD, *The Europe Agreements: The Right to Establishment in the Central and Eastern European Agreements*, in: TATÁŽ (ed.), *The Legal Framework and Social Consequences of Free Movement of Persons in the European Union*, The Hague – London - Boston 1999, s. 132.

²⁷⁸ Srov. A. GEDDES, *Immigration and European Integration*, s. 100-101.

²⁷⁹ Srov. E. GUILD, *Immigration Law in the European Community*, The Hague – London - Boston 2001, s. 293.

přímou pravomoc. Jednalo se mj. o to, že z třetího pilíře měly postupně být některé agendy přeřazeny do prvního pilíře, tedy do oblasti, nad kterou má pravomoc přímo EU, respektive Rada EU. Mezi tyto přeřazené jevy patří také azylová a migrační politika a pravidla pro kontrolu na vnějších hranicích. To svědčí o tom, že pro EU má v současné době migrační a azylová politika veliký význam.²⁸⁰ Tímto aktem byla pozměněna hlasovací procedura, která je prováděna na základě tzv. kvalifikované většiny v součinnosti s Evropským parlamentem (není nutná jednomyslnost všech členských států).²⁸¹ Rada EU si tedy ponechala pravomoc rozhodovat v této věci bez plného konsensu ostatních států. Tak jsou signatáři této smlouvy zavázáni uposlechnout rezoluce Rady EU, i když se s ní nemusí plně ztotožňovat.²⁸² Od roku 1999 tedy nastala éra komunitarizace migrační a azylové politiky EU, která trvá v podstatě do současné doby.²⁸³

Pět měsíců poté, co Amsterdamská smlouva vstoupila v platnost, se v Tampere uskutečnil 15.-16. října 1999 zvláštní summit věnovaný otázkám „vytvoření prostoru svobody, bezpečnosti a práva“. Evropská rada na něm stanovila čtyři východiska pro azylovou a imigrační politiku, která se měla stát základem pro její harmonizaci: 1. partnerství se zeměmi původu migrantů; 2. vytvoření společného azylového systému; 3. spravedlivé zacházení s imigranty a uprchlíky; 4. účinnou regulaci imigračních procesů, která měla zahrnovat společnou vízovou politiku, efektivnější kontrolu vnějších hranic a potírání nelegální migrace.

Po pěti letech se uskutečnil obdobný summit v Haagu. Haagský program stanovil plán harmonizace a rozvíjení cílů v oblasti azylové a migrační politiky na další období. Pod vlivem teroristických útoků v USA (2001) a Madridu (2004) se výrazným způsobem rozšířil postoj k této otázce o bezpečnostní aspekt a v souvislosti s migrací se stále častěji hovořilo o posílení bezpečnostní politiky. Hlavními praktickými důsledky Haagského programu bylo mj. potvrzení nové hlasovací procedury tak, jak bylo popsáno v Amsterdamské smlouvě. Od 1. ledna 2005 tedy v otázkách justice a vnitřních věcí, tedy rovněž problematiky migrace a uprchlictví, probíhá hlasování v součinnosti s Evropským parlamentem kvalifikovanou většinou. Výjimku tvoří legální ekonomická

²⁸⁰ Srov. M. HORÁKOVÁ, *Srovnávací analýza migračních politik*, s. 43.

²⁸¹ Fakticky však po nabytí účinnosti smlouvy bylo pro oblast migrační a azylové politiky vyhlášeno pětileté přechodné období, takže Rada o těchto opatřeních rozhodovala po konzultacích s Evropským parlamentem v tomto období stále ještě jednomyslně.

²⁸² Výjimku tvoří Velká Británie a Irsko. Tyto státy nepřistoupily na Schengenskou dohodu, proto se jich nemohou týkat ani závazky vyplývající z Amsterdamské smlouvy.

²⁸³ Srov. A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 138.

imigrace, která byla i nadále ponechána v kompetenci jednotlivých států a může být nadále odmítnutelná pouze jedním státem.²⁸⁴

Je však nutno podotknout, že společná imigrační a azylová politika v rámci EU doposud nebyla vytvořena. Svědectvím z poslední doby o snaze EU tohoto cíle dosáhnout je Evropský pakt o migraci a azylu, který byl schválen na radě zemí EU loňského roku. Pakt navazuje na předchozí harmonizační úsilí a navrhuje konkrétní agendu pro následujících sedm let v oblasti evropské imigrační a azylové politiky. Mezi hlavními body pakt uvádí boj proti neregulární migraci (včetně stíhání zaměstnavatelů neregulárních imigrantů a posílení spolupráce se zeměmi původu), organizaci legální pracovní imigrace (kde hlavní úlohu hrají pragmatická kritéria pro pracovní trh EU a preference krátkodobé migrace), regulaci institutu slučování rodin, lepší kontroly na vnějších hranicích EU (např. zavedení biometrických víz do roku 2012), sjednocení azylové politiky (do roku 2010, včetně zřízení centrálního úřadu) a podporu zemí původu. Z řečeného není pochyb o tom, že uvedená iniciativa, která nemá přímou právní závaznost, dosvědčuje úsilí EU nikoli o pouhou harmonizaci, nýbrž také o zpřísnění imigrační politiky a regulace imigrace.²⁸⁵ Snad ještě výmluvnějším svědectvím snahy o zpřísnění imigrační politiky EU je Směrnice o navrácení neregulárních cizinců, kterou schválila Rada EU v červnu 2008 a která byla záhy z mnoha důvodů silně kritizována ze strany nevládních organizací, ale i představitelů chudých zemí.²⁸⁶

Z výše uvedeného je patrné několik skutečností. Harmonizace azylové a zvláště imigrační politiky se jeví jako velmi nesnadný a komplikovaný proces. Ačkoli o něj EU a různé členské státy usilují poměrně dlouhou dobu, nedaří se ho doposud uskutečnit patrně především proto, že některé členské státy mají obavy z dalšího nárůstu imigrace a snaží se mu bránit „vlastními silami“ nebo minimálně chtějí v otázkách regulace

²⁸⁴ Srov. P. ČIŽINSKÝ, *Větší důraz na bezpečnostní aspekty v Evropské unii. Haagský program vytyčuje další cíle EU v budování „prostoru svobody, bezpečnosti a práva“*, Praha 2005, s. 1-2. Článek dostupný na http://www.migraceonline.cz/clanky_f.shtml?x=219084. Vyhledáno 1. 3. 2005.

²⁸⁵ Srov. K. KAVANOVÁ, *Evropský pakt o migraci a azylu – společná imigrační pravidla pro členské země EU*, s. 1-3. Staženo na www.migraceonline.cz (1. 11. 2008).

²⁸⁶ Mezi nejproblematictější skutečnosti patří délka možné detence neregulárních migrantů až na 18 měsíců, umožnění detenci dětí bez doprovodu, samotné zadržení cizinců za správný přestupek (jehož spácháním se cizinec může stát neregulárním migrantem), zákaz vstupu vyhoštěného cizince na území EU po dobu nejméně 5 let apod. – Srov. B. TOŠNEROVÁ, *Návratová směrnice – na cestě k restriktivní evropské imigrační politice*, s. 1-12. Staženo na www.migraceonline.cz (1. 11. 2008).

imigrace hrát v rámci své jurisdikce rozhodující úlohu.²⁸⁷ Navíc předložená úvaha naznačuje, že ve hře je velmi často především pragmaticky koncipovaná ochrana vlastní země a jejich sociálních a jiných benefitů. Pro naši reflexi je relevantní rovněž následující skutečnost: Hledání konsensu ze strany jednotlivých členských států EU v oblasti toho, kdo je oprávněn regulovat imigraci, ukazuje na fakt, že samotná skutečnost regulace imigrace a oprávněné autority, která by ji měla provádět, není tak zcela jednoznačná, jak by se na první pohled mohlo zdát.

V následujících odstavcích přejdeme od historicko-fenomenologického nástinu tohoto tématu a naznačení některých s ním spojených otázek k dalším východiskům pro teologickoetickou reflexi. Reflexe bude započata od Bible, která představuje specifický pramen pro teologickou etiku, a jejich podnětů k danému tématu.

²⁸⁷ Srov. A. GEDDES, The Europeanization of What? Migration, Asylum and the Politics of European Integration, in: T. FAIST, A. ETTE (eds.), *The Europeanization of National Policies and Politics of Immigration. Between Autonomy and the European Union*, New York 2007, s. 66.

4 Biblické podněty pro přijímání cizinců

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, organizací, institucí, sociálních norem apod. Je tedy zřejmé, že uvažovat v etické oblasti o této otázce spadá do diskurzu sociální etiky či politické nebo sociální filozofie.²⁸⁸ 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 sv., 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 sv. 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 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 ukotveny v rámci teologickoetické reflexe.²⁸⁹

4.1 *Biblická hermeneutika a křesťanská sociální etika*

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

²⁸⁸ K tomu je třeba podotknout, že vztah k cizincům a jejich přijímání nespadá 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.

²⁸⁹ Většina čtvrté kapitoly disertace byla odevzdána dříve jako licenciátní práce s názvem „Biblické podněty pro eticky zodpovědné řešení otázky přijímání cizinců“. Z důvodu komplexnosti teologickoetické reflexe zpracovávaného tématu, která se musí patřičným způsobem opírat o biblické základy, je však rovněž – ačkoli v mírně pozměněné podobě – integrována do práce disertační.

základní listinou křesťanské víry v Boha a v něm zakořeněného křesťanského chápání světa. Je tedy fundamentem každé křesťanské teologie.²⁹⁰

Křesťanská etika se vzhledem k materii, již se ve své reflexi a bádání věnuje, snaží profilovat na úrovni filozofického diskurzu jako specifická podskupina sociální filozofie.²⁹¹ 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 doktrínou nauka sv. Tomáše Akvinského vykládaná v neoscholastickém hávu a kdy v otázkách filozofických a teologických východisek a metodologie hrál prim (ne-li přímo sólo) neotomismus se svým poměrně přehlížejícím vztahem k Písmu a zdůrazňováním rozumu a nedynamicky chápaného přirozeného práva.²⁹² Celá teologická etika v tomto období Písmu nevěnuje téměř žádnou pozornost a prostor nebo s ním zachází nediferencovaně, bez adekvátního přístupu a patřičného výkladu. Často se biblické výpovědi používají „pouze pro posílení stanovisek dosažených předtím racionální argumentací, přirozeným právem a učením církevní hierarchie“²⁹³ proto, aby dodatečně legitimovaly a zajistily již existující představy a přesvědčení²⁹⁴, 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 „příliš nepočítající“.²⁹⁵

²⁹⁰ M. HEIMBACH-STEINS, *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 84.

²⁹¹ 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.

²⁹² 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 ³1993, s. 264-288 a 307-311.

²⁹³ R. RUSTON, *Bible a křesťanská morálka*, in: *Teologické texty 2 (2000)*, s. 67.

²⁹⁴ Srov. H. WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha 1998, s. 22.

²⁹⁵ B. HÄRING, *Frei in Christus. Moraltheologie 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 Moraltheologie*, Darmstadt 1988, s. 11.

K podstatnému obratu dochází na Druhém vatikánském koncilu a přispěním biblického hnutí, které koncilu předcházelo. V Dekretu o výchově ke kněžství, pojednávajícím mj. o základní metodologii teologického bádání a vyučování, se hovoří o místu Písma sv. v teologické reflexi, včetně teologické etiky, následujícími slovy: „Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a s dějinami spásy. Zvláštní péče ať se věnuje zdokonalení morální teologie; její vědecké podání ať se bohatěji živí naukou Písma svatého a osvětluje vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.“²⁹⁶ 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“²⁹⁷ a že obnova teologické etiky má probíhat vědeckou prezentací živou Písmem sv. v úzkém kontaktu morálky s ostatními teologickými disciplínami, filozofií a humanitními vědami.²⁹⁸

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,

²⁹⁶ Optatam totius, dekret o výchově ke kněžství, čl. 16, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 355.

²⁹⁷ Dei Verbum (1965), věroučná konstituce o Božím zjevení, čl. 24, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 122.

²⁹⁸ Srov. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, La formazione teologica dei futuri sacerdoti (22 febbraio 1976), čl. 97-101, in: *Enchiridion Vaticanum 5. Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976*, Bologna 1992, s. 1208-1210.

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 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 magisteriem) 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.²⁹⁹

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 neznamená v žádném případě odklon od rozumu a racionální reflexe nebo zjednodušující, laciný antiintelektualismus. Racionální reflexe zde má své nezastupitelné, ba dokonce primární místo, a to 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

²⁹⁹ 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.

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 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.³⁰⁰

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“.³⁰¹ 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.³⁰² 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 sociálněetické problémy, neposkytuje praktické návody k řešení jednotlivých současných situací, není učebnicí nebo návodem k bezprostřednímu mravnímu jednání. Zůstává však živým slovem zaměřeným k Božímu království jako cíli³⁰³, zůstává orientací, výzvou či povzbuzením k revizi našeho jednání a podnětem k uskutečnitelným činům a k utváření našeho jednání.³⁰⁴

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

³⁰⁰ 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*, Düsseldorf²1984.

³⁰¹ M. HEIMBACH-STEINS, *Biblische Hermeneutik*, s. 88.

³⁰² K tomu srov. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg – Basel - Wien 1986, s. 20.

³⁰³ K tomu srov. B. T. VIVIANO, *Království Boží v dějinách*, Praha 2008, s. 17-33.

³⁰⁴ Srov. R. SCHNACKENBURG, *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otčenáš*, Praha 1997, s. 67-68.

společenských poměrech jsou nezbytné rozumové úvahy, které odpovídají Ježíšovu duchu a předpokládají při konkrétních rozhodnutích také znalost věci.³⁰⁵ 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. 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.³⁰⁶ Písmo nevede vždy jednoduše k jednoznačným řešením, ale pomáhá „odhalovat motivace, formulovat touhy a popisovat horizonty smyslu.“³⁰⁷

Důležitá v tomto směru je pochopitelně spolupráce s exegety.³⁰⁸ 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.³⁰⁹ 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

³⁰⁵ 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.

³⁰⁶ Srov. W. LESCH, Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen, in: A. BONDOLFI, H. J. MÜNK (eds.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*, Zürich 1999, s. 15-16.

³⁰⁷ Tamtéž, 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 vztažení 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 vztaženosti k živému Bohu - Srov. A. AUER, *Autonome Moral*, s. 177-178. *Proprium christianum* tedy spočívá v „novém celkovém rozumnění, v němž se vykládá fundamentálně nové určení lidské a světské skutečnosti, dané Ježíšem Kristem.“ – Tamtéž, s. 212.

³⁰⁸ Tu zdůrazňuje i církevní dokument o výkladu Bible. Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi* (1993), Kostelní Vydří 2007, s. 92.

³⁰⁹ „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.

při její vlastní práci.³¹⁰ K nalezení „horizontů smyslu“ potřebují tedy teologové a křesťané objasňující biblicko-hermeneutickou práci.³¹¹ Hermeneutika se přitom odehrává v určitém „plodném napětí“ ve společné víře těch, kteří biblický text vytvořili (či kterým byl určen jako původním, prvotním adresátům), a těch, kteří se k tomuto textu vztahují dnes.³¹²

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 života³¹³, 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.“³¹⁴ 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.“³¹⁵

³¹⁰ E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, s. 236.

³¹¹ Srov. V. EID, *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg – Wien 2004, s. 148.

³¹² Srov. M. HEIMBACH-STEINS, *Biblisches Hermeneutik*, s. 94.

³¹³ J. HELLER, Jak čtu Bibli, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování: vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 199.

³¹⁴ Srov. W. LESCH, *Bibelhermeneutik*, s. 15.

³¹⁵ Tamtéž, s. 16.

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 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.“³¹⁶

Slova Bible „mohou při hledání správné morálky různým způsobem upozorňovat a vést k zamyšlení, zneklidňovat³¹⁷ nebo povzbuzovat, vybízet k úvahám nebo je zastavit, oslabovat je nebo prohlubovat“.³¹⁸ 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 zastížen tam, kde opravdu jsem. To znamená „spíše než se v ní hledat, raději se jí vystavovat.“³¹⁹

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 a k vyslovenému úmyslu se přibližovat, což je ostatně rovněž morálněteologická hermeneutika, kterou používá apoštol Pavel.³²⁰ Teologicky

³¹⁶ 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.

³¹⁷ 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.

³¹⁸ H. WEBER, *Všeobecná morální teologie*, s. 23.

³¹⁹ J. HELLER, *Jak čtu Bibli*, s. 200.

³²⁰ Srov. H. SCHÜRMAN, *Otázka závaznosti*, s. 11-12. Jako ilustrativní příklad si můžeme vzít Ježíšův radikální pokyn o nerozlučitelnosti manželství (Mk 10,11 par) 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.

zodpovědná vztaženost k biblickým textům si musí být vědoma souvislostí a hranic biblické argumentace.

Marianne Heimbach-Steinsová ve vztahu Bible a křesťanské sociální etiky hovoří o čtyřech funkcích Písma³²¹:

- 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 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).³²²

Písmo na základě obrazu Boha a člověka prezentuje určité fundamentální principy, orientaci a postoje.³²³ Protože však tyto postoje nejsou dostatečně

³²¹ Srov. M. HEIMBACH-STEINS, *Biblische Hermeneutik*, s. 107.

³²² A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, Brno 2004, s. 15-16. Srov. rovněž R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, s. 31.

³²³ 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

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.

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“.³²⁴ 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.“³²⁵

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 vycházejí

stvoření, ale rovněž např. o opci pro jiné, jak uvádí Marianne Heimbach-Steins – Srov. M. HEIMBACH-STEINS, *Biblische Hermeneutik*, s. 107.

³²⁴ A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 31. Podrobněji viz R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 37-51.

³²⁵ E. SCHILLEBEECKX, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 6-7 (1968), s. 413.

pouze a čistě z empirických daností.³²⁶ Mluví se o „vzájemné funkci strážce“ (kritische Wächterfunktion) empirických věd a (teologické) etiky.³²⁷

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.³²⁸ 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 biblickoantropologické 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.

4.2 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

³²⁶ 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 nereflektovaný.

³²⁷ W. KORFF, „Empirie“, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 1 A-K*, Freiburg im Breisgau 2003, s. 373-374.

³²⁸ 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.

tomu dnes. Zkušenost synů Izraele, jak o ní pojednává Bible, byla dána nejen tím, že byli obklopeni velkými národy nezládky 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, poselství, 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.

4.2.1 *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.³²⁹ Jsou přitom namnoze určovány různými historicky danými odpověďmi Izraele na věrnost smlouvě, zahrnující principiální otevřenost vůči cizincům a sociálně citlivé zacházení s přistěhovalci, které vychází z vlastní zkušenosti a z vědomí vlastní identity „cizinců“, a na uchování vlastní náboženské a kulturní totožnosti.³³⁰ Toto napětí, někdy velmi ostré, osciluje mezi přijetím cizince a jeho odmítáním, motivovaným především

³²⁹ Srov. M. GÖRG, *Fremdsein in und für Israel*, in: O. FUCHS (ed.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, s. 203.

³³⁰ Srov. 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.

náboženskou „čistotou“, jinými slovy pohybuje se na škále mezi idealistickým univerzalismem a jakýmsi „de-facto partikularismem“ (Izraelem jako relativně uzavřenou společností).³³¹

Toto napětí je do značné míry obroušeno v křesťanské části Bible, kde v kristocentrickém a jím nově formulovaném teologickém a antropologickém náhledu je partikularismus takřikajíc 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 cizince³³², 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 (srov. Neh 9,2; Ezd 10 ad.) a „očištěn“ (Neh 13,30).³³³ Český ekumenický překlad (dále jen ČEP) pro převedení tohoto pojmu do češtiny používá označení cizinci či cizozemci.

³³¹ Srov. K.-W. MERKS, Migration als ethische Aufgabe, in: K.-H. KLEBER (ed.), *Migration und Menschenwürde. 23. Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987*, Passau 1988, s. 50.

³³² Srov. E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 5-6; P. V. KOHUT, Nezapomínejte na pohostinnost (Žid 13,2). Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti, in: *Salve 1 (2004)*, s. 60; A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996, s. 239-242.

³³³ Označení *nokrí* může kromě výše uvedeného znamenat také jiný, odlišný. Převažuje však význam, který pod pojmem *nokrí* značí někoho cizího, nenáležícího ke klanu, rodu, rodině nebo společenství – „*Nokrí* 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, nokrí, 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.

Nokrí má vždy negativní zabarvení³³⁴, nepožívá výhod pohostinnosti a sociálně citlivého jednání určeného cizincům-hostům.³³⁵ Označení *nokrí* se používá rovněž ve spojení s cizími bohy, kterým Izrael sloužit nesmí, neboť jeho jediným Bohem je Hospodin (Joz 24,20; Sd 10,16 ad.).

Výraz je odvozený od slovesa *nákar*, které znamená změnit se, přemístit se (nifal), učinit cizím (piel).³³⁶ *Nokrí* je tedy to, „co je jiné“, či ten, „kdo je jiný.“³³⁷ 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.“³³⁸ Jsou to ti, kteří uprostřed Izraele slouží cizím bohům a mohou se vyvolenému lidu stát příčinou svodu a odpadu od Hospodina.³³⁹ Člen Izraele se tedy s *nokrím* 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.

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,

³³⁴ Výjimkou je Iz 56,3-6, kde jsou *nokrím* viděni pozitivně a mohou se připojit k Hospodinu a jeho lidu pod podmínkou věrnosti povinnostem vyplývajícím ze smlouvy s Hospodinem.

³³⁵ 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.

³³⁶ Substantivum *nekar* či adjektivum *nokrí* 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, nkrtrj v aramejštině, nakru v akadštině aj.)

³³⁷ R. MARTIN-ACHARD, někár, in: E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II*, Gütersloh 1993, s. 67-68.

³³⁸ J. HELLER, Hosté a příchozí v bibli (Problém uprchlíků ve světle Písma), in: *Evangelický kalendář 1998*, Praha 1997, s. 53.

³³⁹ Srov. M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, Praha 1986, s. 273.

Babyloňany, Egyptřany a skupiny sousedící s Izraelem“.³⁴⁰ Dalo by se říci, že označuje nepřátele. Může označovat člověka, který uchwátí místo, na něž nemá právo.³⁴¹ 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.³⁴²

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.³⁴³ 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 kulty, cizí životní styl, cizí etické hodnoty.“³⁴⁴

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.³⁴⁵ Odlišuje se od *nokriho* či *zára* tím, že je usazeným cizincem, který se v zemi usazuje na určitou delší dobu.³⁴⁶ Je „na půli cesty“ mezi domorodcem (*ezrah*) a cizincem (*nokri*). Žije mezi lidmi, s nimiž ho nepojí žádné pokrevní pouto či místo narození, není zřejmě vlastníkem půdy (nejčastěji je patrně zaměstnancem u izraelského majitele půdy), žije

³⁴⁰ I. CARDELLINI, Stranieri e „immigrati residenti“ in una sintesi di teologia storico-biblica, in: *Rivista Biblica Italiana* 2 (1992), s. 142.

³⁴¹ Srov. H. M. CARSON, heslo „Cizinec“, in: J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 127.

³⁴² Srov. M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, s. 272.

³⁴³ Srov. R. MARTIN-ACHARD, *zár*, in: E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Gütersloh⁵ 1994, s. 520-522.

³⁴⁴ J. HELLER, *Hosté a příchozí v bibli*, s. 53.

³⁴⁵ 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.

³⁴⁶ Tuto charakteristiku lze považovat za klíčovou pro odlišení obou starozákonních skupin pojmů označující cizince: zatímco *gér* (a *tošáv*) se chtějí v Izraeli usadit, *nokri* a *zar* nikoli, často zemí buď pouze procházejí (např. jako obchodníci) nebo ji chtějí uchwátit v náboženském a politickém smyslu pro sebe. Na toto odlišení ukázal již roku 1896 Alfred Bertholet v první monografii pojednávající o starozákonním svědectví o vztahu vůči cizinci a jeho názory ve své základní podobě jsou přijímány dodnes. – Srov. 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.

podle izraelského práva a jeho postavení a život je zcela závislý na pohostinnosti a pomoci okolí.³⁴⁷

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.³⁴⁸ Nemusí se jednat nutně o někoho cizího v národnostním smyslu.³⁴⁹ *Géra* můžeme korektním způsobem charakterizovat jako „někoho, kdo se usazuje v místě, odkud nepochází“.³⁵⁰ 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.³⁵¹ 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.³⁵² 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.

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

³⁴⁷ Srov. 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.

³⁴⁸ Srov. M. SNEED, *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?*, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 4* (1999), s. 500.

³⁴⁹ Tuto důležitou poznámku dodává Christoph Bultmann a dokládá ji analýzami textů Dt. Podle jeho názoru nelze *géra*, tak jak o 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, *Der Fremde im antiken Juda*, s. 213-214.

³⁵⁰ 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.

³⁵¹ *Tošáv* pochází z *jašab*, což znamená sedět, usadit se. Významová podobnost s hebrejským kmenem *gúr* je zřejmá.

³⁵² I. CARDELLINI, *Stranieri*, s. 151.

naopak - starozákonní poselství na většině míst zdůrazňuje spíše to, co mají obě skupiny společné, a to, že mají téměř stejná práva a povinnosti.³⁵³

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* (προσήλυτος), což by naznačovalo samo o sobě blízkost či dokonce náboženskou příslušnost ke společenství Izraele.³⁵⁴ 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 obřízky 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.“³⁵⁵

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.³⁵⁶

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,

³⁵³ R. RENTDORFF, *The Gér in the Priestly Laws*, 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.“).

³⁵⁴ 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 *προσήλυτος* (oba pozitivní pojmy pro cizince se v Septuagintě překládají také prostřednictvím pojmu *παροικος* – pojem *gér* je tak přeložen 11krát, *tošáb* 10krát). V helénistické době byl termín *προσήλυτος* terminus technicus pro pohana, který se klonil k židovství, chodil do synagogy a zachovával židovský zákon. Teprve přijetím obřízky 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.

³⁵⁵ 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.

³⁵⁶ 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. Tezí, že *gér* nemusel být podle svědectví starozákonního kodexu včleněn do náboženského společenství Izraele, nalezneme už u Gerharda von Rada. – Srov. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1929), 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.

zřejmě rovněž ve vztahu k cizincům a příchozím. „Izrael nemůže a nesmí být tolerantní k jevům, které jej chtějí podřít někomu jinému než Hospodinu.“³⁵⁷ Nemůže být bezbřeze 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 směrodatné, 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.“³⁵⁸ 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.

4.2.2 *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.

4.2.2.1 **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

³⁵⁷ J. HELLER, *Hosté a příchozí v bibli*, s. 53-54.

³⁵⁸ O. SCHUMANN, *Reflexionen über die Bedeutung des „Fremden“*, in: *Zeitschrift für Mission 13* (1987), s. 165. Citováno podle B. A. ASEN, *From Acceptance to Inclusion*, s. 32.

chránit i za cenu nejvyšších obětí (Gn 19,8; Sd 19,23n).³⁵⁹ 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.³⁶⁰ 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 množství³⁶¹, 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.³⁶²

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).³⁶³ 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 příkázáním primárně „bez náboženské motivace“.³⁶⁴ Přesto u lidu smlouvy nelze tento náboženský prvek vylučovat, tím spíše, že pohostinnost a přijímání cizinců se stala součástí Bohem zjeveného mravního kodexu. Nebylo urážkou pouze pohostinnost odmítnout poskytnout (Gn 19,6-10), ale rovněž odmítnout ji přijmout (Gn 19,2).³⁶⁵

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

³⁵⁹ Srov. P.-M. GALOPIN, M.-F. LACAN, heslo „Pohostinnost“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991, s. 331.

³⁶⁰ M. J. SELMAN, heslo „Pohostinnost“, in: J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 789.

³⁶¹ Srov. G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary. Volume 2. Genesis 16-50*, Nashville 1994, s. 47.

³⁶² Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 95.

³⁶³ 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).

³⁶⁴ Srov. F. CRÜSEMANN, „Ihr kennt die Seele des Fremden.“, s. 340.

³⁶⁵ Srov. B. A. ASEN, *From Acceptance to Inclusion*, s. 20.

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.³⁶⁶

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.“³⁶⁷

Jak velmi trefně poznamenává Manfred Köhnlein: „Téměř všechny velké postavy Starého zákona byly nějakým způsobem uprchlíky (migranty). Abrahám a Jákob a jejich rodiny pobývali v Egyptě, Mojžíš utekl ze strachu před trestem do země Midjanitů, Noemi a Rút byly vystěhovalkyněmi při svém hledání obživy a práce, David byl také nucen uprchnout (a uvedl přitom pro svůj útěk falešné důvody), Eliáš musel jako nepřítel režimu prchnout dokonce několikrát, Jeremiáš byl nucen utéci do Egypta (a zde patrně také zemřel)³⁶⁸ a nakonec téměř celý židovský národ se ocitá ve vyhnanství babylónském.“³⁶⁹

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.³⁷⁰ Dokonce lze

³⁶⁶ Srov. R. DE VAUX, *Ancient Israel*, New York 1961, s. 10.

³⁶⁷ Tamtéž, s. 4.

³⁶⁸ Srov. J. KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, Kostelní Vydří 2001, s. 121.

³⁶⁹ M. KÖHNLEIN, *Aus aller Herren Länder. Asylbewerber unter uns*, Stuttgart 1988, s. 263.

³⁷⁰ Prolog k Dekalogu v jeho starší verzi (Ex 20,1-2) je velmi důležitý a udává základní tón a smysl všem následujícím slovům a přikázáním. Zvěst o Boží lásce, blízkosti a záchraně předznamenává celé Desatero.

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“.³⁷¹

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.

4.2.2.2 **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).³⁷² Kniha smlouvy zřejmě odráží situaci vztahů mezi Izraelem a Kananejci, buď v době předmonarchické nebo za davidovsko-šalomounovské dynastie, a obavy z odklonu od víry v Hospodina a k přijetí modlářských praktik Kananejců.³⁷³

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.³⁷⁴ *Gér* nevlastní půdu a nemá zaručena žádná práva - je tedy slabý právně i

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.

³⁷¹ Srov. W. BRUEGGEMANN, *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991, s. 293.

³⁷² Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 266 a 276.

³⁷³ Srov. E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 7.

³⁷⁴ Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, s. 285.

ekonomicky.³⁷⁵ Je „outsiderem“, tím, který nemůže spoléhat na ochranu pramenící z příslušnosti ke klanu, kmeni či komunitě.³⁷⁶ 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 beztrestně udělat. Proto sám JHWH vystupuje na jeho obranu.“³⁷⁷

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!³⁷⁸ Odkaz nemá však za cíl jenom vzbudit 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 *gérém* 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!“³⁷⁹

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

³⁷⁵ Srov. W. LORENZ, „For We Are Strangers Before Thee and Sojourners“ – 2 Chron. 29:15, in: *American Baptist Quarterly* 4 (1990), s. 271.

³⁷⁶ Srov. C. HOUTMAN, *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus. Volume 3. Chapters 20-40*, Leuven 2000, s. 224.

³⁷⁷ 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, *Přijetí cizince*, s. 8.

³⁷⁸ 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 vytčenému cíli celé práce, která je spíše povšechného biblickoteologického charakteru, nepovažuje za relevantní pouštět se do srovnávání těchto rozdílných perspektiv a hypotéz.

³⁷⁹ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 8.

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*.

4.2.2.3 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.³⁸⁰ Skutečný vznik spisu lze datovat někdy do 7. století, kdy Judsko bylo pravděpodobně zasaženo imigrační vlnou ze severního království i z okolních národů.³⁸¹

³⁸⁰ 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 étosu. 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, *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 ²1948), 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.

³⁸¹ 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.

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.³⁸² 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.“³⁸³ 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.³⁸⁴ Ke konečné redakci textu Dt došlo pravděpodobně až někdy v 5. st. př. Kr.³⁸⁵

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 hostů, kteří žijí v tvé zemi v tvých branách. Dáš mu jeho mzdu ještě téhož dne, než nad ním zapadne slunce, neboť je zchudlý a svým životem na ní závisí, aby nevolal proti tobě k Hospodinu a aby na tobě nebyl hřích.“ – 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.³⁸⁶

³⁸² Srov. E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 9-10.

³⁸³ D. KELLERMANN, *gúr, gér*, s. 986.

³⁸⁴ Srov. C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda*, s. 11-12. Autor se opírá o Crüsemannovy závěry - Srov. F. CRÜSEMANN, *Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund*, 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.

³⁸⁵ Srov. D. L. CHRISTENSEN, *Word Biblical Commentary. Volume 6A. Deuteronomy 1:1-21:9, revised*, Nashville 2001, lxviii.

³⁸⁶ G. WALLIS, *ahav*, in: G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, s. 111.

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.³⁸⁷

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, zehnal 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.³⁸⁸

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 dárcem dobré úrody.³⁸⁹

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 (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 Egyptána, neboť jsi byl hostem v jejich zemi.“). Rozhodující je, zdali tito *gérím* jsou ochotni stát se členy izraelského společenství (třebaže ne zcela plnohodnotnými).³⁹⁰

³⁸⁷ Srov. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, s. 439.

³⁸⁸ 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.

³⁸⁹ V pozadí může stát ale taktéž vymezení vůči kultům okolních národů: „Víra 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.

³⁹⁰ Poněvadž výrok 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. Egyptanů.

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“.³⁹¹ Možná se jím chce naznačit něco jako respekt vůči vlastním kulturním a etickým zvyklostem 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.

Oba biblické texty nastiňují paradoxní a překvapivou spojitost: Zachování 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 přistěhovaleci vládnout. Čtenář si přitom pochopitelně tyto skutečnosti velmi rychle spojuje s asyrským a babylónským vyhnáním, 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-

³⁹¹ 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.

37).³⁹² Mezi příčinami tohoto zajetí uvádějí proroci pošlapávání marginalizovaných, tedy rovněž cizinců.³⁹³

4.2.2.4 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.³⁹⁴ 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.

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).³⁹⁵

³⁹² 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 úděsu, pořekadel a posměchu mezi všemi národy, kam tě Hospodin odvede (Dt 28,36-37).“

³⁹³ Srov. B. A. ASEN, *From Acceptance to Inclusion*, s. 27; dále srov. A. B. SPENCER, *Being a Stranger in a Time of Xenophobia*, in: *Theology Today 1* (1999), s. 468.

³⁹⁴ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 12.

³⁹⁵ „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.

Opakuje se rovněž motiv ponechání paběrku a plodů země v roce odpočinutí pro nejmehčudší 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.“).³⁹⁶

Mnozí odborníci považují knihu Levitikus za centrum celé Tóry a za její centrum Kodex svatosti (kap. 17-23), konkrétně 19. kapitoly.³⁹⁷ V centru tohoto kodexu pak stojí přikázání lásky k bližnímu (Lv 19,18). V jeho těsném sousedství stojí přikázání lásky vůči cizinci, *géroví* (Lv 19,34).³⁹⁸

Spravedlivé zacházení s hostem, cizincem, *gérem* a přikázání lásky vůči němu, lze považovat ve starověkém Orientu něco zcela nevídaného³⁹⁹ 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“.⁴⁰⁰ V této univerzalizaci lásky vůči bližnímu, která se konkretizuje a typizuje v lásce vůči cizinci, můžeme spatřovat významnou část podstaty zvěsti celé Hebrejské bible.⁴⁰¹

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).

³⁹⁶ 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).

³⁹⁷ 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.

³⁹⁸ Srov. Y. RADDAY, M. SCHULZ, *Nächstenliebe nach jüdischer Auffassung*, in: Universitas (Sonderdruck), Stuttgart 1984, s. 385.

³⁹⁹ Srov. M. BIČ, *Ze světa Starého zákona I.*, s. 276.

⁴⁰⁰ Srov. B. A. ASEN, *From Acceptance to Inclusion*, s. 17.

⁴⁰¹ Srov. J. BLAHA, *Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii*, in: *Křesťanská revue 8 (2004)*, s. 198.

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.⁴⁰²

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.“⁴⁰³ 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 Izraele. Proto tento zájem o cizince můžeme považovat ze specifický pro vyvolený Boží lid a jeho legislativu.⁴⁰⁴

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.

4.2.2.5 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

⁴⁰² Srov. P. V. KOHUT, Nezapomínejte na pohostinnost, s. 61.

⁴⁰³ 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).

⁴⁰⁴ Srov. M. SNEED, Israelite Concern for the Alien, 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.

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 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).⁴⁰⁵

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.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ „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.

⁴⁰⁶ Srov. A. DARRIEUTORT, „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*.

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.⁴⁰⁷ 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 etnické rozdíly ve jménu náboženské jednoty⁴⁰⁸ 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.).⁴⁰⁹

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).⁴¹⁰

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

⁴⁰⁷ „Nehemjáš proti těmto zlořádům zakročuje se vši tvrdostí. Každý je postaven před osobní rozhodnutí, chce-li sloužit Hospodinu bezvýhradně nebo se s Božím lidem rozejít. Opětovně čteme o zapuzení pohanských manželek (Ezd 10; Neh 13), ale slyšíme i tom, že neposlechli všichni a že byl někdo prostě vyloučen z obecnství lidu (Neh 13,28)... Za Nehemjáše však poměry vnější i vnitřní vyžadovaly zcela zásadního řešení. Dá se předpokládat, že i tehdy zůstaly dveře otevřeny pro přistupující, kteří se chtěli celým srdcem připojit k Božímu lidu. Nebylo však možné trpět, aby se do řad židovstva dostávaly živly, které ohrožovaly duchovní ryzost lidu.“ – *Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 7. Ezdráš – Nehemjáš – Ester*, s. 33.

⁴⁰⁸ Srov. E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 14.

⁴⁰⁹ „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 tehdejších římském impériu, 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.

⁴¹⁰ 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.

navázání 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.⁴¹¹ 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.⁴¹²

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.

4.2.2.6 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!⁴¹³ 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.⁴¹⁴

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

⁴¹¹ Srov. D. J. ESTES, Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 1 (1991), s. 46.

⁴¹² Tamtéž, s. 47.

⁴¹³ Srov. W. G. PLAUT, Jewish Ethics and International Migrations, in: *International Migration Review* 1 (1996). *Special Issue: Ethics, Migration, and Global Stewardship*, s. 20.

⁴¹⁴ Srov. M. SNEED, Israelite Concern for the Alien, s. 504.

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 většímu inkluzivismu, která se promítla do legální tradice starozákonního Izraele, je odrazem Božího úmyslu zahrnout a zachránit (spasit) všechny lidi.“⁴¹⁵

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.⁴¹⁶

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.

⁴¹⁵ C. VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991, s. 175.

⁴¹⁶ Srov. P. V. KOHUT, *Nezapomínejte na pohostinnost*, s. 61.

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 jiný⁴¹⁷ a který jedná skrze cizince.⁴¹⁸ 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.⁴¹⁹

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 odevzdat se Hospodinu.⁴²⁰ 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.⁴²¹

Tento otevřený postoj vůči cizincům se přenesl do života a praxe členů židovského národa a vyznavačů židovského náboženství až do dnešních dob.⁴²² Jeho

⁴¹⁷ Jinakost Boží je patrná zvláště v perikopě zápasu Jáкова s Bohem (či Božím andělem), který je zde explicitně označován jako „neznámý“ (Gn 32,27).

⁴¹⁸ Jako příklad může sloužit opět perikopa z Gn 18, kde se Abrahám setkává s třemi Božími posly a pohostí je.

⁴¹⁹ Srov. 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.

⁴²⁰ 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.

⁴²¹ Srov. J. LEVENSON, *Poverty and State in Biblical Thought*, in: *Judaism 25 (1976)*, s. 231.

⁴²² 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.“

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.⁴²³ 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.

4.2.3 *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, které můžeme k uvedenému tématu vyzozorovat. 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, související 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.

4.2.3.1 **Křesťanské jednání s cizinci**

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

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.

⁴²³ K tématu srov. J. BLAHA, *Cizinec ve Starém zákoně*, s. 198-202.

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 redaktoři 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 setníkova 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 vynechává⁴²⁴, a 2. setníkova 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:

„Když pak (Ježíš) vstoupil do Kafarnaum, přistoupil k němu setník a prosil ho slovy: «Pane, můj služebník /můj syn⁴²⁵ leží doma vážně nemocný a velmi trpí.» Ježíš mu řekl: «Já mám přijít a uzdravit ho?»⁴²⁶ 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

⁴²⁴ 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.

⁴²⁵ 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 (*hijos*) – srov. Jan 4,46. V matoušovské verzi nelze vyloučit obě možnosti, proto je v textu uvádím jako variantní znění překladu.

⁴²⁶ 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 1*, 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).

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 do domu pohana. Ve světle tohoto zákazu by pak setníková 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.⁴²⁷

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 setníkově prosbě vyhoví (v lukášovské verzi dokonce bez zaváhání). Ježíšova otázka v matoušovské verzi tedy není tolik vyjádřením jeho zdráhání či rozladění, ale mnohem spíše má funkci určité dramatizace, která má sloužit ke zdůraznění setníkově 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.

⁴²⁷ Srov. D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33A. Matthew 1-13*, s. 204.

Perikopa o uzdravení setníkova služebníka/syna spadá tedy do řady perikop a podobenství, které odůvodňují misií 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 všecko, 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.

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).⁴²⁸ 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.»⁴²⁹ 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

⁴²⁸ V Matoušově podání je žena označena jako Kananejka (Mt 15,22), v Markově podání jako pohanka (doslova Řekyně), rodem Syroféničanka (Mk 7,26).

⁴²⁹ Doslova psíkům (řecky *hoi kynarioi*).

obecně) označit velmi pohrdavým a urážlivým označením „psík“ (κυνάριον)!⁴³⁰ 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 naladěný.⁴³¹ Nepřátelství mezi Tyrem a Galileou, dané výrazným způsobem kromě etnicky 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)⁴³², bylo skutečně v Ježíšově době velmi silné.⁴³³ 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.⁴³⁴

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

⁴³⁰ „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.

⁴³¹ Srov. svědectví Josepha Flavie (*Proti Apiónovi* 1,70; *Válka židovská* 2,478).

⁴³² Srov. G. THEISSEN, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1991, s. 72-80.

⁴³³ Podle některých exegetů se toto napětí odráží 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.

⁴³⁴ 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.

není zcela samozřejmá.⁴³⁵ 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!⁴³⁶ 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 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)!⁴³⁷

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 spasitelského 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.⁴³⁸

⁴³⁵ 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).

⁴³⁶ J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Marka*, s. 247.

⁴³⁷ 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.

⁴³⁸ D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary Volume 33B. Matthew 14-28*, Nashville 1995, s. 440-442.

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 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.⁴³⁹ 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.“⁴⁴⁰

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

⁴³⁹ 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, 1. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1976, s. 391.

⁴⁴⁰ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 15.

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)⁴⁴¹, Boží Syn odděluje ty, kteří jako požehnaní Boží a spravedliví půjdou do věčného života, aby se radovali s nebeským Otcem, od těch, kteří půjdou do „věčného trestu“, a to na základě kritéria, zdali věnovali péči a láskyplnou pozornost chudým, opuštěným a marginalizovaným, doslova jak posloužili „nejmenším z jeho bratří“. Mezi tyto „nejmenší“⁴⁴², kteří potřebují konkrétní pomoc a s nimiž se Ježíš dokonce osobně ztotožňuje (!), je zařazen a výslovně uváděn cizinec – žévoč (25,35.38.43.44).⁴⁴³

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.“⁴⁴⁴

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 opomenut⁴⁴⁵, nýbrž dokonce zaujímá takřikající výsadní postavení, neboť se určitým způsobem „vlamuje“ mezi přirozeně

⁴⁴¹ Srov. R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 172.

⁴⁴² 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.

⁴⁴³ 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 žévoč, tedy označení pro cizince.

⁴⁴⁴ R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 16,21-28,20. Die Neue Echter Bibel, Bd. 1*, Würzburg 1994, s. 250-251.

⁴⁴⁵ Srov. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, II. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1988, s. 373-374.

propojenou a tradičně ve vzájemné spojitosti uváděnou triádou pomoci hladovému, žíznivému a nahému (tedy chudému).⁴⁴⁶ 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 kritériím správného a spravedlivého jednání, a to možná nikoli pouze pro křesťany, ale pro všechny lidi.⁴⁴⁷

Dalším poselstvím biblického textu je poselství, že v cizinci se každý člověk může osobně setkat s Ježíšem (s Bohem).⁴⁴⁸ V Kristově ztotožnění s marginalizovanými, včetně strádajících lidí na cestách, lze spatřovat jedno ze specifík citovaného biblického textu.⁴⁴⁹

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.⁴⁵⁰ Celým lukášovským dílem, které zahrnuje i Skutky apoštolů, se jako červená nit vine téma univerzalizmu a ničím nepodmíněného přijetí pohanů do církve.⁴⁵¹ 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

⁴⁴⁶ 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.

⁴⁴⁷ 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 vši 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.

⁴⁴⁸ Odkazují zde opět na již dříve uvedené úvahy a na studii A. D. Schwartze – Srov. A. D. SCHWARTZ, *God and the Stranger*, s. 33-48.

⁴⁴⁹ Srov. M. LIMBECK, *Evangelium sv. Matouše*, s. 252.

⁴⁵⁰ Srov. R. E. BROWN, *Introduction to the New Testament*, s. 272-273.

⁴⁵¹ Srov. C. GHIDELLI, *Vangelo secondo Luca, La Bibbia – nuovissima versione*, Cinisello Balsamo 1991, s. 369-370.

(srov. Lk 17,18).⁴⁵² 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 přikázáním „Miluj svého bližního jako sám sebe“ byla v Ježíšově době zřejmě vykládána tak, že pod pojmem „bližní“ byl zahrnut především soukmenovec, 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).⁴⁵³

Termín bližní (*ho plésion*) označuje někoho, kdo je fyzicky blízko, lze ho v určité perspektivě chápat rovněž jako označení pro svého „krajana, souseda“.⁴⁵⁴ 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)

⁴⁵² E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 16.

⁴⁵³ Srov. L. T. JOHNSON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005, s. 193.

⁴⁵⁴ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 16.

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.⁴⁵⁵ Člověk je povolán stát se bližním každému, kdo je mu poslán do cesty, s kým přichází do kontaktu a komu může prokázat milosrdenství - bez ohledu na to, zdali je to člověk blízký, přítel, soukmenovec či dokonce nepřítel. Důležitá je vnitřní disponovanost, biblickými slovy milosrdné a soucitné srdce. Takový postoj nutně přesahuje a smazává hranice a bariéry, které si mezi sebou lidé staví.⁴⁵⁶ 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?“⁴⁵⁷

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 nesorodosti.⁴⁵⁸ 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

⁴⁵⁵ 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.

⁴⁵⁶ Srov. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV). The Anchor Bible Volume 28a*, New York 1985, s. 884.

⁴⁵⁷ Srov. Tamtéž, s. 886.

⁴⁵⁸ Srov. P. FILIPI, Bližní Samařanem – Samařan bližním. K homiletické exegesi L 10, 25-37, in: *Teologická reflexe 1 (1995)*, s. 18.

„všem národům“ (Mt 28,19; Mk 13,10).⁴⁵⁹ Relativizace hranic mezi lidmi je dokonána a společenství křesťanů se otevírá věřícím pocházejícím z mimožidovského prostředí.

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 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.⁴⁶⁰

Z židovského chápání stvoření a křesťanské teologie vykoupení rozvíjí NZ vlastní poselství o univerzálním a všechny hranice přesahujícím dětství Božím a skrze něj o jakémisi příbuzenském vztahu či spřízněnosti všech lidí.⁴⁶¹ 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

⁴⁵⁹ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 16.

⁴⁶⁰ Srov. R. KAMPLING, *Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments*, in: O. FUCHS (ed.), *Die Fremden*, s. 225.

⁴⁶¹ Srov. H. TREMMEL, *Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik*, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 31-32.

(*sympolitai*) a patříte k Boží rodině (*oikeioi tou theou*).“ (Ef 2,18-19).⁴⁶² Starozákonní částečný partikularismus zcela ustupuje kristocentricky koncipovanému univerzalismu. Autor uvedených výroků se snaží vylíčit „obraz církve jakožto místa, kde jsou kvalifikující rozdíly překonány, neboť přítomná obec žije už nyní v předjímání eschatologické budoucnosti, která je Kristem zakusitelně otevřená. Kristus svým křížem a vzkříšením překonal všechny bariéry (srov. 1Kor 15,28).“⁴⁶³

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“.⁴⁶⁴ 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.⁴⁶⁵

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 židovskou⁴⁶⁶, tak na podobně odůvodněnou povinnost řeckou.⁴⁶⁷ O této pohostinnosti, doslova lásce k cizincům (*filoxenia*)⁴⁶⁸, nalzáme zmínku v různých novozákonních listech.

⁴⁶² 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); „Oblectě nového člověka, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele. Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všech Kristus (Kol 3,10-11).

⁴⁶³ R. HOPPE, *List Efezanům. List Kolosanům. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 10*, Kostelní Vydří 2000, s. 118.

⁴⁶⁴ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 19.

⁴⁶⁵ 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.

⁴⁶⁶ 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.

⁴⁶⁷ Pohostinnost jako nábožensky odůvodněnou povinnost pro Řeky najdeme např. v Homérově Odyseji.

⁴⁶⁸ Řecký termín pro pohostinnost (φιλοξενια), je tvořen slovy φιλειν (milovat) a ξενια (pohostinnost). V samotném pojmu ξενια zaznívá náznak 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.

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 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 projevat ve vzájemné solidaritě křesťanských věřících a křesťanských církevních obcí.⁴⁶⁹

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 myslí“, 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 („Buďte jedni k druhým pohostinní a nestěžujte si na to“)⁴⁷⁰ či v 3Jan 5-8 („Věrně jednáš milovaný, v tom co činíš pro bratry, a to pro ty, kteří přišli odjinud; oni vydali před církví svědectví o tvé lásce. Dobře učiníš, když je vypraviš na další cestu, jak se sluší před Bohem, neboť pro jméno Kristovo se vydali na cesty a od pohanů nic nepřijímají. Proto

⁴⁶⁹ Srov. H. SCHLIER, *Der Römerbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI*, Freiburg – Basel – Wien, ³1987, s. 378-379. Dále M. THEOBALD, *List Římanům*, s. 331-333.

⁴⁷⁰ 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 ⁶1988, s. 118.

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 Gaia⁴⁷¹, aby přijímal putující misionáře a kazatele z janovských komunit (či nadále pokračoval v jejich přijímání)⁴⁷² a poskytoval jim pohostinnost a podporu.⁴⁷³

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.⁴⁷⁴ 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.

⁴⁷¹ 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.

⁴⁷² 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.

⁴⁷³ 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.

⁴⁷⁴ 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 raně křesťanské poměry je příznačné, že se tím miní charismatictí potulní misionáři. Místo aby přespávali v nějaké putyce, nechť najdou bratrské přijetí v obci. List Židům odůvodňuje tuto bratrskou lásku opět z Písma /srov. Gn 18; 19; Sd 13; Tob 5-12./“). Dále např. C.-P. MÄRZ, *Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel, Bd. 16*, Würzburg²1990, s. 81.

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; 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.“⁴⁷⁵

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).⁴⁷⁶ 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

⁴⁷⁵ C. R. KOESTER, *Hebrews. The Anchor Bible, Volume 36*, New York 2001, s. 563.

⁴⁷⁶ Srov. Tamtéž, s. 558.

popsány v 1Jan).⁴⁷⁷ 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 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.⁴⁷⁸ 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 přichází 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.“⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Srov. R. E. BROWN, *The Epistles of John*, s. 643.

⁴⁷⁸ Srov. W. BAUR, *První, Druhý a Třetí list Janův*, s. 102.

⁴⁷⁹ Učení Dvanácti apoštolů. Didaché, kap. XII-XII, in: *Spisy apoštolských otců*, přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol, Praha³2004, s. 21.

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.⁴⁸⁰

Dlouhé význačné pasáže o významu ctnosti pohostinnosti nalezneme také např. v Prvním listu Klementově⁴⁸¹ 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, vězněné a *cizince pobývající mezi vámi*. Zkrátka, postará se o všechny potřebné.“⁴⁸²

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

⁴⁸⁰ Srov. Tamtéž, kap. XI-XIII.

⁴⁸¹ Srov. První list Klementův, kap. XI-XII, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 70-72.

⁴⁸² 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*, Peabody²1995, s. 186.

nepřátelská (ba principiálně byla víceméně otevřená), nicméně co se týče právního statutu a sociální pomoci byla v tomto směru fakticky poněkud nečinná.⁴⁸³

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 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.⁴⁸⁴

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.⁴⁸⁵

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.⁴⁸⁶ Tato péče a její šíře byly jistě podmíněna situací a možnostmi konkrétní církevní obce a obecně se patrně více rozvíjela až během následujících staletích.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Srov. K.-W. MERKS, *Migration als ethische Aufgabe*, s. 52.

⁴⁸⁴ Srov. B. J. MALINA, *The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality*, in: *Semeia* 35 (1986), s. 182-186.

⁴⁸⁵ 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. Marksches 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.

⁴⁸⁶ Srov. R. MESSINA, *Dějiny charitativní činnosti*, Kostelní Vydří 2005, s. 44-46.

⁴⁸⁷ Je třeba vést v patrnosti, 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

4.2.3.2 Sebeidentifikace jako cizince

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.⁴⁸⁸ 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 Samařana⁴⁸⁹), 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“.⁴⁹⁰

Můžeme zde navázat na předchozí reflexi pojednávající o Bohu jako cizinci. Již ve Starém zákoně je patrný obraz Boha jako zcela jiného, přesahujícího všechny naše představy. On je cizinec, ten, který je jiný a projevuje se a jedná tedy rovněž prostřednictvím své jinakosti. Proto se zvláště ztotožňuje s tím, který mezi nás přichází jako „ten jiný“, tj. s cizincem. Bůh, který je zcela jiný, jedná prostřednictvím cizince, který reprezentuje „neviditelného Boha, který je jiný“.⁴⁹¹ 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

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 přikázání 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.

⁴⁸⁸ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 17-18.

⁴⁸⁹ 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.

⁴⁹⁰ E. BIANCHI, *Přijetí cizince*, s. 18.

⁴⁹¹ G. D. SCHWARTZ, *God and the Stranger*, s. 42.

platí, že nakolik jsme otevření vůči cizinci, natolik jsme otevření vůči Bohu.⁴⁹² Tato otevřenost vůči cizinci má své meze, které již byly zmíněny – nesmí vést k zániku víry a ke ztrátě hodnot.

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 Emmauz. 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).⁴⁹³

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*.⁴⁹⁴

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

⁴⁹² Srov. Tamtéž.

⁴⁹³ Srov. Jan 14,9; 12,45 aj.

⁴⁹⁴ 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 pobývajícího 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.

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 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.⁴⁹⁵

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.⁴⁹⁶

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.“⁴⁹⁷ K pocitu odcizení pochopitelně přispěla i situace prvotních křesťanů coby pronásledované skupiny obyvatelstva.⁴⁹⁸

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. Ve druhém případě pak jejich odcizení od většinové společnosti způsobuje odlišný obraz světa, který implikuje také mravní normy a utváření celého života⁴⁹⁹, proto jsou svým

⁴⁹⁵ Srov. D. OPATRŇY, *Křesťané jako cizinci*, s. 25; srov. R. FELDMEIERS, *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1 Petrusbrief*, Tübingen 1992, s. 21-38.

⁴⁹⁶ „Křesťan nemá na tomto světě trvalého příbytku a je zde cizincem nejen proto, že země patří Bohu, ale také proto, že jeho pravá vlast je v nebesích, kde nebude ani hostem, ani cizincem, ale spoluobčanem svatých (Ef 2,19; Kol 1,21).“ – A. DARRIEUTORT, „Cizinec“, s. 57.

⁴⁹⁷ N. BROX, *Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum*, in: *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 5 (1993), s. 322.

⁴⁹⁸ 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.

⁴⁹⁹ 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

vrstevníkům cizí.⁵⁰⁰ Jejich odcizení je důsledkem Božího povolání, jím je mj. zdůvodněna povinnost křesťanů jednat mravně.⁵⁰¹ Někteří exegeté obě perspektivy a pojetí, a nikoli neoprávněně, propojují.⁵⁰²

Adresáti Prvního listu Petrova jsou přímo označeni jako „vyvolení cizinci v diaspoře“ (*eklektōis parepidēmois diasporas* – 1Petr 1,1). Podle J. H. Elliotta⁵⁰³ - 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) - 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 persekuována⁵⁰⁴; 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

hříchů!“ - K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII*, Freiburg – Basel – Wien, 1988, s. 69.

⁵⁰⁰ Ohledně toho, kteří exegeté zastávají první či druhé pojetí, srov. D. OPATRŇY, Křesťané jako cizinci, s. 30-31.

⁵⁰¹ Srov. Tamtéž, s. 39.

⁵⁰² Srov. např. P.-A. SEETHALER, *První a Druhý list Petrův. List Židům. 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).

⁵⁰³ Srov. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, s. 481-483.

⁵⁰⁴ 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 1990, s. 31.

mu být svým způsobem cizí. Jakoby se tedy „patření k Božimu lidu“ rovnalo „být cizincem“.⁵⁰⁵

Toto sebechápání křesťanů jako „cizinců“ nalezneme i v dalších důležitých pramenných dokumentech z období prvotní církve, např. v Listu Diognetovi⁵⁰⁶:

„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*⁵⁰⁷ či *paroikia*. Termín církve jako *paroikia* se během 3. a 4. století stal běžnou součástí církevní administrativy⁵⁰⁸ 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.⁵⁰⁹

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.

4.2.3.3 Závěrem

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

⁵⁰⁵ Srov. 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.

⁵⁰⁶ List Diognetovi, kap. V, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 178.

⁵⁰⁷ Např. preskript Umučení Polykarpova, in: *Spisy apoštolských otců*, s. 158.

⁵⁰⁸ Srov. R. FELDMEIERS, The „Nation“ of Strangers, s. 263-264.

⁵⁰⁹ Srov. *Kodex kanonického práva*, §515nn, Praha 1994, s. 234nn.

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 vypořádat 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 příkázání 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 vypořádat 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 církev, 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 církve 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 tématický 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 dvojitých základních 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.“⁵¹⁰ 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

⁵¹⁰ F. W. NICHOLS, Introduction. Christianity and the Stranger, in: TENTÝŽ, *Christianity and the Stranger*, s. 14-15.

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).

4.3 *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.⁵¹¹ 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.⁵¹²

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.⁵¹³ Zkoumá a bere vážně také závěry psychologie, biologie, kulturní antropologie, sociologie a pochopitelně filozofie. Přesto to, co ji činí specifickým, je křesťanský a teologický pohled na člověka. Ten vychází z křesťanského 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.

⁵¹¹ Srov. R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 57.

⁵¹² 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, *Křesťanská sociální etika*, s. 29.

⁵¹³ Srov. R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 59.

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

4.3.1 *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.

4.3.2 *Člověk stvořený k obrazu Božímu – důstojnost a jedinečnost člověka*

4.3.2.1 **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.⁵¹⁴

⁵¹⁴ 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-Vluyn³1983.

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.⁵¹⁵

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 obrazem⁵¹⁶, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“⁵¹⁷

Vyprávění o stvoření člověka k Božímu obrazu navazuje na mytologie okolních národů, zvláště mytologii asyrskou a egyptskou, najdeme zde některé styčné body, ale rovněž polemiku 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 a ochranu svých služebníků, kteří pracovali čistě pro jeho užitek.⁵¹⁸ 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

⁵¹⁵ Srov. J. HELLER, *Biblické stvoření světa*, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 177-180.

⁵¹⁶ 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). – Srov. J. HELLER, M. PRUDKÝ, *Obtížné oddíly knih Mojžišových*, Kostelní Vydří 2006, s. 18-20. Srov. rovněž K.-W. MERKS, „Gottebenbildlichkeit“, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 1 A-K*, Freiburg im Breisgau 2003, s. 748-749.

⁵¹⁷ 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 Sirachovcově: „Podle své vůle je (lidi) vybavil silou, učinil je takové, aby byli jeho vlastním obrazem.“ (Sir 17,3).

⁵¹⁸ Srov. B. D. LEICHT (ed.), *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2*, Stuttgart 2003, s. 41.

lidstvo.⁵¹⁹ V tomto významovém posunu a vztažení výše uvedené „královské důstojnosti“ na všechny lidi spočívá takřikajíc „revoluční potenciál“ tohoto starozákonního poselství.⁵²⁰ 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 farao 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 zástupce⁵²¹ a jako „jeho důstojnost“ na této zemi.⁵²²

Boha je zakázáno zpodobovat, zobrazovat (Ex 20,4), Bůh je nezpodobitelný. Jediným jeho zobrazením je člověk, usilující o to rozvinout v sobě Boží obraz.⁵²³ Zároveň však i člověk je jenom stvořené bytí, není Bohem.⁵²⁴ 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.“⁵²⁵ Na počátku stvoření je Boží akce a oslovení, teprve po něm 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

⁵¹⁹ D. J. A. CLINES, „Obraz, zpodobnění“, in: J. D. DOUGLAS (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha 1996, s. 689.

⁵²⁰ „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.

⁵²¹ Srov. W. TRILLING, *Schöpfung und Fall nach Genesis 1-3*, Leipzig ²1984, s. 57.

⁵²² Srov. J. MOLTMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 174. Moltmann tvrdí, že oba hebrejské pojmy užití při stvoření člověka *celem* (obraz) a *demút* (podobnost) jsou převzaty právě z egyptské královské teologie.

⁵²³ 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.

⁵²⁴ Někteří autoři dokonce spojují člověka jako obraz Boží s přikázáním 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).

⁵²⁵ *Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991, s. 25.

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.

Člověk sice nachází své naplnění v rozvíjení vztahů s ostatními lidmi, nicméně i pokud na této rovině strádá, neznamena 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 tvor povoláný od Boha k bytí.“⁵²⁶ Zde můžeme spatřovat *proprium theologicum* odůvodnění lidské důstojnosti.⁵²⁷

Důstojnost člověka, jeho nenahraditelnost a jedinečnost bývá často shrnována do pojmu osoby.⁵²⁸ Podobné pojetí člověka bez explicitního náboženského odůvodnění později filozoficky rozpracovává např. Immanuel Kant.⁵²⁹ Křesťanská etika toto chápání člověka později, především ve 20. století, nejen plně integrovala, ale rovněž diferencovala v principu personality.

⁵²⁶ E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 238-239.

⁵²⁷ 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.

⁵²⁸ „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, *Christliche Sozialethik*, s. 75.

⁵²⁹ Kant formuluje lidskou důstojnost v protikladu cena-hodnota, kde člověk má vždy hodnotu, je účelem sám o sobě a nemůže být nikdy snížen 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, Praha² 1990, s. 100.

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.⁵³⁰ Člověk je zde korunován jako král důstojností a slávou, která dalekosáhle přesahuje ostatní stvoření a přibližuje se Bohu.⁵³¹ 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“.

4.3.2.2 Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii

Nový zákon teologii stvoření přejímá.⁵³² 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

⁵³⁰ Srov. *Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 9. Žalmy*, Praha 1975, s. 57.

⁵³¹ „Etika žalmisty vychází ze zkušenosti Božího stvořitelského díla a míří na Boží důstojnost, kterou Bůh sdílí se svými tvory podobně jako se staroorientálními králi.“ – S. HEUSER, *Menschenwürde*, s. 241.

⁵³² „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.

4,4, Žid 1,3). Je vrcholným a pravým obrazem Božím⁵³³, je jeho naplněním. Kdo vidí jeho, vidí nebeského Otce (Jan 14,9), ale zároveň vidí pravého člověka a naplnění lidství.⁵³⁴ V něm se uskutečňuje to, co je všem společné, v něm a prostřednictvím jeho následování mohou lidé nacházet svou identitu, hledat cesty k dobrému prožití života ve světě a pochopit a naplnit svou existenci. V jeho společenství se lidé stávají tím, k čemu byli určeni.

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.⁵³⁵ 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

⁵³³ 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 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).

⁵³⁴ Srov. text Pastorální konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ – Gaudium et spes, čl. 22, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 199. Dále: „Ježíš z Nazareta není pouze úplným a pravým člověkem, jeho lidství sjednocené s osobou Slova se stává nejdokonalejší možnou realizací lidství.“ – C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2002, s. 205. 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.

⁵³⁵ „Člověk jako Boží obraz je nejnámější 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, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006, s. 217.

počátku a každému momentu těchto dějin. Je to nikoli stav, ale spíše dějinný proces uzavírající se v eschatologické plnosti.⁵³⁶

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 vztahů⁵³⁷:

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 stvořitelem k bezprostřednímu vztahu se sebou. Tento vztah vyznamenává člověka jako toho, který je protějškem Božího Ty, a konstituuje ho v jeho osobním bytí. Stvoření lidské osoby k Božímu obrazu spočívá proto na prvním místě nikoli v nějaké zvláštní vlastnosti, jako např. v 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.“⁵³⁸

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.⁵³⁹

Člověk je postaven na zem jako Boží obraz, aby tu byl výsostným znamením Boha. Jeho úkolem je vyhlašovat a prosazovat Boží vládu a „spoluvytvářet tento výsostný Boží obraz svou podobností Bohu.“⁵⁴⁰ Stojí uprostřed stvoření jako socha (Standbild), která má dosvědčovat, že „její stvořitel je ve světě stále přítomen.“⁵⁴¹

⁵³⁶ Srov. J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 179-180.

⁵³⁷ Srov. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 238-244. Srov. R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 68. Podrobněji např. G. KRAUS, *Welt und Mensch: Lehrbuch zum Schöpfungslehre*, Frankfurt/Main 1997, s. 424-510.

⁵³⁸ Srov. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 239.

⁵³⁹ Srov. J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 176. Rád bych zde doplnil, že určitá skupina exegetů a teologů zdůrazňuje, že se v biblické zprávě o stvoření a o člověku jako obrazu Božím jedná především o Boha a jeho jednání, nikoli o „popis člověka“: „Nejde zde o to, co je člověk, ale co dělá Bůh, když tvoří člověka. Celá věta o stvoření člověka chce říci, že Bůh stvořil člověka tak, aby mohl k Bohu mluvit a mohl slyšet jeho slova... Člověk je Božím obrazem jen v Boží blízkosti.“ – V. ŽÁK, *Na počátku: Výklad knihy Genesis*, Praha 1990, s. 30. Vladislav Žák shrnuje v tomto bodě teologické pojetí Karla Bartha (Srov. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich 1993). Přesto se domnívám, že tato „teocentrická perspektiva“, kterou je potřebné a korektní uvést, v žádném případě neruší nebo zásadním způsobem neoslabuje, nemožifikuje a nekoliduje s tím, co je uvedeno v textu této práce.

⁵⁴⁰ V. ŽÁK, *Na počátku*, s. 32.

⁵⁴¹ S. HEUSER, *Menschenwürde*, s. 261.

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.“⁵⁴²

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 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.⁵⁴³ „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“⁵⁴⁴, potažmo ne na úkor štěpení lidí do různých národů. Zároveň je člověk určitým způsobem reprezentantem celého stvoření před Bohem.

Centrální pojmy, které rozvíjejí toto biblické pojetí 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,

⁵⁴² Srov. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 239-240.

⁵⁴³ Srov. H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 235.

⁵⁴⁴ J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 178.

svoboda a etická dimenze zodpovědnosti (zodpovědnost za stvoření v nejširším slova smyslu).⁵⁴⁵

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.⁵⁴⁶ „Žádný člověk není ostrov“, ale 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).

4.3.3 *Myšlenka totus orbis – jedno lidské společenství*

4.3.3.1 **Univerzalistická perspektiva v tzv. biblických pradějinách**

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

⁵⁴⁵ Srov. R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 71-74. Srov. K-H. MENKE, „Mensch. 2. Systematisch-theologisch“, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, 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: stvoření, dějinnost, stvoření k Božímu obrazu, personalita, duchovnost, svoboda, tělesnost, socialita, pohlavnost.

⁵⁴⁶ 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 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).

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.⁵⁴⁷

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 nejsou omezeny na jeden region či chrám, ale že jeho chrámem je celá země, kterou dokonce transcenduje⁵⁴⁸, se podle Levensona ukazuje univerzální stvořitelský 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 (a křesťanství) s rasismem, případně s nenávisným nacionalismem.⁵⁴⁹

Jak však ukazují první kapitoly Hebrejské bible, tzv. biblické pradějiny (Gn 1-11), do stvořitelského 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 Babylónu a babylónské věže (Gn 11,1-9) ukazuje, že následkem narůstajícího hříchu, který spočívá v sebeopevňování vlastního já jak vůči Bohu, tak

⁵⁴⁷ J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, in: M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, s. 146.

⁵⁴⁸ Srov. J. HELLER, *Biblické stvoření světa*, s. 177.

⁵⁴⁹ Srov. J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 147.

vůči druhým lidem, je napříště „definitivně“ rozbita jednota lidského pokolení. Lidé mluví různými jazyky a jsou rozptýleni (doslova „Hospodinem vyhnáni“) po celé zemi.⁵⁵⁰ V optice starobylých textů „biblických pradějin“ se takto rodí fragmentarizace, odlišení a rozdělení původně jednotného lidstva na jednotlivé skupiny.⁵⁵¹

Někteří exegeté stavějí 11. kapitolu Gn do ostrého kontrastu ke kapitole předcházející, která obsahuje jeden z biblických rodokmenů (*toldót*).⁵⁵² 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.⁵⁵³ Tím autor či autoři textu ukazují na jeden společný původ celého lidstva v tom smyslu, že všichni lidé jsou stvořeními vzešlými 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.⁵⁵⁴ 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“).⁵⁵⁵

Autor tedy v 10. kapitole představuje pozitivní (či minimálně neutrální) obraz lidstva, sice rozděleného do jednotlivých národů, ale spojeného jedním bratrským,

⁵⁵⁰ 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 I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, s. 296.

⁵⁵¹ 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 I., Genesis 1-11*, s. 8-24. Dále srov. K. KOCH, *Die Toledot – Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis*, in: S. BEYERLE, G. MAYER, H. STRAUSS (eds.), *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen – Vluyn 1999, s. 183-191.

⁵⁵² Někteří exegeté a teologové dávají tzv. velké *toldót* v 10. kapitole do souvislosti s tématicky 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.

⁵⁵³ Srov. *Výklady ke Starému zákonu. Díl I*, s. 68.

⁵⁵⁴ Srov. C. WESTERMANN, *Genesis*, s. 705. Claus Westermann k tomu dodává: „Němčině 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.

⁵⁵⁵ G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary Volume 1. Genesis 1-15*, Nashville 1987, s. 242.

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.

V 10. kapitole nahlížena jako „díl Bohem stanoveného řádu“, jako rozvinutí stvořitelského plánu, „jako píseň chvály na stvoření“.⁵⁵⁶ Jean Daniélou tvrdí, že v pozadí této rozmanitosti nutně musí být jednota lidského pokolení. Proto se také jedná o rozmanitost, a nikoli o oddělení. Podle něj sice může existovat mnoho různých jazyků, ale zároveň existuje jednota struktury lidského ducha. Tato jednota se projevuje především v „jednotě údělu“, neboť Bůh stvořil všechny národy a všechny chce přivést ke spáse, a v „jednotě přátelství“. Toto přátelství se projevuje následujícím způsobem: „Každý je bratrem druhého člověka. Toto bratrství, jehož prvním a rozhodujícím výrazem je pohostinnost, je důležitější než národní rozdíly.“⁵⁵⁷

V 10. kapitole svatopisec ukazuje rozmanitost národů a zároveň jednotu celého lidstva, pocházející z jednoho praotce, jako samozřejmou a pozitivní skutečnost. 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.⁵⁵⁸

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, 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.

⁵⁵⁶ J. DANIELOU, *Vom Ursprung bis Babel: Genesis 1-11*, Frankfurt am Main 1965, s. 89-90.

⁵⁵⁷ Tamtéž, s. 89.

⁵⁵⁸ 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 pád, rozdělení a rozptýlení národů (11,1-9). – Srov. G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary Volume 1. Genesis 1-15*, s. 242.

Zároveň však naznačuje, že hranice mezi lidmi ve smyslu sobeckého uzavírání se vůči druhému mají být nahlíženy jako následek lidského hříchu a jako zpronevření se Stvořitelem svěřenému poslání usilovat o jednotu lidstva.⁵⁵⁹

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 (srov. Gn 10), ale na druhé straně, pokud je nesprávně (tj. bez Boha a v sobeckém sebeuzavření) prožívána a realizována, je „zlem“⁵⁶⁰, následkem lidského pádu a sobectví a pramenem potenciálních válek a bezpráví (Gn 11,1-9).⁵⁶¹

Eugen Drewermann vidí v kapitolách 10 („velké *tóldót*“) a v perikopě o stavbě babilónské 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.⁵⁶² Je paradoxní, že lidé chtějí jednotu a usilují o ní. Zapomínají však na to, že jednotu je možná pouze v Bohu. Vzájemné neporozumění si, které dosahuje svého vrcholu v symbolickém „zmatení jazyků“, je odrazem toho, že na místo Boha lidé dosadili samy sebe, samy 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.⁵⁶³ Příčinou tohoto štěpení lidstva, které má vliv na jeho individuální a komunitní jednání, je v biblickém pojetí tedy odvrát od Boha⁵⁶⁴, vzpoura proti Boží vůli, sobecké a do sebe uzavřené jednání a úsilí o sebezprosazení se na úkor druhého.⁵⁶⁵

⁵⁵⁹ Srov. J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 151.

⁵⁶⁰ J. DANÍELOU, *Vom Ursprung bis Babel*, s. 77.

⁵⁶¹ Srov. C. TOMIČ, *Biblický pravek. Kniha Genézis kapitola 1-11*, Bratislava 1992, s. 237.

⁵⁶² Srov. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen, Teil 1.*, s. 310-311.

⁵⁶³ Srov. Tamtéž, s. 275.

⁵⁶⁴ 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, *Word Biblical Commentary Volume 1. Genesis 1-15*, s. 245.

⁵⁶⁵ V souvislosti s Gn 10-11 „autor nechce hovořit o vzniku národů, nýbrž chce poukázat na typy lidské náboženské zvrácenosti, která má jeden společný zdroj – vzpouru proti Boží vůli a úsilí o prosazení sebe.“ – V. ŽÁK, *Na počátku*, s. 114.

Po sérii převážně pádů a prokletí v prvních kapitolách knihy Genesis, vrcholícím v perikopě o stavbě babylónské věže, přichází vzápětí ve 12. kapitole, na počátku příběhu o praotcích, náhle 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 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'choť há'adámá*), tzn. že univerzální horizont je stále v pozadí.⁵⁶⁶

4.3.3.2 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.“).⁵⁶⁷ 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.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 152.

⁵⁶⁷ „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.

⁵⁶⁸ H. H. ROWLEY, *The Biblical Idea of Election*, London 1950, s. 94. Podle J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 154.

Principiálně jsou si však národy země už ve starozákonní perspektivě rovny.⁵⁶⁹ „Všichni lidé, Izraelité i národy světa, jsou v posledku jediným lidstvem pocházejícím z jediného lidského kořene a z jediného Božího stvořitelského činu.“⁵⁷⁰

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 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.“⁵⁷¹ 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.⁵⁷²

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.⁵⁷³

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 propojují zrod a nárůst nacionalismu s židovskokřesťanskou (zejména pak se starozákonní)

⁵⁶⁹ 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, stvořenými k Božímu obrazu. Všechny národy světa jsou postavené na stejnou rovinu. (...) Všechny národy jsou dědici Noemova požehnání a všechny chce Bůh spasit.“ – C. TOMIČ, *Biblický pravek. Kniha Genezis kapitola 1-11*, s. 243. Srov. J. DANIÉLOU, *Vom Ursprung bis Babel*, s. 85-86.

⁵⁷⁰ J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, s. 18.

⁵⁷¹ M. PRUDKÝ, *Národ ve Starém zákoně*, in: *Křesťanská revue 7 (1993)*, s. 182-183.

⁵⁷² Srov. Tamtéž, s. 177.

⁵⁷³ 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.

tradicí.⁵⁷⁴ 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.

Je pozoruhodné, jak diferencované napětí s mnoha nuancemi můžeme vypořádat 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 úzeji 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 univerzalizmem a partikularismem.“⁵⁷⁵

4.3.3.3 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.“⁵⁷⁶ 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 se v této své vizi mohl inspirovat nikoli pouze židovskou teologií stvoření, ale rovněž

⁵⁷⁴ Hans-Ulrich Wehler upozorňuje na určité souvislosti mezi židovsko-křesťanskou náboženskou tradicí a vznikem nacionalismu na Západě. Své 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 nepřítelům – 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*, s. 27-28.

⁵⁷⁵ J. D. LEVENSON, *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, s. 169.

⁵⁷⁶ D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, s. 5.

stoicky zaměřenými soudobými antickými autory, kteří chápali celé lidstvo jako Boží rodinu.⁵⁷⁷

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 jsou skutečností zcela sekundární. V tomto smyslu je tedy naprosto logické, že Kristus, který hřích a smrt přemohl, ničí hranice a boží bariéry mezi lidmi.⁵⁷⁸ 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.“⁵⁷⁹

Tato univerzalistická perspektiva, která je typickou pro křesťanské biblické poselství, souvisí ještě s jedním specifickým závěrem vycházejícím z teologie stvoření a vykoupění. 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 posuzuje je bez ohledu na jejich etnické či jiné rozdílnosti.⁵⁸⁰ 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 nejrannějších

⁵⁷⁷ 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.

⁵⁷⁸ 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 *oikúmené* znamená všemi lidmi společně sdílené bytí v nejširším slova smyslu. To odkazuje na široce chápaný univerzální horizont. – Srov. E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, s. 257.

⁵⁷⁹ W. RADL, *List Galaťanům, Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 9*, Kostelní Vydří 1999, s. 53.

⁵⁸⁰ 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.

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.⁵⁸¹

Toto pojetí v sobě implicitně zahrnuje také princip, že primární je příslušnost k lidskému pokolení a příslušnost k určitému národu nebo rase je až záležitostí 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.“⁵⁸²

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.“⁵⁸³

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).⁵⁸⁴ Dějiny křesťanství rovněž ukazují, že nad univerzalistickou perspektivou v nemálo případech vítězil partikularismus, snaha o marginalizaci či likvidaci protivníků a skupin, kteří jinak smýšlejí, vyznávají jiné náboženství či prostě „jsou jiní“. Přesto tímto biblický univerzalismus nepozbývá svou

⁵⁸¹ R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 71.

⁵⁸² A-P. RETHMANN, Žiješ mezi námi a jsi tu vítán..., in: *Katolický týdeník 4 (2005)*, s. 3.

⁵⁸³ V. BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, s. 80-81. Zdůraznění P.Š.

⁵⁸⁴ 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 palestýnských 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, nýbrž probíhalo postupným obsazením 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, *Objevování Bible*, s. 74-94.

platnost a hraje roli jak určitého ideálu, tak specifického korektivu pro individuální i sociální etiku.

4.3.4 *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.⁵⁸⁵ Tato opce pro chudé a úsilí o větší spravedlnost souvisí s příkazem individuální lásky a činného milosrdenství, ale rovněž s uspořádáním sociální oblasti ve smyslu těchto principů.⁵⁸⁶ 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.

4.4 *Shrnutí*

Úvahy předložené v této kapitole nelze chápat jako vyčerpávající a komplexní etický kodex křesťana v otázce přijímání cizinců, ať z individuálněetické či sociálněetické perspektivy. Bible však zůstává neopomenutelným pramenem, z něhož křesťané a teologové čerpají podněty pro svůj vztah k Bohu, ke světu, k sobě samým, k druhým lidem a k utváření lidské společnosti a pro svou odbornou, eticky zaměřenou reflexi. Představuje tedy také základní pramen pro křesťanskou sociální etiku. Je tedy

⁵⁸⁵ Srov. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, s. 142-143.

⁵⁸⁶ Srov. A. ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik*, s. 17-25.

nezbytné se zabývat biblickými podněty pro vztah vůči cizincům v souvislosti s etickým hodnocením imigrační politiky, 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 pozoruhodné teologické, duchovní a náboženské konotace. Uvedená kapitola tak zároveň představuje jeden z nezbytných kroků pro teologickoetickou reflexi prezentovaného tématu.

Čtvrtá kapitola je 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 biblickoteologickém uchopení prezentovaného tématu, tak při jeho teologickoetickém promýšlení.

V linii předloženého metodologického a ideového 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*). Lásky 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 (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 etnicou nebo geograficky vymezenou skupinou. Mezi charakteristické rysy prvotní církve 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 biblickoteologické reflexe stojí, zvláště ve světle teologie stvoření, chápání člověka jako Bohem stvořené bytosti s jedinečnou a neodnímatelnou důstojností (každý člověk je stvořen k Božímu obrazu a obdařen zvláštní důstojností, a to bez ohledu na hranice mezi lidmi a bez ohledu na příslušnost k určitému národu nebo státu) a z ní vyplývající zodpovědností 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 projevovat 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 Státní suverenita a přijetí cizinců v novodobé sociální filozofii

Poté, co byla nastíněná biblická perspektiva v otázce přijímání cizinců, bude v následující kapitole zaměřena naše pozornost na sociálněetickou reflexi moderního fenoménu, který starověký biblický svět v uvedené podobě neznal a nerefletoval – na otázku celosvětového politického a sociálního uspořádání a její souvislost s otázkou přijímání cizinců (s imigrační politikou). Písmo na základě obrazu Boha a člověka prezentuje určité fundamentální křesťanské principy, orientaci a postoje, které se týkají také utváření společného soužití lidí. Poněvadž však tyto principy 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. Sociálněfilozofické reflexe mohou být nejen podnětné pro teologickoetické hodnocení, nýbrž mohou přispět k diferencovanějšímu chápání zpracovávané problematiky.

Teologickoetická reflexe se navíc nutně utváří v myšlenkovém kontextu soudobé společnosti a potřebuje promýšlet sociální otázky v plodné diskuzi s patřičnými filozofickými reflexemi. Křesťanská sociální etika ve světle víry a rozumu tyto podněty sociální filozofie kriticky integruje. Z těchto důvodů budou před teologickoetickou reflexí v úzkém slova smyslu předloženy relevantní podněty ze sociální filozofie, včetně jejich kritické recepce do teologického diskurzu.

V této metodologické perspektivě budou v následující kapitole představeny některé myšlenky z novodobé politické filozofie, které jsou relevantní a přínosné pro zpracovávanou problematiku. Část dějin myšlení, týkajících se dějinného vývoje národního státu a státního řízení, již byla předložena v úvodní kapitole. Následující kapitola se bude věnovat přímo reflexi uspořádání světa v souvislosti politického zacházení s přijímáním cizinců, novodobé ideje lidských práv a distributivní spravedlnosti. Proto bude nejprve představena relevantní část politickofilozofického myšlení Immanuela Kanta a Hannah Arendtové, včetně krátké recepce jejich myšlení v navazující literatuře, a v další části bude nastíněno panorama normativních východisek soudobé sociální filozofie v otázce přijímání cizinců, která zároveň představují východiska různých podob současných imigračních politik.

5.1 *Federace suverénních států a právo návštěvní (Immanuel Kant)*

Naši krátkou cestu po stopách politickofilozofického myšlení, které se úzce dotýká pojednávané problematiky a je inspirativní pro její eticky koncipovanou reflexi, zahájíme u jednoho z nejvýznamnějších filozofů novověku Immanuela Kanta (1724-1804). Je pravdou, že Kantova filozofie státu a práva se nesetkala s takovým přijetím, odezvou a rozšířením jako např. jeho kritika teoretického a praktického rozumu, jeho morální filozofie nebo logické spisy a je neprávem poněkud odsouvána do pozadí.⁵⁸⁷ Nelze samozřejmě popřít, že z kvantitativního hlediska, tedy co se týče množství napsaných spisů i jejich šíře, není možné u Kanta hovořit o tom, že by politickofilozofické myšlení představovalo dominantní dimenzi jeho odborného a tvůrčího zájmu.⁵⁸⁸

Pro v dobrém slova smyslu zaujatého čtenář však jistě platí výrok, který vyslovil jeden z předních soudobých znalců Kantova díla, Otfried Höffe, o tom, že negativní a přehlíživé hodnocení Kantovy politické filozofie je sice široce rozšířené, ale veskrze nespravedlivé.⁵⁸⁹ Kantova politická filozofie se navíc v pozdější době stala předmětem zájmu mnoha filozofů a právníků. Lze zřejmě naopak beze vší pochybnosti tvrdit, že „stěží kdy text nějakého filozofa byl a je tak často citován právníky, zvláště odborníky na mezinárodní právo (Völkerrechtlern), jako dílo «*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*» Immanuela Kanta. V tomto spise pojednává Kant mimo jiné o otázkách, které se i dnes více než po 200 letech, jež uplynuly od doby, kdy kniha spatřila světlo světa, dotýkají nejnvtitnějších problémů mezinárodněprávní diskuze a jsou doposud probírány v rámci mezinárodního práva (Völkerrechtslehre) a

⁵⁸⁷ K upozadění jeho politickofilozofického myšlení přispěli značnou měrou i někteří jeho vykladatelé, komentátoři a pozdější myslitelé. Za všechny uvedme Arthura Schopenhauera, který se o Kantově právní filozofii vyjádřil v tom smyslu, že její slabou kvalitu snad lze omluvit pouze tím, že jeho právně-filozofické texty vznikaly až na sklonku jeho života, ve stínu stařecké únavy. – Srov. A. SCHOPENHAUER, *Svět jako vůle a představa. Svazek první* (1818), přeložil Milan Váňa, kniha 4., § 62, Pelhřimov 1997, s. 268.

⁵⁸⁸ Mezi jeho spisy, které pojednávají o zásadních tématech z politické filozofie, bývají zařazovány - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) a *Zum ewigen Frieden* (1795). Shrnující a systematický výklad ke Kantově filozofii práva lze nalézt v první části jeho vrcholného spisu *Metaphysik der Sitten, Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). – Srov. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, München 2007, s. 215.

⁵⁸⁹ Srov. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, s. 213. Höffe uvádí i nejčastější kritické poznámky od novodobých autorů.

mezinárodněprávní politiky.⁵⁹⁰ Pro zpracovávanou problematiku je jeho politickofilozofické myšlení, jak uvidíme, vysoce aktuální a atraktivní.

Immanuel Kant je prvním myslitelem, kteří zaměřil svou pozornost na problematiku kosmopolitního či světoobčanského práva a na problematiku světového uspořádání.⁵⁹¹ Přestože se rovněž jiní filozofové zaměřovali na univerzální témata v rámci politického uspořádání společnosti, a to počínaje Platónem a Aristotelem, lze Kanta považovat za originálního myslitele v tom smyslu, že jako první rozšířil filozofickoprávní reflexi politického uspořádání lidského soužití nad rámec vztahů v rámci polis či vztahů mezi jednotlivými národy či státy o globální, kosmopolitní úhel pohledu. Platón a Aristoteles koncentrovali své myšlenky ohledně politickoprávního uspořádání na řeckou polis; novověcí filozofové, pokud se věnovali uspořádání řádu mezi státy (Hobbes, Locke aj.), zase pro změnu reflektovali právní vztahy mezi jednotlivými nově utvořenými politickými útvary se státní suverenitou. Höffe tuto paradoxní situaci komentuje následovně: „Poněvadž filozofové rádi hovoří o univerzálním (či univerzálu), Platónem a Aristotelem počínaje, a poněvadž téměř všichni velcí filozofové přemýšleli o právu, státu, popř. politice, člověk by očekával, že k teorii uspořádání univerzálního společenství lidí nalezneme velké množství příspěvků. Toto očekávání zůstává pozoruhodným a zklamávajícím způsobem nenaplněno. (...) Velkou výjimku představuje spis Immanuela Kanta *Zum ewigen Frieden*.“⁵⁹²

Ačkoli Kant navazuje na nejvýznamnější politickofilozofické myslitele novověku⁵⁹³, spočívá jeho zásadní příspěvek do pokladnice filozofie práva a politické filozofie právě v tomto rozšíření horizontu na celosvětové uspořádání. S představením spravedlivého a funkčního, eticky odůvodnitelného uspořádání světa jako soužití všech

⁵⁹⁰ V. M. HACKEL, *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, Berlin 2000, s. 11. Uvedená publikace představuje patrně nejdůkladnější komentář k zásadnímu politickofilozofickému spisu I. Kanta, nahlíženého z perspektivy mezinárodního práva. Autor pečlivě zachycuje recepci Kantova spisu v mezinárodněprávní literatuře 19. a 20. století a jeho recepci v politickém a právním myšlení.

⁵⁹¹ Srov. O. HÖFFE, Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal, in: TENTÝŽ (ed.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, s. 11-12. To je také důvod, proč je zde právě toto jeho dílo analyzováno.

⁵⁹² Tamtéž, s. 11.

⁵⁹³ Immanuel Kant ve své politické filozofii navazuje na hlavní myšlenkové linie nejvýznamnějších předchůdců – zvláště na H. Grotia, T. Hobbese, S. Puffendorfa, J. Locka, Ch. Montesquieua a J. J. Rousseaua, od nichž přejímá základní politickofilozofické koncepty. O základních myšlenkových liniích uvedených filozofů, kteří otevírali bránu novověké politické filozofii a přispěli významnou měrou k promýšlení ideje moderního pojetí státu a státní suverenity, již byla řeč v úvodu této práce v souvislosti s historickým náčrtem národního státu a jeho myšlenkového (politickofilozofického) pozadí, proto o nich nebude na tomto místě řeč.

lidí podle Kanta přímo souvisí otázka rozdělení světa do jednotlivých států a rovněž podněty pro jednání s cizinci. Obě skutečnosti Kant v prezentovaném spise uvádí.⁵⁹⁴

Hlavním cílem Kantova spisu *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* z roku 1795 je předložit projekt věčného míru, chápaného širěji než jen vztah pouhého neválčení. Kantova kniha vychází pouhých necelých šest měsíců po uzavření basilejského míru mezi Francií a Pruskem (5. dubna 1795) a je tedy zjevné, že válka a uzavření míru mezi těmito dvěma národy měly na vznik spisu bezprostřední vliv.⁵⁹⁵ V tomto ohledu je rovněž pozoruhodné, že Kant celému spisku vtiskl ve skutečnosti literární formu mezinárodní mírové smlouvy.⁵⁹⁶ Kant však patrně psal spis především pod dojmem Velké francouzské revoluce, která na něj silně zapůsobila.⁵⁹⁷

V pozadí jeho myšlenek stojí promyšlení jednoho z hlavních plodů francouzské revoluce a novověkého směřování, nově utvářené ideje lidských práv, která je spojována s ideou národní suverenity. Projekt věčného míru proto podle Kanta zahrnuje nejen podmínky pro zabraňování válkám, ale předpokládá ve své podstatě mnohem širší reflexi ohledně celosvětového právního uspořádání lidského spoluzití a ohledně spletitého vztahu univerzálního určení člověka s jeho vrozenými lidskými právy, který zároveň svůj život utváří v rámci místního společenství. Toto společenství však v nové realitě rozvíjejícího se světa – především v oblasti průmyslu, obchodu a infrastruktury - nezůstává a nemůže zůstat uzavřeno samo do sebe, ale nutně vstupuje do aktivního kontaktu s jinými místními společenstvími. Prostřednictvím těchto interakcí se rozvíjí také vědomí univerzálního horizontu jednoty celého lidstva.

Kantův spis *K věčnému míru* se skládá celkem z pěti částí. První oddíl obsahuje „preambuli k věčnému míru mezi státy“ a podle zvyku novověkých mírových smluv obsahuje zákazy (preliminární články), které upravují ty skutečnosti, jichž se dané

⁵⁹⁴ Je třeba dodat, že již dvě století před I. Kantem v souvislosti s převážně španělskou kolonizací amerického kontinentu, se vznikem národních států a s nově konstituujícím mezinárodním právem (*ius gentium*), předložil první nástin etiky migrace filozof a teolog Francisco de Vitoria OP (1483-1546). O této osobnosti a základních rysech jeho etiky migrace bude pojednáno později.

⁵⁹⁵ Srov. např. G. CAVALLAR, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Wien 1992, s. 6.

⁵⁹⁶ Srov. H. SANER, Die negativen Bedingungen des Friedens, in: O. HÖFFE (ed.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, s. 44.

⁵⁹⁷ Srov. V. M. HACKEL, *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, s. 17-20. K dalším historickým okolnostem vzniku spisu K věčnému míru (jedná se např. o první spis vydaný po Kantově problém s cenzurou) srov. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, s. 38-42.

právní subjekty, v tomto případě jednotlivé státy, musí vyvarovat, pokud chtějí žít spolu v míru.⁵⁹⁸

Ve druhém oddíle předkládá Kant pozitivní návrhy k tomu, jak by měl být utvářen a umožňován věčný mír (definitivní články). Tyto pozitivní návrhy musí být podle něj utvářeny ve všech třech základních politických vztazích: 1. ve vztazích člověka jako individuální osobnosti uvnitř právního společenství (Staatsrecht, ius civitatis); 2. ve vztahu mezi jednotlivými státy, tedy v mezinárodní a nadnárodní společnosti (Völkerrecht; ius gentium⁵⁹⁹); 3. ve vztahu a) státu a občanů jiných států a b) vztahu občanů jiných států mezi sebou (Weltbürgerrecht, ius cosmopolitanum).

V prvním dodatku, který následuje, Kant představuje jako garanta, záruku věčného míru samotnou přírodu. Příroda podle něj také působí, že lidstvo realizuje svou existenci v různých částech světa v rozmanitosti řeči a náboženství. Pozvolné přibližování se a sbližování lidí však podle něj vede k překonávání partikularismu a k většímu vzájemnému porozumění. A tak jako k lidskému životu patří provázanost různých vztahů a mnohorozměrný sociální rozměr lidského bytí, mají se rovněž vztahy mezi lidmi z různých koutů země vzájemně utvářet, a to na základě mírového soužití.⁶⁰⁰ Druhý dodatek⁶⁰¹ předkládá inspirativní pojednání o vztahu filozofie a politiky. V závěrečné dvojdielné příloze lze nalézt myšlenky k napínavému vztahu morálky a politiky.

V rámci zpracovávaného tématu se zdá být jako užitečné zastavit se u definitivních článků, návrhů, které Kant předkládá jako podněty pro celosvětové mírové

⁵⁹⁸ Jedná se o 1. vyvarování se „dočasnému míru“ či pouhému příměří (Kantovi jde o projekt trvalého míru, proto státy nemohou pokradmu v budoucnosti uvažovat o jakémkoli a jakkoli motivovaném válečném konfliktu); 2. neničení právní a politické suverenity jednotlivých států (tento předpoklad bude později rozvinut v „pozitivním diskurzu“); 3. postupné rozpuštění stálé armády (která udržuje pohotovost k válčení a navíc odporuje kategorickému imperativu, protože zabíjení nelze sloučit s právem lidství v naší vlastní osobě) a vyvarování se hromadění bohatství; 4. zákaz státního zadlužování; 5. zákaz vměšování se do záležitostí suverénních států; 6. zákaz vedení (předchozích) bojů takovým způsobem, aby znemožnily důvěru v budoucí mír.

⁵⁹⁹ Höffe navrhuje místo uvedených pojmů užívat přesnější označení Staatenrecht (místo Völkerrecht) a ius civitatum (místo ius gentium) proto, aby se zabránilo etnický nebo národnostně zacílenému výkladu takového práva. Immanuel Kant podle něj neměl na mysli mezinárodní právo v úzké souvislosti s etnickou či národní identitou, ani v souvislosti s kulturní homogenitou, ale jako právo mezi suverénními státy. Srov. O. HÖFFE, *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in: TENTÝŽ, *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, s. 110-111; O. HÖFFE, *Für und Wider eine Weltrepublik*, in: C. CHWACHZA, W. KERSTING (eds.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main 1998, s. 209.

⁶⁰⁰ Skutečnost, že k přirozeným danostem lidského spoložití patří to, že člověk žije v určitých hranicích vymezených společenstvími a že si přisvojuje a může přisvojit jen malou část určitého celku země, rozvíjí Kant dále v prvním díle *Metafyziky mravů*. Srov. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), herausgegeben von Hans Ebeling, Stuttgart 1990, s. 217.

⁶⁰¹ Tento dodatek byl uveřejněn až ve druhém vydání spisu roku 1796. Je proto titulován jako „Tajný článek k věčnému míru“.

soužití. První článek popisuje vztahy uvnitř státního společenství, které mají spočívat na svobodě (člověk jako člověk), rovnosti a závislosti na jedné legislativě (člověk jako občan). Kant tak navazuje na Hobbesova a Lockova základní myšlenková východiska: Základním úkolem státu je podle něj - 1. zabraňovat tomu, aby si občané vzájemně škodili a 2. prosazovat právo. Klade ale mnohem větší důraz na osobní svobodu a důstojnost každého jednotlivce.⁶⁰² Takové soužití vyžaduje podle Kanta tzv. republikánské občanské zřízení, jehož součástí je oddělení státních mocí.

Jádro spisu⁶⁰³ a jádro pro reflexi zpracovávaného tématu představuje druhý a třetí definitivní článek. Ve druhém článku Kant hovoří o tom, jak by mělo vypadat uspořádání mezi státy tak, aby co nejvíce odpovídalo žádané realitě a vedlo k trvalému mírovému soužití:

„Národy jakožto státy mohou být posuzovány jako jednotlivci, kteří si ve svém přirozeném stavu (tj. v nezávislosti na vnějších zákonech) škodí již tím, že jsou vedle sebe, a každý z nich může a má kvůli své jistotě od druhého požadovat, aby s ním vstoupil do zřízení, které je podobné občanskému, kde každému lze zajistit jeho právo. To by bylo *spojením národů (Völkerbund)*, které by nemělo být zároveň státem národů.“⁶⁰⁴

Kant hovoří o tom, že pro vzájemné soužití všech lidí by byl ideální „jeden stát národů (civitas gentium), který by nakonec zahrnoval všechny národy země.“⁶⁰⁵ Poněvadž je však tento stát národů podle něj nerealizovatelný, je pro mírové soužití nezbytné federativní spojení různých států, které vytvořením určitého svazku vytváří podmínky pro vzájemnou spolupráci a mírové soužití. Tento svazek je podle Kanta „negativní náhražkou pozitivní myšlenky světové republiky (Weltrepublik).“⁶⁰⁶

Uvedená myšlenka celosvětového uspořádání se stala v následujících staletích předmětem široké recepce u odborníků z různých, vzájemně souvisejících oborů (politická filozofie, právo, v novější době politologie). Mnozí z nich se shodují na tom, že Kantovy námitky proti vytvoření světového státu jsou v podstatě empirického a

⁶⁰² Srov. M. NAGLER, *Über die Funktion des Staates und des Widerstandsrechts*, Sankt Augustin 1991, s. 109.

⁶⁰³ Srov. O. HÖFFE, *Völkerbund oder Weltrepublik?*, s. 109.

⁶⁰⁴ I. KANT, *K věčnému míru*, s. 20.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. 23.

⁶⁰⁶ Tamtéž.

pragmatického charakteru a sledují důsledky, které by takové zřízení mohlo mít. Tyto Kantovy námitky lze shrnout následujícím způsobem⁶⁰⁷:

- ve světovém státě by nebylo možné zaručit vládu ve smyslu zachovávání a prosazování práva⁶⁰⁸ – světový stát by tedy tendoval k rozpadu a později k anarchii, chaosu a konfliktům⁶⁰⁹;
- u sjednoceného, koncentrovaného typu vlády s donucovacími prostředky za účelem zachovávání a prosazování práva stojí vždy v pozadí nebezpečí, že se požadovaný republikánský způsob vlády promění v despotii, poněvadž moc je koncentrována do jednoho ohniska; s tím souvisí další východisko – pokud by došlo k utlačování osob nebo skupin osob, neměly by tyto osoby ve státě, který by jurisdikčně zahrnoval celý svět, kam utéci.⁶¹⁰

V Kantově textu je jasně řečeno, že světový stát je nerealizovatelný a že se takový projekt nemůže zcela vydařit, nicméně v závěru uvedeného druhého definitivního článku předkládá Kant myšlenku světové republiky jako určitý ideál. Proto probíhají doposud mezi právníky, politology a filozofy diskuze o tom, jestli Kant implicitně nepřipouští určitou formu světového státu.⁶¹¹ Někteří autoři se zase pokouší Kantovo učení učinit kompatibilnějším s proměněnou realitou politickoprávního uspořádání přelomu 20. a 21. století, v němž hraje státní suverenity v politickém, sociálním a hospodářském jednání podstatně pozměněnou roli, než jakou hrála na konci 18. století.⁶¹² Wolfgang Kersting se snaží důsledně navazovat na Kanta ve svém

⁶⁰⁷ Srov. V. M. HACKEL, *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, s. 79-82. Dále K. GLOY, Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. Ein taugliches Konzept?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (2007), s. 526-527.

⁶⁰⁸ V takovém světovém uspořádání by podle Kanta nebylo možné pro jeho velikost a nepřehlednost prosadit účinnou vládu. Globální stát by byl „nevládnutelný“ (*unregierbar*). Srov. O. HÖFFE, *Für und Wider eine Weltrepublik*, s. 210.

⁶⁰⁹ S tím souvisí určitá rovnováha mocí („Balancemodell“), kterou idea federalismu pomáhá udržovat. Srov. K. GLOY, Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“, s. 527.

⁶¹⁰ V tomto výkladu se opírám o přednášky z Globální etiky prof. Jürgena Manemanna (Universität Erfurt), ale tento výklad najdeme rovněž např. v O. HÖFFE, *Für und Wider eine Weltrepublik*, s. 210. „Tam, kde bylo právo na emigraci či vycestování, jako například za železnými oponami, občanům upíráno, mohli se lidé o útěk alespoň pokusit. V globálním státním uspořádání se však obojí, jak právo na emigraci či vycestování, tak možnost útěku, stává bezpředmětným.“

⁶¹¹ Podle některých autorů Kant nebyl přímo proti založení dobrovolného světového státu, ale proti jakémukoli násilnému aktu, který by stál u počátku takového zřízení. Srov. např. G. CAVALLAR, *Pax Kantiana*, s. 210-214. Někteří autoři však takový výklad pokládají za přehnaný, poněvadž to zcela odporuje myšlenkám, které Kant v uvedeném spise přímo uvádí. Srov. např. F. CHEVENAL, *Quelques remarques sur l'universalisme politique de Dante et de Kant: une relation énigmatique*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1995), s. 298.

⁶¹² Důkladné kritice podrobuje Kantovo politické myšlení např. Matthias Lutz-Bachmann, který Kantovo myšlení pokládá po jeho kritické modifikaci za atraktivní pro otázku soudobého světového politického uspořádání a jako „vhodný výchozí bod pro normativně přesvědčivý příspěvek k budoucímu

konceptu odstupňované solidarity a dvojstupňového kontraktualismu.⁶¹³ V něm navrhuje formu institucionálního systému subsidiární státnosti (federace), kde má nadstátní společenství dohlížet nad dodržováním míru mezi národy.

O. Höffe v této souvislosti hovoří dokonce o jakémisi minimálním⁶¹⁴ či o extrémně minimálním světovém státu, o nějž je třeba usilovat.⁶¹⁵ Podle něj je třeba uznat, že politický a sociální rozměr lidské existence se rozvíjí v rámci různých rovin politickosociálních vztahů. V širším smyslu jsou minimálně čtyři (kosmopolitní, kontinentální, státní a regionální), v užším slova smyslu se jedná o roviny dvě – primární (rovina jednotlivých států) a sekundární (úroveň světové republiky). Do kompetencí a jurisdikce sekundární oblasti patří především úsilí o bezpečnost a mír a o právo na politické a kulturní sebeurčení jednotlivých států. Světový minimální stát by měl být v tomto smyslu vybaven určitou exekutivní pravomocí a určitými prvky státnosti tak, aby byla zajištěna právní vymahatelnost uvedených skutečností. Do kompetence jednotlivých států, kterou jim i přes narůstající globalizaci nelze zcela odejmout, tedy do primární úrovně, spadá zaručení a prosazení detailnějšího pozitivního práva v rámci dílčích společenství, které se liší jazykově, kulturně a nábožensky.⁶¹⁶

Poněvadž není úkolem této kapitoly představit kompletní následnou kritickou recepci základních myšlenek z jeho spisu *K věčnému míru*, nýbrž poukázat na některé aspekty jeho myšlení, které jsou zajímavé a přínosné pro zpracovávané téma a které jsou dále rozvíjeny v novodobé politické filozofii, nebude již hlubšímu komentáři druhého definitivního článku věnován větší prostor. Sluší se snad pouze podotknout, že z mnohooborové literatury, která je k dispozici a která byla v uvedených odstavcích uvedena pouze částečným způsobem, se jedná o nejvíce komentovanou a kriticky

kosmopolitnímu uspořádání.“ Je však třeba dodat, že Lutz-Bachmannova „kritická modifikace“ má rysy podstatných změn. Srov. M. LUTZ-BACHMANN, Souveränitätsprinzip und Demokratie. Überlegungen zur Transformation der Staatenwelt im Anschluß an Kant, in: *Philosophisches Jahrbuch 2 (1999)*, s. 334-356 (cit. s. 339).

⁶¹³ Srov. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main 1993, s. 73-76. V politickém jednání se uzavírají v tomto smyslu dva kontrakty – 1. jedinci uzavírají smlouvu se státem (ochrana jejich práv a svobody); 2. státy uzavírají mezi sebou smlouvu – ta má zajišťovat mezistátní mírové soužití.

⁶¹⁴ O. HÖFFE, Eine Weltrepublik als Minimalstaat: zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit, in: R. MERKEL, R. WITTMANN (eds.), „Zum ewigen Frieden“. *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt am Main 1996, s. 163.

⁶¹⁵ O. HÖFFE, Völkerbund oder Weltrepublik?, s. 117-132. Otfried Höffe tyto myšlenky prezentuje v mnoha dalších studiích.

⁶¹⁶ Otfried Höffe zdůrazňuje, že úkoly a tedy i pojetí státu se v průběhu dějin proměňovaly. Tento vývoj lze popsat vývoj od státu zajišťujícího právo a mír přes absolutistický stát a sociální stát až k dnešní politické realitě, kterou je možné nazývat „Umweltstaat“ či postupem k minimálnímu světovému státu. – Srov. O. HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, überarbeitete und aktualisierte Neuausgabe, München 2002, s. 156-158.

recipovanou část Kantovy politickofilozofické reflexe. Ve druhém definitivním článku bývají rovněž nacházeny ideové modely pro vznik soudobých nadnárodních, mezinárodních a světových organizací, jako je např. OSN nebo EU.

Třetímu definitivnímu článku, v němž Kant představuje stručným způsobem své pojetí celosvětového či světoobčanského práva, je věnována v sekundární literatuře podstatně menší pozornost. Toto právo se podle Kanta realizuje právě ve vztahu vůči cizincům, těm, kteří nepatří k určité skupině obyvatel, jinak řečeno nejsou členy daného přijímajícího státu. Tento vztah se přitom odehrává jak na úrovni institucionální (vztah státu vůči občanům jiných států), tak na rovině osobní (vztah občanů různých států mezi sebou navzájem). Kant světoobčanské právo v rámci třetího definitivního článku formuluje takto:

„*Světoobčanské právo* má být omezeno na podmínky všeobecné pohostinnosti (Hospitalität): Stejně jako v předchozích člancích, není ani zde řeč o filantropii, nýbrž o *právu a hospitalitě* (pohostinnosti)⁶¹⁷ Tu znamená právo cizince, aby s ním při pobytu na půdě někoho druhého nebylo nakládáno jako s nepřítelem. Domácí může cizince odmítnout, pokud se to obejde bez cizincovy záhuby; pokud se však cizinec chová na jeho půdě přátelsky, nelze s ním nakládat jako s nepřítelem. To, na co si cizinec může dělat nárok, není *právo hosta* (k tomu by bylo třeba zvláštní dobročinné smlouvy, která by jej na jistý čas učinila spoluobyvatelem domu), nýbrž *právo návštěvní*, tj. právo příchozího nabídnout se za společníka. Toto právo náleží všem lidem díky jejich právu na společné vlastnění zemského povrchu, na němž, protože je kulovou plochou, se nemohou rozptylovat donekonečna. Nakonec se tu přece jen musí snášet vedle sebe, přičemž žádný člověk nemá původně víc práva být na nějakém místě země než jiný člověk.“⁶¹⁸

Kant v tomto článku rozšiřuje perspektivu na celé lidské společenství. Lidstvo je podle něj sice rozděleno do jednotlivých států, není však v těchto státech uvězněno, nýbrž lidé i skupiny lidí vzájemně spolupracují, vstupují z různých důvodů do činného kontaktu a v důsledku toho se rovněž pohybují přes hranice těchto společností a států. Podle Kanta je však třeba tuto skutečnost reflektovat. Ani tato třetí dimenze politických

⁶¹⁷ Hospitalität (Wirtbarkeit).

⁶¹⁸ I. KANT, K věčnému míru, s. 24.

a sociálních interakcí nemůže zůstat bez právně závazné reflexe.⁶¹⁹ Právě v této dimenzi politických a sociálních vztahů leží světoobčanské, jinými slovy kosmopolitní právo.

Toto světoobčanské právo „spočívá v právní moci navštěvovat všechny krajiny země a být přijat jako host.“⁶²⁰ Pohostinnost je u Kanta představena jako „právo“, nikoli jako pouhá filantropie nebo individuální ctnostný postoj. Přijímající společnost je povinna zacházet s občanem jiného společenství se vším respektem a úctou, „nikoli jako s nepřítelem“. Rozlišuje však právo návštěvní a právo hosta, které lze chápat jako právo občana jiného státu, jenž se chce v novém společenství usadit. K takovému právu nejsou tedy přijímající společnosti zavázány. Kant tímto naznačuje určitou pravomoc států regulovat počet občanů jiných společností, kteří se chtějí stát členy společenství, do něhož přicházejí. Zároveň však tomuto „obrannému právu domácích společností“ stanovuje určité meze.

Prvním omezením tohoto „obranného práva“ je již pohled na přicházejícího jako na člověka, který není nepřítelem. Je sice členem jiného státního společenství, ale zároveň je členem jednoho lidstva a jako člověk je vlastníkem „práva na společné vlastnění zemského povrchu“. Druhou důležitou mezí obranného práva, kterou Kant zmiňuje, je povinnost státu přijmout přicházejícího člověka, pokud ten je ohrožen na životě. Toto důležité právo tak zavazuje přijmout člověka v extrémní nouzi.

Třetí omezení lze spatřit ve faktické propojenosti celého lidstva. Ačkoli lidé žijí v určitých politických společenstvích, nemohou v nich žít izolovaně, v uzavření od okolního světa. Ačkoli Kant přiznává politickému společenství právo na regulaci přijímání nových členů společnosti, zároveň naznačuje, že státní suverenita neznamená apriorní uzavření se vůči okolnímu světu ani apriorní nepřijímání nových příchozích. Vždyť „společenství mezi národy země (ať už jde o společenství v širším, či užším smyslu) dosáhlo již takového stadia vývoje, že porušení práva na jednom místě se pocítuje na místech všech.“⁶²¹ Státy jsou tedy povinny být vnímavými vůči situaci osob z jiných politických společenství.

Přestože Kant vyslovuje toto „obranné právo přijímajících společností“ a neuznává automatické právo na přistěhování⁶²², zdůrazňuje, že se toto regulativní právo

⁶¹⁹ V. M. HACKEL, *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, s. 97.

⁶²⁰ K.-H. NUSSER, *Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ als Argument für oder gegen den Weltstaat?*, in: *Die neue Ordnung 5 (2004)*, s. 356.

⁶²¹ I. KANT, *K věčnému míru*, s. 24.

⁶²² Někteří autoři nacházejí zdroj Kantova „obranného práva“ a odmítnutí práva na usazení v jeho kritice konceptu Francisca de Vitorii, který připustil právo na usazení jako základní právo, a tím v Kantových

má uplatňovat s principiální otevřeností (neznačená tedy apriori obranný postoj vůči novým obyvatelům) a s výhledem na situaci celého lidstva jako „společných vlastníků jedné země.“⁶²³

Kantovy myšlenky z díla *K věčnému míru* jsou originální v tom, že se v nich sice stručně, ale přesto se značnou plasticitou zaměřuje pozornost na světoobčanské politické uspořádání a zároveň jsou promyšleny otázky vztahu a napětí mezi univerzalitou a partikularitou ve spojitosti s uvedeným světovým uspořádáním. Toto napětí se jasně odráží především v právu a postavení migrujícího cizince. Přestože Kant s pohledem upřeným na lidstvo jako celek předkládá světovou republiku jako ideál, jedním dechem dodává, že světový stát není možný, že musí existovat pluralita států a společenství, v jejímž rámci lze mj. lépe zaručovat prosazení práva. Zároveň by však tyto státy měly být spojeny ve federativním svazku, který by přispíval ke vzájemné spolupráci mezi státy a k rozvoji a mírovému soužití celého lidstva. Ve druhém kroku naznačuje, jakým způsobem by se pak mělo utvářet jednání s občany jiných států.

Je pozoruhodné, v kolika ohledech lze nacházet paralely mezi biblickoantropologickými východisky a Kantovými úvahami nad světovým uspořádáním a kosmopolitním a světoobčanským právem, ačkoli se oba myšlenkové světy pohybují vzhledem k literárním a historickým podmíněnostem a předporozuměním na jiné diskurzní rovině. Kant vidí v soužití všech lidí neustálé dynamické napětí mezi univerzalitou (jednotou lidské rodiny) na jedné straně a partikularitou (mnohostí, rozdílností) na straně druhé. Toto napětí je podle něj z perspektivy světového uspořádání nejlépe řešitelné prostřednictvím existence jednotlivých států, které by byly spojeny do společného mírového svazku, jinými slovy federace svobodných států. Člověk na cestách, cizinec má právo být přijat jako návštěvník; cizinec, který je ohrožen na životě, má být přijat kategoricky. Ve vztahu k cizincům a přistěhovalcům pak má panovat přirozená otevřenost s vědomím toho, že všichni lidé jsou obyvateli jedné planety a že člověk v nouzi potřebuje pomoc. Státům je však ponecháno právo, které není namnoze specifikované, rozhodovat suverénně

očíh ospravedlnil kolonizaci, jejíž plody a způsoby provedení (především v souvislosti s násilností a brutalitou kolonizace) Kant ve spisu *K věčnému míru* kritizuje. Srov. N. BRIESKORN, Zum ewigen Frieden. Kants Friedenschrift nach 200 Jahren, in: *Stimmen der Zeit 12* (1994), s. 835-836.

⁶²³ V této části Kantova myšlení lze spatřovat určité napětí, protože Kant v této „teorii vlastnění“ vychází z uznání původního společného vlastnění země celým lidstvem, ale zároveň přiznává legitimitu „partikulárního vlastnění“. Z tohoto napětí vychází také rozdílné právo návštěvníka a právo hosta. Srov. O. HÖFFE, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main ²1998, s. 128-129.

v uvedených intencích v otázce plného přijímání cizinců. Jinými slovy nejsou podle Kanta všechna společenství eticky zavázána cizince plně přijmout. Otevřenost a pomoc druhému člověku v nouzi však mají zůstat základními předpoklady.

5.2 *Stát jako garant lidských práv (Hannah Arendtová)*

V dějinném a ideovém vývoji se prostřednictvím hospodářských, politických a sociálních revolucí dostala na konci 18. století do popředí idea lidských práv, práv, která byla a jsou chápána jako člověku vrozená.⁶²⁴ Taková práva mají původ před vznikem státu, vyplývají z lidské přirozenosti, náleží všem lidem a nemohou nikomu být odňata. Proto stojí „před státem“ a činí si vůči němu určité nároky. Ústava státu lidská práva v tomto pojetí nevytváří, nýbrž je pouze deklaruje. Stát je má v rámci svého právního, politického a sociálního uspořádání uznat a své zřízení podle nich orientovat. Tato veskrze univerzální myšlenka se však prosazuje ve stejné době, kdy se do popředí dostává v tomtéž společenském a myšlenkovém prostředí rovněž jiná idea – idea národa, která ve spojení s již delší dobu se konstituujícím národním státem nabírá na stále větší síle. Tuto ideu pak můžeme chápat jako partikularistickou. Paradoxem je nejen časové propojení obou zdánlivě protichůdných myšlenek, ale především fakt, že je idea lidských práv vyhlášována a má se prosazovat v rámci partikulárních, vymezených politickosociálních jednotek suverénních národních států. Univerzální a partikulární perspektiva jsou tak nejen úzce propojeny a rozvíjejí se ve vzájemném paradoxním vztahu, ale vyvolávají nová napětí a kladou nové otázky.

Myšlenka univerzálních lidských práv, vycházejících z dějinných událostí druhé poloviny 18. století a obsažená v nových ústavách států Francie a Spojených států amerických, se rozšiřovala a byla v různých stupních recipována postupně po celé Evropě. Ne vždy však tato recepce byla kladná a bezproblémová. Mezi nejhlasitější kritiky událostí a myšlenek Velké francouzské revoluce patřil britský právník a filozof irského původu Edmund Burke (1729-1797) ve svém díle *Úvahy nad francouzskou*

⁶²⁴ Zcela pochopitelně jsou uvedené vlivy a kontexty jen velmi rámcové a neúplné. Lze souhlasit s Matthiasem Koenigem, který ve své monografii o lidských právech mezi skutečnostmi, majícími vliv na vznik ideje lidských práv v kontextu přelomu 18. a 19. století, uvádí mj. myšlenkový odkaz renesance a humanismu (především individualizaci obrazu o člověku), vliv reformačního hnutí (plodné ideové napětí v rámci křesťanství), nárůst významu přírodních věd (a jejich obrazu o světě) a myšlenkový odkaz osvícenství. V ideové linii nelze opomenout významné myslitele, jimiž byli Th. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau a I. Kant. V širším pohledu pak idea lidských práv navazuje na mnohem starší myšlenkové dědictví lidstva. Koenig proto v tomto ohledu ideu lidských práv charakterizuje jako „radikalizaci myšlenek antiky a křesťanství.“ – M. KOENIG, *Menschenrechte*, Frankfurt – New York 2005, s. 19.

revolucí.⁶²⁵ Ačkoli jeho názory byly formulovány značně ofenzivně⁶²⁶ a byly do značné míry „rétoricky koncipovaným pamfletem pro prosazení vlastních myšlenek“⁶²⁷ a vehementní, zaujatou „obhajobou *ancien régime* a úsilím o zachování staré společnosti“⁶²⁸, nelze mu upřít primát a originalitu v tom, že koncept univerzálních lidských práv francouzské revoluce podrobil široké kritice pro jejich abstraktnost. Podle Burka práva neexistují jinde než mimo konkrétní společnost, vznikají postupně se zvykovými závazky, tradiční morálkou a vytvářenými společenskými institucemi. „Přirozená práva mohou existovat pouze ve společnosti, nepředcházejí ji (*they are not anterior to it*).“⁶²⁹ Upozornil tak na skutečnost, že lidská práva se realizují v konkrétním historickém, sociálním, politickém a kulturním kontextu.

S novou intenzitou se začalo o lidských právech znovu hovořit po druhé světové válce, kdy vznikla 24. října 1945 Organizace spojených národů (OSN).⁶³⁰ O tři roky později spatřil světlo světa jeden z nejzásadnějších dokumentů v dějinách lidstva, *Všeobecná deklarace lidských práv*.⁶³¹ V této deklaraci byla v reakci na hrůzy druhé světové války a pod vedením jasně deklarovaného odhodlání zabránit opakování podobných tragédií a přispět k utváření míru, svobody a spravedlnosti ve světě formulována základní lidská práva, která náleží všem lidem a která jsou chápána jako univerzální, člověku neodnímatelná a vycházející z jeho důstojnosti.⁶³² V ní byla

⁶²⁵ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. by Frank M. Turner, New Haven – London 2003.

⁶²⁶ Srov. F. M. TURNER, Introduction, Edmund Burke: The Political Actor Thinking, in: E. BURKE, *Reflections*, xiii.

⁶²⁷ R. ZIMMER, *Edmund Burke zur Einführung*, Hamburg 1995, s. 95-96.

⁶²⁸ F. O’GORMAN, *Edmund Burke: His Political Philosophy* (Political Thinkers, Volume II, ed. by Geraint Parry), London – New York 2004 (reprint), s. 107.

⁶²⁹ Tamtéž, s. 116.

⁶³⁰ Jako datum vzniku OSN se uvádí rovněž červen 1945, kdy se v San Franciscu sešli na konferenci o uspořádání mírového soužití národů po 2. světové válce zástupci 50 zemí světa a kdy 26. června byl vypracován a podepsán text Charty OSN. Za oficiální datum bývá však považován 24. říjen 1945, kdy byla Charta OSN ratifikována Čínou, Francií, Sovětským svazem, USA, Velkou Británií a většinou ostatních signatářských zemí. 24. říjen se také slaví jako Den Spojených národů.

⁶³¹ Deklarace byla schválena Valným shromážděním OSN 10. prosince 1948.

⁶³² Text preambule, v níž jsou uvedené prvky a ideové pozadí lidských práv uvedeny, je následující: „U vědomí toho, že uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv členů lidské rodiny je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě, že zneuznání lidských práv a pohrdání jimi vedlo k barbarickým činům, urážejícím svědomí lidstva a že vybudování světa, ve kterém lidé, zbavení strachu a nouze, se budou těšit svobodě projevu a přesvědčení, bylo prohlášeno za nejvyšší cíl lidu, že je nutné, aby lidská práva byla chráněna zákonem, nemá-li být člověk donucen uchýlovat se, když vše ostatní selhalo, k odboji proti tyranii a útlaku, že je nutné podporovat rozvoj přátelských vztahů mezi národy, že lid Spojených národů zdůraznil v Chartě znovu svou víru v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti, v rovná práva mužů i žen a že se rozhodl podporovat sociální pokrok a vytvořit lepší životní podmínky ve větší svobodě, že členské státy převzaly závazek zajistit ve spolupráci s Organizací spojených národů všeobecné uznávání a zachovávání lidských práv a základních svobod a že stejné chápání těchto práv a svobod má nesmírný význam pro dokonalé splnění tohoto závazku, Valné shromáždění vyhláší tuto **Všeobecnou deklaraci lidských práv** jakožto společný cíl pro všechny

formulována základní lidská práva, která byla chápána univerzálně. Mezi těmito právy je uvedeno mj. právo na svobodný pohyb uvnitř státu, právo na vystěhování a návrat do země původu (článek 13)⁶³³, na politický azyl (článek 14)⁶³⁴ a na státní příslušnost (článek 15).⁶³⁵ Právo na opuštění své země a návrat do ní byl od té doby garantován v celé řadě regionálních a univerzálních smluv, proto je možné říci, že tato dvě práva existují v mezinárodním právu. Právo na přistěhování však v uvedených pramenech není přítomno.⁶³⁶

V této době a v tomto specifickém poválečném historickém kontextu, který měl jak na samotný vznik dokumentu, tak na jeho výslednou podobu veliký vliv, se objevují myslitelé, filozofové, politologové a právníci, kteří koncept lidských práv ve světle historických událostí podrobují kritické reflexi. Mezi nejvýznamnější z nich patří německá filozofka židovského původu, která většinu svého činného života prožila ve Spojených státech amerických, Hannah Arendtová (1906-1975). Jako jeden z nejvýznamnějších politických myslitelů 20. století přispěla do reflexe o lidských právech a uspořádání lidské společnosti zásadní a velmi originální měrou především tím, že poukázala na tzv. „aporii lidských práv“.

Nedlouho po zveřejnění deklarace lidských práv upozornila Hannah Arendtová v jedné své zásadní studii, pojednávající o podstatě lidských práv⁶³⁷, na následující skutečnost: Idea lidských práv, idea živá od konce 18. století prostřednictvím francouzské a americké revoluce, deklarovala určitou skupinu lidských práv jako práva člověku vrozená (*native rights*), která mu nikdo nemůže odebrat, jako práva nezávislá na občanství a národnosti, jako práva, která si člověk nárokuje od státu. Už mnohem méně však byla zdůrazňována skutečnost, která by neměla být opomíjena: že tato lidská

národy a všechny státy za tím účelem, aby se každý jednotlivec a každý orgán společnosti, máje tuto deklaraci stále na mysli, snažil vyučováním a výchovou rozšířit úctu k těmto právům a svobodám a zajistit postupnými opatřeními vnitrostátními i mezinárodními jejich všeobecné a účinné uznávání a zachovávání jak mezi lidem členských států samých, tak i mezi lidem území, jež jsou pod jejich pravomocí.“ – Všeobecná deklarace lidských práv, preambule. Staženo z <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf> (1.1.2009).

⁶³³ „1. Každý má právo volně se pohybovat a svobodně si volit bydliště uvnitř určitého státu. 2. Každý má právo opustit kteroukoli zemi, i svou vlastní, a vrátit se do své země.“ - Všeobecná deklarace lidských práv, článek 13.

⁶³⁴ „1. Každý má právo vyhledat si před pronásledováním útočiště v jiných zemích a požívat tam azylu. 2. Toto právo nelze uplatnit v případě stíhání skutečně odůvodněného nepolitickými zločiny nebo činy, které jsou v rozporu s cíli a zásadami Spojených národů.“ - Tamtéž, článek 14.

⁶³⁵ „1. Každý má právo na státní příslušnost. 2. Nikdo nesmí být svévolně zbaven své státní příslušnosti ani práva svou státní příslušnost změnit.“ - Tamtéž, článek 15.

⁶³⁶ Srov. V. CHETAİL, Freedom of Movement and Transnational Migrations: a Human Rights Perspective, in: T. A. ALEINIKOFF, V. CHETAİL (eds.), *Migration and International Legal Norms*, The Hague 2003, s. 47-59.

⁶³⁷ H. ARENDT, „The Rights of Man“: What are they?, in: *Modern Review* (1949), s. 24-37.

práva jsou zaručitelná právě prostřednictvím státních společenství, která díky občanským právům svým občanům tato lidská práva prostředkují.

Naznačená souvislost vyšla zvláště jasně a zároveň bolestivě najevo v době mezi oběma světovými válkami a rovněž po roce 1945, kdy prudce narostlo množství lidí bez státní příslušnosti a politických uprchlíků, kteří utíkali před nesnesitelnými životními podmínkami ze své vlasti a hledali útočiště v jiných zemích.⁶³⁸

Problém lidí bez státní příslušnosti, utíkajících do jiných zemích v takovém měřítku, měl „za následek, že se národy světa musely konfrontovat s nevyhnutelnou a zarážející otázkou: Existují ve skutečnosti vůbec taková «lidská práva», která by byla nezávislá na všech specifických politických statutech a dala by se odvodit výhradně ze samotné lidské existence? Lidská práva, považovaná za nezcizitelná, se ukázala jako nevynutitelná – a to rovněž v zemích, jejichž ústavy jsou na lidských právech založeny – v momentě, kdy se objevili lidé, kteří již nebyli občany *žádného* suverénního státu.“⁶³⁹

Lidé v nouzi, prchající z vážných důvodů ze svých domovů, ztratili spolu se svým domovem také bezprostřední politickou ochranu, občanská práva a politický a legální status. Tím ztratili faktický podíl na právech. Stali se osobami, které sice nepozbývali své lidské důstojnosti, ale zároveň nemohli naplnit své lidskoprávní nároky. Ztratili práva prostředkovaná jim zeměmi, z nichž prchali (a často ve skutečnosti tito lidé utíkali právě z toho důvodu, že jim tato práva byla v zemích původu upírána!), ale kvůli imigračním a azylovým restrikcím v příchozí zemi nejen že nezískali domov nový, ale navíc nenabyli ani oněch práv, o jejichž nabytí usilovali. Tak vytvořili novou skupinu osob, které žili uvnitř rozvinutých a civilizovaných zemí, ale neměli státní občanství a pohybovali se na hranici legální struktury nebo za ní. Stali se lidmi bez práv a jejich situace se podobala takřikajíc skutečnosti vyhnání z celého lidstva.⁶⁴⁰ Sami se přitom do svízelné situace bez práv a bez právní ochrany často nedostali vlastní vinou ani nějakým pochybením, ale prostě pouze tím, že se narodili do nesprávné společenské třídy či etnické skupiny nebo vyznávali „nesprávné“ politické či náboženské přesvědčení.

⁶³⁸ Sama Hannah Arendtová byla před druhou světovou válkou politickým uprchlíkem z nacistického Německa a prošla několik zemí včetně tehdejšího Československa, než našla nový domov ve Spojených státech amerických. Bezpochyby ji tato zkušenost velmi ovlivnila i v jejím politickém a filozofickém myšlení.

⁶³⁹ Tamtéž, s. 25-26.

⁶⁴⁰ Srov. Tamtéž, s. 30.

Tak se jasně ukázal základní, nutný předstupeň a neopomenutelná, třebaže ne vždy dostatečně reflektovaná dimenze, horizont a rámec všech lidských práv: potřeba existence práva na práva (*the existence of a right to have rights*) a s tím související právo patřit k určitému druhu organizovaného společenství.⁶⁴¹ Člověk se dostává do skutečně nejkrajnější nouze nikoli v případě, kdy jsou mu odepřena specifická práva, nýbrž v momentě, kdy ztratí společenství, jež chce a je schopno prostředkovat mu práva, protože takto svá práva nemůže vůbec realizovat. Ztráta práv prostředkovaných státem (*national rights*) znamená ztrátu lidských práv. Hannah Arendtová tuto skutečnost práv na práva vyjadřuje velmi naléhavými slovy: „Tragédie lidí bez práv nespočívá v tom, že jsou zbaveni života, svobody a hledání štěstí nebo rovnosti před zákonem a svobody názoru, nýbrž v tom, že nepatří k žádnému společenství. Jejich těžká situace spočívá ne v tom, že nejsou rovnými před zákonem, nýbrž v tom, že pro ně žádný zákon neexistuje, nikoli v tom, že jsou utlačováni, nýbrž v tom, že je ani nikdo utlačovat nechce.“⁶⁴²

Koncept lidských práv se podle Arendtové může stát opět smysluplným, pokud bude redefinován ve světle současných zkušeností a okolností. „Víme dnes lépe než E. Burke⁶⁴³, že se všechna lidská práva uskutečňují pouze uvnitř daného politického společenství a že závisí na našich druzích (*fellow-men*) a na nevyslovené garanci, kterou si členové vzájemně dávají. Víme také, že bez ohledu na všechna takzvaná lidská práva, jež se mění podle dějinných a jiných okolností, existuje jedno právo, které nemá svůj původ v národě (*does not spring from within the nation*) a které potřebuje víc než národní garance – je to právo každé lidské bytosti na členství v politickém společenství (*membership in a political community*).“⁶⁴⁴ Rovnými se totiž nerodíme, ale „stáváme se jimi coby členové skupiny na základě našeho rozhodnutí garantovat si navzájem stejná práva.“⁶⁴⁵ Člověk ztrátou politického statutu sice může přijít o svá lidská práva, která se v jeho životě uskutečňují především prostřednictvím občanských práv, nebo být v jejich materializaci omezován; nepřichází však tím o svou důstojnost, která je mu vlastní jako člověku.

⁶⁴¹ Srov. Tamtéž.

⁶⁴² Tamtéž, s. 28-29. V následujících řádcích H. Arendtová upozorňuje na skutečnost, že rovněž nacisté ve své strategii vyhlazení židovského národa začali nejprve tím, že je zbavili jejich legálního statutu.

⁶⁴³ Hannah Arendtová se ve svých úvahách poměrně často odvolává na Edmunda Burka.

⁶⁴⁴ Tamtéž, s. 34.

⁶⁴⁵ Tamtéž, s. 33.

Kvůli úzkému propojení lidských a občanských práv, je proto velmi důležité, aby člověk nebyl zbaven svého občanství a nebyl vytržen ze společnosti, které mu je schopno prostředkovat realizaci jeho lidskoprávního statutu, a tím aby nepřišel o naplnění svých lidských práv. Toto právo má být všem lidem garantováno společností národů.⁶⁴⁶

Základním lidským právem je podle H. Arendtové právo na práva prostředkovaná politickým společenstvím: „Člověk má jediné právo, které přesahuje jeho rozmanitá práva občana: právo nebýt nikdy zbaven práv udělovaných mu jeho společností a nikdy nebýt zbaven občanství.“⁶⁴⁷ Toto základní právo a základní předpoklad celého lidskoprávního konceptu nemají být v množství různých práv přehlíženy.

Uvedenému tématu se Arendtová věnovala a rozpracovala ho rovněž ve svém přelomovém díle *Původ totalitarismu*.⁶⁴⁸ Ve druhé části (či druhé knize) Arendtová zaměřila svůj kritický pohled na imperialismus a národní stát v dějinné a politické perspektivě jako jedno ze společenských a politických východisek k politickému totalitarismu, který se rozvinul ve velké části Evropy v první polovině 20. století (a nejen v ní).

Při zrodu a rozvoji národního státu ve století předcházejícím se podle Arendtové objevilo záhy napětí mezi státem a národem, nově chápanou ideou, která měla pro utváření suverénních států zásadní vliv. „Ať už ve formě nové republiky nebo reformované konstituční monarchie zdědil stát jako svou nejvyšší funkci *ochranu všech obyvatel* na svém území bez ohledu na národnost a měl jednat jako nejvyšší zákonná instituce. Tragédií národního státu bylo, že rostoucí národní uvědomění lidu se s těmito funkcemi střetávalo. Ve jménu lidu byl stát nucen uznávat jako občany jenom «členy jednoho národa», udělovat plná občanská a politická práva jenom těm, kdo patřili k národnímu společenství právem svého původu a faktem svého narození. To znamená, že stát se zčásti proměnil z nástroje zákona v nástroj národa.“⁶⁴⁹ Národ se postupně

⁶⁴⁶ Hannah Arendtová hodnotí pozitivně zintenzivnění mezinárodněpolitického života a globálního vědomí a spolužití (mankind as *one* political entity) soudobé společnosti (40./50. léta) stejně jako skutečnost státní suverenity. Průlom do státní suverenity podle ní představují zejména zločiny proti lidskosti.

⁶⁴⁷ Srov. Tamtéž, s. 36.

⁶⁴⁸ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I-III* (1951), Praha 1996. K charakteristice knihy, jejích různých vydání a jejího významu (o *Původu totalitarismu* lze bezpochyby hovořit jako o zlomové knize H. Arendtové) srov. např. K. SONTHEIMER, *Hannah Arendt: Der Weg einer großen Denkerin*, München 2005, s. 69-88.

⁶⁴⁹ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu*, s. 334. Zdůraznění není součástí citovaného textu.

stával dominantním ideovým pozadím společenské, hospodářské i politické situace a ideu státu začal opanovávat, což mělo za následek mj. často velmi nesmířlivý postoj vůči příslušníkům etnických a národnostních menšin na území daného suverénního státu.

V tomto napínavém vztahu se, jak bylo naznačeno výše, zrodila idea lidských práv, která tak vytváří nový napínavý vztah. „Konflikt státu a národa vyšel najevo právě při zrodu moderního národního státu, když Francouzská revoluce spojila deklaraci práv člověka s požadavkem národní suverenity. Tato základní práva byla prohlašována zároveň za nezcizitelné zděděné právo všech lidských bytostí a za specifické dědičné právo specifických národů, tentýž národ byl vyhlášen zároveň jako národ podléhající zákonům, které údajně vyplývají z práv člověka, a jako národ suverénní, to znamená takový, který není vázán žádným univerzálním zákonem a neuznává nic nadřazenějšího, než je on sám. Praktickým výsledkem tohoto rozporu bylo, že od této chvíle byla *lidská práva* chráněna a prosazována jenom jako *národní práva*.“⁶⁵⁰

Na počtu politických uprchlíků po 1. světové válce a v následujícím období se stalo více než zřejmé, že lidská práva se neprosadí sama, ale že jejich prosazení je možné pouze v rámci určitého politického společenství s jistým stupněm civilizace a že ztráta národních práv může mít za následek ztrátu lidských práv.⁶⁵¹

Arendtová poukázala na pozoruhodnou diskrepanci: „Jestliže nějaká lidská bytost ztratí svůj politický status, ve shodě s implikacemi vrozených a nezcizitelných práv člověka by se měla dostat právě do té situace, pro niž byla deklarace těchto obecných práv připravena. Ve skutečnosti je tomu naopak.“⁶⁵² Tato skutečnost svědčí o tom, že lidská práva potřebují zprostředkování a politickou institucionalizaci.

Arendtová moderní ideu lidských práv v tomto směru podrobuje kritice. Podle ní je abstraktní „nahota pouze lidského bytí“ největším nebezpečím pro lidstvo. Takové abstraktní pojetí je lokalizováno do metafyzického pojmu autonomního suveréna, kde k hlavním znakům takto pojaté ideje patří individuální, autonomní činnost jednotlivce a právo na sebeurčení.⁶⁵³ Lidská práva (*droits de l'homme*) jsou však prostředkována díky právům občanským (*droits du citoyen*), tedy prostřednictvím státu. Teprve status občana

⁶⁵⁰ Tamtéž, s. 334-335. Zdůraznění v poslední větě nejsou součástí originálního textu.

⁶⁵¹ Srov. Tamtéž, s. 409-411.

⁶⁵² Tamtéž, s. 422.

⁶⁵³ Srov. P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt and Human Rights: the Predicament of Common Responsibility*, Bloomington 2006, s. 35-46. Takové pojetí, navazující na Th. Hobbesa, však podle Arendtové otevírá dveře nejen imperialismu 19. století, ale později rovněž totalitarismu století následujícího.

zakládá právní nárok na další práva. Jinými slovy: člověku jsou fakticky přiřčena lidská práva pouze uvnitř „jeho“ státu.⁶⁵⁴

Stát s jistým stupněm civilizace představuje pro Hannah Arendtovou garanta lidských práv. Jednak ho chápe jako „baštu stability v tváři v tvář destruktivním silám imperialismu a totalitarismu“⁶⁵⁵, ale především funguje, či lépe řečeno měl by fungovat jako prostředník lidských práv. Vzhledem k tomu, že určitá práva jsou na jedné straně spojena se státní příslušností (např. sociální práva), ale na straně druhé mají lidskoprávní kvalitu, lze tedy hovořit o tzv. prostředkovatelných lidských právech.⁶⁵⁶ Jejich materializace vyžaduje subsidiární politická společenství.

Konkrétní stát však nemusí této své základní funkci a zaměření dostát, nemusí být úspěšným garantem lidských práv. Pak občané, kterým se lidská práva nedostávají, mají právo hledat za účelem rozvoje svého života a realizace svých lidskoprávních nároků pomoc a podmínky pro jejich zajištění v jiném politickém společenství. Každý člověk má právo na práva. Zde lze spatřovat mj. také jeden ze základů odůvodnění práva na azyl.

Právě v pokusu vypracovat teoreticky toto „fundamentální právo na práva“, ačkoli tak Hannah Arendtová činí jen v základních obrysech⁶⁵⁷, lze spatřovat její nejdůležitější příspěvek v rámci moderního politického a politickofilozofického myšlení.⁶⁵⁸

V rámci zpracovávané problematiky se myšlenky H. Arendtové jeví jako velice inspirativní, a to z několika důvodů. Arendtová rozvíjí reflexi I. Kanta a upozorňuje na potřebu existence subsidiárních politických jednotek, která by lidem, občanům určitého

⁶⁵⁴ Srov. J. LANGE, Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948: Eine Menschenrechtserklärung für die Einwanderungsgesellschaft?, in: H. ZIMMER (ed.), *Menschenrechtsbildung in der Einwanderungsgesellschaft. Grundlagen und Impulse für die Schule*, Münster 2008, s. 95.

⁶⁵⁵ M. CANOVAN, Is there an Arendtian case for the nation state?, in: G. WILLIAMS (ed.), *Hannah Arendt, Critical Assessment of Leading Political Philosophers. Volume II: Arendt and Political Philosophy*, London - New York 2006, s. 61. Arendtová se – podobně jako Kant – obává nebezpečí zvrácení případného světového státu v despotického tyрана. – Srov. H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu*, s. 420 („Je zcela myslitelné, a to i v rámci praktických politických možností, že jednoho krásného dne vysoce organizované a mechanizované lidstvo dojde zcela demokraticky – to jest rozhodnutím většiny – k závěru, že pro lidstvo jako celek by bylo lepší zlikvidovat určité jeho části.“)

⁶⁵⁶ Srov. H. BIELEFELDT, *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007, s. 185-189.

⁶⁵⁷ „Koncept práva na práva“ z pera H. Arendtové byl a je vystavován kritice některých autorů, kteří tvrdí, že mu chybí zpracovanější normativní základ. – Srov. S. BENHABIB, Nation, Staat, Souveränität – Arendt'sche Überlegungen zur Jahrhundertwende, in: ALTE SYNAGOGE (ed.), *Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*; Dokumentationsband zum Symposium, Essen 1997, s. 53 či S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996, s. 82.

⁶⁵⁸ P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt and Human Rights*, s. 1.

státu, zaručovala práva, na něž mají nárok z podstaty své existence. Dále upozorňuje na to, že nejzranitelnějšími osobami, kterým se nedostává této právní ochrany, jsou cizinci, zvláště uprchlíci a v dnešním pojetí neregulární migranti. Těmto lidem, kteří jsou často v extrémní nouzi, by mělo být prostředkováno právo na práva. Nicméně vzhledem k intranacionálně zaměřeným přistěhovaleckým politikám a kritériím se tyto lidé dostávají naopak ještě hlouběji za hranici legality.

Podobně jako Kant upozorňuje H. Arendtová na palčivé napětí mezi partikularismem a univerzalismem, v jehož oscilačním poli se pohybuje cizinec a imigrant, hledající podmínky pro dobré naplnění vlastního života, příp. svých blízkých. Zároveň apeluje na světové společenství či „komisi národů“, aby se stalo právním garantem práva na práva, tedy toho, aby každý člověk mohl realizovat svůj lidskoprávní status prostřednictvím politických společenství a občanských práv.

S recepcí uvedeného myšlenkového odkazu Hannah Arendtové a s uvedeným napětím, či vyhoceněji řečeno s aporií moderního konceptu lidských práv se lze setkat rovněž v odborných monografiích o lidských právech pocházejících z posledních let. Právníci, filozofové a politologové upozorňují na skutečnost, že ve stávajícím světovém politickém uspořádání zůstává navzdory postupující globalizaci stát hlavním aktérem zodpovědným za ochranu lidských práv. Tato funkce státu a daná konkrétní forma vládnutí se má ve vztahu k lidským právům odehrávat na třech rovinách⁶⁵⁹:

1. jako respekt vůči lidským právům (*respect*) – stát nesmí porušovat lidská práva;
2. jako ochrana lidských práv (*protect*) – stát musí ochraňovat lidská práva před jejich porušením ze strany třetího subjektu;
3. jako naplnění lidských práv (*fulfill*) – stát má používat dlouhodobá a krátkodobá opatření k tomu, aby zaručil lidská práva.

Tato funkce státu se má realizovat jednak vůči vlastním občanům, ale zároveň vůči všem cizincům, kteří spadají pod jurisdikci daného státu. Legitimita států spočívá v právě v této ochraně lidských práv vůči všem občanům, kteří spadají do jeho jurisdikce.⁶⁶⁰

Tato vnitřně orientovaná funkce státu vůči všem občanům spadajícím do jeho jurisdikce (*intranational*), která patří k podstatným určení a úkolům státního zřízení

⁶⁵⁹ Srov. B. HAMM, *Menschenrechte: ein Grundlagenbuch*, Opladen 2003, s. 30.

⁶⁶⁰ Srov. J. DONNELLY, *International Human Rights, Third Edition*, Denver 2007, s. 199-201.

jako takového, však neimplikuje partikularisticky orientovanou uzavřenost státu a jejich občanů do vlastního společenství. K povinnostem států usilujících o respektování, ochranu a naplňování lidských práv patří nutně rovněž mezinárodní spolupráce (*international*). Účelem takové mezinárodní spolupráce je pomoci a přispět k tomu, aby rovněž ostatní státy mohly toto své základní poslání rozvinout, a tak aby rovněž občanům jiných států byla jejich lidská práva zaručována a naplňována.⁶⁶¹

Toto napětí v konceptu lidských práv mezi univerzálním nárokem a institucionalizací lidských práv, která probíhá na úrovni státní příslušnosti a souvisí s národní identitou, je uváděno ve většině odborných publikací na dané téma.⁶⁶² Většinou je uváděno výslovně v návaznosti na myšlení Hannah Arendtové a v některých případech je charakterizováno (poměrně ostře) přímo jako „protimluv lidskoprávního konceptu.“⁶⁶³

Propojení realizace či institucionalizace lidských práv a moderního státu je v monografiích z oboru politologie a práva zdůrazňováno v různých souvislostech. Mezi odborníky panuje shoda v tom, že „neexistuje systém univerzální jurisdikce nad lidskými právy“ a že „navzdory (konceptuální a podstatné) teoretické univerzalitě lidských práv závisí naplnění a prosazení těchto práv na suverénních státech a je tak vysoce relativní.“⁶⁶⁴ V souvislosti s narůstající globalizací světa pak lze dokonce zaslechnout rovněž názor: „Pokud liberální demokratické sociální státy budou podkopány globalizací a jestliže se nám nepodaří vytvořit alternativní mechanismy pro naplnění a prosazení lidských práv, budou ohroženy podstatné úspěchy hnutí lidských práv, které probíhá od konce druhé světové války.“⁶⁶⁵

Lidská práva tedy předpokládají monopolizaci (*Monopolisierung der Gewalt*) a centralizaci moci (*Machtzentralisierung*), která je vlastní státu a která může garantovat jejich prosazení. „Bez státu se lidskoprávní nároky, chápané jako nároky vrozené, rozptylují do ztracena. Není-li v rámci zajišťování práv přítomen stát, pak mají lidé v rukou dlužní úpisy bez dlužníka, který by je mohl splatit. Vezměme si např. právo na

⁶⁶¹ Srov. B. HAMM, *Menschenrechte*, s. 31.

⁶⁶² Kromě uvedených monografií Brigitte Hamm a Jacka Donnellyho lze uvést např. knihu Matthiase Koeniga (M. KOENIG, *Menschenrechte*, s. 41-46) či Darrena J. O'Byrne (D. J. O'BYRNE, *Human Rights: An Introduction*, Harlow 2003, s. 100-101).

⁶⁶³ M. KOENIG, *Menschenrechte*, s. 45.

⁶⁶⁴ J. DONNELLY, *International Human Rights*, s. 39.

⁶⁶⁵ Tamtéž, s. 200.

život: Pokud není přítomen stát, jehož donucovací orgány mají monopol moci, neexistuje žádná instance, která by toto právo mohla účinně ochránit.“⁶⁶⁶

V návaznosti na I. Kanta a H. Arendtovou lze jako východisko pro sociálněetickou reflexi konstatovat, že zaručení lidských práv předpokládá existenci subsidiárních politických jednotek s určitým stupněm politického rozvoje.

5.3 *Panorama normativních východisek soudobé sociální filozofie v otázce přijímání cizinců*

V předcházejících odstavcích byla krátce prezentována dvě základní témata, úzce se týkající zpracovávané problematiky, a to v rámci myšlení dvou významných politických filozofů. V odstavcích následujících bude upřena naše pozornost na filozofické a myšlenkové pozadí soudobého politického přístupu vůči otázkám spjatým s imigrační politikou a přijímáním cizinců.

Spektrum relevantního politickofilozofického myšlení je relativně široké. V odborných publikacích z různých humanitních oborů bývají většinou tématizována minimálně dvě až čtyři normativní východiska imigračních a integračních politik. Téměř vždy bývá uváděn liberalismus a komunitarismus jako myšlenkové proudy, které se na politickofilozofické škále pohybují u pozic středu a v některých momentech se rovněž překrývají. V této práci budou uvedeny rovněž další dva svébytné myšlenkové postoje, které lze v soudobé společnosti a politice vyzorovat, tj. radikální formu liberalismu a utilitarismus.

Představení jednotlivých pozic by mělo přispět k zachycení různých argumentativních postupů a k pojmenování a diferencovanějšímu vystižení jednotlivých myšlenkových směrů, stojících jak za normativními přesvědčeními jednotlivců a utvářením sociálních a politických subjektů, tak za praktickým politickým jednáním a právním řádem. Pozornost bude soustředěna na relevantní myšlenky spojené se zpracovávanou a reflektovanou problematikou a na nejvýznamnější představitele a jejich argumentaci.

5.3.1 *Otevřené hranice (libertarianismus)*

Prvním z prezentovaných myšlenkových proudů je libertarianismus. Termín libertarianismus byl poprvé užit v pozdním osvícenství mysliteli plédujícími za

⁶⁶⁶ S. TÖNNIES, *Cosmopolis Now: auf dem Weg zum Weltstaat*, Hamburg 2002, s. 147-148.

svobodnou vůli člověka a vystupujícími proti determinismu.⁶⁶⁷ Tento politickofilozofický směr navazuje na starší kořeny v tradici liberálního myšlení, především na filozofii Thomase Hobbesa, Johna Locka a Davida Humea a je předznamenán rovněž v dílech dalších moderních myslitelů, zvláště těch, kteří formulovali myšlenku autonomie lidské svobody (např. I. Kant). V libertariánském pojetí neboli v pojetí extrémního liberalismu je jakákoli státní či politická autorita legitimní pouze v případě, že podporuje práva na život, svobodu a vlastnictví, a opozice vůči takové autoritě je ospravedlnitelná pouze tehdy, pokud jsou tato práva překračována. Vláda a stát jsou např. podle Locka rozumově odůvodnitelné pouze tehdy, pokud je systém, který vláda udržuje, lepší pro ochranu nároků individuálních práv jedinců než jiný systém a zřízení.⁶⁶⁸

Moderní libertarianismus se vyvinul jako politickofilozofický názorový proud s výrazně hospodářsky orientovanými prvky jako jedna z reakcí na Rawlsův spis *Teorie spravedlnosti* (1971). Mezi nejvýznamnější představitele tohoto novodobého myšlenkového směru patří Robert Nozick⁶⁶⁹, James M. Buchanan⁶⁷⁰ a Jan Narveson.⁶⁷¹

Zástupci uvedeného filozofického směru navazují na Hobbesův kontraktualistický projekt. S Rawlsovou teorií spravedlnosti se shodují v tom, že v rámci původního stavu předpokládají jedince orientované individualisticky a ekonomicko-egoisticky, kteří chtějí mezi sebou uzavřít smlouvu. Na rozdíl od Rawlse však např. J. M. Buchanan nepovažuje za relevantní a zdůvodnitelný předpoklad existenci sociálního či morálního prvku, ale představuje přirozený stav jako anarchický stav bez práva a morálky, kde se každý člověk snaží prosadit maximum vlastních šancí na základě vlastních, osobních preferencí.⁶⁷² Smlouva společného soužití, kterou mezi sebou lidé uzavírají, pak má upravit tento základní prvek spolužití.

Libertariánské chápání v souvislosti s podstatou fungování a rolí státu lze v návaznosti na to, co bylo řečeno, rozdělit na dvě křídla: 1. anarchistické křídlo, které odmítá jakoukoli formu vlády, protože ta je vždy spojena s užitím násilí, jež lze považovat za nepřijatelné z důvodů omezování osobní svobody, 2. umírněné křídlo,

⁶⁶⁷ Srov. D. BOAZ, *Libertarianism: A Primer*, New York 1998, s. 22-25.

⁶⁶⁸ Srov. J. KEKES, *Against Liberalism*, Ithaca – London 1997, s. 2-3.

⁶⁶⁹ R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.

⁶⁷⁰ J. M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975.

⁶⁷¹ J. NARVESON, *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988.

⁶⁷² „Konstitucionální kontrakt u Buchanana (na rozdíl od Rawlse) nemá za úkol zřídit sociálně spravedlivý společenský řád podle morálně-rozumových principů. Pokládá rozdělování vyplývající z anarchického konkurenčního boje, z loterie přírody a z moci silnějšího za spravedlivé a omezuje úlohu státu na to, aby byl garantem tohoto práva.“ – A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 101.

kteřé chápe stát zejména jako ochrámce míru a práva, především práva na soukromé vlastnictví.⁶⁷³

Co se týče otázky imigrace a přijímání cizinců, spatřují libertariáni konsekventní řešení pouze ve volném pohybu osob, kde nikdo nemá oprávnění zabraňovat někomu v příchodu na dané území a v užívání nabízených dober, pokud není jejich užíváním porušováno právo na vlastnictví někořo druhého.⁶⁷⁴ Člověk má svobodu pohybovat se po celém globu podle ekonomických možností, které vznikají v interakci mezi subjekty, které práci prostředkují, a subjekty, kteří ji vykonávají. V podstatě se jedná o otevřený svět bez neprostupných a kontrolovaných hranic, kde jediným důvodem pro omezení může být ochrana vlastnických práv a bezpečí osob (občanů) na jedné straně, příp. omezená hospodářská kapacita na straně druhé. Na druhý případ se však nevztahují žádné státní zásahy (ve smyslu regulace imigrace), protože v tomto pojetí určuje sama hospodářská aktivita, kdo se bude podílet na dané části trhu a ekonomické nabídce.⁶⁷⁵ Svoboda pohybu patří podle tohoto pojetí k základním lidským právům a svobodám.

Poněkud umírněnější vizi světového uspořádaní a diferencovanějšího vztahu vůči cizincům a imigrantům předkládá liberalismus.

5.3.2 *Relativně otevřené hranice (liberalismus)*

Moderní liberalismus představuje dominantní politickofilozofický směr v rámci západoevropského myšlení od 70. let 20. století.⁶⁷⁶ Má mnoho podob, mezi něž bývá někdy zařazován např. také komunitarismus. Ten však lze zároveň pokládat za nejsystematičtější kritiku liberalismu a v mnoha ohledech představuje specifický myšlenkový směr s vlastními akcenty a ideami, proto o něm bude pojednáno samostatně v následující kapitole.

⁶⁷³ Funkce státu pak spočívá především v podpoře maximálního množství vlastních iniciativ jednotlivců a minimální ochranné funkci státu, který má tuto svobodnou realizaci dobrovolných aspirací jednotlivých občanů ochraňovat, především má ochraňovat svobody jednotlivců, jejich právo na vlastnictví, udržovat právní prostředí a ochraňovat mír a mírové soužití. V této souvislosti se hovoří o minimálním státu či o státu jako nočním hlídači. – J. J. HOSPERS, What Libertarianism Is, in: T. R. MACHAN, D. B. RASMUSSEN (ed.), *Liberty for the Twenty-First Century. Contemporary Libertarian Thought*, Boston – London 1995, s. 15.

⁶⁷⁴ Srov. H. STEINER, Libertarianism and the Transnational Migration of People, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement*, 93-94.

⁶⁷⁵ Srov. W. LESCH, Zwischen Eigeninteresse und globaler Solidarität: Migrationspolitik aus sozialetischer Perspektive, in: J. MÜLLER, M. KIEFER (eds.), *Grenzenloses „Recht auf Freizügigkeit“? Weltweite Mobilität zwischen Freiheit und Zwang*, Stuttgart 2004, s. 134. Regulace imigrace může mít v tomto pojetí případně pouze pozitivní podobu „lukrativních přistěhovaleckých smluv.“ – W. LESCH, Paradigmenwechsel in der Einwanderungspolitik. Vom Streit der Kulturen zum Streit um die Verteilungsgerechtigkeit, in: *Orientierung 2 (2002)*, s. 18.

⁶⁷⁶ Historie a kořeny liberalismu sahají pochopitelně mnohem dále, přinejmenším až k Johnu Lockovi. V této části se pod pojmem liberalismus bude chápat moderní liberalismus.

Za nejvýznamnějšího představitele moderního liberálního politickofilozofického proudu bývá považován americký filozof John Rawls a za knihu, která se stala velice rychle hlavním dílem politické filozofie druhé poloviny 20. století⁶⁷⁷ a na niž reagovalo množství myslitelů pak jeho spis z roku 1971 *Teorie spravedlnosti*.⁶⁷⁸

V soudobé politické filozofii, kde Rawlsova politická filozofie představuje základního hybatele, lze klasifikovat tři základní proudy⁶⁷⁹: První dva jsou odvozeny z kritických reakcí na Rawlsovu teorii. První z nich je radikální verze liberalismu, tzv. libertarianismus, stručně pojednáno v předcházející kapitole. Druhý proud představuje komunitarismus, který bude představen v kapitole následující.⁶⁸⁰ Třetí proud soudobé politické filozofie pak představuje liberalismus, kreativně navazující na Rawlse. Nejvýznamnějšími představiteli a autory tohoto proudu jsou Ronald Dworkin⁶⁸¹, Bruce Ackermann⁶⁸², Thomas Nagel⁶⁸³ a Brian Barry.⁶⁸⁴

Rawls se přímo k otázce přijímání cizinců a problematice členství (*membership question*) explicitně nevyjadřuje a dokonce lze tvrdit, že v rámci jeho myšlenek o spravedlnosti se jedná o nerefektované téma.⁶⁸⁵ Členství coby občanství je u Rawlse předpokládáno zkrátka jako určitá danost⁶⁸⁶ a není dále problematizováno či reflektováno. Rawls řešil otázku distributivní spravedlnosti v rámci státu.⁶⁸⁷ Poněvadž se však Rawlsova teorie spravedlnosti stala základním východiskem pro moderní

⁶⁷⁷ Brian Barry dokonce dělí svět politické filozofie na „svět před Rawlsem a po něm“. Srov. B. BARRY, *Political Argument. A Reissue with a New Introduction*, New York 1990, s. lxix.

⁶⁷⁸ Originální vydání J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971 (české vydání J. RAWLS, *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995).

⁶⁷⁹ Srov. W. KERSTING, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001, s. 8-9.

⁶⁸⁰ Komunitarismus vzniká jako kritická reflexe na Rawlsovo myšlenkové zacílení na svobodu a individuum a do popředí zájmu staví partikulární společenství. Není však pravda, že by Rawls explicitně odmítal hodnotu společenství jako takového: „Po druhé světové válce se zdálo, že společenství zůstane mimo veškerý zájem. Na příklad Rawls ve své *Teorii spravedlnosti* říká, že cílem jeho práce je předložit výklad konceptu svobody a rovnosti. Neznamena to však, že Rawls explicitně odmítá hodnotu společenství; pouze ji věnuje malou pozornost.“ - W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction, Second Edition*, Oxford – New York 2002, s. 208. K podobnosti komunitaristické kritiky moderního liberalismu a Hegelovy kritiky klasické liberální teorie (např. Locke, Kant) srov. Tamtéž, s. 209-210.

⁶⁸¹ R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge/Mass. 1977; TENTÝŽ, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge/Mass. 2000.

⁶⁸² B. ACKERMANN, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven - London 1980.

⁶⁸³ T. NAGEL, *Equality and Impartiality*, New York 1991.

⁶⁸⁴ B. BARRY, *Theories of Justice*, Berkeley 1989; TENTÝŽ, *Justice and Impartiality*, Oxford 1995; TENTÝŽ, *Culture and Equality*, Cambridge 2001.

⁶⁸⁵ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit. Mitgliedschaftspolitik auf dem Prüfstand amerikanischer Gerechtigkeits-theorien der Gegenwart*, Opladen – Wiesbaden 1998, s. 245.

⁶⁸⁶ J. RAWLS, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, herausgegeben von W. Hirsch, Frankfurt am Main 1992, s. 65.

⁶⁸⁷ Ve svém spise z roku 1999 se k povinnosti či možnosti globální distributivní spravedlnosti Rawls vyjadřuje dokonce negativně. – Srov. J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) 1999. K tomu srov. rovněž S. FREEMAN, Introduction. John Rawls, New York 2007, s. 428.

politickofilozofickou debatu jako celek, včetně liberálněfilozofického postoje v otázce přijímání cizinců a zajišťování členství, je třeba se jí krátce dotknout a stručně prezentovat její nejzákladnější principy.⁶⁸⁸

Rawls se ve své teorii soustřeďuje především na otázku definice univerzálních principů spravedlnosti a zajištění spravedlnosti a její distribuce.⁶⁸⁹ Navazuje přitom na způsob argumentace novověkých filozofických teoretiků smlouvy (Th. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant) a prostřednictvím teorie společenské smlouvy⁶⁹⁰ (kontraktualismu) usiluje o konstrukci spravedlivě pojaté společnosti. Taková konstrukce probíhá podle Rawlse v původním či přirozeném stavu (*the original position*)⁶⁹¹, což je v podstatě hypotetická konstrukce dohody o uspořádání společného života mezi lidmi v perspektivě abstrahující od daností, osobních preferencí, tužeb, chyb a soudobých a historických kontextů. Rawls tedy konstruuje původní stav, v němž by lidé mohli vstoupit do vzájemné sociální spolupráce a dohodnout se na principech základní spravedlivé struktury společnosti, v níž chtějí žít. Základní předpoklad tvoří fakt, že se jedná o svobodné a navzájem si rovné osoby, které si nejsou nijak podřízeny a které usilují o rozdělení základních společenských statků mezi sebou, jež představují všeobecné předpoklady pro utváření rozumných životních plánů. V rámci rozdělování sociálních dober jsou osoby motivovány především ekonomicko-egoisticky a snaží se maximalizovat svůj prospěch. Důležité však je, že uvedené úvahy probíhají pod závojem nevědomosti (*the veil of ignorance*).

„K podstatným vlastnostem této (hypotetické) situace (původního stavu rovnosti) patří, že nikdo nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo sociální status; nikdo ani nezná své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci, sílu apod. Budu dokonce předpokládat, že smluvní strany neznají své koncepte dobra ani své speciální psychologické sklony. Principy spravedlnosti jsou zvoleny za závojem nevědomosti. To

⁶⁸⁸ Někteří liberální filozofové navíc vztahují etická východiska jeho teorie spravedlnosti na kosmopolitní rovinu. T. W. POGGE, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, in: *Ethics 1* (1992), s. 48-75.

⁶⁸⁹ V následujících odstavcích se opírám kromě pramenné literatury především o G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 244-262; W. KERSTING, *John Rawls*, s. 31-61; A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 94-98; W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy*, s. 53-75 a S. FREEMAN, Introduction. John Rawls – An Overview, in: TENTÝŽ (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge a.o. 2003, s. 1-61.

⁶⁹⁰ „Je mým záměrem předložit koncepci spravedlnosti, která generalizuje a uvádí na vyšší rovinu abstrakce známé teorie společenské smlouvy, jak je třeba nacházíme u Locka, Rousseaua a Kanta.“ – J. RAWLS, *Teorie spravedlnosti* (1971), Praha 1995, s. 21.

⁶⁹¹ J. RAWLS, *A Theory of Justice: Revised Edition*, s. 102nn.

zaručuje, že nikdo není zvýhodněn nebo znevýhodněn při výběru principů v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností. Protože všichni jsou obdobně situovaní a nikdo není s to si vymyslet principy, které by upřednostnily jeho specifickou situaci, jsou principy spravedlnosti výsledkem slušné dohody nebo jednání.⁶⁹²

Prostřednictvím tohoto závoje nevědomosti je tak v podstatě zaručeno, že se ekonomicko-egoistická perspektiva modifikuje, poněvadž každý může za tohoto předpokladu myslet svou vlastní výhodu jen jako výhodu každého člověka, jinak by jeho vlastní práva a akceptace sociálních dober byly ohroženy.⁶⁹³

Z uvedeného Rawls odvozuje dva základní principy spravedlnosti: V prvním principu má každá osoba stejné právo na nejširší, celý systém stejných základních svobod, který je kompatibilní s obdobnými systémy svobod pro všechny. Druhý princip zdůrazňuje, že sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly:

a) k největšímu prospěchu nejméně zvýhodněných jedinců,

b) spjatý s úřady a pozicemi, které jsou přístupné všem za podmínek slušné rovnosti příležitostí pro všechny.⁶⁹⁴

První princip spravedlnosti se týká politického uspořádání, které má být realizováno ve smyslu zaručení lidských práv a svobod pro všechny.⁶⁹⁵

Druhý princip se týká řádu ekonomickosociálního a bývá nazýván principem rozdílnosti. Tímto principem chce Rawls ukázat, že „sociální a ekonomické nerovnosti jsou zásadně přípouštěny pouze tehdy, jsou-li výhodné pro «nejméně zvýhodněné

⁶⁹² J. RAWLS, *Teorie spravedlnosti*, s. 21-22.

⁶⁹³ „Principy spravedlnosti pro základní strukturu společnosti jsou objektem původní dohody. Jsou to principy, které by svobodní a rozumní lidé, jimž jde o prosazování jejich vlastních zájmů, přijali v nějaké počáteční pozici rovnosti jako definice fundamentálních termínů svého společenství. Tyto principy mají usměrňovat všechny další typy dohody; specifikují typy společenské kooperace, na nichž se lze podílet, a formy vlády, které mohou ustavit. Tento způsob přístupu k principům spravedlnosti nazvu teorií spravedlnosti jako slušnosti.“ – Tamtéž, s. 21. Východiskem teorie spravedlnosti je tedy chápání spravedlnosti jako slušnosti, férovosti (*fairness*).

⁶⁹⁴ Srov. J. RAWLS, *Teorie spravedlnosti*, s. 182.

⁶⁹⁵ „Rawlsův první princip, princip rovných základních svobod, se podobá principům svobody J. S. Millů v tom, že jsou tyto svobody chápány jako vymezení konstitutivních hranic vůči demokratickým vládám. Rawls chápe jisté svobody jako *základní*. Tyto základní svobody zahrnují svobodu svědomí a myšlení, svobodu sdružování a práva a svobody (*liberties*), která definují svobodu (*freedom*) a integritu osoby (včetně svobody pohybu //, zaměstnání a výběru kariéry a práva na osobní vlastnictví); rovněž zahrnují politická práva na participaci a práva a svobody, která udržují zákonnost (*the rule of law*). Nazývám taková práva základními znamená, že jsou (v jistém smyslu) důležitější než jiná práva.“ – S. FREEMAN, Introduction. John Rawls, s. 4. K seznamu základních svobod srov. rovněž J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1993, s. 291.

jedince». Musí tedy být ospravedlněny. Lepší postavení osob nebo skupin je legitimní jen tehdy, když vede k lepšímu postavení nejhůře situovaných.⁶⁹⁶ Uvedený princip nutně musí implikovat zaručení sociálních práv a sociálně orientovaných institucí.⁶⁹⁷

Stát pro Rawlse zaručuje podmínky rozvoje, životních šancí a životního prostoru jednotlivce, je institucí relevantní pro sdílení dober.⁶⁹⁸ Stát je instancí, která má vyrovnávat nerovnosti, s nimiž se lidé rodí do světa, a má zaručovat svobody a práva vůči svým občanům.⁶⁹⁹

Později se však objevili další liberální myslitelé, kteří na Rawlsovu teorii spravedlnosti navázali a snažili se ji aplikovat v globálním kontextu, tzn. také vůči nečlenům státního společenství.⁷⁰⁰ Vedle např. Briana Barryho⁷⁰¹, Charlese R. Beitze⁷⁰² a Thomase W. Pogga⁷⁰³ jde především o Josepha H. Carens, který se v duchu liberálního myšlení snažil odůvodnit právo na emigraci a imigraci a reflektovat jejich etické aspekty. Poněvadž jeho pozice modelově reprezentuje pohled liberálů na otázku přistěhování a přijímání cizinců, krátce se u jeho myšlenek zastavíme.

Carens jako liberální filozof kreativně navazující na J. Rawlse zdůrazňuje myšlenku osobní svobody a rozvíjení rovných šancí a táže se, jak je možné, že politická společenství, vycházející z uvedených základních liberálních principů, mohou dojít k restriktivním imigračním politikám, v nichž jsou občané-členové společenství prostřednictvím svých obranných složek ochotni brát zbraně do rukou a bránit své hranice. Carens souhlasí s Rawlsem v tom, že jednotlivých států coby partikulárních politických jednotek a tedy i určitých hranic je třeba, protože stát je první instancí, která zajišťuje sociální blahobyt a sociální a politická práva svým občanům. Zároveň ale stát má dbát na osobní svobody jednotlivce a vytvářet prostor pro rozvoj všech jedinců, tedy zvláště osob slabých a vyloučených. Do zmíněné kategorie by se jistě dala zahrnout většina imigrujících cizinců, hledajících v nové zemi útočiště či prostor pro získání

⁶⁹⁶ A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 97.

⁶⁹⁷ Rawls není pouhým abstraktním myslitelem a idealistou, ale vychází ze skutečné situace lidí: „Každý člověk se při narození octne v některé konkrétní pozici nějaké konkrétní společnosti a povaha této pozice materiálně ovlivňuje jeho životní podmínky. Společnost, která splňuje principy spravedlnosti jako slušnosti, se však natolik přibližuje společnosti s charakterem dobrovolného systému, pokud je to jenom možné.“ - J. RAWLS, *Teorie spravedlnosti*, s. 22.

⁶⁹⁸ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 256; srov. T. W. POGGE, *John Rawls*, München 1994, s. 48.

⁶⁹⁹ Jedná se o jiné vyjádření předpokladu, že se lidská práva realizují prostřednictvím občanských práv, které zpřístupňuje stát. Opět je patrná návaznost na myšlení Hannah Arendtové.

⁷⁰⁰ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 264.

⁷⁰¹ B. BARRY, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford 1973, s. 128-133.

⁷⁰² C. R. BEITZ, *Political Theory and International Relations*, Princeton 1979, s. 125-176.

⁷⁰³ T. W. POGGE, Rawls and Global Justice, in: *Canadian Journal of Philosophy* (1988), s. 227-256.

lepšího zaměstnání a utváření lepšího života. Uvedená praxe restriktivních imigračních politik podle Carensse odporuje liberálním idejím.⁷⁰⁴

Carens upozorňuje na to, že jestliže v původním stavu, v závoji nevěděni lidé nic nevědí o svém původu, schopnostech, sociálním statutu atd., nemohou nic vědět ani o své příslušnosti k určité partikulární komunitě a nemohou se chápat jako členové nějakého konkrétního společenství. Členy společenství se stávají až v okamžiku uzavření společenské smlouvy s ostatními lidmi, do té doby vnímají sebe i druhého prostě jako příslušníka jednoho rodu. Pod závojem nevěděni by si každý rozumný člověk měl přát svět, kde by právo na migraci a volný pohyb bylo součástí základních lidských svobod. Každý člověk by měl mít férovou šanci změnit svoje životní podmínky a danosti, zvláště tehdy, pokud své šance ve svém aktuálním sociálním a politickém prostředí nemůže plně rozvíjet.⁷⁰⁵

Na tomto základě Carens vyvozuje povinnost jednat s cizinci nikoli především jako s členy jiné společnosti či jiného společenství, ale jako s lidskými bytostmi, tj. s příslušníky jedné lidské roviny. V uvedeném přístupu k cizincům se odráží pojetí spravedlnosti jako férovosti: Poněvadž spravedlnost nemá být určena a distribuována na základě původu, místa narození, občanství rodičů nebo členství v určitém společenství a poněvadž dělení světa do jednotlivých hranicemi vymezených států lze pokládat za arbitrární.⁷⁰⁶ V návaznosti na Rawlsovu teorii spravedlnosti je tedy třeba hovořit o tom, že k lidským právům patří právo na emigraci, a to zejména proto, aby lidé mohli dostat

⁷⁰⁴ Carens otevírá svou několikrát vydanou studii, která představuje nosný text liberálních úvah v otázce přijímání cizinců, následujícími slovy: „Hranice mají strážce a strážci mají zbraně. To je zřejmá skutečnost politického života, skutečnost, která je však snadno skryta lidskému pohledu – přinejmenším pohledu těch z nás, kteří jsme občany bohatých západních demokracií. Nicméně pro Haitány připlouvající (k pobřeží Spojených států amerických) v malých dřevěných loďkách, kteří jsou konfrontováni ozbrojenou pobřežní stráží, pro občany Salvadoru, kteří umírají v arizonské poušti horkem a nedostatkem vzduchu následkem pašování, či pro Guatemalčany plazící se krysami zamořeným kanalizačním potrubím z Mexika do Kalifornie jsou hranice, hraniční strážce i zbraně až příliš zřejmé. Co ospravedlňuje užití síly proti těmto lidem? Možná že jsou hranice a hraniční strážce ospravedlnitelné za účelem nevpouštění zločinců, rozvracečů či ozbrojených útočníků. Ale většina osob, kteří se snaží vstoupit do jiných zemí, nespádá do těchto kategorií. Jedná se o obyčejné, mírumilovné lidi, kteří usilují pouze o vybudování slušného a bezpečného života pro sebe a své rodiny. Z jakých morálních důvodů můžeme takovými skupinám lidí znemožňovat vstup? Co dává někomu právo mířit na ně zbraněmi? Většině lidí se bude zdát odpověď na tuto otázku zřejmá. Moc přijmout nebo odmítnout cizince je neodmyslitelnou součástí suverenity a podstatným prvkem pro jakékoli politické společenství. Každý stát má legální a morální právo vykonávat tuto moc za účelem vlastních národních zájmů, i když to znamená odírat vstup pokojným a chudým cizincům. (...) Tento názorový pohled bych chtěl kriticky rozebrat. V následující esejí předkládám názor, že hranice by obecně měly být otevřené.“ - J. H. CARENS, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, in: W. KYMLICKA (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, s. 331-332. První vydání celé studie v: *Review of Politics 2 (1987)*, s. 251-273.

⁷⁰⁵ Srov. rovněž W. LESCH, *Zwischen Eigeninteresse und globaler Solidarität*, s. 135.

⁷⁰⁶ Srov. J. SEGLOW, *The Ethics of Immigration*, in: *Political Studies Review 3 (2005)*, s. 324.

příležitost a rozvíjet své životní šance. Z řečeného vyplývá, že zaručení svobody a rovnosti předpokládá minimální restrikce imigrace, vyplývající z rozdělení světa do národních států.⁷⁰⁷

Zabraňují-li dnešní občané či politické reprezentace místních společenství z nejnádhlejších částí světa občanům z nejnádhlejších částí světa v tom, aby vstoupili do dané země a usadili se tam, lze tuto skutečnost považovat podle Josepha H. Carensa za pozůstatek feudálních privilegií a potvrzení rozdělení společnosti na menší (privilegovanou) část vyvolenou a bohatou a větší část chudou, která se svým osudem prakticky nemůže nic dělat („stavovské“ a sociální podmínky to neumožňují).⁷⁰⁸ Proti uvedeným nerovnostem a nahodilostem však mají právě liberální společnosti bojovat.⁷⁰⁹ Stejně tak je nutné, aby imigrace byla nahlížena pod tímto zorným úhlem a žadatelé o vstup a přistěhování byli nahlíženi jako lidé v nouzi, kteří reagují na svou situaci prostřednictvím řešení a rozhodnutí, jež nelze považovat za snadná.⁷¹⁰

V tomto pohledu jsou důsledkem kosmopolitně nahlížené otázky distribuce sociální spravedlnosti relativně otevřené hranice.⁷¹¹ Otevřené hranice jsou chápány ve smyslu aplikace Rawlsovy teorie spravedlnosti chápány jako umožnění rovných příležitostí sociálně znevýhodněným osobám z chudších či chudých částí naší planety⁷¹² či dokonce přímo jako „nejlepší příležitost k vykořenění chudoby“.⁷¹³

Podobně jsou podle Jonathana Seglowa ze sociálněliberalistické perspektivy podle něj možná pouze dvě řešení imigrace coby důsledku špatné distribuce spravedlnosti a sociálních dober: 1. že lidé k oněm zdrojům přijdou, tzn. že imigrují do určité země s lepšími, spravedlivějšími sociálními a hospodářskými podmínkami nebo

⁷⁰⁷ Srov. J. H. CARENS, *Aliens and Citizens*, s. 334-336.

⁷⁰⁸ „Feudální praxe rozhodovala o lidských šancích na základě narození muže nebo ženy. Státní příslušnost v moderním světě je velmi podobná feudálnímu statutu v době středověku. Tento statut je udělen narozením, pro velmi převážnou část není subjektem výměny vůle a úsilí jednotlivce a má velký dopad na životní šance této osoby. Narodit se jako občan bohaté země jako Kanada je jako narodit se do šlechtického stavu (ačkoli většina může náležet „k nižší šlechtě“). Narodit se jako občan chudé země jako např. Bangladéš je (pro většinu) podobné jako narodit se do venkovského prostředí ve středověku.“ – J. H. CARENS, *Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective*, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement*, s. 26.

⁷⁰⁹ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 278

⁷¹⁰ Srov. J. H. CARENS, *Migration and Morality*, s. 34-35.

⁷¹¹ Srov. J. SEGLOW, *The Ethics of Immigration*, s. 324-327.

⁷¹² Srov. J. H. CARENS, *Migration and Morality*, s. 34-36; TENTÝŽ, *The Rights of Immigrants*, in: J. BAKER (ed.), *Group Rights*, Toronto 1994, s. 144-150; TENTÝŽ, *Cosmopolitanism, Nationalism and Immigration: False Dichotomies*, in: R. BELNERAND, W. NORMAN (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford 2001, s. 28-31; M. DUMMETT, *On Immigration and Refugees*, London 2001, s. 22-26.

⁷¹³ N. HARRIS, *Thinking the Unthinkable: The Immigration Myth Exposed*, London 2002, s. 91.

2. že uvedené zdroje budou lidem distribuovány do jejich země původu.⁷¹⁴ Poněvadž však tato globální distribuce dober v celosvětovém měřítku nefunguje, měla by společnost být ochotna v rámci distributivní spravedlnosti umožňovat podíl na sociálních dobreh těm lidem, kteří přicházejí z chudých zemí s omezenými možnostmi přístupu k sociálním a jiným dobrům.

Carens míní, že existují určité meze otevřenosti. Důsledně liberální filozofové podle něj mohou přistupovat k omezení pohybu obyvatelstva, hraničním kontrolám a k restrikcím v oblasti imigrační politiky pouze v případě, pokud je ohrožena svoboda občanů dané země či společnosti, svoboda, která zůstává spolu s rovností základním dobrem lidského jedince. Odtud lze specifikovat důvody pro imigrační restrikce následujícím způsobem: 1. V rámci ochrany bezpečí je omezení příchodu cizinců do země možné v tom případě, pokud by bylo zřejmé, že se u příchozích jedná o násilný invazivní akt vůči obyvatelstvu přistěhovalecké země nebo nějaký analogický případ k invazivnímu aktu; 2. společnost má právo na regulaci pohybu osob v případě, kdy má opodstatněné podezření, že by bylo prostřednictvím jejich přijetí ohroženo fungování základních liberálních institucí; 3. pokud by země nové občany z ekonomických, sociálních nebo demografických důvodů prostě přijmout nemohla.⁷¹⁵

Je třeba se mít na pozoru – což Carens zdůrazňuje – před špatnou interpretací uvedených kritérií a před jejich zneužíváním na základě pouhých domněnek. Uvedená kritéria nemají a nesmí být zneužívána k ideologizaci a pragmatické, sebestředně koncipované praxi států v otázkách přijímání cizinců. „Hypotetické ohrožení veřejného pořádku není dostatečným důvodem. Restrikce by byly ospravedlnitelné pouze v případě, že by existovala «důvodná očekávání», že neomezené přijetí cizinců by poškodilo veřejný pořádek a že by tato očekávání byla založena na «evidenci a způsobech myšlení přijatelných pro všechny».“⁷¹⁶

Souhlasím s Josephem H. Carenssem, že tato ideologizace, motivovaná strachem nebo touhou po zachování homogenity a určité úrovně blahobytu, uvedeným vymezením nepochybně hrozí. Carens rovněž tvrdí, že omezená absorpční schopnost zůstává (alespoň prozatím) také spíše pouze hypotetickým případem. Jednak proto, že většina lidí nechce cestovat a usazovat se v nové zemi a novém společenství – protože je k jejich domovu vážou silná pouta – anebo že nemůže z ekonomických či jiných

⁷¹⁴ Srov. J. SEGLOW, *The Ethics of Immigration*, s. 329.

⁷¹⁵ Srov. J. H. CARENS, *Migration and Morality*, s. 28-33; TENTÝŽ, *Aliens and Citizens*, s. 336-337.

⁷¹⁶ J. H. CARENS, *Aliens and Citizens*, s. 336.

důvodů cestu ani podniknout. Druhá se zdá, že žádná země, přestože se nacházíme v době imigračního rozkvětu, který je poslední měsíce patrně pouze dočasně zbrzděn díky světové hospodářské krizi, nenaráží doposud na hranice svých možností.⁷¹⁷ Naopak se imigrace většinou projevuje jako přínos pro dané společenství.⁷¹⁸

Tyto hranice je samozřejmě těžké definovat. Stejně tak nesnadno zodpověditelnou otázkou zůstává odhad toho, jak by se změnilo množství imigrantů, pokud by přísné imigrační a naturalizační praxe politik nejbohatších zemí přestaly existovat. Zároveň Carens podotýká, že právo na ochranu před vstupem lidí, jejichž účelem je zničit společenské instituce, tedy právo na suverenitu v otázkách regulace imigrace, se týká pouze těch společenství, jejichž instituce jsou spravedlivé. Jestliže by byly politické instituce státu v rozporu s liberálnědemokratickým ideami a jestliže stát jejich prostřednictvím nerozvíjí, ale naopak potlačuje lidská práva a svobody svých občanů, pak je vstup do takové země odůvodněný a restrikce ze strany společenství naopak nepřijatelná.

Na rozdíl od komunitaristů kladou liberalisté první a základní kritérium mimo stát, nad místní společenství. Na základě liberálněfilozofického, univerzalistického pohledu pak docházejí k závěru, že v podstatě neexistují dobré důvody pro exkluzivní praxi v otázkách imigrační politiky, ledaže by se jednalo o výše uvedená omezení, především o důvody kapacitní a o ochranu liberálnědemokratické společnosti.⁷¹⁹

V podobném duchu reflektuje uvedenou skutečnost Jürgena Habermas.⁷²⁰ Přestože ani u něj zpracovávaná otázka nepatří mezi skutečnosti, které by zaměstnávaly jeho pozornost především, lze v některých jeho filozofických spisech nalézt užitečné a inspirativní poznámky k danému tématu.

⁷¹⁷ Takové migrační pohyby se nemusí nutně týkat pouze osob z chudých zemích a z třetího světa směrem do nejbohatších společenství naší planety. Carens uvádí zajímavý příklad z oblasti Severní Ameriky. Na rozdíl od Kanady je systém zdravotního pojištění ve Spojených státech amerických dobrovolný, což má za následek, že kolem 30% populace žádné zdravotní pojištění sjednané nemá. V případě závažných a nákladných onemocnění by se tedy dalo předpokládat, že někteří pacienti zvolí jako cestu nejmenšího odporu emigraci do Kanady, která nejenže má fungující státní systém zdravotního pojištění, ale navíc je přistěhování díky její otevřené imigrační politice relativně velmi snadné. Žádné takové případy však ve větší míře zaznamenány nebyly. – Srov. J. H. CARENS, *Migration and Morality*, s. 41-42.

⁷¹⁸ K všeobecnému přínosu imigrantů pro země původu srov. např. S. CASTLES, M. J. MILLER, *The Age of Migration*, s. 178-197; N. HARRIS, *Thinking the Unthinkable*, s. 76-81; P. STALKER, *International Migration*, London 2001, s. 23-31.

⁷¹⁹ Srov. P. COLE, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh 2000, s. 148.

⁷²⁰ Opírám se především o J. HABERMAS, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in: TENTÝŽ, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1994, s. 632-660. Některé poznámky lze nalézt rovněž v J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996.

Státní občanství je podle Habermase nezávislé na národu (*Nation*), ale závisí na sebechápání národa jako suverénního subjektu (*Volksouveränität*). Poněvadž je však tento sociálně a politicky relevantní subjekt zakládán prostřednictvím dohody a je asociací svobodných a rovných občanů, předpokládá státní občanství jako podstatný prvek dobrovolnost – lidé se stávají občany daného státu nikoli prostřednictvím daností (jazykových, geografických, kulturních či etnických), ale díky svému dobrovolnému (a dobrovolně přijatému) souhlasu stát se členem daného společenství.⁷²¹

Projekt místních politických společenství je věcí svobodné interakce svobodných jednotlivců, ale zároveň jde o projekt, který vyžaduje určité ideové, politickokulturní zakotvení. V tomto ohledu by se zdálo, že Habermas navazuje na komunitaristické myšlení. Ve skutečnosti se vůči němu vymezuje především svým důrazným tvrzením, že v podstatě na světě neexistuje stát, který by byl jazykově, etnicky a kulturně zcela homogenní, a proto nelze politickokulturní zakotvení chápat ve smyslu specifické etnicky orientované kultury. Habermas dokládá, že přes uvedenou heterogenitu jsou státy (jako Švýcarsko, Spojené státy americké, Belgie či Kanada) schopny se dohodnout na společném soužití a společném sdílení politických, sociálních a dalších dober, plynoucích z interakcí v relativně uzavřeném místním politickém společenství. Z uvedených skutečností a z morálněteoretického pohledu je podle Habermase tedy třeba hledat ono ideové zakotvení nikoli ve zmíněných kulturních hodnotách, ale především v *politické akulturaci*, která se navíc týká ne tolik přílnutí ke konkrétnímu politickému systému, ale spíše k základním morálním principům liberálnědemokratického zřízení. Proto „musí být od přistěhovalců očekávána pohotovost k vrůstání do politické kultury jejich nové vlasti, aniž by tito přistěhovalci museli kvůli tomu opouštět kulturní formy života svého původního domova. Požadovaná politická akulturace se nevztahuje na celek jejich socializace.“⁷²² Tento Habermasův požadavek bývá označován jako ústavní patriotismus.⁷²³

V následujících odstavcích si představíme nejvýznamnější oponentní či korektivní hlas v rámci soudobé politické filozofie, který představuje komunitarismus.

⁷²¹ Srov. J. HABERMAS, Staatsbürgerschaft und nationale Identität, s. 638.

⁷²² Tamtéž, s. 659. Inkulturace v tomto pojetí představuje znalost kultury (nikoli její přijetí) a akceptaci společenských institucí a práva.

⁷²³ Verfassungspatriotismus, srov. např. H.-U. DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein: eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh 2002, s. 415-421.

5.3.3 Příslušnost a kulturní identita (Michael Walzer)

Komunitarismus jako jeden z nejvýznamnějších soudobých proudů moderní politické či sociální filozofie se objevil poprvé v 80. letech ve Spojených státech amerických. Chronologicky první kniha, v níž lze nalézt základní komunitaristické myšlenky a kde se vůbec poprvé objevuje pojem „komunitarismus“, pochází z pera profesora politických věd na harvardské univerzitě, Michaela Sandela, a nese název *Liberalismus a meze spravedlnosti*.⁷²⁴ Jedná se o obsáhlou kritiku Rawlsovy teorie spravedlnosti.⁷²⁵ Sandelovou knihou byla započata „systematická komunitaristická kritika liberální představy, že spravedlnost je férovost vůči nárokovým právům jedinců.“⁷²⁶ Na Sandelovu kritiku⁷²⁷ navázali další myslitelé – mj. Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Robert Bellah, Ben Barber, Martha Nussbaum, Amy Guttmann, svým způsobem také např. David Miller. Zrodilo se tak bohaté a mnohovrstevnaté komunitaristické myšlení jako pokus podrobit filozofické a politické liberalistické koncepty, převládající v soudobé západní společnosti, důkladné filozofické a sociologické kritice a sebereflexi zevnitř.⁷²⁸ Schematicky lze v tomto spektru rozlišit čtyři varianty komunitarismu, které bývají spojovány se čtyřmi význačnými autory – tradiční komunitarismus (A. MacIntyre), integrativní koncepci (Ch. Taylor), republikánskou pozici (R. Bellah) a občansko-společenské pojetí (M. Walzer).⁷²⁹

Výchozí myšlenky komunitaristů lze shrnout následujícími slovy: „Společnost, která se chce důsledně opírat o atomizované, od sebe oddělené a vlastní zájmy sledující jedince, podkopává tímto své vlastní základy. Liberální obraz člověka měl zpočátku osvobozující působení na starodávná uspořádání, nicméně liberální společnost sama

⁷²⁴ M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge (Mass.) 1982.

⁷²⁵ „Sandelova kniha *Liberalism and the Limits of Justice* nabídla mocnou kritiku Rawlsova liberalismu. Sandel se pokusil ukázat, že liberalismus formulovaný v Rawlsově *Teorii spravedlnosti* je založen na nekoherentní teorii sebe a nábádala Rawlse a ostatní liberální politické filozofy, aby formulovali alternativní verzi liberalismu, která by byla odolnější vůči těmto kritikám.“ – R. BEINER, *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on the Problem of Political Community*, Toronto 2003, s. 84.

⁷²⁶ W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt am Main – New York 1994, s. 13.

⁷²⁷ Sandelovu kritiku výstižně shrnuje Axel Honneth - Srov. A. HONNETH, *Meze liberalismu*.

K politicko-etické diskusi o komunitarismu, in: *Spor o liberalismus a komunitarismus*, Praha 1996, s. 17-22.

⁷²⁸ „Filozofické zpochybnění liberální tradice provázají sociologická zkoumání, která se pokoušejí doložit, že se rozklad hodnotových pospolitostí, opírajících se o tradici, projevuje ve stále větším utrpení subjektů, jimž se nedostává sociálních konfliktů. Filozofická a sociologická kritika liberalismu ve svém souhrnu představuje mocný teoretický proud, pro který se během doby zavedl pojem «komunitarismus».“ – Tamtéž, s. 14.

⁷²⁹ E. ARENS, J. MANEMANN, *Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Komunitarismus*, in: *Jahrbuch Politische Theologie 1 (1996)*, Demokratiefähigkeit, herausgegeben von Jürgen Manemann, s. 155.

byla ve svém fungování stále odkázána také na občanskou angažovanost a občanské ctnosti.⁷³⁰ Kromě kritiky novověkého individualismu patří mezi charakteristické znaky tohoto filozofického směru na Aristotela navazující teleologické chápání lidského jednání a etika vydařeného života v souvislosti s jinými dobry. Z tohoto důvodu bývá komunitarismus také označován jako „aristotelovská, liberálně-kritická pozice v rámci etické a společensko-teoretické diskuze.“⁷³¹ Pozornost by podle komunitaristů měla být upřena nadále nikoli výhradně na individuum, nýbrž stejnou měrou na společenství (*community*), nikoli pouze na univerzalistické ideály, nýbrž rovněž (a především) na partikulární kontext.

Někteří komunitaristé se explicitně zabývali také otázkou přímo související s fungováním místního společenství přijímání a integrace cizinců. Poněvadž není možné zpracovat na omezeném prostoru relevantní aspekty komunitaristického myšlení v jeho celé šíři, budou zde představeny základní úvahy jednoho z komunitaristických filozofů, jehož přínos pro zpracovávané téma lze považovat za nejdůležitější, tj. Michaela Walzera.⁷³²

Michael Walzer zasáhl do komunitaristické debaty poprvé svým dílem z roku 1983 *Sféry spravedlnosti. Obrana pluralismu a rovnosti*.⁷³³ Autor ve svém díle kritizuje Rawlsovu koncepci a předkládá vlastní chápání společnosti jako světa rozděleného do různých sfér. Hlavním tématem uvedeného spisu je Walzerova teorie distributivní spravedlnosti. Má-li být ve světě uskutečněna spravedlnost, může se tak stát na základě vědomí různých sociálních sfér a respektování jejich zákonů, nikoli na základě jednotného schématu. Sociální spravedlnost se realizuje v ohraničeném politickém společenství, kde někdo je a někdo není členem. Na místě je úsilí o komplexní rovnost

⁷³⁰ W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, s. 7.

⁷³¹ E. ARENS, J. MANEMANN, *Wie sollen wir zusammen leben?*, s. 155.

⁷³² Specifický komunitaristický příspěvek k tématu přijímání cizinců a utváření místního politického společenství představuje významné dílo, lépe řečeno rozsáhlá esej kanadského filozofa Charlese Taylora *Politika uznání* (C. TAYLOR, *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*. *An Essay*, Princeton 1992). Taylor v této esejí navazuje na své zásadní dílo *Prameny sebe* (C. TAYLOR, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass. 1989) a pokouší se o načrtnutí politickofilozofického konceptu mezi univerzálním liberalismem a partikularistickým diferencíalismem, kde významnou roli hraje jak politické uznání lidské důstojnosti, tak politika uznání, diference a nediskriminace (např. menšin v rámci politického společenství). Poněvadž Taylorovy myšlenky se týkají spíše multikulturní debaty a nikoli přímo zpracovávaného tématu, omezíme se při představení základních komunitaristických myšlenek na M. Walzera.

⁷³³ M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books 1983. Český čtenář se může pouze smutně podívat nad tím, že toto jedno z nejzásadnějších děl politické filozofie posledních let doposud nevyšlo v českém překladu.

(*complex equality*), nikoli o rovnost prostou (*simple equality*).⁷³⁴ Tato komplexní rovnost vychází z existence různých sfér a různých, ohraničených a relativně autonomních společenství. V těchto různých sférách, v rámci konkrétního, historicko-kulturního a politického rámce, probíhá výměna sociálních dober, kde agenty i prostředníky jsou různé subjekty.

Systém komplexní rovnosti odpovídá podle Walzera otevřenému distribučnímu principu a je pravým opakem tyranie. Tři hlavní distributivní principy – volné směňování, zasloužený zisk (*desert*) a potřeba – se pak odehrávají, v rámci určitého společenství. Z jeho perspektivy je univerzalizmus možný jen v prožívání partikularity, jinými slovy prožívání univerzalizmu se odehrává v partikularitě, ve společenství (*community*).⁷³⁵

K zásadním znakům politického společenství, které Walzer pokládá za velmi důležité, patří, že je určováno sdílenou identitou. Zajištění této identity je v důsledku uskutečnitelné pouze za předpokladu, že si společenství své členy vybírá, a to na základě kompatibility s naznačenou sdílenou identitou, kterou si společenství volí, a svých vlastních kapacitních možností. Je tedy logické, že Walzer v souvislosti s uspořádáním společnosti zaměřil svou pozornost rovněž mj. na otázku členství ve společenství (*membership question*), čímž se nutně zaměřil také na otázku přijetí a vyloučení ne-členů, kteří o členství v daném společenství usilují.⁷³⁶ Jeho myšlení mělo a má velký vliv na soudobou politickou praxi v některých zemích.⁷³⁷

Členství v politickém společenství zajišťuje přístup k jiným sférám sdílení a k právu na odpovídající podíl na sférách sdílení (trh, sociální stát, vzdělávací systém, veřejné služby), které probíhají především v rámci tohoto společenství. Členství je v tomto smyslu právem na práva.⁷³⁸

⁷³⁴ Srov. Tamtéž, s. 3-30.

⁷³⁵ „Myšlenka distributivní spravedlnosti předpokládá ohraničený svět, v němž rozdělení dober probíhá. Předpokládá skupinu lidí, kteří mohou rozdělovat, směňovat a sdílet sociální dobra především mezi sebou. (...) Když přemýšlíme o distributivní spravedlnosti, přemýšlíme o nezávislých městech a státech, které jsou schopny zajistit vlastní modely rozdělení a výměny, spravedlivé nebo nespravedlivé. (...) První dobro, které si vzájemně rozdělujeme, je členství v nějakém lidském společenství.“ – Tamtéž, s. 31.

⁷³⁶ P. COLE, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh 2000, s. 61.

⁷³⁷ Podle Jonathana Seglowa patří Walzerův spis v souvislosti s restriktivními imigračními a integračními politikami za jedno z nejcitovanějších děl. Srov. J. SEGLOW, *The Ethics of Immigration*, s. 319.

⁷³⁸ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 207. Návaznost na myšlení H. Arendtové je zjevné. Markantní je např. ve Walzerově lapidárním výroku: „Statelessness is a condition of infinite danger.“ – M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 32.

Walzer se zaměřuje na otázku výběru (nových) členů daného politického společenství.⁷³⁹ Taková reflexe pochopitelně předpokládá jako první krok reflexi samotné podstaty politického společenství vůbec. To je podle Walzera světem společného chápání (*common meanings*). Jazyk, dějiny a kultura krácejí v rámci státu společně ruku v ruce (jsou mnohem více vzájemně spojeny zde než v jakémkoli jiném společenství) a vytvářejí společné vědomí. Ačkoli národní charakter lze podle Walzera pokládat za mýtus a konstrukt, existuje mezi členy společenství faktický prostor vzájemnosti, prostor „sdílení společného vnímání a intuicí.“⁷⁴⁰

Rozhodujícím faktorem pro členství podle Walzera je, jak členství v politickém společenství chápou jeho členové. Bohužel tato představa nás občanů, členů společenství o tom, jaké společenství máme a chceme mít, je pouze velmi neurčitá a nejasná (*dim perception*).⁷⁴¹ Proto Walzer předkládá a komentuje tři různé analogie soužití, které tuto skutečnost a podstatu politického společenství mají přiblížit: analogie sousedství, klubu (spolku) a rodiny.

První analogii spatřuje Walzer v sousedství, jenž považuje za náhodné společenství, kterému chybí jakékoli organizované nebo právně vynutitelné přijímání nových členů, chybí mu společné cítění a patřičná soudržnost. Nově příchozí nejsou vybíráni v sousedství již dříve reziduujícími členy („domácími“), dokonce si členství v takové komunitě sami volí. Z uvedených důvodů nulové volby stávajících členů komunity shledává tuto analogii nevhodnou pro spojení se státem.⁷⁴² Model sousedství plní u Walzera v rámci různých sfér společnosti pouze funkci určitého prvního negativního vymezení.⁷⁴³

V závěru pojednání o sousedství poznamenává Walzer pozoruhodnou věc: „Pokud se státy stanou velkými sousedstvími, pak je pravděpodobné, že se sousedství stanou malými státy. Jejich členové budou usilovat o to, aby bránili místní politiku a

⁷³⁹ „Od té doby, co se mobilita lidí zvýšila, se vysoké množství mužů a žen pravidelně pokouší změnit místo svého pobytu a své členství pohybem z nepříznivého prostředí do prostředí příznivého. Bohaté a svobodné státy jsou, podobně jako elitní univerzity, v obležení žadatelů. Musí se rozhodnout podle vlastní velikosti a charakteru. Přesněji řečeno my jako občané takové země se musíme rozhodnout: Koho máme přijmout? Máme mít otevřená přijímací kritéria? Můžeme vybírat mezi žadateli? Jaká jsou přiměřená kritéria pro udílení členství?“ – Tamtéž, s. 32.

⁷⁴⁰ „The sharing of sensibilities and intuitions.“ – Tamtéž, s. 28.

⁷⁴¹ „Pouze málo z nás má přímou zkušenost s tím, co země je nebo co znamená být jejím členem (*pozn. míněno občanem*). Máme často silné city ke své vlasti, ale pouze nejasné představy (*dim perceptions*) o ní. Jako politické společenství (spíše než místo) je konec konců neviditelná; vidíme v současné době pouze její symboly, úřady a představitele. Domnívám se, že ji nejlépe porozumíme, když ji porovnáme s jinými, menšími sdruženími, jejichž rozsah můžeme snadněji uchopit.“ – Tamtéž, s. 35.

⁷⁴² Srov. Tamtéž, s. 35-37.

⁷⁴³ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 209.

kulturu proti cizincům. (...) Sousedství mohou být otevřená pouze v tom případě, že jsou státy přinejmenším potenciálně uzavřené.⁷⁴⁴ Walzer zde navazuje na Henryho Sidgwicka, který tvrdil, že „strnutí zdí mezi státy neznamena vytvořit svět beze zdí, ale mnohem spíše vytvořit tisíce malinkatých pevností.“⁷⁴⁵ Walzer poznamenává, že svět bez hranic by nutně implikoval existenci globálního státu, který by byl schopen ovládat celé společenství. Plodem takového politického uspořádání by bylo vykořenění lidí, jejichž identita se udržuje, předává a rozvíjí především právě v malých společenství.

Walzer hovoří o různosti jako „hodnotě“, kterou je třeba zachovávat. K zachování různosti však podle něj nutně patří rovněž určitý druh uzavřenosti. Proto „musí na určitém stupni politické organizace něco jako suverénní stát utvářet a s autoritou si nárokovat realizaci vlastní přijímací politiky, kontroly a někdy omezení přísunu imigrantů. Nicméně toto právo na kontrolu imigrace nezahrnuje a neimplikuje právo na kontrolu emigrace.“⁷⁴⁶

Za přijatelnou analogii ke státnímu společenství považuje Walzer klub.⁷⁴⁷ Klub či spolek (*club*) je sdružení lidí, kteří se scházejí a spojují za určitým společným účelem. Důležitou charakteristikou takového společenství je, že si členové tohoto společenství vybírají svobodně budoucí členy a činí tak autoritativně a s konečnou platností.⁷⁴⁸ Při výběru stanovují členové klubu či výběrové komise obecné předpoklady, kategorie pro přijetí či vyloučení a kvóty (hranice). Rozhodujícím při výběru pak je, zdali a případně s kým chtějí členové klubu sdílet a směřovat sociální dobra a dále zdali žadatelé o vstup přinesou užitek klubu a jeho cílům.⁷⁴⁹

Problematický aspekt této analogie, kterou lze obecně považovat za pozoruhodnou, podle mého názoru spočívá ve skutečnosti, že aplikace Walzerových principů na státní imigrační politiku může v důsledku vést k čistě pragmatickému až svévolnému vylučování imigrantů coby potenciálních členů daného politického společenství, jinými slovy, jeho argumenty se mohou stát filozofickým východiskem čistě pragmatického či utilitaristického řešení této otázky.⁷⁵⁰ Proto je, jak zdůrazňují někteří Walzerovi liberální kritici, třeba stále zdůrazňovat, že existuje pouze jeden

⁷⁴⁴ Srov. M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 38-39.

⁷⁴⁵ H. SIDGWICK, *Elements of Politics*, London 1881.

⁷⁴⁶ M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 39.

⁷⁴⁷ „Můžeme si představit státy jako dokonalé kluby mající suverénní moc nad vlastními procesy výběru.“ – Tamtéž, s. 41.

⁷⁴⁸ Srov. Tamtéž, s. 41.

⁷⁴⁹ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 209.

⁷⁵⁰ O utilitaristickém přístupu bude pojednáno ještě později samostatně.

relevantní důvod pro nepřijetí nového příchozího za člena společenství - a to pokud žadatel zabraňuje společenství (klubu) a jeho jednotlivým členům v tom, aby společenství jako celek i jeho jednotliví členové dosáhli svého účelu.⁷⁵¹ Právo členů rozhodovat o přijetí členů nových pak nesmí být zakryto eticky relevantními skutečnostmi. Analogie má navíc svou slabinu v axiomu, který neodůvodňuje, jakým právem se stávající členové stali členy takového společenství s právem rozhodovat o jeho budoucí podobě.

Kritéria pro nepřijetí nových členů mohou být podle Walzera buď charakteru víceméně praktického či pragmatického (počty přijatých členů, udržování ekonomické úrovně společenství)⁷⁵² nebo mohou rovněž souviset s identitou a jejím zachováním. Kreativní aplikace na realitu politického společenství (státu) tedy implikuje potřebu vyjasnit si následující skutečnosti: a) zjistit celkový účel státu; b) definovat legitimní účely jeho jednotlivých členů a c) stanovit, čím by mohl případný žadatel o členství podkopávat oba účely uvedené pod body a) a b).⁷⁵³

Je třeba zmínit ještě třetí analogii, kterou Walzer uvádí, a tou je rodina. Rodina je podle Walzera určitým promísením výběru (na jedné straně se jedná o sdružení vycházející z domluvy a legálních ustanovení – členem rodiny se stávají lidé vlastní volbou, prostřednictvím sňatku) a danosti (na druhé straně jde o „genetický“ aspekt – děti se rodí do rodin, které si nevybírají) a ve své podstatě je skutečností přirozenou. Z členství v rodině, která je tedy jak výběrem, tak daností, implikují určité morální závazky v jejím rámci. Aplikace analogie rodiny na státní společenství se pak podle Walzera projevuje v příklonu členů společenství vůči těm, vůči nimž členové cítí určitou afinitu, např. kulturní nebo politickou. Jedná se vlastně o určitou preferenci „příbuzných“.

Toto Walzerovo pojetí bylo později podrobena kritice.⁷⁵⁴ Podle kritiků – a podle mého soudu se jedná o námitku správnou – nelze tuto preferenci utvářet na základě afinity nebo dokonce etnických kritérií, nicméně především na základě kritérií etických. Je rovněž patrné, že uvedená argumentace může vést k myšlenkovému schématu

⁷⁵¹ Srov. P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 70.

⁷⁵² Podle Walzera záleží na kapacitních možnostech přijímajícího společenství. Tyto receptivní možnosti shrnuje pod označení teritoriální a populační možnosti. – Srov. M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 45.

⁷⁵³ Srov. G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit*, s. 210.

⁷⁵⁴ Srov. P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 70.

nacionalistů.⁷⁵⁵ M. Walzer tedy charakterizuje stát jako skutečnost mezi klubem a rodinou, kdy klíčovým pojmem se stává sounáležitost mezi členy jednotlivých společenství a rozdílení dober v rámci tohoto společenství.⁷⁵⁶

Walzer však kromě uvedených interních kritérií exkluze uvádí později rovněž externí kritéria nároku cizinců vůči přijímajícímu společenství, která jsou sociálněeticky velmi relevantní. Především se jedná o právo cizince, je-li přijat do uvedeného společenství, aby byl obdařen všemi právy náležejícími členům tohoto společenství⁷⁵⁷, a právo, aby cizinci, kteří žijí v rámci společenství, z tohoto společenství nebyli na základě své „jinakosti“ vyhnáni a zbaveni svých práv.⁷⁵⁸

Druhé vymezení je velmi komplexní a dotýká se klíčové otázky celé této práce, totiž otázky pomoci vůči cizincům v situaci nouze (*necesitous strangers*), jinými slovy o šíři pomoci cizincům, přicházejícím z chudých zemí a usilujícím o lepší život a členství v nové zemi.⁷⁵⁹

Walzer sice zdůrazňuje důležitost sebechápání společenství, záhy však dodává: „Sebeurčení ve sféře členství není absolutní. Je sice právem vykonávaným nejčastěji národními kluby či rodinami a je v zásadě udržováno prostřednictvím národních států. Je však subjektem jak interních rozhodnutí členů samotných (všech členů, včetně těch, kteří nabyli členství prostě místním právem), tak externího principu vzájemné pomoci.

⁷⁵⁵ Mezi klasické myslitele, které lze do uvedeného proudu zařadit a kteří bývají označováni jako liberální nacionalisté či morální komunitaristé, patří např. David Miller (zejména D. MILLER, *On Nationality*, Oxford 1995) či Yael Tamir (zejména Y. TAMIR, *Liberal Nationalism*, Princeton 1993). Tito myslitelé evidentně navazují na Walzerovo myšlení s tím, že mnohem více zdůrazňují přímo národ jako mimořádnou hodnotu a jako to, co konstituuje politické společenství, jež se ohraničuje vůči jinému společenství. Proto z tohoto důvodu migranti a žadatelé o členství musí splnit předpoklad schopnosti a vůle stát se členy konkrétní historické národní komunity. Stát může naopak udělit občanství pouze tomu žadateli, který má respekt vůči hodnotám, dějinám, kultuře a sdíleným aspiracím daného společenství. – Srov. P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 124-125.

⁷⁵⁶ Srov. W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, s. 137.

⁷⁵⁷ „Každému novému imigrantovi, každému přijatému uprchlíkovi, každému rezidentovi a pracovníkovi musí být uděleny výsady plynoucí z občanství.“ – M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 62. Co se týče první skupiny cizinců, zabývá se Walzer především osudem „gastarbeiterů“ (*guest workers*), zahraničních dočasných pracovníků, žádaných mnoha vyspělými státy především po druhé světové válce, u nichž docházelo často k paradoxní situaci: Byli sice přijati na pracovní trh daného politického společenství, ale zároveň jim nebyla zaručena žádná politická ani sociální práva. Jejich situace se podobala situacím metiků a otroků ve starověkých Athénách, kteří sice byli žádáni, ba dokonce byla jejich přítomnost pro život společenství nutná, byli však zároveň osobami bez patřičných práv, vyloučení ze společnosti a vystaveni útlaku ze strany státu.

⁷⁵⁸ Otázce zaručení rovných práv cizincům a menšinám věnuje Walzer významnou pozornost ve svém eseji o státech a menšinách, v níž rezolutně vystupuje proti státu, kde by většina utlačovala menšiny a kde by se tato vládnoucí většina stala tyranou utlačující spoluobčany bez plných práv. – Srov. M. WALZER, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, herausgegeben von Otto Kallscheuer, Berlin 1992, s. 100-114 (původní vydání M. WALZER, *States and Minorities*, in: C. FRIED (ed.), *Community and Identity*, Dahlem Konferenz, Berlin – Heidelberg – New York – Tokyo 1983.

⁷⁵⁹ Srov. P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 63-64.

Imigrace je tedy jak předmětem politického výběru, tak předmětem morálního omezení.⁷⁶⁰ Zvláštní skupinou žadatelů o členství v daném politickém společenství jsou podle Walzera uprchlíci. Ti mají být přijati přednostně z toho důvodu, že odchodem z pronásledované země přišli o svá občanská práva.

S některými Walzerovými návrhy nelze polemizovat – např. s tím, že člověk v nouzi potřebuje pomoc na rovině individuálně i sociálněetické, ani s tím, že přijímající společenství nelze mravně nebo právně zavazovat ke skutkům a postojům, které by byly za hranicí realizovatelnosti nebo by dané společenství rozvrátily. Mnohem závažnější otázkou je, jestli lze uvedené argumenty dostatečně diferencovaně aplikovat a jestli se nemohou stát spíše pozvolným a nenápadným krokem k tomu, aby se dané společenství pouze neopevnilo ve svém vlastním životním standardu.

Právě v nebezpečí, aby se Walzerovy argumenty nestaly východiskem pro čistě pragmatické uvažování o otázce přijímání cizinců nebo odrazovým můstkem k čistě partikularistické nebo nacionalistické ideologii či ideologizaci, lze spatřovat slabinu konceptu.⁷⁶¹ V podstatě však lze Walzerova myšlenková a konceptuální východiska, např. potřebu utváření života v partikulárních společenstvích s pohledem obráceným na celé lidstvo, zvláště na tu jeho významnou část, která trpí nouzí a jinými bolestmi a která potřebuje pomoc, jsou-li interpretována adekvátním způsobem, hodnotit kladně. U Walzerova konceptu záleží do značné míry na interpretaci, která může být adekvátní (ve smyslu univerzality prostředkované v určité míře partikulárního společenství), anebo naopak nepřiměřená (ve smyslu pragmatického partikularismu).

Liberalisté na Walzerově pozici kritizují přečeňování „sebedefinice společenství“. Carens uvádí příklad z politického zřízení Spojených států amerických. Není pochyb o tom, že v rámci samotných Spojených států, země, která je rozdělena na menší samosprávné celky (státy), existuje velká rozmanitost mezi prožíváním sebedefinice jednotlivých společenství. Už proto společenství, které na základě vlastního sebechápání vylučuje potenciální členy, nelze prostě ztotožňovat se suverénním státem, který jako jediný na sociální a politické úrovni takové restrikce může prostřednictvím imigrační politiky uskutečňovat. Jednotlivé americké státy mají mnohá vlastní politická, sociální a administrativní práva, k nim ale nepatří právo

⁷⁶⁰ M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 62.

⁷⁶¹ Jonathan Seglow dokládá, že se tak děje.

kontrolovat a omezovat pohyb těch, kteří do společenství států (jako jeho ne-členové) nepatří a patřit do něj chtějí. Jednotlivé státy kvůli různému pojetí sebechápání, které mezi jednotlivými státy nepochybně panuje, neomezují mobilitu. Podle Carensa je rovněž paradoxní, že např. obyvatelstvo Seattlu má patrně podobnější sebechápání s obyvatelstvem v kanadském Vancouveru (včetně jazyka, sociální struktury, kultury a způsobu života) než např. s obyvateli texaských měst. Přesto se omezení mobility nekonzistentně řídí jinými, přísnějšími pravidly při případném úsilí o přestěhování ze Seattlu do Vancouveru než na jih Spojených států, protože jsou v prvním případě překračována hranice suverénního státu. Sebedefinice je velmi nejasnou veličinou.⁷⁶² Sebechápání jednotlivých společenství lze podle něj omezit na liberálnědemokratické instituce.

Walzerovy argumenty je možné shrnout následujícím způsobem: Lidský život se rozvíjí v menších jednotkách. Společenství musí mít hranice, a to s ohledem na své území, zdroje, populaci a vzájemnost, odehrávající se v menší skupině, v níž lze vzájemnost lépe realizovat. Distributivní spravedlnost, rozvíjení blahobytu, vzdělání, zajištění bezpečnosti a další skutečnosti se realizují vždy v určitých geografických jednotkách a omezených politických společenstvích.⁷⁶³ Poněvadž se uvedená vzájemnost projevuje různými způsoby, jsou jednotlivá politická společenství a jednotlivé státy nutně odlišné a tuto rozdílnost prožívají mj. na úrovni politické a kulturní. Politická společenství potřebují určitou sdílenou identitu. Státy mají být do určité míry uzavřené, poněvadž společenství má právo chránit své členy, jejich identitu (politickou a kulturní), svobodu a prosperitu. Navíc pokud by neexistovala určitá uzavřenost, je velmi pravděpodobné, že by se uzavřenost projevila na nižších úrovních společného soužití, kde by byla méně žádoucí.

⁷⁶² Dovolím si pro dokreslení představit liberalistickou kritiku Walzerových argumentů z pera Philipa Colea: „Walzer předkládá tři nároky: 1) že politická společenství potřebují sdílené chápání – státy potřebují národní identitu; 2) že sdílené chápání musí být chráněno prostřednictvím udílení práva na členství – státy mají právo provádět imigrační omezení na základě tohoto chápání; 3) že v rámci určitých hranic mají členové společenství poslední slovo ohledně svého sdíleného chápání a tím o obsahu pravidel členství. Všechny tři nároky zpochybňuji: 1) Není zřejmé, že by společenství potřebovala ke svému fungování sdílené chápání a tedy ani že by potřebovala národní identitu. 2) I kdyby ano, není zřejmé, že by toto sdílené chápání muselo být chráněno prostřednictvím pravidel udílení členství – možná ani nepotřebují tak masivní ochranu. 3) Právo společenství vybírat si členy na základě sebechápání je problematické – je třeba se ptát, zdali toto sebechápání odráží, jakým způsobem chápou sebe i jiné *všichni* členové tohoto společenství, a také zdali toto chápání nevyklučuje ostatní z těch důvodů, které považujeme za nepřijatelné.“ – P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 82.

⁷⁶³ Srov. M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 44-45.

Z uvedených důvodů mají společenství jako celky právo na kontrolu přijímání osob (zvláště proto, že jejich přijetím jsou zavázána poskytnout svým novým členům všechna práva vyplývající z jejich členství) a určování počtu členů. Toto negativní vymezení mají provádět nikoli pouze podle pragmatických hledisek, nýbrž s vědomím morálního závazku vůči lidem ve velké nouzi. Otázka sdílené identity správným způsobem naznačuje potřebu integrace nových členů, která vyžaduje aktivitu jak ze strany žadatelů o členství tak ze strany přijímajícího společenství.

Důležité je nalézt rovnováhu mezi určitou uzavřeností nebo lépe řečeno mezi vědomím různosti a hranic na jedné straně a otevřeností na straně druhé. Určitá uzavřenost je zřejmě nevyhnutelná. Tato uzavřenost by však měla být – a troufám si takto interpretovat i Walzerovo myšlení – otevřená, přičemž motivací pro otevřenost by mělo být vědomí příslušnosti všech lidí k jedné lidské rodině a princip vzájemné pomoci.⁷⁶⁴ Smyslem a důsledkem Walzerova pojetí nemá být uzavřený partikularismus.⁷⁶⁵ Walzer sice přiznává identitě a partikularismu význam, ale dodává, že naše společné bytí nelze omezovat na jediné členství a jediné bytí „v rámci určitého kmene.“⁷⁶⁶

Jak již bylo řečeno, interpretace Walzerova myšlení není zcela jednotná a může vést rovněž k víceméně uzavřené, do sebe orientované společnosti. Ne náhodou bývá proto citováno politiky a vědci v souvislosti s restrikcemi v rámci imigračních politik. V jisté interpretaci tak zbývá již jen krůček k poslední prezentované skupině názorů.

5.3.4 Pragmatické řešení („realismus“)

Poslední myšlenkový proud, který bude představen v rámci normativních východisek současných imigračních politik, lze shrnout pod několik pojmů. Uvádí se, že se jedná o pragmatický model (Kosten-Nutzen-Kalküle-Modell)⁷⁶⁷, o utilitaristické pojetí⁷⁶⁸, o politicko-realistický či realistický náhled⁷⁶⁹ nebo o radikálně hobbesiánské

⁷⁶⁴ Za povšimnutí jistě stojí skutečnost, že Walzer ilustruje princip vzájemné pomoci jako východisko pomáhajícího jednání evangelijním příběhem o milosrdném Samaritánovi. Srov. M. WALZER, *Spheres of Justice*, s. 33.

⁷⁶⁵ Komunitarismus, který by nebyl schopen pohlédnout mimo vlastní společenství a překročit jeho hranice, by měl za následek pouze nové „kmenové chápání společnosti“ a hrozilo by mu nebezpečí regionalismu. – Srov. E. ARENS, J. MANEMANN, *Wie sollen wir zusammen leben?*, s. 170.

⁷⁶⁶ Srov. M. WALZER, *Zivile Gesellschaft*, s. 136-137 (celá esej s názvem „Das neue Stammeswesen“, s. 115-137).

⁷⁶⁷ Srov. W. LESCH, *Paradigmenwechsel*, s. 18.

⁷⁶⁸ Srov. W. LESCH, *Zwischen Eigeninteresse und globaler Solidarität*, s. 138-139.

⁷⁶⁹ Srov. B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement*, s. 211-264; A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát*, s. 24-25.

pojetí.⁷⁷⁰ Jak už sama škála označení tohoto myšlenkového směru naznačuje, jedná se o poměrně široké myšlenkové spektrum. V jeho pozadí stojí sjednocující myšlenka navazující na politickou filozofii Th. Hobbesa. Rozhodující politické jednotky v tomto pojetí představují státy, jednající suverénně v rámci svých politických pravomocí, včetně otázky přijímání cizinců. V radikálnější verzi prezentovaného myšlenkového proudu toto ohraničené, suverénně jednající politické společenství určuje naprosto vše (včetně toho, kdo vstoupí na jeho území a kdo se stane jeho členem). V tomto pojetí se jedná o uzavřené společenství, které reaguje na impulsy, případně potřeby okolního světa pouze z nutnosti a není ve svém rozhodování nijak omezeno. V umírněnější verzi je tento politický subjekt zavázán ke spolupráci s jinými subjekty čili k mezinárodní spolupráci. K jeho výsostným suverénním pravomocím však nadále patří ochrana vlastních hranic a ochrana státních (či národních) zájmů.⁷⁷¹

Uvedenou perspektivu, často označovanou jako „realistickou“⁷⁷², zastává a její postoje v oblasti přistěhovalecké politiky představuje například americký politolog David C. Hendrickson.⁷⁷³ Z politicko-realistické perspektivy je pokládáno za přijatelné a morálně ospravedlnitelné preferovat zájmy vlastního kolektivu před zájmy lidstva. Tato preference je odůvodněna jednak přirozeněprávním argumentem, totiž přirozenou sociální náklonností k určité skupině obyvatelstva, a pragmatickým argumentem, v němž je liberalistické pojetí označeno za neefektivní a nefungující.⁷⁷⁴ Obhájí se tak určitá forma kolektivního egoismu jako přirozená, protože lidská vztahovost, afilita a zodpovědnost se odehrává v různých menších kruzích.

Realisté navazují na starou tradici *raison d'état*, kde přednost před všemi hodnotami zaujímá zajištění státní bezpečnosti, blahobytu a integrity. Původně byl

⁷⁷⁰ Philip Cole hovoří přesněji o hobbesiánské odpovědi či reakci, čímž se míní Hobbesovou filozofii ovlivněná odezva na novodobé liberalistické pojetí, případně liberalisticko-komunitaristickou debatu. Srov. P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 165-191.

⁷⁷¹ Srov. Tamtéž, s. 165-166.

⁷⁷² V českém překladu má pojem „realistický“ pozoruhodnou konotaci. Tento zástupný pojem pro pragmatické řešení skrytě implikuje chápání uvedeného pojmu a názoru jako „toho správného“, spjatého s realitou a reagujícího na skutečné potřeby, zatímco ostatní se tak nenápadně dostávají do pozic naivních, nereálných nebo nedokonalých.

⁷⁷³ Srov. D. C. HENDRICKSON, *Migration in Law and Ethics: A Realist Perspective*, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement*, s. 213-231.

⁷⁷⁴ Je pozoruhodné, že Hendrickson uvádí jako příklady myšlenkových modelů, na něž se realisté dívají jako na naivní ideály nebo sny, ideje „kantovských a křesťanských teologů“: „The teaching of Kantians and Christian theologians – that justice be done, though the heavens fall – is rejected as being otherworldly.“ – Tamtéž, s. 214.

hlavní důraz položen na zajištění bezpečnosti.⁷⁷⁵ Uvedené zajištění však má být obráceno zásadně dovnitř daného společenství. Realisté „odmítají tvrzení, že státníci mají řídit své chování podle systému křesťanské etiky. Nejsme vázáni láskou k sousedním národům takovou láskou, jakou jsme vázáni ke svému národu.

Humanitární nároky představují pro realisty sekundární záležitost. Konsekvencí uvedeného myšlenkového postoje je fakt, že pozornost není přednostně upřena směrem k pomoci cizinci jako člověku v nouzi a je odůvodnitelná pouze v případě, pokud cizinec přináší přijímajícímu společenství užitek a žádnou škodu. V pojetí realistů může „stát jednat výhradně na základě výhod a vhodnosti. Pokud si přeje odepřít cizincům pobyt na svém území nebo participaci ve svém společenství z čistě vlastních (*self-interested*) zájmů, nemůže být řeč o tom, že by jednal nelegálně.“⁷⁷⁶

Uvedené tvrzení nelze však vztáhnout bez diferenciací na politicko-realistické hnutí jako celek, neboť se v něm rovněž vyskytují v různé míře různé prvky humanitární povinnosti, například je zdůrazňován specifický přístup vůči blízkým skupinám osob, zvláště v rámci sjednocení rodin, a pomoc uprchlíkům ohrožovaným na životě. Šíře humanitární pomoci je různá a nepanuje v ní shoda.

Základním kritériem pro realisty je tedy odůvodnění, aby stát přijetím přistěhovalců osob, tedy prostřednictvím své imigrační politiky, nezpůsobil sobě a svým obyvatelům žádnou újmu. Tímto kritériem se legitimuje restriktivní imigrační politiky.

Nejčastěji se v okruhu realistů či kritiků liberalismu objevují mezi skutečnostmi, jež by mohly být klasifikovány jako újmy či škody pro přijímající společnost a jež mají politici brát při utváření svých suverénních imigračních politik v potaz, následující potenciální konsekvence: 1. dopad na pracovní trh a výši mezd; 2. dopad na zajištění sociálních služeb a jejich zneužívání⁷⁷⁷; 3. nebezpečí přelidnění⁷⁷⁸; 4. dopad na politický charakter liberálního státu; 5. dopad na bezpečnost státu (nebezpečí zvýšení zločinnosti, sociálního chaosu a terorismu); 6. ohrožení kulturní homogenity.⁷⁷⁹ Ačkoli

⁷⁷⁵ „Politický realismus bylo učení, které se klasicky zabývalo požadavkem bezpečnosti, a to téměř výhradně. Národní zájmy, jak je tradičně realisté chápali, byly téměř výhradně zájmy národní bezpečnosti.“ - R. E. GOODIN, Commentary: The Political Realism of Free Movement, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement*, s. 256.

⁷⁷⁶ Tamtéž, s. 218.

⁷⁷⁷ Občas se používá dokonce označení „welfare tourism“. Uvedená skutečnost se však zdá z empirických zkoumání téměř vyloučená.

⁷⁷⁸ Tato konsekvence se jeví doposud jako nerelevantní.

⁷⁷⁹ Srov. P. MEILAENDER, *Towards a Theory of Immigration*, Basingstoke 2001, s. 27-30; dále J. WOODWARD, Commentary: Liberalism and Migration, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement*, s. 68; srov. rovněž P. COLE, *Philosophies of Exclusion*, s. 168.

v momentě nějakého nečekaně velkého a soustředěného příchodu jedinců či v momentě velkých ekonomických či politických krizí nelze dopady uvedené např. v bodě 1, 2 a 6 zcela vyloučit, podle analýz a studií z poslední doby zmíněné důsledky považují v současné době a v současné míře migrace za nepravděpodobné. Z různých průzkumů a analýz vyplývá spíše závěr, že imigranti svoji flexibilitou na trhu práce obecně přispívají k růstu pracovního trhu a stabilitě sociálního systému, který nezatěžují ani ho ve zvýšené míře nevyužívají.⁷⁸⁰

V rámci realistické pozice je pozornost upřena především na domácí obyvatelstvo. Z jeho perspektivy nebo z oboustranného užitku (z užitku pro přijímající společnost i pro přijímaného imigranta), jinak řečeno z maximalizace blahobytu pro všechny strany, se utvářejí kritéria pro přijímání cizinců. Jak v případě potenciálních přistěhovalců tak v případě potenciálních přijímajících společností jde o „maximalizaci blahobytu, která rovněž představuje nejdůležitější kritérium pro utváření politických rámcových podmínek. Migrace má přispět k pozitivní celkové bilanci pro jednotlivce i pro společnost: vyrovnat demografické deficity, získat vysoce specializované pracovní síly pro rostoucí odvětví práce, oživit, nikoli zatížit pracovní trh.“⁷⁸¹

Proto lze o tomto modelu jistě neoprávně hovořit jako o utilitaristickém modelu či pragmaticky orientované perspektivě zaměřené na otázku pozitivního vyvážení nákladů a zisků. Není možné přehlédnout, že tento myšlenkový model slouží jako ideový podklad mj. k myšlence regulace imigrace prostřednictvím zelených (příp. modrých) karet, která je v Evropě v současné době značně rozšířená. Z načrtnuté prezentace realistického modelu rovněž nelze přehlédnout, že právě tento model, jinými slovy utilitaristický myšlenkový model představuje vůdčí paradigma např. v evropské

⁷⁸⁰ Shrnující informace k tématu lze nalézt např. v obsáhlém článku *Of bedsheets and bison grass vodka*, in: *The Economist: Open up. A special report on migration*, January 5th 2008, s. 5-7. Ačkoli nelze vyloučit určité opačné jevy v mikrosociálním měřítku, které by protirečily uvedené myšlence, dokládají autoři textu na pomezí odborné studie a novinového článku přesvědčivě, že imigrace přijímajícím společnostem prospívá a nezatěžuje pracovní trh, nebere místa domácím pracovníkům, nesnižuje masově mzdy a nezatěžuje sociální systém. Proto novináři v návaznosti na úspěšnou knihu Phillipa Legrain (P. LEGRAIN, *Immigrants: Your Country Needs Them*, London 2007) použili spojení „Imigrace jako příčina, nikoli pouze jako důsledek blahobytu“. Obdobná hodnocení lze nalézt v odborné literatuře – Srov. M. BOMMES, A. GEDDES (eds.), *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*, London – New York 2000, s. 250-253. K podobnému hodnocení srov. např. D. HELD, A. MCGREW, D. GOLDBLATT, J. PERRATON (eds.), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge 1999, s. 324; S. CASTLES, M. J. MILLER, *The Age of Migration*, s. 178-197; N. HARRIS, *Thinking the Unthinkable*, s. 76-81; P. STALKER, *International Migration*, London 2001, s. 23-31.

⁷⁸¹ W. LESCH, *Paradigmenwechsel*, s. 18.

imigrační politice.⁷⁸² V praktickém politickém jednání v současné době zřejmě převažuje právě tato vnitropolitická perspektiva, která je především perspektivou zaměřenou na vlastní zájmy, kde etické aspekty přistěhovalecké politiky zůstávají někdy nezcela dostatečně reflektovány.⁷⁸³ Z pohledu biblické antropologie a eticky zacílených podnětů však v centru postoje vůči cizincům má být právě opačná perspektiva, tj. upření pozornosti k člověku, jenž potřebuje pomoc, třebaže náklady na udělení pomoci nemusí být nízké (i když musí zůstat únosné).

5.4 Shrnutí

Předložené panorama politické filozofie pojednávající o otázce přijímání cizinců a imigrační politiky ve spojitosti s celosvětovým uspořádáním a rozdělením světa do jednotlivých partikulárních společenství jsme začali u politického myšlení Immanuela Kanta, který se takto položenou otázkou zabýval patrně jako první. Kant upírá pozornost k ideálu celosvětového společenství, k ideji jednotného lidstva a k takovému společenskému a politickému projektu, v jehož rámci by mezi sebou mohlo lidské společenství žít v míru. Přestože pro něj představuje jednotné lidstvo ideál, k němuž je třeba směřovat, vidí Kant nejlepší cestu k tomu, jak se k ideálu jednoty a světového míru co nejvíce přiblížit, ve vytvoření svazku partikulárních společenství či suverénních států. Pro existenci jednotlivých partikulárních společenství podle něj hovoří pragmatická hlediska.

Lidstvo potřebuje určitou formu politického a společenského uspořádání, aby se mohlo rozvíjet a vzájemně si prostředkovat dobra, která jsou zajistitelná pouze v rámci společenství a omezeného prostoru. Možnosti vládnutí, zaručení bezpečnosti osob a distribuce dober však předpokládají hranice. Podle Kanta by uniformní světový stát tendoval díky svým rozměrům k neudržitelnosti a rozpadu, a tedy potažmo ke konkurenci a válkám. Druhé nebezpečí lze pak podle něj spatřovat v nebezpečí koncentrace moci v rukou určité skupiny osob, které vytváří prostor pro nežádoucí důsledek, že se původně pokojná vláda zvrhne v diktaturu a útlak. V tomto smyslu lze

⁷⁸² Srov. W. LESCH, *Zwischen Eigeninteresse und globaler Solidarität*, s. 138.

⁷⁸³ Jako příklad lze uvést právě problematiku „brain drain“. Zůstalo by eticky těžko odůvodnitelným paradoxem, pokud by bohaté státy usilovaly o získání vybraných vysoce kvalifikovaných pracovních sil z chudších zemí a zároveň by nějakým způsobem nekompensovaly tuto ztrátu, jež nastává chudším státům a společnostem, které emigrací vysoce kvalifikovaných pracovníků ztratí své dobře vzdělané občany jako potenciální perspektivní pracovní síly a které jim jejich vzdělání zprostředkovaly a v různé míře finančně podporovaly.

podle Kanta mnohost států chápat také jako prostor k útěku před případným pronásledováním.

Kantovy argumenty pro zachování partikulárních společenství a jejich spojení do většího nadstátního či celosvětového svazku lze označit jako teleologické a pragmatické. Nejsou v rozporu s biblickou linií, která byla naznačena v předchozí kapitole, kde je představena a zdůrazňována jednota lidstva jako Božího stvoření jako jednota, která se realizuje v mnohosti a rozmanitosti, jež je Bohem chtěná. Ačkoli tato mnohost vyžaduje určité hranice, a tím pádem rozlišuje mezi tím, kdo do partikulárního společenství patří, a tím, kdo do něj nepatří, neimplikuje hranice uzavřené, nýbrž naopak. Zároveň však předpokládá určitou regulaci v těch případech, kdy by se cizinec chtěl stát členem tohoto společenství. Východiskem má být kromě vědomí jednoty lidstva situace cizince žádajícího o „právo hosta“.

Hannah Arendtová, která ve svém politickofilozofickém myšlení na I. Kanta navazuje, předkládá další argumenty pro existenci partikulárních společenství v souvislosti s konceptem lidských práv. Je jí skutečnost, že lidská práva jsou fakticky prostředkována pouze skrze občanská práva a příslušnost k určitému státnímu společenství. Aby lidská práva nezůstala pouze prázdným a ideálním konceptem, potřebují zakotvení a zaručení v pozitivním právu, které se odehrávají převážně v prostoru národních států. Aporie lidských práv podle Arendtové spočívá v tom, že univerzální lidská práva jsou zaručitelná pouze v určitém partikulárním kontextu, jinými slovy, že univerzalita je prostředkována pouze v určité míře partikularity. Stát je v tomto smyslu chápán jako prostředník a ochránce lidských práv a v tomto úkolu lze spatřovat jeho legitimitu. V návaznosti na Kanta Arendtová také zmiňuje, že lidé, kterým by v jejich partikulárním společenství hrozilo pronásledování – a snad by bylo možné dodat rovněž extrémní bída – musí mít alespoň teoretickou možnost změnit tento svůj partikulární životní prostor za jiný, v němž by lidská práva, na něž mají nárok jako členové lidského společenství, mohli naplňovat. Základním lidským právem je právo na práva.

Panorama současných politickofilozofických přístupů a východisek v otázce celosvětového uspořádání a přístupu k přijímání cizinců a imigrační politice lze klasifikovat minimálně do uvedených čtyř kategorií – přístupu libertariánského, liberálního (či sociálněliberálního), komunitaristického a pragmatického. Zatímco u prvních dvou směrů vítězí optika „otevřených hranic“, kdy je třeba hledat důvody pro

to, proč by měl být ne-členovi partikulární komunity odepřen vstup či právo pobytu a mohl se přistěhovat, u druhých dvou přístupů jde o „uzavřené hranice“, v nichž členové společenství určují na základě různých kritérií, koho nechají vejít a kdo se případně může stát členem jejich společenství.

Představeny jsou především pozice pohybující se v pomyslném středu napětí mezi univerzalitou a partikularitou, mezi otevřeností a uzavřeností. Liberální pozice navazující na teorii spravedlnosti J. Rawlse předpokládá otevřené hranice jako důsledek globální distribuce dober a šancí. K odepření přijetí cizinců pak může podle sociálněliberální argumentace dojít pouze v tom případě, pokud by jejich příchod ohrožoval bezpečí členů daného společenství (válečná invaze, agrese, nebo pokud jde o závažné zločince) nebo existenci liberálních institucí a podstatu liberálního státu či pokud by jejich přijetí bylo nad receptivní možnosti (např. ekonomické, sociální a demografické) přijímajícího společenství.

Komunitaristická pozice, která se zde opírá především o myšlení Michaela Walzera, vychází z partikulárního kontextu jako základního kontextu sociálního utváření lidské existence a předkládá názor, že si dané společenství vybírá své nové členy zcela suverénně. Etický imperativ přijetí se týká pouze těch příchozích, kteří se nacházejí v ohrožení života či extrémní nouzi. Komunitaristická pozice, která spolu s dalšími partikularisticky a pragmaticky orientovanými postoji dnes ve společnosti a politice zaujímá výrazné postavení⁷⁸⁴, se v nepřijímání cizinců opírá především o sebechápání a integritu společenství, které vyžadují určité hranice. V tomto směru se komunitaristické stanovisko podobá biblickým východiskům v otázce přijímání a pomoci cizincům. Slabiny komunitaristické pozice můžeme spatřovat v tom, že nedostatečným způsobem reflektují či zdůrazňují jak některé etické aspekty a výchozí pozice imigrantů, tak relativitu těchto hranic. Požadavek integrity společenství, jejíž rozsah je předmětem diskuze, se navíc může stát pouze prostředkem k uzavření partikulárního společenství. Nediferencovaný výklad pak může interpretovat komunitaristické stanovisko jako výchozí bod pro pragmatickou či striktně nacionálně orientovanou pozici.

⁷⁸⁴ Nedávné debaty politické filozofie „ukazují na posun zájmu od univerzálního k partikulárnímu, od globálního k lokálnímu, od rovnosti k rozdílu: posun, který těží z poznatku, že univerzalita je dostupná jen z určité dané partikularity, že globální zájmy je třeba prosazovat lokálně a že důraz na rovnocennost má smysl jen jako způsob, jak si uvědomujeme rozdíly.“ – M. VOLF, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, Praha 2005, s. 27.

Pragmatická či utilitaristická pozice, která je krátce představena v závěru kapitoly a která představuje vůdčí paradigma v soudobých evropských politikách, je orientovaná na preferenční zájmy místního společenství. Takové stanovisko, poněvadž nenahlíží problematiku z optiky imigranta jako člověka (většinou) hledajícího pomoc v nouzi, je nesnadno harmonizovatelné s křesťanskou opcí pro chudé, pro jiné a pro cizince. Pozoruhodné je rovněž pojmenování této pozice jako pozice „realistické“.

Biblická východiska, představená v předchozí části, lze integrovat do středu předloženého napětí, poněvadž na jedné straně uznávají existenci mnohosti lidstva, a tedy i určitých hranic, které je však třeba chápat jako změnitelné a sekundární, a zdůrazňují potřebu ochrany místního společenství před dezintegrací, ale na druhé straně vycházejí z univerzální lásky k bližnímu, z opce pro chudé, z opce pro „jiné“ (pro cizince) a z vědomí jednoty lidstva. V tomto smyslu tedy nutně hranice mezi lidmi relativizují a důrazně upozorňují na aspekt pomoci člověku v nouzi.

Pro biblické texty je signifikantní, že se snaží uvedenou problematiku nahlížet nejen z perspektivy přijímajícího partikulárního společenství, nýbrž rovněž z perspektivy jednoty celého lidstva a z perspektivy cizince jako jedince s neodnímatelnou lidskou důstojností, který příchodem do jiného partikulárního společenství hledá pomoc. Kritická integrace biblických a politickofilozofických úvah a stanovisek do teologického kontextu a reflexe bude součástí následující kapitoly, uvádějící zpracovávanou problematiku v rámci křesťanské sociální etiky.

6 Státní suverenita a imigrační politika ve světle křesťanské sociální etiky

V následující části bude zpracovávané téma reflektováno z pohledu křesťanské sociální etiky. V uvedeném rámci budou v následujících podkapitolách promyšleny globální uspořádání, existence státních hranic a přistěhovalecká politika. Bude se jednat o promyšlení ve třech krocích: Nejprve budou uvedené skutečnosti reflektovány v souvislosti s třemi základními principy křesťanské sociální etiky (6.1). Úvahy budou pokračovat analýzou pojetí státu v katolickém sociálním učení (6.2). To, jakým způsobem dané společenství chápe stát, se odráží na postoji vůči cizincům a přistěhovalcům, proto je zde uvedené téma zpracováno. Následovat bude teologickoetická reflexe přijímání cizinců a imigrační politiky, jež je obsahem poslední podkapitoly (6.3).

6.1 *Principy křesťanské sociální etiky ve vztahu k otázce migrace a imigrační politiky*

Vezme-li čtenář do ruky prakticky jakékoli ucelené pojednání, monografii či učebnici uvádějící do křesťanské sociální etiky, musí dát za pravdu autorovi jedné z nich, Arno Anzenbacherovi, který tvrdí, že základní koncept křesťanské sociální etiky, ať už je načrtnut v kompendiích tradiční sociální nauky nebo v novějších odborných oborových publikacích z posledních let, má obvykle charakter pojednání o principech křesťanské sociální etiky. „V posledku při tom jde o sociálněetickou systemizaci základních jistot o podstatě a určení člověka, které tvoří základ křesťanské sociální etiky. Zpracování takového pojednání o principech je nutně kriticky vztaženo k aktuálním sociálním kontextům, které dnes lze chápat jako vývojový stupeň moderny. Proto musí sociální etika své pojednání o principech neustále aktualizovat a přepracovávat.“⁷⁸⁵

Podobně charakterizuje křesťanskou sociální etiku rovněž vídeňská teoložka Ingeborg Gabrielová. Podle ní lze křesťanskou sociální etiku chápat jako „etiku principů“, to znamená jako teologickou disciplínu, která vychází z vůdčích hodnot (*principium* – výchozí bod pro myšlení), jež – podobně jako lidská práva – předcházejí konkrétní sociální uspořádání. Na ně se má orientovat myšlení i jednání, ony představují regulativní etické měřítko pro sociálněetickou reflexi a eticky koncipované utváření

⁷⁸⁵ A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 179.

společnosti. Principy křesťanské sociální etiky lze vnímat jako východisko teologické reflexe sociálních skutečností i celospolečenské diskuze. K úkolům teologů náleží z podstaty věci neustále se dotazovat na jejich aktuální relevanci a jejich význam v nových dobových okolnostech.⁷⁸⁶

Uvedenou skutečnost lze přijmout jako východisko pro následující úvahy. V následujících pasážích tedy budou relevantní principy křesťanské sociální etiky nejen představeny, nýbrž budou přímo vztaženy na otázky spojené s vysoce aktuálním společenským fenoménem migrace a imigrační politiky, čímž budou principy nejen základem teologickoetické reflexe zkoumané sociální skutečnosti, nýbrž budou samy zároveň vzhledem k tématu práce kriticky promyšleny.

Nejprve bude představen princip personality, jeho charakteristika, jeho místo v rámci sociálního učení církve a křesťanské sociální etiky a jeho vztah k promyšlenému tématu. Podle podobného postupu budou zpracovávány rovněž ostatní principy solidarity a subsidiarity.

6.1.1 Personalita – napětí mezi univerzalitou lidských práv a jejich partikulárním prostředkováním

6.1.1.1 Princip personality v křesťanské sociální etice

Princip personality představuje východisko a střed celého sociálního učení církve a celé křesťanské sociální etiky. Vyjadřuje jedno ze základních teologickoantropologických přesvědčení, že člověk ve smyslu osoby s nepodmíněnou důstojností má být prvním a posledním měřítkem pro sociálněetickou reflexi a mírou každého utváření sociálních struktur, řádů, organizací a uspořádání. Uvedené sociální skutečnosti mají být posuzovány podle toho, jak přispívají k rozvoji jedince, nikoli pouze jako měřítko co největšího štěstí pro co největší množství lidí. V centru zůstává jedinec jako nositel nezcizitelných práv a jeho možnost k vedení a rozvíjení zdařilého života.⁷⁸⁷

Za klasické vyjádření tohoto principu bývá uváděna pasáž ze sociální encykliky Jana XXIII. *Mater et Magistra*:

⁷⁸⁶ Srov. I. GABRIEL, A. K. PAPADEROS, U. H. J. KÖRTNER, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik: der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz²2006, s. 193.

⁷⁸⁷ Srov. M. VOGT, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*, München 2000, s. 18-19.

„Nejvyšší zásadou sociální nauky církve je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení; lidé od přírody obdařeni společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá. Tento nejvyšší princip je nosný a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby. Na jeho základě vybudovala církev, především v posledních sto letech, za spolupráce učenců z řad kněží i laiků, svou rozsáhlou sociální nauku. Podle ní mají být uspořádány lidské vztahy ve shodě s všeobecnými zásadami vyplývajícími z konkrétních okolností a zvláštní povahy každé doby.“⁷⁸⁸

Jan XXIII. tímto myšlenkovým pojetím formuloval základ a ohnisko celé křesťanské sociální etiky a sociální nauky církve.⁷⁸⁹ Na myšlenkové schéma Jana XXIII. navázal text pastorální konstituce Druhého vatikánského koncilu.⁷⁹⁰ O skutečnosti, že jádro sociálního učení církve tvoří právě člověk jako lidská osoba, se zmiňuje na nemálo místech rovněž *Kompendium sociální nauky církve*.⁷⁹¹

Lidská osoba a princip personality zůstávají tedy jádrem a analytickým a normativním měřítkem etického hodnocení společenských struktur a institucí⁷⁹² a výchozím a cílovým bodem celé křesťanské sociální etiky.⁷⁹³ Osoba představuje „poslední cíl společnosti, která je k osobě zaměřena.“⁷⁹⁴

⁷⁸⁸ JAN XXIII., Mater et Magistra (1961), čl. 219-220, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, Praha 1996, s. 165.

⁷⁸⁹ Jan XXIII. bývá považován za papeže, za jehož působení došlo v rámci sociálního učení katolické církve k „antropologickému obrátu“ a k pozitivnímu postoji vůči lidským právům. Tento směr ostatně potvrzuje ve své následující sociální encyklice *Pacem in terris* z roku 1963. Alexander Saberschinsky k tomu podotýká, že Jan XXIII. zde navazuje na svého předchůdce Pia XII., který v některých svých textech rovněž označil člověka jako „nositele, základ a cíl sociálního života.“ – Srov. A. SABERSCHINSKY, *Die Begründung universeller Menschenrechte: zum Ansatz der Katholischen Soziallehre*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002, s. 295. Text z promluvy Pia XII. je citován podle A. F. UTZ, J.-F. GRONER (ed.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 3 Bde., Freiburg (Schweiz) 1954-1961, s. 3472.

⁷⁹⁰ „Lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem i cílem všech společenských institucí, neboť má přirozenou potřebu žít společensky.“ – *Gaudium et spes*, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (1965), čl. 25, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 202.

⁷⁹¹ „Člověk, vnímaný ve své historické konkrétnosti, představuje srdce a duši katolické sociální nauky. Celá sociální nauka tudíž vychází z principu, že důstojnost lidské osoby je nedotknutelná.“ – PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 107, Kostelní Vydří 2008, s. 82 (dále jen *Kompendium*).

⁷⁹² Srov. H.-J. HÖHN, Personalitätsprinzip, in: W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Achter Band*, Freiburg – Basel – Rom – Wien³ 1999, s. 62.

⁷⁹³ Srov. F. FURGER, *Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, s. 135.

⁷⁹⁴ *Kompendium*, čl. 132, s. 94.

Pojem lidské osoby se zde opírá především o lidskou svobodu a jeho důstojnost. Odůvodnění lidské důstojnosti lze rozdělit na filozofické a teologické. Filozofické odůvodnění lidské důstojnosti můžeme nalézt např. v díle Immanuela Kanta, který formuluje lidskou důstojnost v protikladu cena–hodnota – rozlišuje skutečnosti podle toho, jestli mají cenu a jsou nahraditelné, nebo jestli mají svou hodnotu a jsou jedinečné. Člověk má v tomto ohledu hodnotu, je účelem sám o sobě a nesmí být nikdy redukován na pouhé užívání jako nějaký prostředek (věc) k dosažení určitého cíle. Jedna z Kantových formulací kategorického imperativu 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.“⁷⁹⁵ Člověk nemůže být degradován na pouhou manipulovatelnou věc, poněvadž je mravněracionálním subjektem, který je schopen racionální reflexe, sebereflexe i sebezpřekročení.

Teologické odůvodnění se opírá především o chápání člověka jako obraz Boží (srov. Gn 1,26). Poněvadž myšlenky k biblickému chápání člověka jako Božího obrazu, jinými slovy biblickoantropologické úvahy, relevantní vůči našemu tématu, byly představeny v kapitole o vybraných principech biblické antropologie, omezím zde úvahu pouze na velmi stručné poznámky. Křesťanská antropologie představuje člověka v napětí mezi vědomím omezenosti a danosti plynoucí z faktu, že lidé nejsou bohy, a na druhé straně vědomím, že jako Boží obraz a jako bytosti obdařené schopností racionální reflexe, svobodou, mravní potencialitou a možností vztahovat se k Bohu jsou lidé povoláni k utváření světa kolem sebe, k tomu, aby napodobovali svého Stvořitele a setkali se se svým Pánem. Tato skutečnost je zcela nepodmíněná, je svobodným darem Božím a náleží všem lidem.

Právě rovnost v důstojnosti všech lidí, odrážející skutečnost, že každý člověk je Božím obrazem, představuje spolu s lidskou svobodou jeden z klíčových principů křesťanské antropologie.⁷⁹⁶ Podle názoru křesťanské (a již židovské) víry neexistuje mezi lidmi žádný rozdíl v kvalitě, plynoucí z jakýchkoli společenských, kulturních nebo jiných daností.⁷⁹⁷ Uvedená rovnost a bratrství mezi lidmi nutně implikuje určitou

⁷⁹⁵ I. KANT, *Základy metafyziky mravů* (1785), přeložil Ladislav Menzel, Praha 21990, s. 100.

⁷⁹⁶ „Člověk se může obracet k dobru jedině ve svobodě, kterou mu Bůh dal jako nejvyšší projev toho, že je jeho obrazem.“ – *Kompendium*, čl. 135, s. 96.

⁷⁹⁷ Srov. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie: Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg (Schweiz) – Freiburg – Wien 2001, s. 358.

relativizaci hranic mezi lidmi na základě příslušnosti k národnímu, etnickému nebo státnímu společenství.

Člověk jako osoba je určován mnohoznačnou vztahovostí, která se odehrává v napětí svobody a odpovědnosti a jeho bytí je touto vztahovostí nutně utvářeno a odehrává se ve společenství s ostatními lidmi, které se určitým způsobem rovněž institucionalizuje a organizuje.⁷⁹⁸

Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že společenské struktury, řády, uspořádání, instituce a skutečnosti mají vůči člověku jako lidské osobě v uvedeném pojetí pouze instrumentální či služební charakter.⁷⁹⁹ Společenská zřízení jsou zde kvůli lidské osobě, nikoli naopak. Ziskávají svá etická ospravedlnění teprve tehdy, pokud zajišťují podmínky pro realizaci a rozvoj lidského bytí ve smyslu osoby.⁸⁰⁰ V tomto smyslu lze chápat princip personality jako první konstitutivní princip křesťanské sociální etiky.⁸⁰¹

Společenské struktury a zřízení, včetně státu, nejsou tedy pouze danostmi a podmíněnostmi rozvoje člověka, které podléhají etické reflexi odvíjející se ve prospěch člověka jako osoby, nýbrž jsou výsledkem lidské činnosti. Nemají charakter nezměnitelnosti, nepředstavují „žádné přirozené a trvalé součásti, žádné biologicky předem dané programy, ale také žádné nadčasové a naddějinné řády bytí, nýbrž se jedná o lidské konstrukty vycházející z mnoha podmíněností. Jedná se o výtvořiny lidské osoby (persona humana)“⁸⁰² a mají být lidskými osobami utvářeny.

Princip personality, který bývá nazýván principem lidské důstojnosti⁸⁰³, však nemá zůstat pouze ideálem nebo intelektuálním cvičením. Uznání lidské důstojnosti implikuje její společenské uznání, které se v posledních staletích realizuje především v rámci konceptu lidských práv a jeho implementace do pozitivněprávního řádu. Zajištění lidskoprávních podmínek je možné chápat jako umožnění realizace existenciálních cílů lidské osoby – slouží její ochraně a uskutečnění její svobody.⁸⁰⁴ Osoba může dostát svému existenciálnímu „určení jedině tehdy, má-li možnost přesadit

⁷⁹⁸ Tuto skutečnost nalezneme v mnoha církevních dokumentech, např. v pastorální konstituci Druhého vatikánského koncilu, kde stojí: „Člověk je totiž v jádru své přirozenosti bytost společenská a bez vztahu k ostatním nemůže žít ani rozvíjet své vlohy.“ – *Gaudium et spes*, čl. 12, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 192.

⁷⁹⁹ Srov. H.-J. HÖHN, *Personalitätsprinzip*, s. 62.

⁸⁰⁰ Srov. *Kompendium*, čl. 132, s. 94.

⁸⁰¹ Srov. A. BAUMGARTNER, *Personalität*, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 265-266.

⁸⁰² Tamtéž, s. 266.

⁸⁰³ Srov. C. MARTINEK, *Cesta k solidaritě*, Svitavy 1998, s. 149-151.

⁸⁰⁴ Srov. K. ARNTZ, M. HEIMBACH-STEINS, J. REITER, H. SCHLÖGEL, *Orientierung finden: Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2008, s. 184.

svou vnitřní svobodu (svobodu vůle) do vnější svobody jednání, tedy začlenit ji do přirozeného a sociálního světa. Jen tak může vést lidský život odpovídající její podstatě a jejímu určení. V tomto smyslu je lidskoprávní status osoby statutem svobody.”⁸⁰⁵

Lidská práva v pojetí pozdněnovověkých západních politických společenství, tak jak byla formulována převážně na konci 18. století⁸⁰⁶, byla postupně akceptována rovněž v katolické církvi a v jejím učení. Dlouhou dobu činila však katolické církvi pozitivní a explicitní recepce těchto lidských práv určité potíže. Je třeba mít v této souvislosti před očima historickosociální kontext, v němž se tento komplikovaný vztah a církevní stanoviska vyvíjely – rezervovaný až odmítavý postoj katolické církve⁸⁰⁷ vůči uvedeným lidským právům, zvláště vůči právům svobody a vůči svobodě svědomí a náboženského vyznání, spadá do 19. a do první poloviny 20. století čili do období boje katolické církve proti moderně.⁸⁰⁸ Přesto již v počátcích sociálního učení církve, které se rodilo během 19. století v souvislosti s novými sociálními otázkami, především s industrializací, se sociální proměnou společnosti a s dělnickou otázkou, lze spatřovat ve skutečnosti pozitivní příklon – třebaže nikoli formálně vyjádřený – k lidským právům jak na individuální, tak na sociální úrovni. Obsahově se tedy církev ani v této době jednoznačně neodvracela od konceptu lidských práv a vlastně ho implicitně recipovala.⁸⁰⁹

Nelze samozřejmě popřít ani skutečnost, která je dnes široce přijímána, že křesťanství se svými specifickými antropologickými náhledy přispělo k uznání a

⁸⁰⁵ A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 190.

⁸⁰⁶ Klíčová data pro formulování a kodifikaci lidských práv jsou roky 1776 (Declaration of Independence Spojených států amerických) a 1789 (francouzská Deklarace lidských práv). Stopy konceptu lidských práv však sahají až do roku 1689, kdy byla v Anglii formulována Listina práv (Bill of Rights).

⁸⁰⁷ Papež Pius VI. mj. roku 1791 odsoudil ve svém dopise Caritas deklaraci lidských práv promulgovanou francouzským Národním shromážděním. Pius IX. roku 1864 zařadil princip lidských práv a většinu moderních svobod do svého syllabu omylů. – Srov. M. P. HORNSBY-SMITH, *An Introduction to Catholic Social Thought*, New York 2006, s. 119.

⁸⁰⁸ Historický, sociální, myšlenkový a náboženský kontext byl během formulování lidských práv v revoluční Francii „nejprve antiklerikální, později vůči církvi nepřátelský a nakonec nepřátelsky naladěný vůči celému křesťanství“. Z tohoto hlediska lze patrně mít určité shovívavé pochopení pro jedno a půl století trvající reakci papežů a velké části církve, kteří odmítali postuláty revoluce, včetně lidských práv, a bojovali proti nim. – Srov. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, s. 29.

⁸⁰⁹ Srov. M. HEIMBACH-STEINS, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Mainz 2001, s. 11. Lev XIII. již ve své sociální encyklice *Rerum novarum* uvádí některá lidská práva, která jakoby přímo navazovala na východiska sekulárních lidských práv a předznamenávala lidská práva formulovaná ve Všeobecné deklaraci lidských práv o půl století později (např. právo na práci a vlastnictví, spravedlivou mzdu, ochranu proti životním a sociálním rizikům). K ochraně základních práv osoby se vyjádřil ve svých protitotalitních encyklikách z roku 1937 (jedná se o encykliky proti fašismu *Mit brennender Sorge* a proti komunismu *Divini redemptoris*) Pius XI. Tento papež navíc ve své encyklice *Quadragesimo anno* (1931) navázal na sociálněetickou orientaci zaměřenou na sociální lidská práva, která byla uvedena v encyklice *Rerum novarum* Lva XIII.

formulování lidských práv, a to jak navzdory tomu, že tato práva byla formulována v sekulárním, někdy vůči křesťanství se explicitně vymezujícím kontextu, tak navzdory tomu, že recepce lidských práv představovala pro církve také určité těžkosti.⁸¹⁰ Koncept lidských práv nebyl vynalezen ze dne na den, nýbrž je produktem kulturních a ideových souvislostí, které se rozvíjely po staletí. Zvláštní kulturní tradice, z níž se koncept lidských práv historicky vyvinul, byla namnoze proniknuta a určena ideami křesťanství. Nicméně tato silná dějinná souvislost mezi myšlenkovým světem křesťanství a formulace lidských práv neznamena, že by byl tento koncept ovlivněn pouze křesťanstvím, nýbrž rovněž jinými tradicemi, zejména antickou filozofií a římským právem.⁸¹¹

Recepce konceptu lidských práv ze strany oficiálních představitelů katolické církve byla tedy opatrná. Teprve papež Jan XXIII. prostřednictvím svého explicitního a bezpochyby pozitivního příklonu k moderním lidským právům představuje „radikální změnu“ v rámci utváření sociálního učení církve a ve vztahu katolické církve vůči tomuto modernímu konceptu, který získal svoji kodifikovanou podobu v rozsáhlé formulaci *Všeobecné deklaráce lidských práv*, jež byla přijata Valným shromážděním OSN roku 1948, tj. nedlouho před začátkem pontifikátu Jana XXIII. Dokonce lze tvrdit, že „zatímco papežové 19. století pohlíželi na lidská práva se skepsí a odmítáním, činí z nich Jan XXIII. základní východisko pro svou sociální a etickou argumentaci, založenou jak na filozofii přirozeného práva, tak na biblické teologii.“⁸¹²

Tento obrat uvnitř sociálního učení katolické církve byl zahájen encyklikou *Pacem in terris*, která bývá nikoli neprávem označována za „velkou katolickou chartu lidských práv“.⁸¹³ V první části encykliky⁸¹⁴ papež uvádí jednotlivá lidská práva a objasňuje je.⁸¹⁵ Celou první část uvádí tvrzením, že „za základ jakéhokoli soužití, má-li být spořádané a plodné, je nutno uznat zásadu, že každý člověk je osoba, tj. že je mu vrozen rozum a svobodná vůle, a tedy že je nositelem práv a povinností, které pramení přímo z této jeho povahy. Poněvadž tato práva a povinnosti jsou všeobecné a

⁸¹⁰ Srov. J. HANUŠ, Křesťanství a lidská práva, in: TENTÝŽ (ed.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno – Praha 2002, s. 34-35.

⁸¹¹ Srov. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, s. 356.

⁸¹² T. HOPPE, Human Rights, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville (Minnesota) 1994, s. 460. Jan XXIII. navazuje na důležité modifikace v této oblasti, které započaly již za pontifikátu jeho předchůdce Pia XII.

⁸¹³ Srov. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, Das Evangelium und die Menschenrechte, in: O. HÖFFE (ed.), *Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat*, Freiburg (Schweiz) 1981, s. 69. Citováno podle M. HEIMBACH-STEINS, *Menschenrechte*, s. 15.

⁸¹⁴ Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris* (1963), čl. 8-45, in: *Sociální encykliky*, s. 183-191.

⁸¹⁵ Srov. K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991, s. 28.

neporušitelné, jsou také naprosto nezczizitelné.“⁸¹⁶ Následuje výčet lidských práv, doplněný o povinnosti, který se obsahově od lidských práv obsažených ve Všeobecné deklaraci výrazně neliší⁸¹⁷, přičemž na prvním místě stojí „právo člověka na život, tělesnou nedotknutelnost a na nutné a dostatečné prostředky k důstojnému životu.“⁸¹⁸ Přesto se nejedná o pouhé opakování toho, co je obsaženo v textu deklarace, nýbrž Jan XXIII. předkládá samostatné pojetí, v němž „jsou lidská práva jakoby nově odkrývána v horizontu vlastní tradice a podrobována reilektuře.“⁸¹⁹ V závěru encykliky papež explicitně hovoří o Organizaci spojených národů a Všeobecné deklaraci lidských práv, o níž se vyslovuje pozitivně.⁸²⁰

Uvedený obrat k pozitivnímu postoji katolické církve vůči lidským právům a uznání jejich místa v rámci křesťanské sociální etiky se odrazil vzápětí v dokumentech Druhého vatikánského koncilu, především v pastorální konstituci *Gaudium et spes*⁸²¹ a deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*⁸²², ale i v následujících významných církevních dokumentech, např. v dokumentu biskupské synody s názvem *De iustitia in mundo* z roku 1971 či v dokumentu Papežské komise *Justitia et Pax*

⁸¹⁶ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 9, in: *Sociální encykliky*, s. 183.

⁸¹⁷ Určité rozdíly v rámci uspořádání, ale i obsahového vymezení jednotlivých lidských práv jsou samozřejmě patrné. Z důvodu zaměření celé práce se však autor rozhodl nezabývat se podrobnou analýzou rozdílů v obou seznamech, včetně rozdílného formálního a argumentačního rámce. Za poznámku stojí nicméně alespoň fakt týkající se úzce zpracovávaného tématu, že na rozdíl od Všeobecné deklarace lidských práv, která deklaruje právo člověka na vystěhování, azyl a státní příslušnost (čl. 13-15), hovoří encyklika dokonce o právu na vystěhování a *přistěhování*, což je posun poměrně značný. – „Každý člověk má mít plné právo na svobodu pobytu a pohybu uvnitř státu, jehož je občanem; a pokud ho k tomu vede oprávněný důvod, má také právo přestěhovat se do jiného státu a *usadit se v něm*. Tím, že někdo je občanem jiného státu, nepřestává být členem velké rodiny, občanem světového společenství všech lidí.“ - JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 25, in: *Sociální encykliky*, s. 186-187. Právo opustit

⁸¹⁸ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 11, in: *Sociální encykliky*, s. 183. K výčtu a utřídění jednotlivých lidských práv a témat v rámci Všeobecné deklarace lidských práv a encykliky *Pacem in terris*, příp. v rámci závěrečného dokumentu biskupské synody z roku 1974 s názvem „Poselství o lidských právech a smíření“ srov. K. HILPERT, *Die Menschenrechte*, s. 35-39.

⁸¹⁹ M. HEIMBACH-STEINS, *Menschenrechte*, s. 16. Zde lze nalézt rovněž podrobnou analýzu textu encykliky, srov. s. 16-25.

⁸²⁰ „Tento dokument je třeba pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa. V Deklaraci je totiž slavnostně uznána důstojnost všech lidí, každému člověku se zde přiznává právo svobodně hledat pravdu, jednat podle mravních norem, dožadovat se spravedlnosti, vést život důstojný člověka a jiná práva, která s uvedenými souvisejí.“ – JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 144, in: *Sociální encykliky*, s. 214.

⁸²¹ „Jak soukromé, tak veřejné instituce se mají snažit o to, aby sloužily důstojnosti a cíli člověka a zároveň aby rozhodně bojovaly proti jakékoli společenské nebo politické porobě a zachovávaly v každém politickém zřízení základní lidská práva.“ – *Gaudium et spes*, čl. 29, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 205..

⁸²² Celý text deklarace pojednává o jednom z lidských práv – práva na náboženskou svobodu. V úvodu deklarace lze nalézt rovněž obecnější, sociálněeticky relevantní výrok: „Chránit a podporovat nedotknutelná lidská práva patří podstatně k úkolům každé státní moci.“ – *Dignitatis humanae* (1965), deklarace o náboženské svobodě, čl. 6, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 567.

Církev a lidská práva (1975). Lidská práva se stala klíčovými pojmy později v encyklikách papežů Pavla VI. a především Jana Pavla II.

Význam lidských práv v rámci sociálního učení a poslání církve potvrzuje i nedávno publikované *Kompendium sociální nauky církve*. „Úsilí o vymezení a prohlášení lidských práv představuje jednu z nejvýznamnějších aktivit směřujících k účinnému respektování nevyhnutelných požadavků lidské důstojnosti. Církev vidí v těchto právech mimořádnou příležitost, kterou nabízí dnešní doba, jak skrze stvrzení zmíněných práv dosáhnout toho, aby byla lidská důstojnost účinněji uznávána a prosazována všemi jakožto charakteristika, kterou Bůh Stvořitel vtiskl svému tvoru.“⁸²³ Dokonce spatřuje v obraně a rozvíjení lidských práv základní náboženské poslání křesťanské církve – to se má projevovat především v hlásání lidských práv, včetně jejich teologického základu, a v obžalobě porušování těchto práv, nýbrž rovněž v tom, aby církve ve svém vlastním životním prostoru lidská práva respektovala a rozvíjela.⁸²⁴

Důležité je, co je pojmem lidská práva vůbec obsahově míněno. Lidská práva lze velmi obecně definovat jako práva univerzální a individuální, to znamená práva, která náleží každému člověku bez ohledu na to, členem jakého společenství je, práva, která platí bez ohledu na národnost, etnickou příslušnost, barvu pleti, pohlaví, politické či náboženské přesvědčení, stáří nebo určité výkony člověka a náleží jednotlivému člověku nezávisle na jeho stavovském nebo jiném společenském zapojení. Jejich zdrojem je předstátní přirozenost, to znamená, že není možné za ně vděčit státu, nýbrž že jsou člověku jako takovému vrozená a nemohou být tedy státem vytvořená, nýbrž že jsou eventuálně deklarovaná.⁸²⁵ Kořeny lidských práv lze spatřovat v ideji jednoty lidského rodu. Tato skutečnost pochází pravděpodobně z křesťanské tradice.⁸²⁶

Požadavek lidských práv se zaměřuje v první řadě na stát. Základním východiskem a ideou stojící v pozadí lidských práv je idea, že lidská práva jsou původnější než stát, jsou vrozená a mají svůj původ ještě před vznikem státu, protože

⁸²³ *Kompendium*, čl. 152, s. 105.

⁸²⁴ Srov. Tamtéž, čl. 159, s. 110-111.

⁸²⁵ Srov. K. P. FRITZSCHE, *Menschenrechte: eine Einführung mit Dokumenten*, Paderborn 2004, s. 15.

⁸²⁶ „Některé rysy by lidskoprávní koncepce bez křesťanství asi nezískaly. (...) Např. obecný charakter lidských práv spočívá bezpochyby v *ideji jednoty lidského rodu*, která se poprvé objevuje v teologii raného křesťanství. Ta nevznikla ani u Římanů (i když ti pojem humanity znali), a před nimi ani u Řeků (u nichž myšlenka lidství ztroskotávala již na kulturních bariérách mezi pojmy člověk a barbar). Proto idea jediného lidství pochází nepochybně z křesťanské provenience – určovala jak nauky Otců o univerzalitě lidství, tak ještě i myšlenky o lidství v souvislosti s přirozeným a národním právem ve Španělsku a Holandsku 16. a 17. století.“ – J. HANUŠ, *Křesťanství a lidská práva*, in: TENTÝŽ (ed.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno – Praha 2002, s. 34-35 (zdůraznění kurzivou není v originálním textu).

vyplývají bezprostředně z lidské přirozenosti. Stát může tato lidská práva pouze uzнат, nikoli je propůjčit nebo vytvořit. Ústava a jakýkoli jiný právní dokument je pouze deklaruje, nikoli vytváří. Lidská práva jsou jeho vrozenými právy (*native rights*). Jsou tak zároveň předprávní, nadstátní, nadpozitivní a nezcizitelná. Lidská práva na základě svého původu a povahy zakládají nároky vůči státu: vyžadují od státu respektování jakési sféry osobní svobody, která je předem daná, a omezují jeho libovůli.⁸²⁷ V tomto pojetí tedy vrozená a neodnímatelná lidská práva nejen předcházejí stát, ale nárokují si vůči němu jistá práva, což může být vykládáno nejen jako odmítnutí neomezené libovůle státu, ale rovněž jako určité omezení státní suverenity v širším slova smyslu.

Otázka po konkrétním obsahu je poněkud složitější a není divu, že jednotlivé obsahové lidskoprávní nároky jsou v poslední době předmětem celospolečenské diskuse. Shoda panuje v tom, co již bylo uvedeno, totiž že lidská práva nemohou získat svůj statut teprve na základě zveřejnění v určitém seznamu lidských práv, ať už by tento seznam byl vytvořen autoritou nebo by byl plodem širokého společenského konsensu. S vědomím této obsahové nejednoznačnosti lze hovořit o tom, že obsah lidských práv můžeme hledat v odpovědích na kolektivní zkušenosti, které lidé učinili v průběhu dějin s bezprávním, zaviněným druhými lidmi.⁸²⁸

O diferencovaném, konkrétním obsahu lidských práv se v současné době vedou ve filozofických, právních, politologických a teologických kruzích debaty. Shoda v rámci odborného diskursu víceméně panuje v klasifikaci lidských práv (jako východisko slouží převážně výčet lidských práv formulovaný ve *Všeobecné deklaraci lidských práv*). Lidská práva se podle ní dělí na⁸²⁹:

1. práva na svobodu (obranná práva, negativní práva)
2. občanská práva (politická práva, pozitivní práva)

⁸²⁷ Srov. H. MAIER, Lidská práva – Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciacie, in: J. HANUŠ (ed.), *Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciacie*, Brno 2001, s. 9.

⁸²⁸ Lidskoprávní požadavky mohou být chápány jako odpovědi na konkrétní zkušenosti bezpráví zvláště v kontextu společenských krizových zlomů. – Srov. H. BIELEFELDT, *Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen*, in: H.-R. REUTER (ed.), *Ethik der Menschenrechte: zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen 1999, s. 47-49. Srov. rovněž E. RIEDEL, *Menschenrechte als Gruppenrechte auf der Grundlage kollektiver Unrechtserfahrungen*, in: H.-R. REUTER (ed.), *Ethik der Menschenrechte*, s. 305-319; T. HOPPE, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität: Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht*, Stuttgart 2002, s. 145-151; K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, s. 25.

⁸²⁹ Dělení lidských práv je celá řada. Velmi rozšířený a často užívaný je rovněž tzv. generační model – lidská práva jsou klasifikována v rámci tří generací – 1. generace - občanská a politická práva; 2. generace – ekonomická, sociální a kulturní práva (ta jsou formulována později; nacházejí své odůvodnění v tom, že obranná a politická práva nestačí k ochraně člověka a zároveň že teprve v jejich zajištění mohou být fakticky realizována také práva první generace); 3. generace – kolektivní práva (viz následující poznámka). – Srov. K. P. FRITZSCHE, *Menschenrechte*, s. 24-27.

3. sociální práva (ekonomická a kulturní práva)
4. solidární práva (kolektivní práva).⁸³⁰

První skupinu představují práva, která se snaží zajistit člověku jako jednotlivci životní prostor chráněný proti zásahům zvenčí. V sociálním prostředí se jedná především o ochranu proti nežádoucím zásahům ze strany státu. Jedná se např. o právo na život, osobní vlastnictví, svobodu, svobodu vyjadřování, svobodu mínění a náboženského vyznání atp.

Druhou skupinu tvoří práva politická a participační. V této skupině práv jde o zajistit občanům možnost podílet se na vytváření sociálních a právních principů společnosti a na utváření společnosti.

Třetí skupina zahrnuje snahu o zajištění rámcových sociálněekonomických podmínek, v nichž by mohla být umožněna a uskutečněna práva svobody a práva občanská. Jedná se tedy vlastně o konkrétní umožnění svobody.⁸³¹ Jedná se o nároková práva – práva uznat základní sociální práva, která by umožňovala lidsky důstojný život každé osobě. Mezi tato sociální práva můžeme zařadit např. právo na vzdělání, bydlení, zdravotní péči, zaměstnání a odpovídající příjem, sociální zabezpečení ve stavu nouze atp.

Čtvrtá skupina představuje novodobou snahu upevnit lidskoprávní principy rovněž v mezistátních a mezinárodních vztazích a globálních souvislostech.⁸³² Tato práva třetí generace či třetí dimenze, která se v lidskoprávním diskursu ustálila až v posledních desetiletích, bývají označována rovněž jako kolektivní či solidární práva. Jedná se o práva spojená s nadstátní a mezinárodní solidaritou a týkají se především otázek mezinárodního rozvoje a míru, ochrany životního prostředí či humanitární rozvoje a pomoci.⁸³³

Vedle již zmíněného materiálního rozsahu lidských práv patří v současné době k nejčastěji diskutovaným skutečnostem spojeným s lidskoprávním konceptem otázka

⁸³⁰ Čtvrtá kategorie, ačkoli je dnes poměrně široce akceptována, se stala pevnou součástí odborného lidskoprávního diskursu teprve v posledních letech. – Srov. J. IFE, *Human Rights and Social Work: Towards Rights-Based Practice*, Cambridge 2001, s. 42.

⁸³¹ „Svoboda je uznána v plném lidskoprávním smyslu teprve tehdy, když je osobě v kooperativním vztahu uznáváno také fakticky-materiálně přiznávána šance, aby jako právní osoba a občan státu plánovala a vedla lidsky důstojný život.“ – A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 192.

⁸³² Srov. H-M. KIM, *Solidarität und Menschenrechte: eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension*, Münster – Hamburg 1995, s. 20.

⁸³³ Stručně lze tvrdit, že „obsahy lidských práv třetí dimenze se soustředí na dvě témata. V rámci prvního by měla být umožněna pomoc k vylepšení ekonomickosociální situace rozvojových zemí. V rámci druhého platí, že prostředí má být chráněno a udržováno zdravé, aby umožňovalo život současných a budoucích generací v důstojnosti a míru.“ – Tamtéž, s. 43.

univerzálního charakteru lidských práv, otázka vztahu práv a povinností⁸³⁴, rozšíření práv na nové, nelidské subjekty a otázka, jakým způsobem je možné lidská práva zaručit. Poslední množina otázek je veskrze relevantní pro zpracovávané téma, proto o něm bude pojednáno podrobněji. Dříve než se zaměříme na tuto skutečnost ve spojení s otázkou imigrace a suverénní imigrační politiky, bude představen širší rámec toho, jakým způsobem lze v současné době lidská práva zaručit.

Podle Otfrieda Höffeho lze lidská práva interpretovat jako vzájemné uznání či výměnu. Mají-li lidé realizovat svoje životní šance a rozvíjet své možnosti a práva, jsou nutně z povahy jejich bytí, které má sociální charakter, povoláni k interakci, a tedy rovněž k uznání druhého. Tato interakce a uznání, které Höffe nazývá „transcendentálními zájmy a výměnou“, zahrnuje práva a povinnosti.⁸³⁵ V návaznosti na Höffeho myšlenku uvádí Arno Anzenbacher, že „má-li tento nezbytný a potud přirozený vztah vzájemného uznávání lidem účinně zaručovat základní podmínky jejich lidství, je potřebná moc, která pozitivně stanoví lidská práva jako základní práva, spojí je se sankcemi a prosadí je v rámci právního řádu.“⁸³⁶ Na tomto místě přicházíme k jádru problému.

6.1.1.2 Potřeba implementace univerzálních lidských práv do pozitivního práva

Společenské uznání lidských práv jako práv předpokládá implementaci těchto předpozitivních zákonů do pozitivního, vymahatelného a sankcionovatelného práva. Součástí implementace lidských práv do práva pozitivního je kontrola jejich naplňování.

V současnosti je možné v souvislosti s lidskými právy hovořit o třech kontrolních mechanismech či právních instrumentech existujících na mezinárodní úrovni. Jde o:

⁸³⁴ K tématu srov. zajímavou studii G. BRUNE, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos: zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten*, Stuttgart 2006. Z poslední doby v této souvislosti stojí za pozornost zejména návrh „Všeobecné deklarace lidských povinností“ pocházející ze skupiny InterAction Council a na něj následující debata, dále „Deklarace lidských povinností a zodpovědností“, což je společná iniciativa nadace „Tercer Milenio“ a organizace UNESCO, a z náboženské perspektivy projekt Weltethos. – Srov. Tamtéž, s. 66.

⁸³⁵ Srov. O. HÖFFE, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem multikulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main 1998, s. 67-77. („Poněvadž lidská práva znamenají nárok, nemají podobu dárku, který by byl vzájemně nebo jednostranně – ze sympatie, soucitu nebo na žádost – věnován. Mnohem spíše se jedná o dar, který se uskutečňuje za podmínky protidaru. Lidská práva se legitimizují ze vzájemnosti, pars pro toto – z výměny. V lidské povinnosti */Menschenpflicht/* se nachází člověk, který si od druhých skutečně nárokuje výkony, jež se dějí pouze za podmínky protivýkonu. Na druhou stranu tento člověk vlastní lidské právo */Menschenrecht/*, pokud skutečně podává výkon, který se může dít pouze za předpokladu protivýkonu.“ – Tamtéž, s. 73)

⁸³⁶ A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 187.

1. rezoluce – tyto závěry a rozhodnutí, pocházející z valného shromáždění nebo z různých výborů OSN⁸³⁷ a určené většinou vládám jednotlivých suverénně jednajících států, nemají závazný právní účinek, nýbrž mají pouze charakter doporučení s menší či větší mírou nátlaku⁸³⁸;

2. soudní řízení – v současné době existují dva soudy nadstátního charakteru dohlížející na dodržování lidských práv – jde o Evropský soud pro lidská práva a Meziamerický soudní dvůr pro lidská práva; jejich závěry mají právní závaznost pro dané právní subjekty (signatáři patřících smluv).

Kromě toho existují Mezinárodní trestní tribunál v Haagu a tři mimořádné soudní tribunály pro válečné zločiny v Haagu (zločiny v bývalé Jugoslávii), v Arushe (genocida a masakr ve Rwandě) a Freetownu/Haagu (válečné zločiny v Sierra Leone). Poslední čtyři uvedené soudní dvory stojí za zvláštní zmínku, protože představují určitý průlom do právního systému, koncipovaného doposud uvnitř suverénních států a realizovaného dále prostřednictvím právních dohod mezi nimi. Právě ve faktické neexistenci globální soudní instance, předpokládané pro úspěšné zaručování a vymáhání lidských práv, je spatřován deficit v prosazování lidských práv na celosvětové úrovni;

3. povinnost podávat zprávy o stavu lidských práv – státy, které podepsaly lidskoprávní dokumenty navazující na Všeobecnou deklaraci lidských práv z roku 1948 – konkrétně je míněn Mezinárodní pakt o občanských a politických právech a Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech –, se jejím signováním zavázaly k vytváření a zveřejňování vládních výročních zpráv o stavu lidských práv v daném státě. Vlády sepisují tyto zprávy samy podle stanovených pokynů a jejich povinností je vyjádřit se kriticky k otázce stavu lidských práv na svém území. Tato zpráva pak bývá obvykle porovnávána s vlastními „stínovými“ zprávami různých nevládních organizací.

Zaručení lidskoprávních závazků záleží tedy doposud především na implementaci těchto nároků do konkrétních právních řádů, formulovaných v rámci

⁸³⁷ Rezoluce k aktuálním politickým skutečnostem, konfliktům nebo nespravedlnostem může vydat kromě Generálního shromáždění OSN rovněž Hospodářská nebo Sociální rada nebo Komise pro lidská práva. – Srov. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, s. 333-334.

⁸³⁸ Formy nátlaku mohou být různé. Součástí rezolucí mohou být sankce, převážně ekonomického nebo politicko-ekonomického charakteru. Nejradikálnější formou negativní rezoluce je aktivní vojenská intervence. I když sankce či intervence mohou být v mnoha případech účinné, je prosazení lidských práv především záležitostí politiky. – Srov. Tamtéž, s. 340-341.

suverénních právních států.⁸³⁹ Ke globálnímu prosazení lidských práv by bylo vedle nezbytné celosvětové shody na jejich obsahu potřeba určité vymáhající soudní instance, nějaké formy mezinárodního trestního soudu.⁸⁴⁰

Tato myšlenka stará více jak 80 let⁸⁴¹ našla svůj konkrétní výraz, přesněji řečeno svůj první předstupeň teprve 1. července 2002, kdy byl na základě římské smlouvy (Rome Statute of the International Criminal Court) ze 17. července 1998 v Haagu zřízen Mezinárodní trestní tribunál (*International Criminal Court*, ICC). Dlužno dodat, že materií tohoto mezinárodního soudu jsou výhradně „nejzávažnější zločiny týkající se celého mezinárodního společenství“, konkrétně zločiny genocidy, zločiny proti lidskosti, válečné zločiny a zločiny agrese.⁸⁴² Nejedná se tedy o právní vymáhání lidských práv jako celku, nýbrž o zásah mezinárodního společenství v nejzávažnějších zločinech, kterých se nejčastěji dopouštějí státní představitelé, představitelé politické moci a armády. Ačkoli se jedná o určitý zásah do státní suverenity, podmínkou k obžalobě a prošetření zločinů ze strany ICC je předpoklad, že kompetentní příslušné státní orgány nechtějí danou skutečnost prošetřit. Pokud navíc nepatří státy k členům ICC, musí investigaci a obžalobu mezinárodního soudu schválit Rada bezpečnosti OSN. V současné době ICC prošetřuje čtyři případy (situaci v severní Ugandě, v Demokratické republice Kongo, ve Středoafričské republice a nejnověji situaci v Darfúru⁸⁴³) a její členové pocházejí celkem ze 108 států. Ke smlouvě se však nepřipojily například Spojené státy americké, Čína, Rusko a Indie.⁸⁴⁴

⁸³⁹ Srov. D. JACOBSON, *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore – London 1997, s. 75-77; srov. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, s. 26.

⁸⁴⁰ „Všeobecné deklaraci lidských práv, kterou schválily Spojené národy roku 1948, náleží vysoká politicko-morální závaznost; nicméně nemá právně závazný charakter, jaký je vlastní konvencím. Mezinárodní lidskoprávní ochrana odtud potřebovala doplnění jak na globální, tak na regionální úrovni. V rámci první úrovně je třeba zmínit vedle speciálních konvencí především obě lidskoprávní úmluvy z roku 1966 – Mezinárodní pakt o občanských a politických právech a Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech. Vedle toho se prostřednictvím lidskoprávních konvencí pro Evropu, Ameriku a Afriku ustanovily regionální lidskoprávní systémy ochrany. Nicméně stále, tehdy jako dnes, schází určitá globální autorita včetně zavazující justiční pravomoce, která by mohla účinně uplatňovat sankce proti porušování lidských práv.“ - T. HOPPE, *Menschenrechte als Basis*, s. 327-328.

⁸⁴¹ Návrh ke zřízení takového soudního dvora pochází již z roku 1926 a uskutečnil se z iniciativy International Law Association. – Srov. O. KIMMINICH, *Einführung in das Völkerrecht*, Pullach bei München 1975, s. 489-494.

⁸⁴² *Rome Statute of The International Criminal Court*, čl. 5. Staženo na http://untreaty.un.org/cod/icc/statute/99_corr/cstatute.htm (15. března 2009)

⁸⁴³ Kauza genocidy či závažných zločinů v soudánském Darfúru představuje další krok v jurisdikci ICC, jednak proto, že do hry vstoupila z výše uvedených důvodů RB OSN, ale zejména proto, že byl 4. března 2009 obžalován a vydán zatykač na prezidenta Omara al-Bašira, čímž byl poprvé v historii obviněn úřadující nejvyšší představitel určité země–hlava státu. K aktuálním informacím srov. T. LINDNER, *Zatykač na prezidenta*, in: *Respekt 11 (2009)*, s. 35-37.

⁸⁴⁴ Spojené státy však po počátečním váhání (prezident Bush se obával, že v čase silících protiamerických nálad budou někteří aktéři využívat haagský tribunál k vyřizování svých účtů s Washingtonem), jehož

O skutečnosti, že ICC nepožívá plné podpory celého mezinárodního společenství a že se potýká s mnoha problémy, jež vyvěrají ze snahy podržet maximum kompetencí na úrovni suverénních států, svědčí kromě nepřijetí ze strany velkých světových mocností rovněž fakt, že do agendy soudu nebyly zařazeny původně navrhované skutky terorismu (aktéři se neshodli na obsahu a vymezení tohoto pojmu), používání nukleárních zbraní a obchodu s drogami (tato agenda by údajně přetížila agendu celého soudu). Dlužno dodat, že z uvedených důvodů ICC nedisponuje reálnou světovou jurisdikcí, neboť jednak doposud nebyl celosvětovým společenstvím uznán a zároveň je podřízen RB OSN, což za stávajících podmínek fungování Rady bezpečnosti znamená značné omezení kompetenční svobody soudu. O omezených možnostech ICC svědčí i to, že nedisponuje příliš velkými finančními prostředky.⁸⁴⁵ Jurisdikční kompetence a agenda soudu jsou jasně vymezené a celkové možnosti limitované.

Přestože tento Mezinárodní trestní tribunál představuje určitý průlom do pozitivněprávního řádu utvářeného na úrovni suverénních státních subjektů, nelze ho z uvedených důvodů považovat za celosvětový soud pro lidská práva. Otázkou však zůstává, jestli je existence takového mezinárodněprávního řádu a jeho právního vymáhání vůbec realizovatelná. Případný celosvětový soudní dvůr pro lidská práva by vzhledem ke svým faktickým možnostem pravděpodobně mohl stíhat pouze nejzávažnější zločiny a nebylo by v jeho moci vymáhat lidská práva v jejich komplexitě. Navíc by jako první krok předpokládal delegaci nemalého množství pravomocí ze strany všech doposud politicky suverénně jednajících států. Jak je patrné ze soudobé politické situace, tomuto kroku se mnozí aktéři globálního společenství brání.

Podobně by si bylo lze jen těžko představit existenci celosvětové vlády, která by účinně prostředkovala všechna práva, včetně práv sociálních, a přitom by účinně

součástí bylo dokonce podepsání dvoustranných dohod mezi USA a jednotlivými státy OSN o tom, že nebudou vydávat americké občany do Haagu (odměnou za tuto právní kličku byla často hospodářská či jiná pomoc ze strany USA). Spojené státy americké podobně jako jiné mocnosti aktivně nepůsobí proti ICC a v RB OSN neblokuje předání zažádaných případů do agendy ICC. Konkrétní doklady pro toto tvrzení mohou představovat nevetování transferu darfúrské agendy na ICC podobně jako otázky spojené s procesem s liberijským diktátorem Ch. Taylorem. – Srov. P. TŘEŠŇÁK, Vrazi neuniknou, in: *Respekt* 16 (2008), s. 34-41.

⁸⁴⁵ Pro rok 2009 činí rozpočet částka 101,229,900 €. – Srov. Resolution: Programme budget for 2008, the Working Capital Fund for 2008, scale of assessments for the apportionment of expenses of the International Criminal Court and financing appropriations for the year 2008. Assembly of States Parties, 14 December 2007. Staženo na <http://www.icc-cpi.int/> (20. března 2009). Uvedená částka však údajně dosahuje pouhé jedné třicetiny rozpočtu newyorské policie. – Srov. T. LINDNER, Zatykač, s. 37.

zajišťovala požadavek zaručení svobody a ochrany všech lidí a národů.⁸⁴⁶ V katolickém sociálním učení je požadavek určité celosvětové politické moci a autority přítomen již od encykliky *Pacem in terris* papeže Jana XXIII. V ní papež prohlašuje, že v souvislosti se stále úžeji se propojujícím celosvětovým politickým a hospodářským společenstvím a požadavkem obecného dobra jako legitimizujícího principu jakékoli formy politické moci si řešení této otázky vyžaduje existenci veřejné autority, jejíž moc, forma i nástroje by byly globálních rozměrů a jejíž působení a jurisdikce by byly celosvětového charakteru.⁸⁴⁷

Americký jezuita John A. Coleman, který se vztahu globalizace a katolického sociálního učení dlouhodobě věnuje, řadí mezi tři nejvýznamnější výzvy globalizace pro katolickou sociální nauku a křesťanskou sociálněetickou reflexi právě řešení otázky nového světového uspořádání a vládnutí (*global governance*). Kriticky poukazuje na to, že se v uvedené pasáži encykliky *Pacem in terris* sice vyskytuje požadavek na určitou formu nové celosvětové autority, nicméně není ani zde ani v žádném pozdějším dokumentu předložen konkrétní návrh toho, jak by měla taková instituce nebo autorita vypadat.⁸⁴⁸ Coleman přitom zdůrazňuje, že se v rámci křesťanského sociálního diskurzu musí jednat o určitou formu celosvětového vládnutí (*global governance*), poněvadž světová vláda (*government*) či světový stát tím, že by ve svých rukách shromažďoval moc, by protirečil jak principu subsidiarity, který lze považovat za jeden ze zásadních principů křesťanské sociální etiky, tak by vystavoval vládu výraznému nebezpečí, že moc bude kumulovat, stane se diktaturou a nedostojí základním principům ochrany lidských práv a omezené státní moci.⁸⁴⁹

Od 90. let se v tomto smyslu rozběhla diskuze o novém světovém uspořádání, jehož plodem byl vznik a zpráva Komise pro globální vládnutí (*Commission on Global*

⁸⁴⁶ Na tomto místě je možné připomenout Kantovy argumenty praktické možnosti vládnutí a pojistky proti zabránění tyranie.

⁸⁴⁷ Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 137, in: *Sociální encykliky*, s. 212.

⁸⁴⁸ Podobně nekonkrétní je rovněž např. dokument vědecké pracovní komise Německé biskupské konference o aktuálních výzvách globalizace pro církevní společenství, který mj. praví: „Poněvadž slábne vliv národních států při řešení globálních a globálně zapříčiněných problémů, je koncept národně státní suverenity, na němž doposud spočívá světová politika, v současné době zpochybňován. Nicméně doposud politiku založenou na národním státu nahrazují mezinárodně závazné instituce a prostředky pouze stěží.“ - WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*, Bonn 1999, s. 39.

⁸⁴⁹ Srov. J. A. COLEMAN, *Globalization and Catholic Social Thought: Mutual Challenges*, in: J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, Princeton 2008, s. 181-182.

Governance) s názvem *Our Global Neighborhood*.⁸⁵⁰ Podle autorů této zprávy⁸⁵¹ je nezbytně nutné pozměnit pojem státní suverenity ve smyslu sdílené suverenity a rozvíjet spolupráci státních s nestátními aktéry, zvláště s aktéry hospodářského světa a s nevládními organizacemi. Kromě toho zpráva komise zdůraznila dva předpoklady: posílení globálního právního společenství prostřednictvím zhodnocení Mezinárodního soudního dvora v Haagu a rozvinutí světové etiky, která by překlenovala kulturní diference.⁸⁵² Faktem však zůstává, že v současné době zůstává tato exekutivněprávní kompetence soustředěna na jednotlivé suverénní státy a na jejich vzájemnou mezinárodní spolupráci.⁸⁵³

V rámci Komise biskupských konferencí Evropského společenství se na konci minulého tisíciletí ustanovila skupina odborníků pod vedením Michaela Camdessus, jejíž cílem bylo diskutovat a předkládat eticky zodpovědné řešení otázek spojených s problematikou *global governance*.⁸⁵⁴ Roku 2001 vydala k otázce celosvětového uspořádání odborná komise pro globální governanci zprávu, v níž najdeme patrně nejkonkrétnější podněty na cestě k řešení uvedeného problému.⁸⁵⁵

V současné době je však třeba konstatovat, že „mezi suverénními státy a národy neexistuje občanská společenská smlouva onoho typu, jež vládne v demokratické občanské společnosti. Neexistuje účinná třetí strana s účinnou mocí pro regulaci, rozhodování a – což je důležitější – pro objektivní a systematické vynucování usnesení

⁸⁵⁰ THE COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, *Our Global Neighborhood, The Report of the Commission on Global Governance*, Oxford – New York 1995; srov. D. MESSNER, F. NUSCHELER, *Das Konzept Global Governance: Stand und Perspektiven*, Duisburg 2003

⁸⁵¹ Pod dokumentem je podepsáno 28 politiků z různých zemí v čele s premiéry Švédska a Guyany Ingvarom Carlssonem a Shridath Ramphalem.

⁸⁵² Srov. F. NUSCHELER, *Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: N. BRIESKORN (ed.), *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 7-8.

⁸⁵³ Klasický koncept Global Governance, tzv. Global Governance-Architektur, usilující o návrh utváření světové politiky v souvislosti s novou politickou, sociální a hospodářskou realitou přelomu tisíciletí, uvádí mezi globálními aktéry na prvním místě národní státy, které v konceptu Global Governance hrají nadále ústřední roli. Dále jsou mezi globálními aktéry uváděny mezinárodní organizace a mezinárodní právo a jeho posilování (srov. ICC), regionální integrační úrovně (např. EU) jako subsidiární meziúroveň pro řešení patřičných společných problémů a zároveň jako předstupeň v naplňování modelu Global Governance, nevládní organizace jako výsadní platforma globální civilní společnosti, mezinárodní podnikání a světové konference. – Srov. M. REDER, *Global Governance: Philosophische Modelle der Weltpolitik*, Darmstadt 2006, s. 43-56.

⁸⁵⁴ Naposledy zasedala Rada pro sociální otázky spojené s globálním vládnutím, které předsedá mnichovský arcibiskup Reinhard Marx, v říjnu 2008 nad problematikou sociálních dopadů světové hospodářské krize.

⁸⁵⁵ Srov. COMMISSION OF THE BISHOPS' CONFERENCE OF THE EUROPEAN COMMUNITY (COMECE), *Global Governance: Our Responsibility to Make Globalisation an Opportunity for All. A Report to the Bishops of COMECE*, s. 19-25. Staženo na http://www.comece.org/upload/pdf/pub_GG_010900_en.pdf (1. 4. 2009).

a průvodních trestů. Existují sice mezinárodní organizace jako OSN a Mezinárodní soudní dvůr, ty však nedisponují účinnou mocí.⁸⁵⁶ Větší a mocnější státy nemusí fakticky brát ohled na usnesení OSN, rovněž tak usnesení haagského soudního dvora není doprovázeno vynucovací silou.⁸⁵⁷

Z řečeného vyplývá, že prosazení lidských práv je závislé na jejich ratifikaci v právním systému jednotlivých států⁸⁵⁸, na jejich převážně vnitrostátním prosazování a vymáhání⁸⁵⁹ a na spolupráci s jinými státy.⁸⁶⁰ Teprve „tam, kde lidská práva vcházejí do ústavy a z ústavy zavazují veřejné úřady a složky moci, stávají se lidská práva, nejprve vnímaná jako část univerzální morálky práva, prvky pozitivního práva a základními právy partikulárního právního společenství. Pokud společenství uznává tyto tři skupiny lidských práv, nikoli pouze liberální práva na svobodu, nýbrž také demokratická práva na spoluúčast a v neposlední řadě sociální práva, nazýváme takové společenství právním a ústavním státem.“⁸⁶¹

V tomto smyslu je možné rozlišovat prostá lidská práva, která náleží člověku jako člověku (antropologický fakt), a základní práva, která člověku náleží a jsou mu prostředkována jako členu určitého konkrétního státního útvaru (zprostředkování lidských práv). Tuto dvojí tvář lidských práv nelze ztrácet ze zřetele: Pokud by se lidská práva redukovala na pouhý antropologický fakt a nebylo by vyvíjeno úsilí o jejich sociální a právní ukotvení a co největší možné faktické zajištění, zůstala by tato lidská práva pouze ideálem – v sociálním a politickém kontextu, v němž se utváří lidský život, by však tato lidská práva nebyla fakticky nijak zohledňována. Pokud by byla lidská práva naopak tematizována pouze ve smyslu základních práv předkládaných v pozitivním právu, ztrácela by nejen svůj etickoprávní status jako předstatní,

⁸⁵⁶ J. D. HILL, Je globální liberalismus paternalistický? Otázky morálního kosmopolitismu, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 142.

⁸⁵⁷ Srov. Tamtéž, s. 143; srov. O. CÍSAŘ, Mezi suverenitou a světovým státem, s. 173.

⁸⁵⁸ Přes globalizační tendence, které se projevují internacionalizací a supranacionalizací práva, se v současném právu doposud vychází z národní povahy práva založené na státní suverenitě. – Srov. J. SALAČ, Globalizační tendence v současném právu. Příklad existence v tzv. *lex mercatoria*, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 37-38.

⁸⁵⁹ Otfried Höffe upozorňuje na to, že rovněž ratifikace lidských práv do vlastního právního systému ještě neznamená mnoho, pokud určitá lidská práva zůstávají pouze na papíře a stát je fakticky nevymáhá, ba se proti jejich dodržování aktivně zasazuje. Za příklad uvádí Čínu, která sice ve své ústavě (článek 87) uznává svobodu na shromažďování a demonstrace, nicméně neváhá, pokud k tomu dojde, proti takovým demonstracím silou zakročit, jak jsme viděli i v nedávné historii. – Srov. O. HÖFFE, *Vernunft und Recht*, s. 49-50.

⁸⁶⁰ Srov. L. VISCHER, *Verantwortliche Gesellschaft? Über Zukunftsfähigkeit, Solidarität und Menschenrechte*, Neukirchen – Vluyn 2001, s. 76-82; srov. rovněž M. VOGT, *Globale Nachbarschaft*, s. 20.

⁸⁶¹ O. HÖFFE, *Vernunft und Recht*, s. 50.

předpozitivní a morální právo, nýbrž by postrádala rovněž svůj kritický potenciál. Lidská práva mají zahrnovat oba své aspekty – mají být juridickými (tzn. mají být implementována v pozitivním právu) a zároveň nesmí rezignovat na svůj předpozitivní charakter. Oba aspekty mají být vzájemně oddělovány a současně se vztahovat jeden k druhému.⁸⁶²

Lidská práva v tomto pojetí představují předstupeň pozitivního práva právních států a mají být jako „vrozená práva“ přeměněna a prostřednictvím exekutivy a jurisdikce prosazena. Prosazení lidských práv se tedy z historických i faktických důvodů jejich proveditelnosti realizuje primárně uvnitř státu, který disponuje vymahatelným právním řádem, tj. takovým právním uspořádáním, které se odehrává v triádě rozdělení státní moci na moc zákonodárnou, exekutivní a soudní.⁸⁶³ Zároveň mají však být lidská práva rozšiřována za hranice politického rámce národního státu.⁸⁶⁴

Uvedené myšlenkové schéma lze nalézt rovněž v relevantních publikacích z per různých katolických teologů, a to často v přímé souvislosti s otázkou imigrační politiky. Ne náhodou již v lidskoprávních deklarativních dokumentech francouzské revoluce jsou práva člověka a občana propojena, čímž se zjevně naznačuje úzká spojitost a návaznost lidských práv a práv občanských (dokument z roku 1793 nese název *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*). Společné uvádění daných pojmů však nechce naznačit pouze formální spojitost, nýbrž obsahovou souvztažitelnost, kterou se dokumentuje potřeba realizovat lidská práva prostřednictvím práv občanských. Požadavky lidských práv by totiž v případě, že by nemohly být konkretizovány prostřednictvím občanskoprávních nároků, zůstaly pouze prázdnými postuláty.⁸⁶⁵

Pokud má být etika a teologická etika přesvědčivá, argumentativně pečlivá a konsekventní, musí si být i v souvislosti s otázkou imigrační politiky vědoma této základní skutečnosti lidských práv, tedy aplikace a faktického rozvíjení principu

⁸⁶² Srov. Tamtéž, s. 51; M. KOENIG, *Menschenrechte*, s. 16-17.

⁸⁶³ Dějinná skutečnost, že právní zakotvení lidských práv do ústavních systémů států úzce souvisí se vznikem a rozvojem národního státu, se v tomto světle nejeví pouze jako paradox („stát formuluje představní práva, která mají občany «chránit před přehnanou mocí státu»“), ale jako logická souvislost – lidská práva jsou institucionalizována jako práva občanů a ukazují, že právě prostřednictvím právního státního společenství mohou být tato práva prostředkována. Dějinná skutečnost zvláště v dobách mezi oběma světovými válkami tento paradox potvrdila – chybějící právo na státní příslušnost u politických uprchlíků či příslušníků menšin vedlo k tomu, že jim byla upírána další lidská práva. – Srov. Tamtéž, s. 41-46.

⁸⁶⁴ Srov. M. P. LARA, Demokratické instituce a kosmopolitní solidarita, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 114-115.

⁸⁶⁵ Srov. W. LESCH, Migrationspolitik und Staatsbürgerschaftsregelungen: Aspekte einer Ethik der Integration, in: *Ethica 3 (1999)*, s. 288.

personality – politika lidských práv se odehrává nikoli na víceméně abstraktní úrovni univerzálně platných lidských práv (*droits de l'homme*), nýbrž v rámci práv občanských (*droits du citoyen*).⁸⁶⁶

6.1.1.3 Napětí v rámci lidských práv jako napětí mezi univerzalitou a partikularitou

Tím se však stát, který má delegovat a zajišťovat občanská práva, dostává do určitého napětí, jež vzniká v momentě, pokud je zavázán rozhodnout se v určité konfliktní situaci mezi variantou zaručit základní lidská práva vůči svým občanům a vůči těm, kteří příslušným státním občanstvím nedisponují. Výstižným způsobem toto napětí formuluje Wilhelm Korff, který říká: To zvláště v problematice přijímání cizinců vychází z toho, že „obecná práva, vycházející z nároku lidské důstojnosti a tím náležící každému člověku jako člověku, mohou nalézt své v této době platné uskutečnění teprve v a prostřednictvím odpovídajících státních institucí založených na státním právu. Právě ty ale jsou zaměřeny na soudobý stát, který je ve své suverenitě omezený na určité území a je zavázán vlastním společným dobrem. To však znamená, že státu náleží nejen právo, nýbrž rovněž povinnost řídit se sociální odpovědností příliv cizinců na své výsostné území. Převedení lidskoprávních nároků na nároky politické se odehrává v rámci regionální kompetence státní suverenity.“⁸⁶⁷

Toto dilema znamená víc než prosté napětí mezi partikularismem a univerzalismem. Partikularitu v tomto pojetí nelze chápat jako sebeuzavřené zapouzdření či egoisticko-pragmaticky orientované zacílení právního, politického, sociálního, ekonomického a kulturního charakteru. Jedná se o prostředkování univerzality, které je možné pouze v určité míře partikularity. Univerzalita lidských práv musí být politicky, sociálně a kulturně partikularizována.

Partikularita je v uvedeném smyslu velice důležitá a nevyhnutelná, poněvadž především v ní se prostředkují uvedená základní práva. Univerzalistický idealismus by zůstal pouze abstraktní ideou, pokud by nebyl reflektován na úrovni uvedeného diskursu. Je těžko zpochybnitelnou historickou skutečností, že se prosazování univerzálně koncipovaného lidskoprávního étosu historicky dařilo teprve ve státním a ústavněprávním společenství, které zahrnovalo rozlišovací logiku vymezení

⁸⁶⁶ Srov. W. LESCH, *Jenseits der Legalität: Recht und Moral in der Einwanderungs- und Asylpolitik*, in: *Orientierung 18 (1998)*, s. 194.

⁸⁶⁷ W. KORFF, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München – Zürich 1985, s. 208-209.

exkluzivního a inkluzivního, čili rozlišování „těch, kdo patří k nám“ a „těch, kdo nikoli“. Teprve v tomto kontextu a prostřednictvím tohoto vymezení mohla být lidská práva deklarována, mohla se stát součástí právního systému a mohla být účinně prosazována.⁸⁶⁸ Dokonce je paradoxně možné říci, že „celá otázka lidských práv se ihned neoddělitelně smísila s otázkou národní emancipace a práva na sebeurčení národů. Pouze emancipovaná národní suverenita jako vůle vlastního národa se zdála být s to uskutečňovat lidská práva.“⁸⁶⁹

Napětí mezi partikularitou a univerzalitou se zde odehrává na rovině určitého paradoxu, který nelze zcela jednoduše vyřešit. Partikularita nemá být partikularismem, nýbrž mediací univerzality. Vymezení toho, kdy partikularita zůstává touto mediací univerzality a kdy již nikoli, stejně jako moment, v němž přesně nastává hranice, za níž se partikularita mění v partikularismus, nejsou zcela jasně definovatelné.

Jako jeden z předpokladů výše uvedeného pojetí partikularity lze označit následující požadavek: Aby partikularita zůstala partikularitou v uvedeném slova smyslu, nesmí jí chybět otevřenost. Daná partikulární společnost se nemůže uzavírat pouze do svých vlastních zájmů a problémů, nemůže nevnímat problémy okolí, potřeby globálního světa ani potřeby lidí přicházejících do jejich partikulárního společenství. Musí si stále udržovat vědomí, že úkolem tohoto společenství je prostředkování univerzálních lidských práv, a to sice přednostně svým občanům, nýbrž se stejnou závažností i těm, kterým se tato základní práva nedostávají a kteří o jejich nabytí a realizaci pro život svůj a svých blízkých usilují a z toho důvodu hledají podmínky pro jejich rozvíjení ve společenství, do něhož jako cizinci přicházejí. Uvedený diskurs o lidských právech je tedy rozvíjen v pozitivním vztahu k partikulárním společenstvím. Neznamená to však, že se omezuje pouze na členy společenství, nýbrž tento diskurs by měl být zároveň diskursem o lidských právech imigrantů, kteří jsou rovněž subjekty a nositeli lidských práv.

Partikularita nesmí zůstat – řečeno ještě jinými slovy – ve stavu zahleděnosti sama do sebe či ve stavu zaslepenosti, poněvadž pak se proměňuje v nežádoucí partikularismus; a naopak univerzalita nemá zůstat u pouhých vznešených ideálů a

⁸⁶⁸ Srov. B. EDER, *Katholische Soziallehre und Migration: zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Orientierung*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 4 (2000), s. 403. Srov. rovněž W. KORFF, *Sozialethische Überlegungen zur Ausländerpolitik*, in: LANDESKOMMITEE DER KATHOLIKEN IN BAYERN, *Zeitansagen*, München (s.d.), s. 9.

⁸⁶⁹ Srov. H.-J. TÜRK, *Zwischen Universalismus und Partikularismus: zur politischen Ethik des Kommunitarismus*, in: *Stimmen der Zeit* 8 (1994), s. 539.

silných proklamací, ale usilovat o reálné uskutečňování etických požadavků, které se vždy uskutečňují v kontextu a jisté potencialitě a které je v otázce mediace lidských práv možná pouze v určité míře partikularity. Úkolem sociální etiky jako reflexe sociálních skutečností a daností je promýšlet, jak dostat univerzálním hodnotám, v tomto případě lidským právům, v rámci partikulárních společenských forem.⁸⁷⁰ Nejde o idealistickou politiku, ani o tzv. „reálnou“ či pragmatickou politiku, nýbrž jde o to zprostředkovat skutečnosti a zájmy na jedné straně a ideály na straně druhé.⁸⁷¹

O univerzalitě a univerzálních hodnotách je třeba i v rámci teologické etiky uvažovat vždy kontextuálně. V tomto smyslu to znamená, že v momentě, kdy hovoříme o lidských právech a principu lidské důstojnosti jako o skutečnosti, které představují nepomíjitelné a nezpochybnitelné východisko pro teologickoetickou reflexi, musíme mít na mysli rovněž zprostředkující struktury mezi personalitou jednotlivce a univerzalitou stejně jako analýzu těchto struktur. Tyto zprostředkující struktury, nadindividuální a nadrodinné, jsou nezbytné pro zaručení lidských práv.⁸⁷² Realizace lidských práv předpokládá nejen státní, příp. nadstátní struktury, nýbrž celkové utváření struktur společného bytí, kde politické struktury mají hrát úlohu ochránce, stimulátora a zaštitovatele.

Lidská práva jsou zajišťována nikoli výhradně prostřednictvím politické moci, tedy exekutivy a justice, nýbrž prostřednictvím celistvých společenských procesů a různých sociálních, politických a hospodářských faktorů. Právní řád a politické struktury však v tomto směru představují celkový rámec. Zvláště patrná je tato skutečnost na realizaci sociálních práv, která vyžaduje odpovídající politické předpoklady, podmínky a instrumenty, ale která současně není omezena výhradně na daný politický a právní rámec, nýbrž předpokládá širší, celospolečenské podmínky, jednání a uvažování, zde např. předpokládá minimální celospolečenskou ochotu být solidární s ostatními členy daného společenství. Realizace lidských práv vyžaduje tedy jak zprostředkující struktury (státní, nadstátní i subsidiární), tak širší procesy utváření společného soužití.⁸⁷³

⁸⁷⁰ Srov. B. EDER, *Katholische Soziallehre und Migration*, s. 402-404.

⁸⁷¹ Srov. K.-W. MERKS, *Zwischen Gastfreundschaft und gleichem Recht: ethische Überlegungen zur Migrationspolitik*, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 2 (2003)*, 161.

⁸⁷² Srov. K.-W. MERKS, *Migration als ethische Aufgabe: zu den Möglichkeiten menschlicher Verantwortung angesichts komplexer Probleme*, in: K.-H. KLEBER (ed.), *Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987 in Passau*, Passau 1988, s. 60.

⁸⁷³ Srov. Tamtéž, s. 62.

Z uvedených argumentů a úvah, viděno stále v perspektivě lidských práv, lze vyvozovat přinejmenším dva závěry: 1. Pro realizaci lidských práv jsou nezbytné zprostředkující struktury a partikulární společenství s právními kompetencemi. Proto jsou odůvodnitelné státní hranice mezi jednotlivými zeměmi, poněvadž výkon takových kompetencí potřebuje ohraničený prostor a možnosti účinně tato práva prosazovat. Právní uspořádání pak musí mít charakter společenství, které prostředkuje uvedené základní typy lidských práv. Vyžaduje tedy rovněž demokratickou strukturu, aby umožňovalo aktivní participaci občanů na společenském a politickém životě. Existence partikulárního společenství implikuje hranice a určitou formu exkluze. Nutno dodat, že se má jednat o exkluzi nikoli čistě pragmatickou, nýbrž eticky orientovanou a bez ztráty univerzalistické perspektivy v těch intencích, jak o tom byla řeč v předcházejících odstavcích.

Existence partikulárních a zprostředkujících struktur se nemusí nutně zcela překrývat s hranicemi suverénního státu. V postupující celosvětové globalizaci získávají i v tomto ohledu zvláštní postavení nové nadstátní struktury a různé politické svazky. Zrovna tak nelze v tomto ohledu opomenout ani politické struktury subsidiárního charakteru vůči státu. Skutečností však zůstává, že doposud v tomto ohledu hraje primární úlohu právě národní stát.

2. Druhým základním závěrem zůstává, že v ohnisku celé reflexe a rovněž politického jednání a právního uspořádání mají skutečně a nadále zůstat lidská práva a člověk jako jednatel mající neodnímatelnou důstojnost. Toto centrální postavení personálního principu implikuje nejen prostředkování lidských práv ze strany státu vůči vlastním občanům, ale rovněž pozornost vůči lidským právům imigrantů, ať už se to týká důvodu jejich příchodu a jejich původní situace (jinými slovy toho, jakým způsobem mohli/mohou realizovat lidská práva a životní šance ve své vlasti), ale i právní a sociální postavení v přijímající společnosti.⁸⁷⁴ Otázka lidských práv samozřejmě nesmí zůstat omezena pouze na realizační prostor uvnitř daného partikulárního společenství, ale pozornost má být upřena rovněž za jeho hranice, na celý svět. Svou roli by zde měly sehrávat zejména humanitární potřeby, pomoc a rozvoj.

Jak lze vyčíst z uvedených myšlenek, koresponduje zde teologickoetická reflexe s myšlenkovou argumentací I. Kanta a H. Arendtové.⁸⁷⁵ Lze konstatovat, že v rámci

⁸⁷⁴ Srov. S. SASSEN, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York 1996, s. 89.

⁸⁷⁵ Základní myšlenky I. Kanta (o světové republice) a H. Arendtové (o právech na práva a korelaci občanských a lidských práv) jsou explicitně uvedeny v textu některých příslušných teologickoetických

racionální, na lidská práva orientované teologickoetické reflexi je možné podstatné argumenty z per obou velkých postav novověké politické filozofie hodnotit jako plauzibilní a integrovatelné do teologickoetické reflexe. Jedná se zejména o otázku rozdělení světa do jednotlivých států, které mají být propojeny mírovým svazkem⁸⁷⁶, otázku primární otevřenosti vůči cizincům (*Besuchsrecht*), která však automaticky nezahrnuje právo na přistěhování a potřebu zprostředkujících struktur, zejména států, potažmo potřebu státní příslušnosti pro realizaci a zaručení lidských práv.

Za zmínku stojí rovněž skutečnost, že Marianne Heimbach-Steinsová explicitně propojuje celou koncepci lidských práv v sociálním učení církve počínaje sociálními encyklikami Jana XXIII. do jedné myšlenkové linie s ideou jednoho základní práva, které má své místo v myšlení H. Arendtové, totiž myšlenkou práv na práva, která je stále aktuální zvláště ve spojitosti s právem na azyl.⁸⁷⁷

6.1.1.4 Legitimita hranic a existence subsidiárních jednotek za účelem zajišťování lidských práv a veřejných dober

Shrnující poznámky k uvedenému tématu včetně patřičné argumentace předkládá přehledným způsobem studie odborné pracovní komise „Weltwirtschaft und Sozialethik“ při Německé biskupské konferenci, vyjadřující se k tématu imigrační politiky a jejich etických aspektů, která byla uveřejněna roku 2005. Její autoři stavějí svoje úvahy týkající se legitimacy hranic uprostřed celosvětového společenství na otázce zajišťování a distribuce různých veřejných dober. Rozlišují nejprve mezi globálními dobry a ostatními dobry. Pod globálními dobry se myslí dobra, která jsou pro lidský život zásadní a která je možné řešit pouze na globální úrovni. Jako příklad takového globálního dobra je možné uvést např. ochranu před změnou klimatu. Nicméně poněvadž existují i jiná veřejná dobra, např. právní jistota (či vynutitelnost práva), lepší fungování demokratických institucí a státní moci, legitimní použití státních

zaměřených studií a článků – srov. např. W. LESCH, *Jenseits der Legalität*, s. 194; TENTÝŽ, *Migrationspolitik und Staatsbürgerschaftsregelungen*, s. 293-297; K.-W. MERKS, *Zwischen Gastfreundschaft*, s. 162.

⁸⁷⁶ Pozoruhodný je jeden z argumentů, který používá Walter Lesch pro rozdělení světa, a to v souvislosti s kritikou „naivní liberálně-egalitářské pozice“, a jenž stojí za zmínku: „Použití liberálně-egalitářské teorie spravedlnosti na světové společenství by bylo pokusem o kvadraturu kruhu, neboť lidská práva nejsou po celém světě uznávána stejným způsobem a právě jejich porušování nutí lidi k útěku. Naděje na lepší životní podmínky předpokládá rozdělení (Spaltung) světa do svobodných společností a různých politických systémů, které jsou uspořádány jako právní státy a umožňují ekonomické aktivity.“ – W. LESCH, *Paradigmenwechsel*, s. 18.

⁸⁷⁷ Srov. M. HEIMBACH-STEINS, *Menschenrechte*, s. 20-21. Autorka zmiňuje i jednoznačnou myšlenkovou návaznost konceptu H. Arendtové na myšlení I. Kanta.

donucovacích prostředků⁸⁷⁸, sociální jistota (prostředkování sociálních práv v rámci sociálního státu), kulturně přizpůsobivé formy práva či vzdělání a vzdělávací instituce, a tato dobra jsou lépe zajiřitelná prostřednictvím menších jednotek, je proto odůvodnitelná nezbytnost a potřeba subsidiárních struktur, jako jsou státy, regiony, obce atp., které tato dobra opatřují pod globální úrovní.⁸⁷⁹

Další prvek, který přispívá podle závěrů této vědecké skupiny, k oprávněnosti existence menších subsidiárních politickosprávních a politickosociálních jednotek je jejich pluralita, v níž lidé uskutečňují své „vlastní představy dobrého uspořádání společnosti, aniž by je vnucovali všem ostatním. Kromě toho je úzká demokratická participace, která ospravedlňuje vládnoucí struktury, možná pouze v menších jednotkách, které jsou soudržné prostřednictvím společné řeči a vyšší míry pospolitosti, než by tomu bylo možné na světové úrovni mezi všemi lidmi.“⁸⁸⁰ Lze si jen stěží představit, že by politická participace mohla mít v globálních sítích plně demokratický charakter ve smyslu účasti na správě věcí veřejných.⁸⁸¹

Tyto elementy však předpokládají hranice a příslušnosti. Zajištění veřejných dober prostřednictvím národního státu, uskutečňování partikulárních představ dobra a aktivní participace na utváření politického a sociálně-hospodářského společenství by zřejmě skončily nezdarem, pokud by hranice byly zcela zrušeny a všechny státy by všem lidem umožnily neomezený přístup. „Na základě univerzálního požadavku spravedlnosti v kontextu rostoucí globální provázanosti však pro státy vyplývá povinnost podporovat slabší z těchto státních jednotek, poněvadž protirečí morálnímu principu rovnosti a společenství všech lidí, když se nerovnosti v úrovni blahobytu mezi navzájem hranicemi oddělenými státy stanou příliš velkými. Spravedlnosti mezi všemi lidmi a individuální svobodě by se nejlépe posloužilo tím, kdyby tyto rozdíly byly tak nepatrné, že by nikdo nebyl nucen k migraci, ale současně by všichni měli svobodu

⁸⁷⁸ Uvedená skutečnost předpokládá, že se jednotliví příslušníci určitého společenství vzdají násilí čili toho, aby prosazovali svá práva a nároky prostřednictvím nátlaku vykonávaného vlastními prostředky a individuálními schopnostmi a předají (delegují) ochranu svých práv a nároků státním exekutivním a justičním orgánům. Jde zejména o soudy, policii a úřady. Pojem *Gewaltmonopol* pochází od Maxe Webera, myšlenkově navazuje již na Th. Hobbesa a Wilhelma von Humboldta a je jedním ze základních principů fungování právního státu. – Srov. J. P. REEMTSMA, *Gewalt. Monopol, Delegation, Partizipation*, in: W. HEITMEYER, H.-G. SOEFFNER (eds.), *Gewalt: Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, Frankfurt am Main 2004, s. 346-361.

⁸⁷⁹ Srov. WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*, Bonn 2005, s. 37.

⁸⁸⁰ Tamtéž, s. 37.

⁸⁸¹ Srov. O. CÍSAŘ, *Mezi suverenitou a světovým státem*, s. 175.

usídlit se tam, kde sami chtějí. Těmito úvahami se v každém případě dá principiálně odůvodnit, že společenství lidí jako celek potřebuje rozdělení prostřednictvím hranic do menších jednotek. Tato rozdělení prostřednictvím hranic však zůstávají zatížena hypotékou. Neměla by mít za následek ospravedlnění odepření pomoci chudým a vyloučeným.⁸⁸²

V návaznosti na politology je z pragmatického hlediska možné hodnotit státy neboli omezené politické jednotky jako důležitou a „úspěšnou instituci“ v tom, že právě jejich prostřednictvím, přesněji řečeno prostřednictvím ohraničenosti, silného mandátu a vyšší míry sociopolitické soudržnosti jsou v rámci státu lidem coby občanům zajišťovány hlavní politické statky (bezpečnost, svoboda, pořádek, spravedlnost a blahobyt). Tím státy přispívají k utváření nezbytných sociálních podmínek pro vydařený život.⁸⁸³ Pragmatický pohled však nesmí zastínit etické požadavky. Z etického hlediska nemohou státy zůstat uzavřeny samy do sebe a být orientovány pouze na vlastní občany a na vlastní zájmy, nýbrž musí v rámci možností prostředkovat uvedená dobra i za hranicemi své jurisdikce.

6.1.1.5 Napětí mezi kosmopolitní orientací a legitimitou hranic

Teologickoetická reflexe, která se zaměřuje na etické oprávnění státní suverenity v imigrační politice, se pohybuje v uvedeném napětí partikularity a univerzality. Do tohoto kontextu, který není kontextem čistě myšlenkovým a abstraktním, nýbrž naopak výsostně praktickým a politicky a sociálně vysoce aktuálním, vstupuje křesťanská sociální etika a katolické sociální učení se svou kosmopolitní a lidskoprávní orientací, se svým specifickým náhledem a vlastním étosem, který chápe každého člověka jako jedinečnou a nenahraditelnou část lidské komunity a jako člena světového společenství. Pokud bychom uvedenou argumentaci nazírali a vykládali na základě zjednodušené optiky, pak by z ní pro někoho mohl plynout závěr, že mezi lidmi snad ani žádné hranice být nemají a že právu na vystěhování automaticky odpovídá právo na přistěhování, tj. na přijetí v jakémkoli společenství a místě, kam by se daný jedinec rozhodl přesunout. Za přijatelnější však lze považovat spíše takovou optiku, která by tato univerzální východiska nahlížela a vykládala v tom smyslu, že hranice mezi lidmi jsou a mají své oprávnění, nicméně že se jedná o záležitost sekundární a že jednota lidstva těmito hranicemi nemá být zrušena, nýbrž uspořádána.

⁸⁸² *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 37-38.

⁸⁸³ Srov. G. SØRENSEN, *Stát a mezinárodní vztahy*, Praha 2005, s. 186.

Plauzibilně lze hodnotit takovou teologickoetickou myšlenkovou perspektivu, která by vycházela z myšlenky lidské důstojnosti a lidských práv a která by neztrácela ze zřetele nutné napětí mezi univerzalitou a partikularitou. Toto napětí – jak již bylo řečeno – spočívá v tom, že by na jedné straně morální univerzalizmus zůstal pouze abstraktním pojmem, pokud by nebyl reflektován za platných podmínek partikulárního státu a pokud by nebyl konkretizován v předpokladech partikulárního společenství; na druhou stranu je každý partikulární stát zavázán univerzálními principy, poněvadž by bez uvedeného závazku setrval v sebepostačujícím oslepení.⁸⁸⁴ Partikularismus musí být korigován výhledem za hranice partikulárního společenství – pokud by nemohly být v partikulárním kontextu rozvíjené univerzální principy lidského soužití uspokojivě konfrontovány s univerzální etickou racionalitou, vážně by takovému myšlenkovému schématu a politickému jednání hrozilo, že by se staly pouze etnocentrickým pragmatismem.⁸⁸⁵

Teologická etika má upozorňovat na etické souvislosti a v tomto ohledu by měla, je-li to třeba, fungovat jako burčující prorocké slovo. Nicméně by měla zároveň postrádat nekompetentní prorocký patos, kterému by scházel reálný obsah a který by se vyhýbal skutečným kontextům a faktům.⁸⁸⁶ V uvedeném smyslu je třeba uvažovat také o zajištění lidských práv a principu personality, který pro křesťanskou sociální etiku a pro sociální učení katolické církve představuje základní stavební kámen a ústřední referenční bod.

V mediaci principu personality hrají významnou, patrně nezastupitelnou roli pod globální úrovní jednající politickoprávní jednotky, především suverénní státy (a v poslední době i nadstátní svazky), do jejichž kompetence a k jejichž úkolům náleží lidská práva zajišťovat a usilovat o to, aby tuto schopnost neztratily, neboť tím, že by na tento svůj úkol státy či daná společenství rezignovaly, ztratily by podstatnou část etického odůvodnění své existence.⁸⁸⁷ Rozdělení světa do jednotlivých států či obdobných partikulárních společenství je z pragmatických důvodů pochopitelné, ale je zatěžkáno jednou zásadní podmínkou – partikularita, místní společenství a různé způsoby uspořádání veřejného života prostředkované vládou „jsou přijatelné pouze do

⁸⁸⁴ Srov. B. EDER, *Katholische Soziallehre und Migration*, s. 403.

⁸⁸⁵ Srov. W. LESCH, *Unterwegs zur interkulturellen Demokratie: sozialetische Überlegungen zur Migrationspolitik*, in: *Stimmen der Zeit 4 (1993)*, s. 264.

⁸⁸⁶ „Obrana důstojnosti člověka vyžaduje větší úsilí než málo motivující opakování patetických vzorců.“ – Tamtéž, s. 256.

⁸⁸⁷ „Legitimita státu má kořeny méně v suverenitě pocházející z lidu a národního sebeurčení a více v nadnárodních lidských právech.“ – D. JACOBSON, *Rights Across Borders*, s. 76.

té míry, pokud respektují základní lidská práva.“⁸⁸⁸ Na druhou stranu skutečnost univerzálních lidských práv implikuje předpoklad existence „morálního společenství, k němuž patří všichni lidé“⁸⁸⁹, který má být chápán jako stálé východisko celé reflexe.

Vedle vědomí realizace lidských práv v rámci určitých partikulárních společenství musí stále etická reflexe a z ní vycházející jednání zdůrazňovat základní univerzalistické východisko, které koriguje partikulární vědomí před nebezpečím partikularistického etnocentrismu či nacionalistického pragmatismu. Toto východisko – či z jiné perspektivy naopak cíl – lze charakterizovat v tom smyslu, že rovnost všech lidí, formulovaná v principu personaly, stojí na žebříčku hodnot a etických kritérií výše než státní hranice a státní suverenity.⁸⁹⁰ Ideál jednoty lidstva a „světové republiky“ implikuje, že na migranty má být nahlíženo jako na „občany hypotetické světové republiky, která se až doposud konkretizuje v partikulárních státních formách.“⁸⁹¹

Na reflexi o principu personaly v souvislosti s otázkou imigrační politiky, státní suverenity a rozdělení světa do jednotlivých států můžeme plynule navázat reflexí dalšího významného principu křesťanské sociální etiky – principu solidarity.

6.1.2 *Solidarita – napětí mezi globální solidaritou a užší mírou solidarity*

S výše uvedeným napětím úzce souvisejí další otázky spojené se základními principy křesťanské sociální etiky. Jedná se především o otázku distribuce sociálních dober a otázku chápání solidarity a obecného blaha. Na skutečnost, že migrace je úzce spojena s otázkou rozdělení dober a zdrojů, upozorňuje např. Martin Löwenstein: „Etika migrace pojednává o rozdělení zdrojů ve dvojím ohledu: Na jedné straně a v první linii proto, poněvadž nahlíží migraci jako důsledek nerovného rozdělení šancí. Protože povyšuje (pozitivní) lidské právo všech lidí na domov za měřítko politiky, nesmí připustit, aby malá část lidstva spotřebovávala materiální a ekologické zdroje na úkor

⁸⁸⁸ D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge – New York 2002, s. 222. Kwame Anthony Appiah při promýšlení napětí mezi univerzalitou (globalitou) a partikularitou navrhuje jako řešení tohoto komplexního problému koncept zakořeněného kosmpolitanismu (*rooted cosmopolitanism*) - Srov. K. A. APPIAH, *Cosmopolitan Patriots*, in: J. COHEN (ed.), *For Love of Country: Debating Limits of Patriotism*, Boston 1996, s. 21-29.

⁸⁸⁹ D. HOLLENBACH, *The Common Good*, s. 222. Spravedlivé jednání vycházející z takového chápání lidských práv implikuje zacházení s člověkem ve shodě se společnou lidskou důstojností, která je sdílená všemi lidmi, a ve shodě se skutečností, že je členem uvedeného univerzálního společenství.

⁸⁹⁰ Ideál světového občanství (*Weltbürgertum*) má podle Lesche zůstat „referenčním bodem“ reflexe otázky imigrační politiky v soudobém světě s vědomím, že se jedná o teologickoetické východisko křesťanské reflexe, jehož kořeny lze však nalézt jak v dávném mimokřesťanském myšlení (stoa) tak v novověké politické filozofii (I. Kant) – Srov. W. LESCH, *Migrationspolitik und Staatsbürgerschaftsregelungen*, s. 295.

⁸⁹¹ W. LESCH, *Paradigmenwechsel*, s. 19.

zbytku světa a následujících generací. Na druhé straně etika migrace požaduje, aby v nových podmínkách byl nově definován klíč, podle něhož jsou dobra distribuována na úrovni státu, aby hlavní zátěž nenesli ti lidé, kteří se pohybují na sociální škále na nižších místech. Konflikty distribuce dober na globální a národní úrovni spolu souvisejí.⁸⁹²

Migrace by měla být nahlížena s ohledem na vylepšení životních šancí imigrantů, poněvadž lidé neemigrují z libovolných důvodů, nýbrž především právě proto, aby mohli rozvinout životní šance své i svých blízkých, přičemž spektrum důvodů pro vylepšení životních šancí může být velmi široké – od pragmaticko-ekonomických úvah až po útěk z důvodu zachování životní existence své či své rodiny (politické pronásledování, extrémně náročná ekonomická či sociální situace, války, ekologické či přírodní katastrofy atp.).⁸⁹³ Ve všech případech může být pozornost upřena na otázku rozdělení dober a s tím související otázku chápání solidarity a obecného dobra. Nejprve tedy bude pojednána ve vztahu ke zpracovávanému tématu otázka solidarity a poté přejdeme k otázce obecného dobra.

6.1.2.1 Princip solidarity v křesťanské sociální etice

Pojem solidarity je odvozen z latinského slova *solidum*⁸⁹⁴, které označuje něco pevného, pevný základ, zemi, půdu.⁸⁹⁵ V tomto světle lze solidaritu chápat jako vědomí o tom, že jako osoby stojíme s druhými lidmi na stejné zemi a že se nacházíme ve stejné situaci, a z toho vyplývající důsledek, že jsme proto povoláni k pospolitosti a ke vzájemnému činnému společenství. Toto vědomí vzájemnosti stojí u kořene solidárního jednání – solidární myšlení má být doprovázeno solidárním jednáním. Solidaritu lze tedy chápat jako vzájemný proces identifikace, poněvadž solidárnímu jednání předchází bytí a vědomí o tomto bytí.⁸⁹⁶

Reinhard Marx ve svém shrnutí principu solidarity odkazuje na metaetické úvahy spojené s tímto základním principem katolického sociálního učení. Obsahem a

⁸⁹² M. LÖWENSTEIN, Politische Ethik und Migrationspolitik, in: *Stimmen der Zeit* 8 (1994), s. 565.

⁸⁹³ Srov. Tamtéž, s. 560.

⁸⁹⁴ Pojem solidarity je podle některých autorů odvozen od spojení *in solidum obligari* a vyjadřuje přímo společný závazek pro jednotlivce ke vzájemné soudržnosti v nějaké věci. – Srov. K. ARNTZ, M. HEIMBACH-STEINS, J. REITER, H. SCHLÖGEL, *Orientierung finden*, s. 188; A. WILDT, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: K. BAYERTZ (ed.), *Solidarität – Begriff und Problem*, Frankfurt am Main 1998, s. 210-213. Na implikacích uvedených v textu to však nic nemění.

⁸⁹⁵ Srov. A. BAUMGARTNER, J. DRUMM, H. STEINKAMP, Solidarität, in: W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Neunter Band*, Freiburg – Basel – Rom – Wien³2000, s. 706.

⁸⁹⁶ Srov. A. BAUMGARTNER, Solidarität, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik*, s. 283.

cílem solidarity je podle něj „vyslovit něco o skutečné, nedělitelné, vzájemné vztaženosti lidí ve společenském životě, a sice na základě jejich personality. Chce tedy předložit výrok o bytí člověka. V něm je poté zahrnuta také orientace na společné dobro, neboť bez takové orientace by nemohly být lidská jednání a jejich důsledky normativně vytvářeny. (...) Imperativ solidárního jednání v etickém orientačním rámci se musí odvíjet od indikativu bytí přiměřené, dané solidarity.“⁸⁹⁷ V tomto smyslu lze solidaritu charakterizovat jako „symetrický vztah vzájemné propojenosti, vzájemného uznání (Wertschätzung) a vzájemné zodpovědnosti, který přesahuje angažmá za společné cíle a zájmy a zároveň stojí na pozadí osvícených vlastních zájmů.“⁸⁹⁸

Závazek solidarity představuje dvojí princip – solidární jednání jedince vůči skupině, jíž je svým solidárním jednáním povinován, na jedné straně a jednání skupiny vůči svým členům na straně druhé. Tento nutný reciproční princip však zároveň klade dvě otázky: Jakou skupinu máme v tomto ohledu na mysli? Má existovat a pokud ano, v jakém pojetí, případně v jaké závaznosti solidarita fungující mimo hranice definované skupiny? Uvedené otázky mají významnou souvislost ke zpracovávanému tématu imigrační politiky.⁸⁹⁹

Princip solidarity zavazuje k sociální spolupráci, jejímž cílem je zaručit lidskoprávní status osoby pro všechny, a tak všem vytvořit rámec a umožnit rozvíjení jejich životních šancí. Uvedenou sociální spolupráci lze chápat jako povinnost odpovídající nároku kladenému lidskými právy.⁹⁰⁰ Jak bylo patrné v předcházejících úvahách, koncept lidských práv je výsostně univerzálním konceptem, nicméně jeho zaručení vyžaduje prostředkující struktury a určitou míru partikularity. V podobném smyslu lze uvažovat rovněž o solidaritě vycházející z uvedeného lidskoprávního konceptu. Solidarita se realizuje na různých rovinách⁹⁰¹:

1. na první rovině se jedná o individuální citlivost pro potřeby člověka v nouzi a o angažmá za zlepšení jeho situace – tato rovina reflektuje především

⁸⁹⁷ R. MARX, *Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise*, Paderborn 1990, s. 420. Citováno podle J. HAGEL, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer theologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck – Wien 1999, s. 101.

⁸⁹⁸ M. D. ZÜRCHER, *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen – Basel 1998, s. 176.

⁸⁹⁹ Srov. A. BAUMGARTNER, *Solidarität*, s. 284.

⁹⁰⁰ Srov. A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 198.

⁹⁰¹ Srov. B. EDMUNDS, *Solidarität – kein überflüssiger Begriff*, in: H.-J. GROSSE KRACHT, C. SPIESS (eds.), *Christentum und Solidarität: Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008, s. 482.

individuálněetickou rovinu lidského jednání, jehož východiskem je senzibilita vůči potřebám druhého a vědomí, že je člověk druhému zavázán pomoci a pomoci mu chce;

2. na druhé rovině se jedná o „solidaritu v širokém smyslu“, čímž je myšlen závazek každého člověka zohledňovat vždy při volbě jednání, jaký dopad bude mít jeho jednání na dobro druhých, a přispívat ke společnému dobru;

3. na třetí rovině je solidarita chápána „v úzkém smyslu“ – takto chápaná solidarita zahrnuje etické závazky vycházející z toho, že každý člověk patří k nějakému společenství a vůči tomuto společenství vystupuje také jako nositel povinností – příslušnost k danému společenství je jak od něj samotného chtěná, tak od společenství akceptovaná.

Třetí rovina je navýsost povinností sociální spravedlnosti. Kritický čtenář si patrně záhy položí otázku, jakého společenství se tato povinnost týká. Tradičně je tato rovina spojována především s rovinou sociálního státu. Historicky probíhala v evropských zemích transformace státu v sociální stát od druhé poloviny 19. století spolu s dalšími vznikajícími prvky solidarity jako reakce na liberální práva svobody a politická práva.⁹⁰² Tato sociální práva se stala součástí právních řádů jednotlivých států. V Evropě se tak v různých podobách etabloval sociální stát⁹⁰³, jehož úkolem je prostředkovat sociální práva svým občanům, motivovat občany k tomu, aby na sociální práva ostatních a všech přispívali, a toto přispívání právně vymáhat.⁹⁰⁴

Na začátku 21. století, kdy probíhá velmi dynamickým způsobem proces globalizace, však jsou prostory, v nichž se utváří společenství lidí, stále méně redukovány pouze na prostory národních států. Proto se koncepty faktické a politicky účinné solidarity, spojené doposud s národním státem, jejich funkčnost a přiměřenost požadavkům doby stávají předmětem nové diskuze.⁹⁰⁵ Stále však platí skutečnost, že vnitrostátní solidaritu lze právně vynutit fakticky téměř výhradně v rámci solidárního společenství sociálního státu jako omezené politickosociální jednotky, v níž mohou být

⁹⁰² Srov. K. GABRIEL, Solidarität, in: P. SCHALLENBERG (ed.), *„Als wögen Tränen unsere Arbeit auf“: Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel: 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund*, Münster 1999, s. 99-100.

⁹⁰³ K modelům sociálního státu, který se v Evropě tradičně dělí do tří skupin – 1. anglosaský model, 2. skandinávský model a 3. korporativní model srov. např. G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990.

⁹⁰⁴ K tématu z teologickoetické a multidisciplinární perspektivy srov. např. M. SCHRAMM (ed.), *Der fraglich gewordene Sozialstaat: aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2006; B. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER (ed.), *Das Soziale „wie“ denken: die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion*, Berlin 2007.

⁹⁰⁵ Srov. R. MARX, H. WULZDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 175.

jednotlivci právně a v souladu se zákony „nucení“ k tomu, aby přispívali na druhé a na sociálněekonomické zajištění celého společenství.⁹⁰⁶

Procesy globalizace přispívají rovněž k tomu, že se prosazuje mnohem více než dříve vědomí potřebnosti a požadavku nadstátní solidarity. Toto univerzální zacílení však nelze chápat jako pouhý „požadavek doby“, jako by předtím takový nárok neexistoval. Spíše globalizace prostřednictvím zvýšeného informativního, ekonomického, ekologického a jiného propojení odkazuje na fakt, který souvisí s univerzálním konceptem lidských práv – naše světové společenství potřebuje určitou formu univerzální či globální solidarity. Na základě této obsahové a právně diferencované rozmanitosti solidarity se hovoří o „odstupňované solidaritě“.⁹⁰⁷

6.1.2.2 Globální solidarita jako konstitutivní princip křesťanské sociální etiky

Univerzální charakter solidarity je jeden z výrazných prvků křesťanské sociální etiky a sociálního učení církve.⁹⁰⁸ Solidarita v křesťanském pojetí, jehož náčrt bude v následujících řádcích předložen, patří k podstatné součásti života hlásání křesťanských církví. Lze bez pochyby dokonce tvrdit, že „solidární jednání je konstitutivem křesťanské praxe a že solidarita je jedním z momentů, které jsou pro křesťanství podstatně inherentní.“⁹⁰⁹

Koncept solidarity od počátku hrál v sociálním hlásání církve významnou roli. O to více je zářející, že v porovnání s ostatními principy křesťanské sociální etiky, tj. s personalitou a subsidiaritou, se princip solidarity dočkal jednoznačně definované

⁹⁰⁶ Srov. W. OCKENFELS, *Katolická sociální nauka*, Praha 1994, s. 65.

⁹⁰⁷ P. M. ZULEHNER et al. (ed.), *Solidarität: Option für die Modernisierungsverlierer*, Innsbruck – Wien 1996, s. 53.

⁹⁰⁸ V tomto stručném pojednání o základních aspektech solidarity není možné se věnovat bohatému a pestrému dějinnému vývoji pojetí solidarity. Pouze na okraj k tomuto tématu budiž řečeno, že pojem solidarity jako vzájemného mezilidského závazku vychází z pojetí člověka jako společenského tvora (*animal sociale*). Toto pojetí lze historicky vysledovat původně v dvojí odlišné podobě: 1. jako antický ideál přátelství občanů a 2. jako biblickokřesťanský ideál. V prvním případě se jedná o „solidaritě mezi rovnými“, které spojují určité vzájemné zájmy, ve druhém případě jde o „solidaritě nerovných“ – taková solidarita se zvláště týká lidí v nouzi a lidí potřebujících pomoc a má univerzální charakter. – Srov. I. GABRIEL, A. K. PAPADEROS, U. H. J. KÖRTNER, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, s. 199-200; H. BRUNKHORST, *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt am Main 2002.

⁹⁰⁹ G. M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit: die Perspektive christlicher Sozialethik*, in: M. KRÜGELLER, S. KLEIN, K. GABRIEL (eds.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? – Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, s. 194.

podoby, svého *locus classicus* v tradici církevního učení, až poměrně pozdě.⁹¹⁰ Přestože od začátku se v návaznosti na princip důstojnosti lidské osoby v sociálních encyklikách implicitně rozvíjí vědomí požadavku jednání jednotlivých lidí i celé společnosti utvářeného podle tohoto principu vzájemné pomoci a spolupráce a přestože pojem solidarity najdeme rozptýlený již v předcházejících církevních sociálních dokumentech a prohlášeních⁹¹¹, dostává se jasnému pojmovému vymezení a explicitnímu ukotvení principu solidarity až v sociálních encyklikách Jana Pavla II.

V *Sollicitudo rei socialis* papež solidaritu definuje v souvislosti s vědomím narůstající vzájemné závislosti celého lidstva, která se realizuje na mnoha úrovních (mj. na úrovni hospodářské, kulturní, informační, politické a náboženské), následujícím způsobem:

„Jde o propojenost, která je přijímána jako morální kategorie. Je-li za takovou uznávána, pak jí odpovídá – jako postoj mravní a společenský, jako «ctnost» – solidarita. Není to tedy jen neurčitý soucit nebo povrchní dojetí nad zlem, týkajícím se mnoha blízkých a vzdálených osob. Naopak, je to pevná a trvalá odhodlanost usilovat o obecné blaho neboli dobro všech a jednoho každého, protože všichni jsme zodpovědní za všechny.“⁹¹²

Katolické sociální učení tedy chápe princip solidarity⁹¹³ jako univerzální koncept, který má být realizován na prvním místě v rámci globálního společenství všech lidí. Úkol univerzální solidarity vidí o to naléhavěji vzhledem k situaci stále více propojeného a vzájemně závislého světa:

„Vedle fenoménu vzájemné závislosti a jeho ustavičného prohlubování přetrvává na celém světě obrovský nepoměr mezi rozvinutými a rozvojovými zeměmi. (...) Proces rostoucí vzájemné závislosti mezi osobami a národy musí být provázen stejně intenzivním nasazením na eticko-sociální rovině, aby se vyloučily nebezpečné

⁹¹⁰ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, „... weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.): zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: M. KRÜGELLER, S. KLEIN, K. GABRIEL (eds.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff?*, s. 126.

⁹¹¹ Požadavek mezinárodní solidarity zdůrazňují papežové, příp. koncilní otcové mj. v GS 57, 85, 90; PIT 98; PP 43-44, 65. Hermann-Josef Grosse Kracht zdůrazňuje, že slovo solidarita zakořenilo v církevním slovníku v sociálním učení již za pontifikátu papeže Pia XII. – Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, „... weil wir für alle verantwortlich sind“, s. 130.

⁹¹² JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis* (1987), čl. 38, in: *Sociální encykliky*, s. 393.

⁹¹³ Jako princip (zásadu) a podstatnou část sociálního učení církve charakterizuje Jan Pavel II. solidaritu explicitně dokonce až ve své následující sociální encyklice. – Srov. *Centesimus annus* (1991), čl. 10, in: *Sociální encykliky*, s. 425.

důsledky spáchaných nespravedlností v globálních rozměrech.“⁹¹⁴ Papež Benedikt XVI. ostatně v posledním novoročním poselství znovu zdůraznil, že „pro regulování globalizace je zapotřebí silné *globální solidarity* mezi bohatými a chudými zeměmi.“⁹¹⁵ Pouze taková solidarita může představovat základ mírového soužití mezi lidmi. Benedikt XVI. podtrhuje, že „sama globalizace není schopna vytvářet mír a v mnoha případech dokonce přináší rozdělení a konflikty. Spíše nám ukazuje potřebu, aby se orientovala na cíl hluboké solidarity, která směřuje k dobru každého a všech. V tomto smyslu je třeba vidět globalizaci jako šťastnou příležitost pro uskutečnění čehosi důležitého v boji proti chudobě a pro využívání dosud nemyslitelných zdrojů ve prospěch spravedlnosti a míru.“⁹¹⁶

Proto se jeví zásada solidarity chápána univerzálně jako základní východisko pro eticky zodpovědné utváření celosvětového společenství. Solidarita v tomto pojetí je chápána v úzkém vztahu ke společnému dobru, univerzálnímu určení dober a rovnosti všech lidí a k jejím charakteristikám patří odvracení se od každé formy partikularismu.⁹¹⁷ Křesťanské církve tak patří mezi ty společenské subjekty, které velmi hlasitě upozorňují na provázanost celého lidstva a z toho vyplývající etické a mravní závazky, jež lze charakterizovat jako solidaritu.

Vzhledem k zaměření pozornosti na provázanost celého lidstva a obecné dobro lze solidaritu charakterizovat jako schopnost „zasazovat se za společné dobro a v něm za spravedlivější rozdělení životních šancí (jako jsou obyvatelný svět, potraviny, bydlení, založení rodiny, svobodná výchova, vzdělání, práce, veřejné vyznávání určitého náboženství atp.).“⁹¹⁸ Obsahově se v solidaritě jedná o jakousi přednostní opci či pozornost vůči chudým či ještě silněji řečeno o opci vůči obětem. Proto lze jinými slovy solidaritu charakterizovat jako preferenční volbu pro chudé, respektive pro „jejich uchopení v situaci nedostatku nebo nespravedlnosti s cílem změnit tuto situaci samotnou nebo její dopady.“⁹¹⁹

⁹¹⁴ *Kompendium*, čl. 192, s. 132.

⁹¹⁵ BENEDIKT XVI., *Poselství k oslavě Světového dne míru 1. ledna 2009*, čl. 8. Staženo na <http://www.cirkev.cz>. (25. 2. 2009)

⁹¹⁶ Tamtéž, čl. 14.

⁹¹⁷ Srov. *Kompendium*, čl. 194, s. 133-134.

⁹¹⁸ P. M. ZULEHNER et al. (ed.), *Solidarität*, s. 54.

⁹¹⁹ G. M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Solidarität als Einsatz*, s. 198.

Solidarita pak není v pojetí křesťanské sociální etiky vlastně ničím jiným než „sekularizovaným výrazem v židovskokřesťanské tradici zakořeněného pojmu lásky k bližnímu“⁹²⁰, která má univerzální charakter a vztahuje se tedy ke všem lidem.

U církevních učitelů nacházíme četná stvrzení požadavku univerzálního přikázání lásky, v některých případech doplněné o vědomí mezí lidských možností. U některých významných církevních učitelů lze nalézt určitá preferenční pravidla, podle nichž by člověk mohl rozhodovat, komu jeho láska či účinná pomoc náleží primárně a komu sekundárně.⁹²¹ Augustin tato pravidla formuluje:

„Všechny lidi máme milovat rovnou měrou; ale protože nemůžeš činit dobře všem, měl by ses starat v první řadě o ty, kteří jsou s tebou nějakým osudem (losem)⁹²² či údělem těsněji spjati vzhledem k časovým, místním nebo jakýmkoli jiným okolnostem.“⁹²³

Augustin, na něhož později navázal rovněž Tomáš Akvinský⁹²⁴, zde zavádí kontingentní konkrétnost⁹²⁵ jako pomocné kritérium pro rozhodování, jakým způsobem realizovat lásku, pomoc a solidaritu a rozlišuje mezi obecným a specifickým závazkem bliženské lásky. Tak bývá solidarita a její solidární praxe často prezentovaná v určitých soustředných kruzích, které představují jednotlivé roviny solidárního jednání podle preference a závaznosti, kde nejbližší kruh představuje rodina a nejokrajovější pak celý svět, lidská rodina.

Při hermeneutice uvedeného konkrétního kritéria je třeba mít se na pozoru. Toto pomocné kritérium nemá vést k uzavřenosti a netečnosti vůči člověku, který nepatří do uvedených nejbližších sfér solidarity. Jednak univerzální přikázání lásky má naléhavě a stále zůstat před očima a v mysli všech lidí jako ideál a kritický osten, který má probouzet z netečnosti a sebeuzavřenosti, a druhá nelze pojem bližního a preferenčních osob či

⁹²⁰ A. BAUMGARTNER, *Solidarität*, s. 286.

⁹²¹ Tato pravidla jsou vztažitelná nejen na individuální etiku, ale rovněž na sociálněetickou úroveň. – Srov. A.-P. RETHMANN, *Kdo patří k nám? Etické aspekty přijetí a integrace přistěhovalců*, in. *Salve I (2004)*, s. 26.

⁹²² Překladatelka v textu uvádí český výraz los.

⁹²³ AURELIUS AUGUSTINUS, *Křesťanská vzdělanost (De doctrina christiana)*, přeložila Jana Nechutová, kniha I, kapitola XXVIII, Praha 2000, s. 65-66.

⁹²⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická suma*, II-IIae, q. 26, a. 6. Srov. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, Tomus III., Taurini 1928, s. 164-165.

⁹²⁵ Východiskem této kontingentní konkrétnosti má být „úvaha, jakou blízkostí s tebou může v dané chvíli být ten který člověk spjat.“ - AURELIUS AUGUSTINUS, *Křesťanská vzdělanost*, kn. I, kap. XXVIII, s. 66.

okruhů, kterých se týká osobní i sociální solidarita, vnímat statickým způsobem.⁹²⁶ Roli korektivu pro přiměřené chápání uvedeného pomocného kritéria zde opět může výstižným způsobem sehrát podobenství o milosrdném Samařanovi z Lukášova evangelia (Lk 10,25-37). Tuto skutečnost zmiňuje v citovaném díle ostatně i sám sv. Augustín:

„Jak sám Pán v evangeliu tak apoštol Pavel ukázali, že Ten, kdo přikázal, abychom milovali bližního, nikoho nevyhloučil. Neboť když se ten, před nímž Ježíš formuloval tato dvě přikázání a řekl mu, že na nich spočívá celý zákon i proroci zeptal: «A kdo je můj bližní?» vyprávěl mu Pán o člověku, který šel z Jeruzaléma do Jericha. (...) Pán mu potom řekl: «Jdi a jednej také tak» - a to proto, abychom pochopili, že bližním je ten, komu máme prokázat službu milosrdenství, když ji potřebuje, nebo komu bychom ji prokázat měli, kdyby ji potřeboval. Z toho zase vyplývá, že také ten, kdo má takovou vzájemnou službu prokázat nám, je naším bližním. Označení «bližní» se tedy týká vztahu. Kdo by neviděl, že nikdo není výjimkou v tom smyslu, že bychom mu mohli odepřít službu milosrdenství? (...) Tak učí i apoštol Pavel, když říká: «Neboť přikázání o tom, že nezcizoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš a všechna jiná jsou shrnuta ve výroku: Budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Láska neudělá bližnímu nic zlého.» (Řím 13,9-10) Kdo si tedy myslí, že se tento apoštolův příkaz nevztahuje na všechny lidi, ten bude muset přiznat něco naprosto absurdního a zločinného.⁹²⁷ Křesťanské pojetí lásky (*agapé*) je totiž nejen pojetím ve smyslu lásky bezpodmínečné, nýbrž je rovněž láskou bezhraniční, spočívající v příklonu vůči druhému člověku v jeho jinakosti. Je odrazem bezhraniční a bezpodmínečné lásky samotného Boha.⁹²⁸

Je-li třeba usilovat o preferenční kritéria v rámci solidarity, je možné hovořit především o dvou kritériích – o *blízkosti* a o *možnostech*. Co se týče prvního kritéria,

⁹²⁶ Srov. S. J. POPE, *The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal*, in: *Theological Studies* 2 (1991), s. 265. Stephen Pope se opírá o závěry Jamese F. Gustafsona. – Srov. J. F. GUSTAFSON, *Nature: Its Status in Theological Ethics*, in: *Logos* 3 (1982), s. 5-23.

⁹²⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Křesťanská vzdělanost*, kn. I, kap. XXIX, s. 67-68.

⁹²⁸ V *agapé* „se jedná o lásku, která převrací přetrvávající normy a uspořádání poměrů tak, že přikázání nachází své měřítko v lásce, nikoli láska nachází své kritérium v přikázání. Jde o lásku, v níž se člověk nad svou obvyklou náklonností k tomu, kdo mu je blízko, sklání rovněž k tomu, kdo je považován za nepřítele, za člověka bez pozornosti a na okraji, čili vůči „problematickému současníkovi“. Tak je novozákonní pojem lásky (*agapé*) charakterizován jako příklon k člověku, který je opravdu jiný.“ – H. HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2009, s. 17. Srov. W. GÜNTHER, H. G. LINK, *Liebe, agapáo*, in: L. COEHEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band II/1*, Wuppertal 1969, s. 896-897.

jehož východiska naznačil už Augustin v citovaném úryvku, nejedná se o kritérium pragmatismu, nýbrž o kritérium odpovědnosti. Jako členové určitých společenství, s nimiž jsme provázáni různě intenzivními vztahy, jsme rovněž různě intenzivními vztahy odpovědnosti vůči těmto subjektům zavázáni. Jak ale ukazuje uvedené podobenství o milosrdném Samařanovi, *blízkost* v tomto ohledu nelze chápat jako etnickou, geografickou nebo statickou danost. Blízkost je otázka vztahovosti a dynamiky vztahu. Proto je možné, že do okruhu solidarity se záměrně či nezáměrně dostane „cizí člověk“ – člověk v nouzi, který sice primárně nepatří do „původního“ preferenčního okruhu solidární povinnosti „přijímajícího“, ale tím, že vstupuje do vztahu s ním, vstupuje do tohoto pole a stává se jeho součástí – a pokud se jedná o člověka v nouzi, je přijímající subjekt (člověk) zavázán v rámci svých možností pomoci mu vymanit se z jeho těžké situace. Výborně to vystihuje závěr celého podobenství: Člověk bližním není (nejedná se o danost), nýbrž se jím stává (na základě dynamiky vztahu).

Logickým důsledkem narůstající globalizace by tedy mělo být, že se na úrovni individuální senzibility (vůči utrpení) i na úrovni sociálněetické (vůči nespravedlnosti) bude rozvíjet také solidarita a její praktické projevy, poněvadž čím více se zvětšuje naše zorné pole a vědomí sounáležitosti, tím se do okruhu naší zodpovědnosti dostává stále větší množství osob a subjektů. Solidarita se má projevovat rovněž vůči lidem z jiných společenství, a to v individuálním i sociálním smyslu. Tato solidarita může mít různé podoby:

1. solidarita zaměřená vně vlastního společenství (v rámci např. rozvojové pomoci)
2. solidarita zaměřená dovnitř vlastního společenství, ale týkající se také osob, které do onoho společenství primárně nepatří (ve vztahu pomoci vůči těm, kteří prostřednictvím imigrace hledají rozvíjení životních šancí v jiných sociálněekonomických podmínkách a v jiných zemích)

Druhým kritériem je vymezení pomoci na základě kritéria *možného* – nikdo není mravně zavázán pomáhat za hranice vlastních možností („*ultra posse nemo tenetur*“). Vyjdeme-li z příkladů užitých v předcházejícím odstavci, projevuje se tato skutečnost jednak v předpokladu, že pro účinnou rozvojovou pomoc – ačkoli se tímto tvrzením nechce žádným způsobem snižovat individuální angažovanost – je potřeba spolupráce většího množství společenskopolitických, případně hospodářských aktérů, a druhá ve

skutečnosti, že státy nejsou zavázány jednat nad hranice svých receptivních možností v rámci imigrační politiky.⁹²⁹ Základní otázkou, jejíž uspokojivé zodpovězení je pouze velmi nesnadno dosažitelné, však zůstává, je-li jednoznačná hranice možností přijetí cizinců vůbec zjištělná.⁹³⁰ Uvedená kritéria blízkosti a možnosti mají být každopádně aplikována a vykládána se sociálněetickou zodpovědností, v perspektivě principu solidarity, s otevřeností a senzibilitou vůči potřebám chudých.

6.1.2.3 Solidarita v napětí mezi univerzalitou a partikularitou

Tato dvě kritéria je třeba brát v potaz v souvislosti s imigrační politikou. V této souvislosti solidarity a imigrace však vyvstávají i další roviny. V otázce solidarity se – podobně jako v rámci personality – rovněž odráží napětí mezi univerzalitou a partikularitou. V partikulárním kontextu se může sounáležitost rozvíjet a realizovat snadněji, poněvadž v partikulárním kontextu lze bezprostředněji realizovat užší pocit vzájemnosti a sounáležitosti. Prostřednictvím této užší sounáležitosti je možné jednodušeji zajišťovat veřejná dobra, jež jsou prostředkovatelná pouze v menších hospodářskopolitických jednotkách, které představují povětšinou jednotlivé státy nebo nadstátní, určitým způsobem ohraničená společenství. Jak v návaznosti na Walzerovy úvahy podotýkají někteří teologové, bez určitých hranic by nebylo možné zachovat vztahy afinity a přátelství, které jsou důležité pro užší solidaritu. Smysl pro sounáležitost k určité komunitě či partikulárnímu společenství nás uschopňuje a motivuje k nesení zodpovědnosti za povinnosti vyplývající z členství v místním společenství.⁹³¹ V partikulárním společenství je nejen možná, ale je (potenciálně i reálně) vyžadována a předpokládána užší solidarita. Tato užší solidarita ale musí být nutně doplňována solidaritou globální.

Aktéři solidárního jednání se v praxi musí vyhnout dvěma problematickým dopadům: jednak nebezpečí, že ztratí ze zřetele univerzální horizont a lidé se uzavřou do partikularismu, a na druhé straně naopak tomu, že soustředěním se na univerzální horizont budou zanedbávat povinnosti v rámci partikulárních okruhů solidarity, kam

⁹²⁹ Srov. P. ROTTLÄNDER, Ethische Rechtfertigung weltweiter Solidarität: deskriptive, normative und methodische Aspekte, in: N. BRIESKORN (ed.), *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 132-133.

⁹³⁰ Srov. A.-P. RETHMANN, Gastfreundschaft und Integration: theologische Perspektiven in der Migrationsarbeit, in: R. KROCKAUER, S. BOHLEN, M. LEHNER (ed.), *Theologie und soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, München 2006, s. 222-223.

⁹³¹ Srov. W. R. O'NEILL, W. C. SPOHN, Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy, in: *Theological Studies 1* (1998), s. 95.

v rámci státu (případně adekvátního nadstátního společenství) patří především ochrana a zajišťování veřejných dober členům vlastního společenství.

Poněvadž solidarita v teologickém a křesťanském pojetí staví na základě osobní důstojnosti všech lidí, musí rovněž solidarita být nutně univerzálně zaměřená a musí být principiálně a potenciálně otevřená pro všechny subjekty, což znamená, že z horizontu solidarity nesmí být nikdo předem vyloučen. Zároveň to od aktérů konkrétního sociálního jednání vyžaduje, aby se nikdy nespokojili s aktuálně daným horizontem svého jednání, ale vztahovali hranice svého jednání ke stále většímu a širšímu společenskému kontextu.⁹³² Teologickoeticky zaměřená reflexe přitom má vytrvale akcentovat zvláštní zájem o lidi, kteří se vyskytli na okraji či na dně sociální sítě a nacházejí se ve velké nouzi.⁹³³ Taková „otevírající se solidarita“, překračující hranici oné skupiny umožňuje mj. cizincům celistvou účast na životě daného společenství⁹³⁴ a je typickým znakem a důsledkem křesťanské morálky a spirituality, v níž křesťanská láska, počínaje samotným Ježíšem, zahrnuje do svého horizontu lásky k Bohu a k bližnímu také lásku ke „vzdálenému bližnímu“, tj. k cizinci a dokonce i nepříteli.⁹³⁵

Podobně jako u principu personality lze však i zde spatřovat základní rozdíl v zakotvení principu solidarity v právním řádu a jeho právní vymahatelnosti. Právním principem globální solidarity zůstává mezinárodní právo, které nedisponuje prostředky vymahatelnosti solidarity ani adekvátní mezinárodní autoritou.⁹³⁶ Na uvedenou problematiku zaměříme pozornost ještě jednou v souvislosti s korelujícím pojmem obecného dobra.

6.1.2.4 Obecné dobro v křesťanské sociální etice

Oswald von Nell-Breuning, jeden z klasiků křesťanské sociální etiky 20. století, předložil následující charakteristiku obecného dobra: „Pod obecným dobrem chápeme zpravidla dobrý stav či situaci konkrétního společenského uskupení (*eines gesellschaftlichen Gebildes*) či státu (*Gemeinwesens*), podle nichž je toto společenství

⁹³² Srov. G. M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Solidarität als Einsatz*, s. 204-205.

⁹³³ Podle encykliky *Centesimus annus* má stát stanovit podle principu solidarity hranice na ochranu slabších. Srov. JAN PAVEL II. *Centesimus annus*, čl. 15, in: *Sociální dokumenty*, s. 431. Tato zvláštní ochrana slabších vychází z požadavku, aby svébytnost člověka jako osoby se specifickou důstojností nikdy nepostupovala ve svém sebezvývoji na úkor druhých a už vůbec ne na úkor slabších.“ – F. FURGER, *Christliche Sozialethik*, s. 138.

⁹³⁴ Srov. A. BAUMGARTNER, *Solidarität*, s. 284.

⁹³⁵ Srov. E. MACK, *Globale Solidarität mit den Armen*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* (2007), s. 327-328.

⁹³⁶ Srov. O. VON NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft: Solidarität und Subsidiarität*, (Durchgesehene Neuauflage), Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 59-60.

schopno pomoci svým členům, ulehčit jim nebo jim vůbec umožnit, aby skrze své vlastní úsilí dosáhli toho, o co usilují, tj. svého vlastního dobra, svého vlastní zdokonalení či cíle, o nějž společně usilují. K tomu mají být společenská uskupení a obce vystavěny a uspořádány, zároveň však mají za tímto účelem používat vhodné a postačující prostředky. K těmto prostředkům se počítají jak věcná dobra, zvláště finanční prostředky, tak mnohá jiná dobra nevěcného charakteru.⁹³⁷ Protože se dobro vztahuje ke spravedlivé a dobré organizaci, společnosti a institucím, nazývá se organizační hodnotou. Dále má být nahlíženo jako služebná hodnota, protože podstatou obecného dobra je služba, která má být zaměřena k rozvinutí dobra jednotlivého člověka.⁹³⁸

Obecné dobro (*bonum commune*)⁹³⁹ zaujímá v rámci křesťanské sociální etiky ústřední postavení a spolu s principem solidarity představuje jednu se zásadních explikací principu personality.⁹⁴⁰ Jedná se o implikaci plynoucí z náhledu na lidský život v jeho sociální dimenzi, ale zároveň ve smyslu principu personality, tj. v úzké souvislosti s ideou nezcizitelné lidské důstojnosti a principiální rovnosti všech lidí. Poněvadž nutnou dimenzí lidského života je dimenze sociální, musí lidé usilovat nejen o dobro osobní, nýbrž i o dobro obecné. Takové dobro pak nelze charakterizovat jako součet co největšího štěstí pro co největší množství lidí, nýbrž představuje to, co je

⁹³⁷ O. VON NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit: Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985, s. 41.

⁹³⁸ Srov. Tamtéž, s. 41-42. Srov. rovněž O. VON NELL-BREUNING, Gemeingut, Gemeinwohl, in: O. VON NELL-BREUNING, H. SACHER (ed.), *Wörterbuch der Politik 1*, Freiburg i. Br., 1954, s. 51-58. Citováno podle W. VEITH, Gemeinwohl, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik*, s. 277.

⁹³⁹ Úvodem je třeba připojit terminologickou otázku. Termín *bonum commune* býval do češtiny většinou převáděn jako obecné blaho (srov. *Sociální encykliky*). Překladatel Kompendia sociální nauky církve, s nímž jsem měl možnost o českém překladu knihy a převodu uvedeného pojmu hovořit, se se souhlasem prof. Lubomíra Mlčocha rozhodl tento nezcela vyhovující pojem především z důvodu jeho nesrozumitelnosti opustit a přeložit *bonum commune* do češtiny jako „společné dobro“. K uvedenému komplikovanému převodu pojmu do češtiny přistupuje dále skutečnost, že např. němčina rozlišuje v pojmosloví křesťanské sociální etiky mezi: 1. *Gemeingut* (označuje obsahově vypracované pojetí „obecného dobra“) a 2. *Gemeinwohl* (označuje spíše organizačně-institucionálně vypracované „obecné dobro/blaho“). Autor těchto řádků se rozhodl pro překlad pojmu *bonum commune*, který zahrnuje oba německé pojmy, jako obecné dobro. K důvodům patří zastaralost pojmu blaho v dnešním jazyce a jeho současný sémantický posun (sémantické pole se posouvá více k významu ve smyslu požitku, pocitu). Mezi adjektivem obecný/společný již takové napětí nefunguje, proto např. v rámci citací z českého překladu Kompendia zde užitý pojem „společné dobro“ ponechávám bez úprav. Jinde však úpravy provádím.

⁹⁴⁰ Srov. W. VEITH, Gemeinwohl, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik*, s. 270.

dobré pro každého jednoho člověka a pro celé společenství.⁹⁴¹ Obecné dobro lze chápat jako dobro pro všechny lidi, z něhož mohou všichni čerpat výhody.⁹⁴²

Tvůrci Kompendia tuto skutečnost osvětlují slovy: „Společnost, která chce a zamýšlí na všech úrovních setrvat ve službě lidské bytosti, je taková společnost, která si klade jako prioritní cíl společné dobro, tedy dobro všech lidí a celého člověka. Osoba nemůže nalézt naplnění pouze v sobě samé a opomíjet své bytí s druhými a pro druhé.“⁹⁴³ Poněvadž člověk realizuje své životní možnosti pouze ve společenství s ostatními lidmi, lze v uvedeném smyslu chápat obecné dobro jako instrument, prostředek k naplnění lidských práv a lidské důstojnosti. Obecné dobro tak vzniká z diskusí a interakce osobních zájmů každého jednotlivce a společných zájmů čili ve společenské výměně, která má umožňovat pokojné spolužití s cílem zdařilého života každého člověka patřícího do daného společenství.⁹⁴⁴ V onom smyslu lze chápat pojetí obecného dobra v díle Jana XXIII.⁹⁴⁵

Obrácení k subjektu však neznamená zapouzdření do sebe, ani do přehledné partikulární skupiny. Sami koncilní otcové ke své charakteristice obecného dobra bezprostředně dodávají, že obecné dobro „se stává stále všeobecnějším; z toho vyplývají práva a povinnosti, které se týkají celého lidstva. Jakákoli skupina musí mít na zřeteli potřeby a oprávněné nároky jiných skupin, ano i obecné dobro celé lidské rodiny.“⁹⁴⁶

Společné dobro je v podstatě posledním odůvodněním *každé* sociální skupiny – otázka po jejím dobru a po jeho uskutečnění motivuje a stimuluje zainteresované

⁹⁴¹ Srov. D. HOLLENBACH, Common Good, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, s. 193-194.

⁹⁴² Srov. W. KERBER, Gemeinwohl, in: G. W. HUNOLD (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik, Band 1*, s. 618. Podle pastorální konstituce Druhého Vatikána lze obecné dobro chápat jako „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti.“ – Gaudium et spes, čl. 26, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 203.

⁹⁴³ *Kompendium*, čl. 165, s. 115.

⁹⁴⁴ Srov. R. MARX, Weltgemeinwohl als sozialetische Kategorie: Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre, in: *Stimmen der Zeit I (1994)*, s. 37-38.

⁹⁴⁵ Papež Jan XXIII. charakterizoval obecné dobro jako „souhrn oněch předpokladů společenského života, které lidem umožňují a usnadňují plný rozvoj všech hodnot jejich osobnosti. Dále považujeme za nutné, aby se struktury podmiňující společenskou efektivitu a rozmanité organizace, v nichž se především projevuje proces zespolečnění, vyvíjely na základě vlastních zákonitostí a sledovaly své zájmy v souladu s požadavky obecného dobra (v *původním překladu blaho – pozn. aut.*). Neméně nutné však také je, aby tyto společenské struktury měly podobu a povahu opravdového společenství, tj., aby ve svých členech viděly lidské osoby a připustily je k činné spolupráci.“ – JAN XXIII., Mater et Magistra, čl. 65, in: *Sociální encykliky*, s. 133. Jan XXIII. tak velmi diferencovaně ukazuje jak na autonomii pozemských skutečností tak na relativní autonomii různých kruhů a dimenzí, v jejichž rámci se má obecné dobro reflektovat a uskutečňovat. V centru má však vždy zůstat jednatel ve smyslu lidské osoby s neodnímatelnou důstojností.

⁹⁴⁶ Gaudium et spes, čl. 26, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 203.

jedince k patřičnému jednání, utváření skupiny a uspořádávání rámcových podmínek. Specifické postavení v rámci těchto skupin zaujímá *stát*. Jeho legitimita je však analogicky k jeho hlavnímu účelu možná pouze v tom případě, že bude svým občanům ve shodě s obecným dobrem prostředkovat dobra a statky, které jednotlivci, rodiny a jiné pod státní úrovní existující skupiny nejsou schopny samy zajistit.⁹⁴⁷ Politické společenství ve smyslu instance prostředkující dobra, která si nemohou osoby či subsidiární společenství zajistit samy a která jsou nezbytná pro rozvoj jednotlivých osob, existuje kvůli obecnému dobru, které je třeba chápat dynamicky.⁹⁴⁸ V něm nachází toto společenství (stát, příp. nadstátní společenství) své poslední opodstatnění i smysl a z něho čerpá své původní a vlastní právo.

Obecné dobro v rámci jednotlivých sociálních skupin a okruhů jednání se spolu s důsledným připomínáním a opakováním principu personalit stává takřikajíc červenou nití celého sociálního učení církve.⁹⁴⁹ Vedle specifické role rodiny, státu a jiných subsidiárních jednotek však církevní dokumenty na mnoha místech uvádějí rovněž obecné dobro celé rodiny, které má zůstat v zorném poli sociálněetické reflexe a sociálně orientovaného jednání. Koncilní otcové mj. prohlašují, že „při narůstání úzkých svazků vzájemné závislosti mezi všemi občany a všemi národy světa, je nutné k odpovídajícímu prozkoumání celosvětového obecného dobra a k jeho účinné realizaci, aby si společenství národů stanovilo řád, který by odpovídal dnešním úkolům, zvláště vzhledem k těm početným oblastem, které dosud trpí nesnesitelnou nouzí.“⁹⁵⁰ Toto zacílení obecného dobra na globální úroveň potvrzuje na mnoha místech svých sociálních encyklik jak Jan XXIII.⁹⁵¹ tak Jan Pavel II.⁹⁵²

Zajímavou explikaci požadavku zodpovědnosti za celý svět a za celosvětové dobro předložily ve svém společném dokumentu Rada německých evangelických církví

⁹⁴⁷ „Jednotlivý člověk, rodina, zprostředkující společenské skupiny nejsou s to pouze vlastními silami dosáhnout svého plného rozvoje, z čehož vyplývá nezbytnost politických institucí, jejichž úlohou je zpřístupňovat osobám nezbytná dobra (materiální, kulturní, morální, duchovní), aby mohly vést opravdu lidský život. Cílem společenského života je historicky uskutečnitelné společné dobro.“ – *Kompendium*, čl. 168, s. 117.

⁹⁴⁸ *Gaudium et spes*, čl. 74, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 248; srov. K. REMELE, *Das Wohl aller und eines jeden: Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik*, in: *Ethica 2 (2005)*, s. 123.

⁹⁴⁹ Srov. W. VEITH, *Gemeinwohl*, s. 279. Právem lze o obecném dobru hovořit jako o ústředním bodě v celých dějinách katolického sociálního učení vzhledem k tomu, jak se tento pojem prolíná a v různých obsahových odstínech objevuje na mnoha místech jednotlivých encyklik a církevních sociálních dokumentů. Výčet, který nelze považovat za vzdaleka za vyčerpávající, zahrnuje následující místa – RN 26-27, QA 49, 57-58, 74, MM 65-81, PIT 53-60, 98-100, 130-139, GS 26, 74-75, SRS 38; CA 11.

⁹⁵⁰ *Gaudium et spes*, čl. 84, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 258.

⁹⁵¹ Srov. např. PIT 130-139.

⁹⁵² Srov. SRS 10, 40; CA 58.

a Německá biskupská konference. Vedle nezbytnosti uzavřít mezinárodně platné a právně vymahatelné dohody, jejichž předmětem má být především zlepšení mezinárodního práva, dohled nad hospodářskou mocí a rozvoj mezinárodního sociálního práva, a požadavku rozšířit sociálněpolitickou a rozvojovou spolupráci mezi státy a přispět prostřednictvím mezinárodních organizací, sankcí a právních instrumentů k vytváření globálního právního rámce pro mezinárodní rozvoj, by se měla zodpovědnost za celý svět projevat v následujících požadavcích: 1. rozhodnutí státních politik mají být činěna vždy s pohledem upřeným na celý svět; 2. rozvojová politika má být utvářena a koordinována v širším, např. v celoevropském kontextu; 3. skupiny chudých zemí mají mít v mezinárodních grémiích větší a výraznější slovo, jehož následkem má být umožnění významnějšího podílu na utváření celosvětového dobra; 4. měly by se provádět kontroly nad rizikovými oblastmi globálních finančních trhů; 5. je třeba formulovat koherentní migrační a azylovou politiku, která by měla být utvářena na mezinárodní rovině. Doprovodnými elementy migrační politiky má být snižování příčin a negativních dopadů migrace.⁹⁵³

Z uvedeného diskursu vyplývají dvě věci, které mají vysoce relevantní charakter pro zpracovávané téma – 1. že obecné dobro má mnoho podob a okruhů působnosti, související s různou mírou její pozitivněprávní podpory⁹⁵⁴ a 2. že explikací univerzálně chápaného principu personaly a solidarity je rovněž celosvětové globální dobro, o nějž je třeba usilovat.⁹⁵⁵

⁹⁵³ Co se týče příčin, jedná se především o odstraňování chudoby, lepší možnosti vzdělávání v chudých zemích a úsilí o lepší životní prostředí. – Srov. RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland), Hannover – Bonn 1997, s. 94-95.

⁹⁵⁴ Za pozornost stojí např. závěr Timo Läkera, který si všímá, že v uvedeném sociálně zaměřeném dokumentu německých církví z roku 1997 je pojem solidarity použit více než 60krát (včetně samotného názvu dokumentu), ale kapitolu od kapitoly je užito často v odlišném smyslu a také s odlišnými významovými nuancemi. – Srov. T. LÄKEN, *Solidarität neu denken? Die Sozialverkündung der Kirche zwischen Bruch und Kontinuität*, Berlin 2007, s. 55-56.

⁹⁵⁵ Johannes Messner, jedna z významných teologických osobností 20. století, formuloval prioritu mezinárodního obecného dobra na základě přirozeného práva následujícím způsobem: „Princip společného dobra hovoří ohledně postavení mezinárodního obecného dobra nedvojznačně: Společné dobro předchází individuální dobro. Z toho vyplývá závazek, aby mezinárodní obecné dobro předcházelo obecné dobro vnitrostátní a aby přitom bylo myšleno pouze na růst blahobytu.“ – J. MESSNER, *Das Gemeinwohl: Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*, Zweite wesentlich erweiterte Auflage, Osnabrück 1968, s. 235. Podle Messnera však nutné propletení vlastních zájmů a globálního obecného dobra není jen intelektuální spekulací, nýbrž vychází a projevuje se na praktické politické a hospodářské rovině, poněvadž péče o vlastní zájmy chudých a rozvojových zemí mají bezprostřední pozitivní dopad rovněž na bohatší země.

V současné době se jeví jako naléhavá výzva pro společnost, vlády, politickou filozofii a právo stejně jako pro církve a teologii opuštění tradičních konceptů obecného dobra a koncentrace na obecné dobro mimo hranice národního státu.⁹⁵⁶ Uvedený obrat koresponduje s dynamickým pojetím obecného dobra, které zdůrazňují již koncilní otcové. V současném globalizujícím se světě nelze o obecném dobru uvažovat pouze v kategoriích státních či nadstátních společenství, nýbrž rovněž – a stále naléhavěji – v rámci celosvětové společnosti. V dnešním světě je snad ještě patrnější než dříve, že univerzální lidská práva jsou provázána s otázkou obecného dobra. Vynořuje se však zároveň otázka, která zazněla v mnoha podobách již v předchozí kapitole: Jak je možné zaručit obecné dobro globálně, případně jak je možné vymáhat jeho nedodržování?

6.1.2.5 Obecné dobro v napětí mezi univerzalitou a partikularitou

Na absenci patřičných globálních institucí s právní a exekutivní mocí upozorňují jak politologové, tak etikové a teologové.⁹⁵⁷ Někteří z nich volají po jejich zřízení.⁹⁵⁸ Navazují tak na naléhavý požadavek Jana XXIII. z 60. let minulého století, který se dožadoval právě takové mezinárodní autority. Podle něj v soudobé společnosti zřízení a stát nepředstavují dostačující formy pro prostředkování politických, sociálních a jiných práv v celosvětovém měřítku a není tak patřičnou formou pro uskutečnění obecného dobra v celosvětovém měřítku, „obecného dobra všech národů“.⁹⁵⁹ Papež dále mj. říká: „Dnes před nás univerzální obecné dobro staví problémy, které se odehrávají na celosvětové rovině a jejichž řešení může být uskutečněno pouze prostřednictvím moci, organizací/forem a prostředků, které by byly přiměřené těmto problémům a byly by činné na celosvětové rovině. Z uvedeného vyplývá, že sám mravní řád vyžaduje ustanovení takové všeobecné formy veřejné autority.“⁹⁶⁰ Taková autorita se by se měla vztahovat skutečně na celý svět a přijatelnými prostředky vést k prosazení celosvětového obecného dobra.

⁹⁵⁶ Srov. D. HOLLENBACH, *The Common Good*, s. 212. Světové obecné dobro (Weltgemeinwohl) jako jednu z nejdůležitějších výzev pro soudobou společnost a pro křesťanské církve a jejich sociální učení charakterizuje rovněž např. Reinhard Marx. – Srov. R. MARX, *Weltgemeinwohl*, s. 45.

⁹⁵⁷ Srov. např. D. HOLLENBACH, *The Common Good*, s. 212, ale již dříve třeba O. VAN NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft*, s. 72.

⁹⁵⁸ Srov. D. HOLLENBACH, *The Common Good*, s. 229-230. – „Jednou z možných odpovědí na nové modely nezávislosti, které dnes propojují lidi přes hranice národních států, by bylo ustavení něčeho analogického ke světové vládě, která by dohlížela na globální zajišťování obecného dobra. Taková odpověď však předpokládá uznání potřeby mezinárodní vlády k zajištění globálního dobra i státních vlád k zajištění dobra sdíleného lidmi v rámci určitého geografického území.“

⁹⁵⁹ Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 135, in: *Sociální encykliky*, s. 212.

⁹⁶⁰ Tamtéž, čl. 137. Jedná se o můj vlastní překlad z anglické verze s přihlédnutím k latinskému originálu.

Uvedená myšlenka naráží na své hranice – sociální dobra prostředkuje v pozitivněprávním měřítku moderní stát, výjimečně nadstátní společenství (v určitém smyslu tak v současné době činí např. Evropská unie). Nacházíme se v historické a snad i myšlenkové paradoxní situaci: 1. státu či adekvátnímu společenství je na jedné straně přiznávána významná úloha nutného garanta solidarity a obecného dobra – je na něj kladen požadavek prostředkovat tato dobra svým občanům (s ohledem na mezinárodní spolupráci) a 2. na druhé straně se stále hlasitěji hovoří o tom, že stát na tuto roli v současných sociálních a hospodářských podmínkách globalizujícího se světa nestačí.

Těžko najdeme myšlenkovou plochu, na níž by byl tento paradoxální a napětíplný vztah zřetelnější, než je otázka vztahu vůči cizincům a imigrantům jako nečlenům daného partikulárního společenství či členům s neúplnými právy. V rámci teologického diskursu ohledně uvedené otázky lze vypozerovat hlasy, které v křesťanském sociálním učení shledávají deficity právě v tom, že uvedené napětí dostatečným způsobem netematizují a nesnaží se o jeho propracovanější řešení.

Podle Waltera Lesche je kosmopolitní poselství církve, že ve skutečnosti neexistují žádní cizinci, úctyhodné a jeho obsahová a normativní hodnota na abstraktní rovině nesporná, nicméně na úrovni politické, sociální a ekonomické reality je potřeba v rámci křesťanských měřítek počítat s hranicemi, které jsou nutné. Nelze uspokojivě vyřešit nebo podkopat tezi, že společně s vědomím obecné a základní zodpovědnosti za cizince a zvláště za politicky pronásledované existuje „přednostní zodpovědnost za příslušníky vlastního společenství; to znamená v konfliktním případě uzavření hranic k ochraně vlastního společenství (státu).“⁹⁶¹ Toto napětí mezi obecným dobrem daného státu a obecným dobrem globálním, které v rámci existujících hranic a politickohospodářského uspořádání světa existuje, nelze přehlédnout a mělo by být zohledňováno i v křesťanské sociálněetické reflexi imigrační politiky. Uvedená reflexe ale zároveň nesmí rezignovat na výzvy týkající se globální solidarity a problémů celosvětového charakteru.

Napětí můžeme jinými slovy definovat mezi póly suverenity států a jejich humanitárními závazky vůči celosvětovému společenství plynoucí z mezinárodního práva a z kooperace jednotlivých států a relevantních nestátních subjektů. Uvedené napětí mezi státním obecným dobrem a globálním obecným dobrem, v jehož silovém

⁹⁶¹ W. LESCH, *Unterwegs zur interkulturellen Demokratie*, s. 261.

poli se pohybuje právě imigrující cizinec, je, jak shrnuje Bernhard Eder, „v odborné (teologické) literatuře pouze sotva podrobněji komentováno nebo objasňováno.“⁹⁶²

Je-li však stát zavázán zvláštní povinností vůči svým občanům či těm, kdo pobývají na jeho území, nelze nepřipustit variantu, že v konfliktní situaci se bude muset rozhodnout mezi partikulární a univerzální perspektivou, ani skutečnost, že politické společenství nemůže z perspektivy partikulárního společenství věnovat ve všech ohledech a zcela stejnou pozornost problémům a zajišťování dober na globální úrovni. Legitimní autonomie partikulárního společenství je co se týče solidarity odůvodnitelná a morálně přijatelná tehdy, pokud je chápána subsidiárně a neodporuje globální solidaritě.⁹⁶³

V rámci Kompendia sociální nauky církve je skutečnost rozdělení světa do jednotlivých států uznávána jako akceptabilní fakt, ale je doplněna o požadavek hledání vyváženosti mezi partikularitou a univerzalitou.⁹⁶⁴ Na jiném místě Kompendium v souvislosti s mezinárodním a mezinárodněprávním uspořádáním předkládá mj. následující myšlenku: „Dobro určitého národa je neoddělitelné od dobra celé lidské rodiny. Mezinárodní společenství je právní komunitou, která se zakládá na suverenitě každého členského státu bez vazeb poddanosti, které by popíraly nebo omezovaly jeho nezávislost.“⁹⁶⁵ V uvedeném citátu je patrné ono dvojaké napětí a provázanost globálního společenství lidí vzhledem k partikulárnímu společenství stejně jako vztah obrácený. Národní svrchovanost⁹⁶⁶ však není čímsi absolutním. Národy se mohou svobodně zříci uplatňování některých svých práv „kvůli dosažení určitého společného cíle s vědomím, že společně utvářejí rodinu.“⁹⁶⁷

V uvedeném přístupu zaznívá napětí mezi univerzálně chápaným obecným dobrem na jedné straně a mezi partikulárně chápaným obecným dobrem na straně druhé. V samotném pojmu obecného dobra lze tedy vnímat víceznačnost, případně

⁹⁶² B. EDER, *Katholische Soziallehre und Migration*, s. 401. Na základě rešerše a studia textů mohu potvrdit, že uvedená charakteristika Bernharda Edera je správná a výstižná – v katolickém sociálním učení lze vyzorovat různě pojatá obecná dobra postavená vedle sebe a klasifikována jako legitimní, pokud slouží dobrům jednotlivců, kteří patří do okruhu daného společenství. Univerzální perspektiva a globální solidarita má v každém případě fungovat jako korektiv před nebezpečím partikularistického výkladu partikulárního obecného (není již toto slovní spojení jistým paradoxem?) dobra. Dále je nutno potvrdit, že tomuto brizantnímu tématu a napětí křesťanští teologové v odborném diskurzu skutečně nevěnují příliš mnoho pozornosti.

⁹⁶³ Srov. E. MACK, *Globale Solidarität*, s. 329.

⁹⁶⁴ Srov. *Kompendium*, čl. 157, s. 109- 110.

⁹⁶⁵ *Kompendium*, čl. 434, s. 274-275.

⁹⁶⁶ V anglickém vydání Kompendia je užíváno spojení „national sovereignty“, které bychom mohli do češtiny adekvátně přeložit rovněž jako státní suverenita.

⁹⁶⁷ Tamtéž, čl. 435, s. 275.

aporii.⁹⁶⁸ Proto je velmi důležité jednak vést tuto skutečnost v patrnosti, precizovat v rámci odborného diskurzu, o jakém obecném dobru je řeč, a pokusit se o novou definici obecného dobra jako kooperativní výměny všech dotčených.⁹⁶⁹

Takovému obecnému dobru nesmí scházet *proveditelnost* v otázce zaručování lidskoprávních a sociálních dober, které předpokládá prostředkování obecného dobra skrze subsidiární struktury a na základě principu subsidiarity⁹⁷⁰, ani *univerzální charakter*.

Interpretační klíč k tomuto napětí definuje Gunter M. Prüller-Jagenteufel následujícím způsobem: „Jednu z nejmocnějších debat ve vztahu k solidaritě představuje otázka univerzality a partikularity. Dokumenty církevního sociálního učení však demaskují tuto otázku jako klamnou alternativu, poněvadž nejde o univerzalitu nebo partikularitu, nýbrž o univerzalitu prostřednictvím partikularity a o partikularitu na základě univerzality.“⁹⁷¹ Solidarita potřebuje – podobně jako lidská práva – být prostředkována v partikulárním kontextu, ale zároveň musí být korigována výhledem za hranice tohoto partikulárního vymezení a nesetrvávat pouze v partikulární skupině.

6.1.2.6 Otázka univerzálního určení a distribuce dober

Otázka obecného či společného dobra úzce souvisí s otázkou distribuce dober, kterou jsme již projednávali v minulé kapitole. Zde bych chtěl tuto perspektivu rozšířit o představení otázky univerzálního určení a využívání statků v pojetí sociální nauky církve, které lze chápat jako bezprostřední důsledek univerzálně chápaného obecného dobra.

Princip univerzálního určení statků pramení ze skutečnosti, že „Bůh určil zemi a všechno, co je na ní, k užívání všem lidem a národům, takže stvořených statků se má dostat všem spravedlivou měrou.“⁹⁷² Univerzální určení statků implikuje jejich

⁹⁶⁸ Srov. W. LESCH, Analyse – Beratung – Parteinahme: Überlegung zum Status theologisch-ethischer Beiträge im Streit um Migration und Menschenwürde, in: K. BARWIG, D. MIETH (eds.), *Migration und Menschenwürde: Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987, s. 192-194.

⁹⁶⁹ Srov. W. LESCH, Analyse – Beratung – Parteinahme, s. 209.

⁹⁷⁰ Srov. W. R. O'NEILL, W. C. SPOHN, Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy, in: *Theological Studies 1 (1998)*, s. 99. K subsidiárnímu myšlení a jednání jako východisku pro vnímání soudržnosti a prosazování a zajišťování lidských práv srov. D. HOLLENBACH, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York 1979, s. 157-158.

⁹⁷¹ G. M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Solidarität – eine Option für die Opfer: geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998, s. 449. Tato idea podle autora prostupuje sociální učení papežů od Lva XIII. po Jana Pavla II., ačkoli lze ve východiscích, zaměřeních a akcentech vyzorovat rozdíly a rozmanitost.

⁹⁷² Gaudium et spes, čl. 69, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 243.

univerzální užívání. Takové univerzální užívání statků představuje v pojetí křesťanského sociálního učení „první zásadu celého společenskormavního řádu“.⁹⁷³ Jan Pavel II. přitom zdůrazňuje, že tato zásada křesťanské sociální nauky má být chápána podstatně v globálním pohledu.⁹⁷⁴

Poněvadž však mají někteří lidé ztížený (a v důsledku nerovný) přístup k těmto statkům a zdrojům nezbytným pro materiální i nemateriální rozvíjení životních šancí, implikuje uvedená zásada preferenční opci pro chudé. Teologickoetická reflexe na tomto místě zdůrazňuje potřebu vyrovnávat velké rozdíly mezi bohatými a chudými ve smyslu solidarity, tj. zmocňovat slabé či hendikepované k rozvinutí jejich životní šance, překonávat jejich handicap a pomáhat všem lidem v mediaci nezbytných sociálněekonomických dober, která jsou nutná pro vydařený život.⁹⁷⁵ Navíc vychází z předpokladu, že na počátku světa byly lidem všechny věci společné, proto si nikdo nesmí přivlastnit půdu, teritorium a výlučný přístup k přítomným zdrojům. Takové nahlížení implikuje v podstatě volný pohyb.⁹⁷⁶ Univerzální určení dober tak je a zůstává referenčním bodem pro utváření a uspořádání vlastnických vztahů, a tím pro integrální rozvoj každé jednotlivé lidské osoby.⁹⁷⁷

Odborná a politická debata na téma globální solidarity se v současné době koncentruje na následující napínavou otázku – jestli se má politická a sociální činnost omezovat na humanitární pomoc vůči cizincům či jiným státům, nebo zdali vedle humanitárních povinností existuje rovněž takový mravní závazek distributivní spravedlnosti, který by implikoval aktivnější přerozdělování dober v rámci globálního společenství všech lidí.⁹⁷⁸ Součástí aktivnějšího přerozdělování dober může otevřená imigrační politika na straně ekonomicky silných států.

⁹⁷³ JAN PAVEL II., *Laborem exercens*, čl. 19, in: *Sociální encykliky*, s. 335.

⁹⁷⁴ „Statky a zdroje tohoto světa jsou od počátku určeny pro všechny.“ – JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis*, čl. 42, in: *Sociální encykliky*, s. 399.

⁹⁷⁵ Srov. D. A. HICKS, *Inequality and Christian Ethics*, Cambridge – New York 2000, s. 187-188. Hicks zdůrazňuje, že uvedená perspektiva úzce souvisí s teologickou antropologií a základním poselstvím evangelia a je plně teocentrická – materiální dobra jsou součástí Božího stvoření a teprve v závislosti na těchto dobrech, kdy mnohé z nich jsou zajistitelné pouze prostřednictvím vztahů a kooperace s ostatními, je možný vydařený život.

⁹⁷⁶ Srov. A.-P. RETHMANN, *Gastfreundschaft und Integration*, s. 221.

⁹⁷⁷ Srov. A. RAUSCHER, *Das Privateigentum im Dienste des arbeitenden Menschen*, in: J. M. SCHNARRER (ed.), *Gemeinwohl und Gesellschaftsordnung (The common good in our changing world)*, Wien 1997, s. 74.

⁹⁷⁸ Srov. K.-C. TAN, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge – New York 2004, s. 20-21.

6.1.3 Subsidiarita – napětí mezi jednotou lidstva a mnohostí národů

Do skupiny zásadních principů křesťanské sociální etiky, které mají přímý vztah ke zpracovávanému tématu, je třeba zařadit rovněž princip subsidiarity. Tento princip je zde určující zvláště v souvislosti s funkcí a rolí státu. Zvoleného tématu se dotýká specifickým způsobem. Proto nejprve bude princip subsidiarity stručně představen v rámci diskurzu křesťanské sociální etiky a poté bude upřena pozornost na související témata hranic a identity.

6.1.3.1 Pojem subsidiarity v křesťanské sociální etice

Termín subsidiarita se odvozuje od latinského pojmu *subsidium* a lze ho přeložit jako pomoc.⁹⁷⁹ Původně pravděpodobně označoval záložní kohorty v rámci římské armády.⁹⁸⁰ Lze jej chápat jako explikaci principů personality a univerzální solidarity v následujícím smyslu: Princip subsidiarity se snaží tematizovat uspořádání společnosti vzhledem k jednotlivci jako základu, středu a cíli každého a celého lidského společenství a zároveň reflektuje skutečnost, že je tento jedinec odkázán na pomoc druhého člověka a že tato pomoc se má projevovat také v uspořádání společnosti, která má jednotlivcům pomáhat v jejich rozvoji a uskutečňování jejich životních šancí.⁹⁸¹ Meze a postupy této pomoci jsou rovněž součástí reflexe principu subsidiarity. Jedná se tedy o jednu ze základních sociálněetických konkluzí plynoucích z napětí či vztahu mezi individualitou a socialitou.⁹⁸² Jde o snahu tematizovat vztahy mezi jednotlivcem a společností a z této tematizace vyvozovat vůdčí linie pro utváření společnosti.

Svého ukotvení v sociální nauce církve se princip subsidiarity dočkal poměrně brzy. *Locus classicus* nalezneme již v encyklice Pia XI. z roku 1931, z doby, kdy Evropu stále intenzivněji zahalovala mračna totalitních států s jejich tendencemi utlačovat jednotlivce a omezovat jejich práva.⁹⁸³ Základní výpověď ohledně obsahu principu subsidiarity je v encyklice *Quadragesimo anno* formulována následujícím způsobem:

⁹⁷⁹ Srov. T. BOHRMANN, Subsidiarität, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch I. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 293.

⁹⁸⁰ Srov. J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, herausgegeben, bearbeitet und ergänzt von Lothar Roos, Kevelaer 1997, s. 58.

⁹⁸¹ Podle Oswalda von Nell-Breuninga princip subsidiarity odkazuje na základní určení společnosti, které spočívá v tom, aby byla nápomocná svým členům. – Srov. O. VON NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft*, s. 79.

⁹⁸² Srov. R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, s. 181.

⁹⁸³ Srov. T. BOHRMANN, Subsidiarität, s. 293.

„Je sice pravda, a dějiny to jasně dokazují, že za změněných poměrů se nyní může mnoho věcí provést jen s pomocí velkých sdružení, i když v dřívějších dobách na tytéž věci stačily i společnosti malé. Přece však v sociální filozofii stále platí velmi důležitá zásada, která se nedá ani vyvrátit ani změnit: To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší. To má totiž za následek těžké poškození a rozvrat sociálního řádu. Neboť každý společenský zásah svým působením a svou přirozenou povahou má přinášet pomoc (*subsidium*) údům těla společnosti, nikdy je však nemá ničit a pohlcovat.“⁹⁸⁴

Princip subsidiarity především jasně ukazuje na skutečnost, že v centru společnosti a sociálněetické reflexe zůstává jedinec ve smyslu lidské osoby. K němu, k jeho potřebám a k rozvíjení jeho životních šancí musí být zaměřeno celkové uspořádání společnosti.⁹⁸⁵ Kromě tohoto základního východiska lze princip subsidiarity charakterizovat ze dvou úhlů pohledu – z jeho pozitivního aspektu (ve smyslu principu pomoci) a z jeho negativního či kritického smyslu (zákaz či omezování nepřiměřených zásahů vyšší, zejména státní moci).⁹⁸⁶

Co se týče negativního aspektu, jedná se především 1. o princip patřičného přidělení kompetencí příslušným sociálním aktérům, kde nejvíce kompetencí náleží jednotlivci (východiskem je vědomí, že jedinec má a může utvářet svůj život primárně sám), a 2. o princip nevměšování se (menší sociální jednotky mají přednost a mají si držet maximum vlastních kompetencí, vyšší jednotky mají respektovat manévrovací a kompetenční prostor menších jednotek a nemají do něj, není-li to nutné, vstupovat a zasahovat). V tomto smyslu představuje subsidiarita organizační hodnotu, kterou lze shrnout jako „maximum kompetencí pro nižší jednotku“ (tolik kompetencí, kolik je *možné*) a minimum nutných kompetencí pro jednotku vyšší (tolik kompetencí, kolik je *nutné*).⁹⁸⁷

⁹⁸⁴ PIUS XI., Quadragesimo anno, čl. 79, in: *Sociální encykliky*, s. 87-88. Recepti uvedeného chápání principu subsidiarity lze nalézt z hospodářské perspektivy např. v MM 53, CA 48, z perspektivy politické mj. v PIT 140.

⁹⁸⁵ Srov. O. HÖFFE, Subsidiarität als staatsphilosophisches Prinzip, in: K. W. NÖRR, T. OPPERMANN (eds.), *Subsidiarität, Idee und Wirklichkeit: zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa*, Tübingen 1997, s. 53.

⁹⁸⁶ Srov. O. VON NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft*, s. 79.

⁹⁸⁷ Srov. A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 216. Arno Anzenbacher toto své shrnutí doplňuje důležitými slovy: „Princip (subsidiarity) nedává žádný recept, nýbrž směrnici, jejíž konkretizace závisí na empirických danostech.“

Pozitivní aspekt principu subsidiarity lze pojmut jako princip zaujetí pomoci. Subsidiární jednání či uspořádání společnosti nelze chápat pouze ve smyslu organizace, kde příčinná hierarchie postupuje podle maxima kompetencí od nejmenších jednotek či sociálních aktérů k těm nejvyšším. Subsidiární jednání chce vyjádřit závazek, který vyžaduje pomoc ze strany vyšších sociálních jednotek vůči jednotkám nižším, pokud tyto jednotky nejsou schopny si pomoci vlastními silami. Subsidiární pomoc implikuje nejen zaujetí postoje pomoci, vycházejícího z vědomí solidarity, nýbrž rovněž pomoc se specificky zaměřeným cílem, totiž „pomoc ke svépomoci“ – nižší jednotky mají být uschopňovány k rozvíjení životních šancí pokud možno vlastními silami.⁹⁸⁸

V návaznosti na myšlenky uvedené v předchozích kapitolách je dobře patrné, že se toto prostředkování pomoci dotýká především lidských práv a sociálních dober a jejich mediace ze strany státního společenství. Zvláštního výrazu a místa ostatně princip subsidiarity nalézá v rámci sociálního státu, který má prostřednictvím státních institucí pomáhat lidem rozvíjet jejich životní šance. Pochopitelně však nelze v tomto ohledu zcela pominout globální společenství, kde – jak je patrné např. v rámci rozvojové pomoci⁹⁸⁹ – lze a je třeba tento princip rovněž uplatňovat. Princip subsidiarity lze uplatňovat jak na sociální a hospodářské úrovni, tak na úrovni primárně politické. Zvláštní místo nachází princip solidarity v rámci soudobé debaty o nadstátních institucích, tedy např. o fungování a organizaci Evropské unie.⁹⁹⁰

Diskuze o principu subsidiarity zahrnuje několik skutečností: 1. reálnou existenci států jako (relativně) suverénních aktérů, jinými slovy pod globální úrovní existujících subsidiárních jednotek, jejichž základním úkolem je mediace lidských práv a základních sociálních, hospodářských, kulturních a jiných dober – v této souvislosti

⁹⁸⁸ Srov. T. BOHRMANN, Subsidiarität, s. 296-297.

⁹⁸⁹ Uschopňování a pomáhání k samostatnosti je zcela základním východiskem, principem a strategií humanitární pomoci. Pouze taková forma pomoci, tedy subsidiární pomoc, může mít naději na trvalejší rozvoj. „Potřeba humanitární pomoci není zpochybňována, je však třeba podtrhnout nutnost provádět tuto pomoc co nejrychleji a pokud možno co nejdříve začít spolupracovat s postiženými a zahrnout je do procesu rozhodování o poskytování pomoci, a tak umožnit jejich participaci – nastolit co nejrychleji podmínky, aby si pokud možno pomohli sami.“ – K. PRINCOVÁ, Etické souvislosti humanitární pomoci, in: O. FISCHER, R. MILFAIT a kol., *Etika pro sociální práci*, Praha 2008, s. 184; J. MÜLLER, Entwicklungspolitik und weltweite Gerechtigkeit, in: N. BRIESKORN, J. MÜLLER (eds.), *Gerechtigkeit und soziale Ordnung. Für Walter Kerber SJ, Freiburg – Basel – Wien 1996*, s. 160.

⁹⁹⁰ Srov. L. DÖRING, *Fundament für Europa: Subsidiarität – Federalismus – Regionalismus*, Münster 2004, s. 23-111; dále F. RONGE, *Legitimität durch Subsidiarität: der Beitrag des Subsidiaritätsprinzip zur Legitimation einer überstaatlichen politischen Ordnung in Europa*, Baden-Baden 1998; H. ISCHIA, *Zentralisierung und Subsidiarität: eine politökonomische Analyse dieses Spannungsfeldes in der Europäischen Union*, Frankfurt am Main 2004; W. BÖTTCHER, J. KRAWCZYNSKI, *Europas Zukunft: Subsidiarität. Ein Plädoyer für eine europäische Verfassung*, Aachen 2000.

naznačuje potřebu a oprávnění existence takových mezistruktur⁹⁹¹; 2. s vědomím narůstající globalizace a neschopnosti řešit některé sociální, hospodářské a politické problémy a výzvy pouze na úrovni suverénních států upozorňuje na otázku existence nadnárodních institucí a pravomocných orgánů (v této souvislosti lze odkázat na Kantovo pojetí světové republiky – federalistický svazek států, který má být uspořádán subsidiárně)⁹⁹²; 3. zároveň také princip subsidiarity implikuje otázky ohledně reality hranic a identity.

6.1.3.2 Potřeba identity jako aplikace principu subsidiarity

Otázka hranic a identity jsou otázky veskrze propojené. Co se týče druhé uvedené skutečnosti, je třeba podotknout, že k charakteristice lidského bytí nutně patří určité konkrétní sebecpání, tedy identita neboli totožnost. V rámci identity je nutné rozlišovat identitu personální jako prožívání a uvědomování si sebe sama, své jedinečnosti i odlišnosti od ostatních⁹⁹³ a identitu sociální, kterou lze charakterizovat jako „prožívání příslušnosti k větším nebo menším společenským celkům.“⁹⁹⁴ Tato sociální identita vychází z příslušnosti k určité skupině, které je přikládána určitá emocionální hodnota přiměřená dané skupině. Tato sociální identita však není monolitická a zahrnuje různé formy členství, které se liší jak obsahem, tak intenzitou. Jednotlivé příslušnosti se překrývají či doplňují a jejich rozvíjení a intenzita se liší podle individuálních daností, preferencí a okolních vlivů.⁹⁹⁵ Sociální identita vytváří spolu s personální identitou vlastní, osobní koncept sebeurčení lidské osoby.⁹⁹⁶

Kromě identity osobní či personální je však možné hovořit rovněž o kolektivní identitě, která je vztažitelná nikoli na osoby, nýbrž na skupiny a kterou lze odečíst

⁹⁹¹ Srov. O. HÖFFE, *Subsidiarität als staatsphilosophisches Prinzip*, s. 55.

⁹⁹² Srov. O. HÖFFE, *Vernunft und Recht*, s. 106-136. K tomuto subsidiárnímu, odstupňovanému uspořádání celého světa Höffe poznamenává: „Na konci, v budoucnosti doufejme nikoli příliš vzdálené, budeme jako lidé mít trojí státní příslušnost: V primární státní příslušnosti budeme Němci, Francouzi nebo Italy, v sekundární budeme občany Evropy (občany Latinské Ameriky, Afriky atd.) a v terciální budeme světovými občany – občany subsidiární a federální republiky.“ O. HÖFFE, *Nationalstaaten im Zeitalter der Globalisierung?*, in: M. BEER (ed.), *Auf dem weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2004, s. 209.

⁹⁹³ Srov. P. HARTL, H. HARTLOVÁ, *Psychologický slovník*, Praha 2000, s. 221.

⁹⁹⁴ J. JANDOUREK, *Sociologický slovník*, Praha 2001, s. 104.

⁹⁹⁵ Jan Spousta upozorňuje na to, že národní identita se v poslední době výrazně proměnila a stala se coby kolektivní identita mnohem méně zřetelnou a podstatnou skutečností: „V 19. století člověk mohl být státně-národním celkem téměř dokonale pohlcen. Protože i jeho kultura byla lokální ve smyslu národa, toho místa, kde se nacházel. I ekonomika byla do jisté míry pořád ještě lokální, národní. Zatímco my jsme teď v situaci, kdy všechny sítě jsou roztaženy doširoka a není tu jasná hranice, která by národy oddělovala. Spíš si to můžeme představit jako jakousi matrjošku vztahů, identit a entit, která nás obklopuje, a stát a národ jsou jenom dvě z těch vrstviček.“ – J. VÁLKA et al., *Proč existují národy*, s. 44.

⁹⁹⁶ Srov. I. BEINKE, *Identität – Konstruktion und soziale Tatsache*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2008)*, s. 84-85.

z charakteristických vlastností přiřaditelných právě pro onen konkrétní kolektiv. Skutečné skupinové vlastnosti však nevytvářejí kolektivní identitu a nejsou ontologickými danostmi, nýbrž jsou „věřenými“ či „představenými“ vlastnostmi.⁹⁹⁷ Analogicky k Andersonově analýze pojmu a obsahu národa⁹⁹⁸ lze v tomto smyslu hovořit o tom, že daná skupina je „myšlená“. Tato myšlená skupinová identita má rovněž charakter motivujícího prvku pro solidární nasazení v rámci uvedené skupiny.

Utvoření kolektivní identity závisí především na potencialitě vytvářet společenské instituce a útvary a na vzájemné komunikaci.⁹⁹⁹ Tyto skutečnosti mají pak častý přesah na další předpoklady pro kolektivní identitu, tj. identifikaci s určitou politickosociální jednotkou, která je shromážděna na jednom území, je s to vzájemně vstupovat do komunikativních vztahů, vychází z určité společné paměti (třebaže konstruované) a zahrnuje budoucí očekávání.¹⁰⁰⁰

Funkce identity spočívá především v odlišení jedinců i skupin. V rámci skupin se jedná o dělení na vlastní skupinu (in-group) a vnější, jinou skupinu (out-group). V tomto smyslu „patří postup inkluze a exkluze k základním strukturálním principům myšlení a utváření společenské skutečnosti. Samy sebe definujeme vymezením se vůči jiným jedincům, skupinám, státům a světonázorům. Kým jsme, vychází nejen z pozitivních znaků vlastní identity, nýbrž z odmítnutí těch znaků, které nepokládáme za část našeho životního náčrtu. Tento princip diference je konstitutivní pro každou sebedefinici.“¹⁰⁰¹ Lidé se setkávají a poznávají se jako „jiní“, kde jejich jinakost konstituuje rovněž příslušnost k určitému kolektivu.¹⁰⁰²

Uvedená odlišení kolektivní identity na in-group a out-group¹⁰⁰³ slouží podle sociologického náhledu utváření pokojného vnitřního soužití jednotlivých skupin.

⁹⁹⁷ Srov. Tamtéž, s. 85.

⁹⁹⁸ Srov. kapitola 2 a B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983, ²1991.

⁹⁹⁹ Srov. G. DELANTY, Die Transformation nationaler Identität und die kulturelle Ambivalenz europäischer Identität: demokratische Identifikation in einem postnationalen Europa, in: R. VIEHOFF, R. T. SEGERS (ed.), *Kultur, Identität, Europa*, Frankfurt am Main 1999, s. 269-270.

¹⁰⁰⁰ Srov. I. BEINKE, Identität – Konstruktion und soziale Tatsache, s. 86-88.

¹⁰⁰¹ W. LESCH, Migrationspolitik und Staatsbürgerschaftsregelungen, s. 285; srov. D. MÜLLER, Heimat für Menschen unterwegs. Für eine Ethik der Wanderungsbewegungen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift* 4 (1993), s. 366.

¹⁰⁰² Srov. S. KROTZ, Die Eine Welt und die vielen Kulturen: kulturanthropologische Überlegungen zu interkulturellem Dialog und weltweiter Solidarität, in: N. BRIESKORN (ed.), *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 43.

¹⁰⁰³ „Sociologové rozlišují mezi tzv. in-group a out-group. In-group skupina je taková, ke které cítí jedinec příslušnost a s níž se identifikuje. Její členové jsou spojeni silným pocitem sounáležitosti a vymezují se vůči jiným skupinám. Out-group je skupina, od které se příslušníci jiné skupiny distancují. Může být považována za jakousi negativní referenční skupinu, protože stojí v protikladu ke skupině, se kterou se jedinec ztotožňuje.“ – J. JANDOUREK, *Úvod do sociologie*, Praha 2003, s. 83

Nemají být pramenem čistě negativního vymezení, nýbrž mají v sobě zahrnovat prvek uznání jak pasivního (být uznán), tak aktivního (uznávat). V tomto smyslu lze chápat setkání s tím druhým jako rozhodující moment pro utváření identity. Kolektivní či skupinová identita je tedy namnoze utvářena vylučováním (exkluzí), včleňováním (inkluzí) a soudržností (kohezí).

Walter Lesch klade jako teolog v tomto smyslu provokativní otázku: Existuje právo na etnickou identitu?¹⁰⁰⁴ Podle něj je třeba jednak odmítnout jakékoli chápání etnické či národní identity jako skutečnosti plynoucí bezprostředně z přirozenosti či jako nadčasovou danost, což zcela koresponduje s náhledem, který byl předložen v první kapitole této práce. Identita je v tomto pojetí chápána nikoli jako předem daná skutečnost, nýbrž jako „stále nově zakládaný projekt“.¹⁰⁰⁵

Druhá poznámka je ale v jeho očích neméně důležitá: V soudobé společnosti, která reaguje na globální a z globalizace vycházející podněty, kde stále větší a významnější roli sehrávají nadstátní uskupení a kde státy plní stále menší úlohu, však vzniká rovněž potřeba patření a z ní vycházející větší intenzity vzájemné sounáležitosti. V tomto pojetí lze kolektivní či etnickou identitu nahlížet instrumentálně – její funkce je kulturní sjednocení za účelem větší účinnosti utváření společenství, větší účinnosti práva a hospodářství.¹⁰⁰⁶ Tato instrumentální funkce státu však jednak nemá vést k uzavřenosti a kolektivnímu egoismu, stejně jako ji nelze ani jednoduše spojovat s etnickou či národní identitou a nelze vylučovat posun jejího významu, vývoj a změnu.

Uvnitř partikulárního společenství se tvoří určitá pouta sounáležitosti. Ačkoli jsou afektivní vazby v rámci menší skupiny a jejich funkce k napomáhání růstu vzájemné sounáležitosti nepopíratelné a jejich vztah k národní či etnické identitě,

¹⁰⁰⁴ Srov. W. LESCH, Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift* 4 (1993), s. 348-354.

¹⁰⁰⁵ Srov. Tamtéž, s. 349. W. Lesch se opírá především o Jürgena Habermase (J. HABERMAS, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: TENTÝŽ, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt ³1985, s. 92-126) a Ernsta Gellnera (E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983), ale rovněž o řadu novějších studií. Jak bylo naznačeno v předchozí kapitole, Jürgen Habermas je důsledným zastáncem tzv. ústavního patriotismu (*Verfassungspatriotismus*).

¹⁰⁰⁶ Srov. W. LESCH, Nationalismus und Unterdrückung, s. 350.

případně národnímu státu ve většině případů existuje¹⁰⁰⁷, není tento vztah zcela bezprostřední ani automatický¹⁰⁰⁸ a rozhodně je třeba chápat ho dynamicky.¹⁰⁰⁹

Co se týče otázky rozdělení světa do jednotlivých národů a států, specificky křesťanský přístup k otázce byl částečně předložen již v biblické části této práce v souvislosti s teologií stvoření, zvláště zachycenou v první starozákonní knize. Z těchto úvah bylo patrné, že biblická teologie akcentuje jednotu celého lidstva a poukazuje na nebezpečí přehnané sebeuzavřenosti, které jsou důsledkem hříchu a sobectví. Z předložených myšlenek rovněž bylo patrné, že přestože je ve Starém zákoně a v judaismu zdůrazňován izraelský národ a jeho vyvolení, nelze jej chápat v dnešním etnickém smyslu, nýbrž především v rámci náboženského sebeurčení. Přestože je tato biblická perspektiva jednoho lidstva a jednoho celosvětového společenství lidí, stvořených Bohem a vykoupených Kristem, zdůrazňována a je zcela rozhodující, nelze přehlédnout komplementární skutečnost, že rozmanitost národů je předpokládána a uznávána. Kladně je nepřímě hodnocena však teprve tehdy, když s ní nesouvisí zmíněná sebeuzavřenost. Proto rozmanitost národů jako součást stvořitelského plánu nelze hodnotit negativně, ani ji nelze chápat jako uzavřenost a oddělení v negativním slova smyslu.

V teologické reflexi lze hodnotit totožnost a jinakost jako komplementární pojmy. Vlastní identitu lze interpretovat jako paradoxní vědomí odlišení či udržování si druhého (či druhé skupiny) vně mého já (či mé vlastní skupiny) na jedné straně a zaujetí či dokonce zvnitřnění vztahu vůči druhému (vůči druhé, „vnější“ skupině) na straně

¹⁰⁰⁷ Filozofickým teoretikem národa jako „sdíleného přesvědčení vzájemné příležitosti, které není přechodné“, je např. David Miller. Podle něj národ v tomto smyslu konstituuje stát jako společnost vzájemného prospěchu, tedy konstituuje užší solidaritu v rámci státu, v němž jsou prostředkována dobra, která si jedinec či jiná subsidiární společenství nemohou zajistit sami. – Srov. D. MILLER, Etický význam národnosti, in: *Filosofický časopis 1* (2007), s. 41-57.

¹⁰⁰⁸ „Bez vztáženosti na afektivní vazbu by se přednost partikularistické perspektivy před perspektivou univerzalistickou nedala vůbec odůvodnit. Tato vazba je plauzibilní na rovině sousedství, rodin, sociálních sítí a jiných forem sdružování. Zůstává ale otázkou, zdali toto může platit také na mnohem větší rovině a zdali je skutečně smysluplné hovořit o národním *společenství*. Přitom je empiricky nezpochybnitelné, že národní příslušnost může zakládat pocit sounáležitosti – ale také nemusí. V druhém případě pak národní příslušnost na tomto subjektivním pocitu sounáležitosti není založena. (...) Oblasti zvláštních sociálních závazků mají v současnosti formu národních států. Ony strukturují oblast vzájemné zodpovědnosti a tvoří instituce, které se odlišují podle různých situací pomoci. Že tuto funkci v současné době plní národní státy, je historicky kontingentní a může být i jinak.“ (!) – H.-U. DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein*, s. 422.

¹⁰⁰⁹ Sociolog Rogers Brubaker, který pojmy etnika, národa a skupiny podrobil důkladné analýze, zdůrazňuje, že o nich nemůžeme uvažovat jako o objektivně existujících entitách, nýbrž je můžeme reflektovat pouze v relačních, dynamických a procesuálních termínech. Skupina je něco, co se stává, nikoli něco, co prostě je. Často se stává skupinou teprve v momentě, kdy je pojmenována. Podle Brubakera je korektní hovořit v této souvislosti nikoli prostě o identitě jako danosti, nýbrž spíše o identifikaci jako procesu. – Srov. R. BRUBAKER, *Ethnicity without Groups*, Cambridge – London 2004.

druhé. Identitu tak vytváří nikoli pouhé vymezení a oddělení, nýbrž vztahování se k druhému (druhé skupině). Tento vztah, nutně implikující rovněž přijetí druhého v jeho jinakosti, přitom předpokládá přístup vůči vlastní poznatelné identitě. Nejde „o to dospět k nějakému čistému a v posledku abstraktnímu ohraničení identity substanciálního typu, ale spíše o to pochopit dynamiku identifikace jako proces vzájemného uznání.“¹⁰¹⁰ Bez hranic by nebyly „žádné vnímatelné totožnosti a bez této vnímatelné totožnosti by nemohly vzniknout ani žádné vzájemné vztahy.“¹⁰¹¹ Hranice mezi lidmi, tedy i hranice mezi národy a společenstvími jsou legitimní, pokud představují východisko pro utváření vztahů, nikoli pouze pro oddělení a sebeuzavření. Autentické hranice nemají pouze oddělovat, nýbrž mají mnohem spíše spojovat, nemají se stát prostředkem rozdělení, ale naopak místem setkávání.¹⁰¹²

Biblický univerzalizmus předpokládá určitou míru patřičně chápaného partikularismu. Láska v biblickém pojetí nevyjadřuje neurčitou, generalizovanou afektivní náklonnost k osobám, nýbrž partikulární vztah k osobě v její jedinečnosti. Takový partikularismus může být vykládán jako základ difference. Tato difference je opakem lhostejného relativismu, neboť prostřednictvím difference se druhý stává bližním. Difference v tomto smyslu znamená ne-indiferenci. Tato ne-indiference se stává „výzvou, v níž stojí já vůči druhému, nakolik je druhý bližním a bratrem. Bůh nepožaduje žádnou uniformní (bezrozdílovou) jednotu mezi lidmi a jeho bratrství je garantem důstojnosti jejich rozmanitosti.“¹⁰¹³ V určitém smyslu lze tedy dokonce říci, že garantem rozmanitosti je sám trojjediný Bůh.

6.1.3.3 Trojjediný Bůh – garant a obraz jednoty v rozmanitosti

Napětí mezi jednotou a rozmanitostí odráží implicitně základní křesťanské trinitárněteologické východisko – Bůh v Trojici je také jednotou, ale nikoli uniformní jednotou, nýbrž jednotou v různosti. Uspořádání společenství všech lidí lze nahlížet jako odraz vnitrobožského života Trojjediného Boha, jako různost v jednotě.

S analogickou souvztažností teologické reflexe tajemství trojjediného Boha a uspořádání lidské společnosti, kterou je třeba činit s nesmírnou obezřetností, se

¹⁰¹⁰ D. MÜLLER, *Heimat für Menschen unterwegs*, s. 364.

¹⁰¹¹ M. VOLF, *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 79.

¹⁰¹² Srov. G. TULUD CRUZ, *Between Identity and Security: Theological Implications of Migration in the Context of Globalization*, in: *Theological Studies 2 (2008)*, s. 371; srov. D. MÜLLER, *Heimat für Menschen unterwegs*, s. 364.

¹⁰¹³ J. MANEMANN, *Über Freunde und Feinde: Brüderlichkeit Gottes*, Kvelaer 2008, s. 78-79.

setkáváme rovněž v nejnovějších publikacích trinitární teologie.¹⁰¹⁴ Následující úvahy nelze chápat jako bezprostřední aplikaci tajemství trojjediného Boha a trinitární teologické reflexe na uspořádání společnosti. Podstatné paralely mezi trinitárním tajemstvím a utvářením lidské společnosti jako inspiraci pro teologickoetickou reflexi, která se odehrává ve světle víry v trojjediného Boha, je možné hledat pouze s vědomím hermeneutických limitů.¹⁰¹⁵

Východiskem pro patřičně zaměřenou reflexi je skutečnost, že Bůh, který by neobsahoval alteritu, by nebyl Bohem skutečné lásky, protože by zůstával sebestředným – tím, že by poznával sebe jako nejvyšší dobro, by nade vše miloval právě sebe. Bůh však nemiluje sebestředně sám sebe: Otec při plození vše daruje svému Synu, Syn Otci daruje vše zpátky (plně a nejvýrazněji se tato skutečnost Ježíšova sebedarování Otci projevuje v hodině jeho smrti na kříži). Duch svatý je vzájemně darovanou božskou přirozeností, láskou mezi Otcem a Synem. Vnitrobožský život je tedy láskyplným vztahem mezi různými osobami, které tvoří jednotu, vztahem dialogu a vzájemné odevzdanosti. Obraz trojjediného Boha tedy v sobě obsahuje „alteritu – odlišnost, úctu a lásku k druhému, totální sebedarování, ale také naprosté přijetí toho druhého v jeho identitě. Není právě toto pravzor jednoty v mnohosti a mnohosti v jednotě, pravzor univerzality, která není uniformitou, nýbrž dialogickou otevřeností?“¹⁰¹⁶ V tomto smyslu může být Trojice předobrazem vztahů mezi lidmi a mezi národy.

Uvedená skutečnost je dobře naznačena v biblické perikopě o události Letnic (Sk 2,1-12), kdy se lidem odhaluje tajemství Trojice. Tuto perikopu můžeme chápat v napětí vůči perikopě o stavbě babilónské věže (Gn 11,1-9). Vzájemné porozumění o Letnicích, způsobené vylitím Ducha svatého, neznamená setření rozdílnosti a legitimní plurality mezi lidmi a národy, kteří jsou aktéry uvedeného biblického příběhu, nýbrž mnohem spíše její potvrzení – lidstvo má právo existovat v určité obohacující různosti a alteritě, která se má však stávat alteritou dialogickou a lidi sjednocující. Tato různost tedy musí překračovat hranice sebestřednosti. Smyslem alterity je umožnit a rozvíjet

¹⁰¹⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha – Kostelní Vydří 2007, s. 66-87.

¹⁰¹⁵ Pospíšil charakterizuje souvislosti trinitární teologie, teologické antropologie a utváření společnosti ve světle teologické reflexe následujícím způsobem: „Skutečnost, že člověk jako osoba je stvořen k obrazu Trojice, je v sociálním učení církve vnímána především v sociální a společenské charakteristice lidské bytosti. Z toho ale plyne, že vědomí tajemství trojjediného Boha, které se člověku dostává díky zjevení v Kristu a v Duchu svatém, se má promítat také do uspořádání lidské společnosti. Zkoumání této souvislosti není ničím jiným nežli četbou vlastní stvořenosti ve světle plnosti novozákonního zjevení.“ – Tamtéž, s. 67-68.

¹⁰¹⁶ Tamtéž, s. 84.

vztahy mezi lidmi i skupinami lidí. Proto ortopraktickým pólem víry v trojjediného Boha má být kromě uznání legitimacy plurality a odlišnosti zároveň dialogičnost, univerzalizmus a láska bez hranic.¹⁰¹⁷

Model uspořádání lidského společenství jako komunie, tj. jako láskyplné jednoty v mnohosti (alteritě) zdůrazňuje ostatně rovněž *Kompendium sociální nauky církve*: „Kulturní, společenský, ekonomický a politický fenomén vzájemné závislosti, který je stále intenzivnější a obzvláště zřejmý ve vztazích sjednocujících lidskou rodinu, ve světle zjevení ještě více podtrhuje nový model jednoty lidského pokolení, z něhož musí důsledně vycházet i solidarita. Tento nejvyšší model jednoty, odlesk vnitřního života Boha, jednoho ve třech osobách, my křesťané vyjadřujeme slovem *communio*, společenství.“¹⁰¹⁸ Teologie stvoření spolu s trinitární teologií se tak mohou stát jedním z východisek pro diferencované chápání utváření světa a lidského pokolení, která se má odehrávat „v jednotě v mnohosti“. Na cestě k ideálu jednoty lidského pokolení, který tím, co bylo výše řečeno, není rušen, je tedy třeba postupovat přes partikulární, relativně otevřená a dialogická společenství.

6.1.3.4 Teologická reflexe hranic

Skutečnost identity a její potřeby v souvislosti s národem a rozdělením světa do jednotlivých států odkazuje na další z paradoxů a napětí lidského života a společného soužití, které se promítají rovněž v křesťanské sociální nauce. Odstavec 157 *Kompendia sociální nauky církve* pojednává přímo o právech národů¹⁰¹⁹ a mj. uvádí, že „mír se zakládá na respektování lidských práv, ale také na respektování práv národů, zvláště práva na nezávislost. (...) Národ má základní právo na existenci; na vlastní jazyk a kulturu, jejichž prostřednictvím se lid vyjadřuje a rozvíjí svou duchovní suverenitu; na to, aby utvářel svůj život podle svých vlastních tradic, přičemž je pochopitelně třeba vyloučit jakékoli porušování základních lidských práv a především potlačování menšin.“¹⁰²⁰ Mezinárodní pořádek a celosvětové uspořádání tedy vyžaduje vyváženost mezi partikularitou a univerzalitou.

¹⁰¹⁷ Srov. Tamtéž, s. 86. Pospíšil na několika místech upozorňuje na to, že jednoosobovému monoteismu chybí často rozměr univerzalizmu a má tendence k názorovému partikularismu, etnocentrismu a nacionalismu. Trinitární monoteismus odkazuje nejen na mnohost, ale také na jednotu a v tomto smyslu jej lze chápat jako předobraz uspořádání lidské společnosti jako jednoty v mnohosti.

¹⁰¹⁸ *Kompendium*, čl. 33, s. 38. Závěrečná pasáž je citací z: JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis*, čl. 40, in: *Sociální encykliky*, s. 396.

¹⁰¹⁹ Srov. rovněž SRS 33; CA 21.

¹⁰²⁰ *Kompendium*, čl. 157, s. 109.

O potřebě vkořenění do určitého společenství či národa hovoří papež Jan Pavel II. v encyklice *Laborem exercens* slovy: „Člověk spojuje svou hlubší lidskou totožnost s příslušností k národu, a svou práci pak chápe jako rozmnožování obecného dobra vytvořeného jeho krajany. Tak si uvědomuje, že v tomto směru slouží práce k rozmnožování výtěžků celé lidské rodiny, všech lidí žijících na celém světě.“¹⁰²¹ Papež ukazuje na potřebu integrace a včlenění do partikulárního společenství, ale nikoli pro uzavřenost před okolním světem nebo prostě k pragmatickému posílení individuálního či kolektivního egoismu. Smyslem této národní či partikulární příslušnosti má být uvědomování si příslušnosti k celému lidstvu. Je tedy patrné, že i zde se má univerzalita paradoxně realizovat prostřednictvím partikularity, v tomto případě prostřednictvím partikulární skupinové identity.

Otázka etiky hranic se v teologické reflexi poprvé systematicky objevila v 16. a 17. století v souvislosti s evropskými nároky na obsazení Nového světa a vznikajícími suverénními státy. Tyto reflexe se začaly formulovat v návaznosti zvláště na Augustina a Tomáše Akvinského jak na straně katolických teologů (Kajetán, Vitoria, Suarez, Molina, Las Casas), tak u myslitelů ovlivněných protestantismem (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf).¹⁰²²

Podle Richarda Millera¹⁰²³ vyznačuje křesťanský teologický náhled na hranice několik skutečností. Jednak je to prioritou metafyzických hranic nad hranicemi geografickými. V tomto případě jde o prioritu loajality, úcty a poslušnosti vůči Bohu, nikoli politické autoritě. Tu je v souladu s biblickou tradicí třeba poslouchat, nicméně pouze v tom případě, pokud nebrání společnému dobru, rozvíjení lidských práv a uvedené prioritní poslušnosti vůči Bohu. V návaznosti na hlavní hranici, kterou křesťanství spatřuje mezi stvořením a jeho Stvořitelem, a na celé dílo stvoření, které v sobě zahrnuje řád, křesťanský náhled dále připouští hranice proto, poněvadž „definují řád bytí“. Teologie stvoření, ačkoli v jejím centru stojí dobrotivý Bůh a stvoření člověka jako koruny stvoření a Božího obrazu, zdůrazňuje kromě uvedené podobnosti také rozdíly mezi Stvořitelem a stvořenou lidskou bytostí. Jeden z konstitutivních rozdílů pak je, že na rozdíl od věčného Boha podléhá lidská existence časovému a

¹⁰²¹ JAN PAVEL II., *Laborem exercens* (1981), čl. 10, in: *Sociální encykliky*, s. 319.

¹⁰²² Srov. kapitola 6.3.

¹⁰²³ Srov. R. B. MILLER, *Christian Attitudes toward Boundaries: Metaphysical and Geographical*, in: D. MILLER, S. H. HASHMI (eds.), *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton 2001, s. 15-37. (Text dostupný rovněž v J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, Princeton 2008, s. 67-89.)

teritoriálnímu vymezení. V tomto smyslu se interpretuje dělení světa do jednotlivých společenství a členství v určitém společenství jako přirozené lidské dobro.¹⁰²⁴

K podstatě křesťanské existence patří, jak být zakořeněn v určitém partikulárním společenství, tak hranice takového společenství překonávat.¹⁰²⁵ Úkolem křesťanů a všech lidí je tento pohyb směrem k širšímu společenství vědomě rozvíjet.¹⁰²⁶

Vedle základní hranice mezi Bohem a jeho stvořením, která odkazuje na řád lidského bytí, existuje v teologickém nahlížení hranic další hranice chápaná jako rozdíl mezi časem (časností) a věčností. Rozlišení mezi věčností a časem má jasné implikace pro křesťanskou politiku a etiku, poněvadž důrazným způsobem poukazuje na skutečnost, že hranice jsou krátkodobým, pomíjivým a měnitelným fenoménem, a tak má na ně být také nahlíženo. Lidé sice potřebují oddělené životní prostory, aby mohli rozvíjet svou identitu a mít účast na utváření daného společenství, nicméně nesmí nikdy zapomínat na to, že hranice jsou plodem okolností, náhod a politických dohod a že jsou pouze relativním dobrem.¹⁰²⁷ Hranice, třebaže mohou konvenovat s některými přírodními skutečnostmi (*limites naturales*), jsou nepochybně záležitostí volby a mají veskrze umělý charakter.¹⁰²⁸

Hranice nelze považovat za přirozené danosti v tom smyslu, že by současné hranice byly nezměnitelné, nýbrž pouze v tom smyslu, že určité hranice mezi lidmi a společnostmi mají svůj význam proto, poněvadž sebespravování společenského uskupení je možné pouze v ohraničeném společenství.

V teologickém hodnocení hranic mezi lidmi je třeba konstatovat, že 1. primární hranice mezi lidmi netvoří geografická, jazyková ani kulturní vzdálenost, nýbrž

¹⁰²⁴ Srov. N. BIGGAR, The Value of Limited Loyalty: Christianity, the Nation, and Territorial Boundaries, in: J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, s. 94-95.

¹⁰²⁵ Spojení jednoho lidstva a jednoty lidského pochopení je třeba podle Denise Müllera chápat dynamicky, jinak tento pojem zůstane pouhou abstrakcí: „Obecná platnost lidských práv se opírá o základní jednotu lidského pokolení o stejná členská práva každého jednotlivce vzhledem k tomuto jednomu lidstvu. Kosmopolitismus zůstává po staletí a za měnících se okolností normativním ideálem. Musíme se ale pod určitým zorným úhlem osvobodit od abstraktního univerzalizmu, který chápe kosmopolitismus jako povrchní agregát disparátních a rovnocenných elementů. Dynamická jednota, kterou potřebujeme, je aktivní a nesnadno dosažitelná syntéza zvláštních rozdílností, která jako takové nemají být zrušeny.“ D. MÜLLER, *Heimat für Menschen unterwegs*, s. 372.

¹⁰²⁶ Srov. N. BIGGAR, *The Value of Limited Loyalty*, s. 100.

¹⁰²⁷ Srov. R. B. MILLER, *Christian Attitudes toward Boundaries*, s. 25-33

¹⁰²⁸ Každá sociální hranice „se může posunout nebo přemístit. Nelze doložit žádný bod na mapě, kde by byla nebo kde by mohla být hranice, neexistuje žádný jasný hraniční bod, který by musel bezprostředně existovat. Mnoho hranic padá a mnoho jich je naopak opět či nově vystavěno.“ – N. BRIESKORN, *Begrenzung und Entgrenzung aus sozial- und staatsphilosophischer Perspektiven*, in: J. MÜLLER, M. KIEFER (eds.), *Grenzenloses „Recht auf Freizügigkeit“? Weltweite Mobilität zwischen Freiheit und Zwang*, Stuttgart 2004, s. 89.

sebeuzavřenost a sobectví; 2. že konkrétní geografické hranice jsou historicky utvářené skutečností politické dohody a že nejsou ani božské, posvátné, jednoduše dané nebo nadčasové, nýbrž že jsou změnitelné; 3. že národní hranice nemají být neprostupné; 4. že národní ani státní suverenita není absolutní.

Vedle napětí v oblasti lidských práv (principu personality) a napětí v rámci obecného dobra (principu solidarity) tak můžeme hovořit o jistém napětí v otázce jednoty lidstva (aplikace principu subsidiarity), která odkazuje na paradox přítomný již v teologii stvoření – že lidstvo je třeba chápat jako jednu lidskou rodinu, jež se má rozvíjet v harmonii a vzájemné spolupráci, ale rovněž jako množství národů, které usilují o vlastní rozvoj a sebeurčení. Oprávněný požadavek partikularity musí však i zde být patřičným způsobem korigován, tzn. partikularita musí zůstat otevřenou a být chápána jako mediace univerzality. Otevřené hranice tvoří v teologickém pojetí „legitimní funkci vymezování oblasti zemského povrchu pro utváření vlastního způsobu života“¹⁰²⁹ a jsou důsledkem sociálně hospodářských a kulturních mezí.¹⁰³⁰ Hranice ale nemají vytvářet uzavřenost.¹⁰³¹

Přestože křesťanské církve a teologie zastávají kosmopolitní náhled na svět, princip subsidiarity nepřímým způsobem odkazuje ke skutečnosti, že si teologicky orientovaná reflexe soudobého světa je vědoma reality hranic politických, hranic ekonomických možností, hranic kulturních svérázů. Kosmopolitní náhled však ani v této perspektivě zcela nemizí, neboť politické i ekonomické hranice nejsou a nemají být nepropustné a kultury mají zůstat přiměřeně otevřené pro vlastní rozvinutí a obohacení.¹⁰³² Z teologického a etického pohledu jsou pak hodnoceny jako naprosto nepřijatelné takové individuální i politicky koncipované postoje a jednání, které jsou vůči cizincům nepřátelské, xenofobní a rasistické.

6.1.4 Závěrem

Z předložené reflexe vysvítá, že otázku imigrační politiky je třeba tematizovat v rámci napětí mezi univerzalitou a partikularitou. Přijímání cizinců a imigrační politika

¹⁰²⁹ N. BIGGAR, *The Value of Limited Loyalty*, s. 106.

¹⁰³⁰ Srov. W. LESCH, *Unterwegs zur interkulturellen Demokratie*, s. 261.

¹⁰³¹ Každá hranice má místo, kde je možné tuto hranici překonat, bránu, která umožňuje lidem vycházet a vcházet. Ačkoli může být tato brána hlídána a vcházení regulováno, nelze určité ohraničené teritorium chápat jako „vlastní zemi“, kam ostatní nemají přístup – Srov. N. BRIESKORN, *Begrenzung und Entgrenzung aus sozial- und staatsphilosophischer Perspektiven*, s. 81.

¹⁰³² Srov. W. LESCH, *Unterwegs zur interkulturellen Demokratie*, s. 261.

jsou jedním z nejpřesvědčivějších způsobů tohoto napětí. Toto napětí by měla reflektovat křesťanská sociální etika rovněž v rámci svých základních principů.

Je nezpochybnitelným faktem, že princip personaly zůstává klíčovým principem celé sociálněetické reflexe. Tento ideový koncept opírající se o lidskou důstojnost a lidská práva zdůrazňuje rovnost všech lidí a relativizuje hranice mezi lidmi. Idea lidských práv však tematizuje rovněž následující skutečnost: Není-li koncept lidských práv v určité míře právně vymahatelným, tzn. není-li přirozené právo implementováno do pozitivního práva, zůstává pouze cílovým ideálem bez faktické relevance. Ačkoli současný globalizující se svět tenduje k určité formě světového vládnutí a k utváření mezinárodních institucí, jehož prvními předstupni jsou nadstátní politické instituce (EU, Africká unie, OSN) či Mezinárodní trestní tribunál v Haagu (ICC), základní předpoklad lidskoprávního étosu tvoří fakt, že jsou lidská práva implementována do právních řádů jednotlivých zemí a v jejich rámci jsou právně vymahatelná. Stát zůstává specifickou subsidiární jednotkou, jejíž úkolem je zajišťovat širokou škálu lidskoprávních podmínek. Mezinárodní migrace a přijímání cizinců se pak stávají polem, na němž může docházet k napětí v rámci distribuce lidských práv a dober vůči vlastním občanům a občanům jiných společenství. Lidská práva nicméně mají být zaručována rovněž nečlenům vlastního společenství.

Ačkoli zůstává skutečností, že lidská práva se v současné době nejsnadněji prosazují jako občanská práva, tedy prostřednictvím a v rámci subsidiárních společenství, neimplikuje toto pragmatické hledisko partikularismus. I když se univerzalita prostředkuje jen v určité míře partikularity, musí zůstat otevřenou a globálně zacílenou. Partikularita bez univerzality by se stala zaslepenou a potažmo egoisticko-pragmatickou, univerzalita bez určité míry partikularity by naopak zůstala pouze prázdným idealismem. Proto je třeba hledat míru vyváženosti tohoto napětí a cestu k účinnému prostředkování univerzality. Nutno podotknout, že tato partikularita se nutně neshoduje se suverénním, popř. národním státem. Vyžaduje ale určitou míru vymezení (hranic) a existenci subsidiárních jednotek.

Lidskoprávní reflexe probíhá tedy v určitém paradoxním postupu – univerzální idea lidských práv a lidské důstojnosti musí být prostředkována v určité míře partikularity. Tato mediace pak v rámci partikulárního kontextu vyžaduje zase univerzální korektiv, který by se dal shrnout slovy: „Lidská důstojnost či lidská práva jsou více než státní suverenita.“ V podobném duchu – a v návaznosti na myšlení I.

Kanta a H. Arendtové – by měl být reflektován jak princip personality, tak další sociálněetické principy, tj. princip solidarity, obecného dobra a subsidiarity.

Co se týče solidarity, je třeba podotknout, že se projevuje v různých podobách a v různé intenzitě. Užší míra solidarity předpokládá vyšší míru sounáležitosti. I v partikulárně vymezené solidaritě ale zůstává globální solidarita platnou výzvou k naplňování univerzálního přikázání lásky a korektivem proti partikularistickému sebeuzavření. Otázku imigrace cizinců a imigračních politik je pak třeba z pohledu teologické etiky rozvažovat rovněž pod zorným úhlem komplexního pojmu obecného dobra a univerzálního rozdělení dober země. V takové perspektivě se pak příchozí cizinci stávají pro přijímající společnost novou etickou výzvou, poněvadž se jim uvedených dober v zemi, z níž pocházejí, často v patřičné míře nedostává.

Subsidiarita jako organizační princip sociálního uspořádání dále odkazuje na legitimitu pod globální úrovní působících jednotek a společenství, pokud ta zajišťují dobra, která nižší či vyšší společenství nejsou s to zajistit. Ačkoli nelze tyto subsidiární jednotky jednoduše ztotožňovat se suverénními státy, jejich funkce, příp. funkce analogických politických uskupení v prostředkování dober je v současném světě nezpochybnitelná a zatím, jak se zdá, nezastupitelná a v současné době se odehrává zejména v rámci suverénních států. Ve hře je rovněž otázka ohledně legitimacy hranic s výhledem na problematiku identity. Hranice se v takovém pojetí mají stát prostředkem vymezení, jehož cílem není uzavřenost, nýbrž navazování vztahů a spolupráce. V intencích uvedených myšlenek je třeba reflektovat jak realitu států či obdobných subsidiárních jednotek, tak otázku imigrační politiky, která fakticky vzniká díky existenci různých, hranicemi oddělených států a jejich suverénní autoritě určovat, kdo se stane členem daného společenství a kdo nikoli.

6.2 Pojetí státu v sociálním učení katolické církve

V rámci (nejen) úvodní kapitoly byly probírány otázky týkající se podstaty státu a jejího chápání. Nyní budou tyto otázky zkoumány explicitně z teologického pohledu. Úmyslně bude následující reflexe omezena na analýzu relevantních sociálních dokumentů a textů katolické církve pocházejících víceméně z období posledního sta let. Bude se tedy jednat o jakousi základní perspektivu.¹⁰³³

¹⁰³³ Uvedené omezení bylo zvoleno záměrně kvůli jeho vřazení do celku práce. Navzdory tomuto omezení by samotná reflexe mohla být v českém prostředí přínosem. Autor během svého bádání totiž

6.2.1 *Východiska pojetí státu v křesťanské sociální nauce*

Dříve než se pustíme do analýzy sociálních textů katolické církve, pocházejících z období mezi poslední třetinou 19. století a současností, je třeba vytvořit rámec a představit základní vývojové linie před zkoumanou epochou. Již ve vrcholném středověku se objevily v rámci politické a teologické reflexe, které se v uvedené době prolínaly, dvě takřikající protichůdné teorie.¹⁰³⁴ První teorie navazovala na klasické aristotelské učení o přirozeném původu státního zřízení, v němž je autonomní monarchie či vládnutí chápáno jako vyjádření Boží vůle a panovník je zástupcem Boha. Druhá teorie odvozuje legitimitu státu a vlády od samotného lidu „z hlediska obecní, cechovní či městské samosprávy a přenosu původních pravomocí kolektivity na zástupce, který reprezentuje rozhodnutí většiny.“¹⁰³⁵ Představitelem prvního pojetí je např. Tomáš Akvinský (1224-1274)¹⁰³⁶, mezi představiteli druhého pojetí bývá uváděn Vilém z Ockhamu (1280/5-1349).¹⁰³⁷ V době, kdy v Evropě na přelomu středověku a novověku dochází ke konstituci a stabilizaci suverénních, absolutistických států, které jsou do značné míry konstituovány na základě zásady „cuius regio, eius religio“ a určitým způsobem provázány s náboženským pojetím, začíná v souvislosti s renesancí tomistického učení (zvláště v souvislosti se španělskou pozdní scholastikou¹⁰³⁸)

narazil na nečekanou věc – o pojetí státu v reflexi katolické církve je čtenářům a teologům k dispozici nečekaně malé množství literatury a odborných studií. Analýzy, práce a studie k tématu církev-stát se zabývají otázkami jako vztah církve a státu nebo různých dílčích aspektů dané problematiky.

„Metaotázka“ týkající se samotného pojetí státu v církevních dokumentech však zůstává, jak se zdá, stranou odborného diskurzu. Autor byl tedy odkázán především na analýzu pramenné literatury.

¹⁰³⁴ Srov. kapitola 2.1.

¹⁰³⁵ J. COLEMAN, Středověké politické myšlení, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 489.

¹⁰³⁶ Srov. např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, De regimine principum, kap. 13, in: *St Thomas Aquinas Political Writings*, s. 36-37.

¹⁰³⁷ Svrchovanost se podle Viléma z Ockhamu odvozuje z lidu, který má přirozenou moc vytvářet zákony a dosazovat vládce. Jakmile je vládce jednou vyvolen na základě dobrovolného rozhodnutí lidu, lze mu legitimní moc odebrat jen za mimořádných okolností: když se dopustí vážného zločinu nebo hříchu. – Srov. J. COLEMAN, „Vilém z Ockhamu“, in: D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 534.

¹⁰³⁸ Je třeba dodat, že v rámci myšlení některých španělských scholastiků lze v otázce státu a státní moci vyzorovat posun k delegačnímu pojetí, který nebyl teologicky v následujících epochách, zvláště v 19. století, dostatečně recipován. „Španělská teologická raného novověku, pozdní scholastikové 15. až 16. století, navázali na Tomášovo učení o «přirozeném» původu státní moci a dále je rozvinuli. Tím se obrátili proti nauce o «Boží milosti», podle níž je král ustanoven přímo Bohem. Právě proto, že státní moc patří k řádu Stvoření, může původně existovat pouze jako součást celku, který tvoří politické společenství, nenáleží však jednotlivci. Státní moc není podle toho oprávněním určitých jednotlivých osob nad těmi, kteří jsou jim poddání. Je spíše oprávněním celku nad všemi jednotlivci. Tím je v principu vyjádřeno také to, co v moderních ústavách rozumíme zásadou suverenity lidu, a ta je velmi dobře sloučitelná s vírou, v to, že státní moc má svůj původ v Bohu jako stvořiteli lidí v jejich přirozené sounáležitosti.“ – B. SUTOR, *Politická etika*, Praha 1996, s. 165; srov. O. VAN NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 80. Francisco de Vitoria např. hovoří v této souvislosti o „sebevedení“ státu. – Srov. H. G. JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991, 37-39.

převládat uvnitř církve aristotelskotomistické pojetí, které přetrvává v katolické teologické reflexi po celou dobu novověku. Evropská společnost se však zvláště po občanských revolucích přiklání k legitimaci státu a státní autority od jejího původu v lidu, tedy k pojetí nominalistickému.¹⁰³⁹

V křesťanské teologické reflexi jako celku převládají dva protichůdné proudy, které se zjednodušeně dají charakterizovat jako protestantský a katolický nebo lépe řečeno jako převládající katolické a protestantské tendence.¹⁰⁴⁰ Teologové zastávající protestantskou pozici navazují především na myšlení sv. Augustina, který ve státu spatřoval důsledek hříchu. Podle něj je prvotním záměrem Božím vůči stvoření samotná socialita, nikoli přímo stát. Socialita je předhříšnou strukturou, stát nikoli. Stát a státní moc jsou v augustinovské tradici chápány jako pouhá nouzová podpůrná pomůcka proti hříšným touhám lidstva a jako následek hříchu, který byl lidem uložen od Boha jako trest. Stát je interpretován jako skutečnost, které není připisována žádná zvláštní identita a důstojnost.¹⁰⁴¹

Katolická teologická tradice navazuje naopak převážně na Tomáše Akvinského, jehož náhled se zde odlišuje od náhledu hipponského církevního učitele a vychází z aristotelského politickofilozofického myšlení, které akceptuje z přirozenosti ohraničené světské politické společenství a potřebu nezávislé politické autority tohoto společenství.

V aristotelskotomistické tradici se stát, lépe řečeno politické společenství chápe jako světská jednotka s vlastní důstojností, jako „od přírody předem daná forma lidského sdružování (*societas naturalis*), která ve svém pojmu a podstatě nepředpokládá nadřazené společenství, a proto je právně dokonalou (*perfecta*).“¹⁰⁴² Poněvadž stát disponuje jinými než jen právními předpoklady, tj. např. mocenskými, hospodářskými a kulturními nástroji, které postačují k tomu, aby uspokojily potřeby lidského života

¹⁰³⁹ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft: Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, s. 95-96.

¹⁰⁴⁰ Uvedené tvrzení je pochopitelně jistou generalizací, proto je snad adekvátnější hovořit o převažujících tendencích než přímo o prouděch. Přesto lze tvrdit, že o převládajících rozdílných tendencích v této oblasti teologického myšlení v katolické a protestantské tradici panuje mezi autory víceméně shoda. Nicméně i mezi protestantskými autory lze nalézt myslitele navazující na tomistickou tradici a naopak. – Srov. J. A. COLEMAN, *A Limited State and a Vibrant Society. Christianity and Civil Society*, in: J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, Princeton 2008, s. 27-28.

¹⁰⁴¹ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 168. Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *O Boží obci (II)*, XV, 5 (413-426), Praha 2007, s. 65-66.

¹⁰⁴² J. LISTL, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978, s. 107.

v jeho celistvosti, je v návaznosti na Tomáše Akvinského, který o státu (*civitas*) hovořil jako o dokonalém společenství (*communitas perfecta*)¹⁰⁴³, stát jako největší a nejsouhrnnější sdružení lidí¹⁰⁴⁴ charakterizován jako *societas naturalis, perfecta, completa*.¹⁰⁴⁵

Uvedené neoscholastické pojetí státu jako instituce božského původu zakotvené v řádu stvoření bylo v sociálním učení církve dominantní v 19. a po většinu 20. století. Stát jako instituce předcházela jednotlivci a měla mu vytvářet materiální a mravní podmínky pro vydařený život. V tomto smyslu byl stát nejen součtem lidí sdružených v daném společenství, nýbrž celostním bytím, které stojí před a nad jednotlivcem.¹⁰⁴⁶ Dokonce není vůbec přehnané tvrdit, že stát v neoscholastické tradici je pojímán jako instituce pocházející přímo od Boha, z řádu stvoření, instituce nezávislá na jakékoli pozemské instanci (a takto slučitelná také s demokratickým systémem) a jako přirozená danost a soběstačná instituce předcházející jednotlivci.¹⁰⁴⁷

Stát byl chápán spolu s institutem rodiny jako nutnost odvozená ze sociální přirozenosti člověka, jako plod stvoření a sociální danost, jako „nutný sociální útvar, požadovaný sociální přirozeností lidské přirozenosti v její tělesněduchovní jednotě, který je natolik nezbytný, jako je pro dvojpohlavního člověka s potřebou plodit děti potřebné společenství manželství a rodiny.“¹⁰⁴⁸ Tak stát spolu s rodinou v tomto pojetí tvoří vrchol sociální formy vycházející z přirozeného řádu.¹⁰⁴⁹

6.2.2 Pojetí státu v sociálním učení církve před Druhým vatikánským koncilem

Otázka pojetí státu upoutává pozornost teologů, potažmo nejvyšších církevních představitelů až v poslední třetině 19. století. V této době se projevuje narůstající zájem o sociální otázky a sociální problematiku ve společnosti. Tento zájem o sociální otázky se postupně projevuje nejprve v lokálních církevních společenstvích, později pak

¹⁰⁴³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Lib. I Politicorum*, lect. I., č. 31. Citováno podle H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 169.

¹⁰⁴⁴ Srov. O. VAN NELL-BREUNING, *Zur christlichen Staatslehre (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, 2)*, Freiburg i.Br. 1948, s. 3.

¹⁰⁴⁵ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 169.

¹⁰⁴⁶ Srov. K. MÖRS DORF, „Staat“, in: K. RAHNER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche: Band 9*, Freiburg i. Br. u. a. 1964, s. 992.

¹⁰⁴⁷ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 175.

¹⁰⁴⁸ H. ROMMEN, „Staat“, in: K. RAHNER et al. (ed.), *Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis: Band 4*, Freiburg i. Br. u. a. 1969, s. 709.

¹⁰⁴⁹ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 175.

nejvyšších církevních kruzích a vrcholí vznikem první sociální encykliky *Rerum novarum* roku 1891.¹⁰⁵⁰

Ačkoli za první sociální encykliku bývá považována encyklika *Rerum novarum* papeže Lva XIII. a rok 1891 jako symbolické datum vzniku sociálního učení církve coby specifické oblasti pastoračního (evangelizačního) působení a teologické (přesněji teologickoetické) reflexe, neznamená to samozřejmě, že by se do konce 19. století církev nezabývala sociálními problémy společnosti. Teprve ve druhé polovině 19. století se však katolická církev a její autority začaly k sociálním fenoménům své doby systematicky vyjadřovat a klimaxem tohoto vývoje je právě zmiňovaná „první sociální encyklika“.¹⁰⁵¹

O mimořádném zájmu papeže Lva XIII. o soudobé politické a sociální skutečnosti svědčí rovněž skutečnost, že encykliku *Rerum novarum* předcházely další dokumenty z jeho pera pojednávající o zmiňované problematice: Jedná se o encykliky *Quod Apostolici muneris* (1878, o omylech socialismu), *Diuturnum illud* (1881, o božském původu státní moci), *Immortale Dei* (1885, o křesťanském sociálním učení ve spojitosti s novověkým pojetím státu a vztahu státu a církve) a *Libertas praestantissimum* (1888, o omylech liberalismu). Z uvedených názvů a hlavních obsahových zaměření těchto spisů je patrné, že se již při zrodu katolického sociálního učení jako specifické oblasti pastoračního působení a teologické reflexe dostala vzápětí do popředí otázka státu a jeho pojetí.

Lev XIII. přijal do svého pojetí státu základní myšlenky aristotelskotomistického chápání. V encyklice *Diuturnum illud* z 29. 6. 1881 o „božském původu státní moci“¹⁰⁵² se papež staví jasně proti novověkému pojetí mandátu vládců z pověření lidu a zdůrazňuje tradiční katolickou pozici, že státní moc má svůj „přirozený a nezbytný

¹⁰⁵⁰ Zájem křesťanů a činnost křesťanské diakonie, která se v 19. století výrazně rozvíjí, vyznačuje v této době určitá ambivalence. Narůstá sice množství církevních nebo církevně organizovaných aktivit (či minimálně aktivit křesťansky motivovaných) v obcích a v lokálním měřítku, ale tyto aktivity se často dějí pouze paralelně k běžnému církevnímu životu a fungování farností. Církev jako celek se sociální otázkou začne hlouběji zabývat až v poslední třetině 19. století v reakci na politickosociální aktivity laiků i kněží, zvláště ve Francii (např. Félicité R. de Lammenais), v Německu (známá je zejména osobnost a působení mohučského biskupa Wilhelma Emmanuela von Kettelera) a ve Švýcarsku (např. činnost kroužku na univerzitě ve Fribourgu). V této době také vznikají první sociální pastýřské listy biskupů. – Srov. H. HASLINGER, *Diakonie*, s. 66-69.

¹⁰⁵¹ R. WEILER, *Einführung in die katholische Soziallehre*, Graz – Wien – Köln 1991, s. 131.

¹⁰⁵² Německý a latinský text je dostupný v: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Band III (Nr. XIX-XXVII)*, Aachen 1976, s. 2092-2115.

původ“ u Boha.¹⁰⁵³ Lev XIII. toto církevní učení dokládá úryvky z Písma sv.¹⁰⁵⁴ a z církevních otců a přirozeněprávní úvahou.¹⁰⁵⁵ V uvedeném chápání – jak to vystihuje Oswald von Nell-Breuning – pak dezignovaný (spíše než volený) panovník získává státní moc bezprostředně od Boha, podobně jako nový papež, zvolený kolegiem kardinálů, získává plnou moc nikoli od kardinálů, nýbrž bezprostředně od Boha jako zástupce Krista na zemi. Stát je především autorita vykonávající moc nad občany jako nad poddanými.¹⁰⁵⁶

Podobný náhled předkládá encyklika *Immortale Dei* (1885).¹⁰⁵⁷ Státní autorita pocházející od Boha a z přirozenosti se však neztotožňuje s žádnou určitou formou státu.¹⁰⁵⁸ Nutno zmínit v tomto ohledu rovněž o tři roky mladší encykliku *Libertas praestantissimum*, která sice pojednává o „omylech liberalismu“, ale v níž se papež vyjadřuje vůči demokracii jasně pozitivně. V této encyklice Lev XIII. potvrdil své předcházející názory a prohlásil formu státní moci (monarchii, oligarchii a demokracii) za indiferentní, pokud přispívá k dobru občanů.

Učení Lva XIII. o státu a pojetí státní moci se v tomto ohledu vyznačuje paradoxem, který Hermann-Josef Große Kracht nazývá aporií v klasickém katolickém sociálním učení, čímž má na mysli oddogmatizování formy státní moci na jedné straně (přijetí demokracie jako legitimní formy vládnutí vedle jiných forem státní moci – v tomto ohledu představuje pokus Lva XIII. bezprecedentní krok na cestě smíření církve s demokracií a moderním státem) a zároveň neochotu „odsakralizovat“ státní moc a stát jako takový na straně druhé (stát a státní moc nadále zůstává odůvodňována „z řádu Božího stvoření, z přirozenosti“). Jak ale poznamenává, pokud „není sama státní moc odsakralizována, zůstává tento pokus církve o uznání moderního státu teoreticky a

¹⁰⁵³ „Immo recentiores per plures, eorum vestigiis ingredients qui sibi superiore saeculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem iniquant potestatem a populo esse; quare qui eam in civitate gerunt, ab iis non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidem lege, ut populi ipsius voluntate, a quo mandata est, revocari possit. Ab his vero dissentiunt catholici homines, qui ius imperandi a Deo repetunt, velut a naturali necessarioque principio.“ – LEV XIII., *Diuturnum illud*, odst. 3, in: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin*, s. 2094.

¹⁰⁵⁴ Uvádí citáty z Př 8,15-16; Mdr 6,3-4; Sir 17,14; Jan 19,11; Řím 13.

¹⁰⁵⁵ Srov. LEV XIII., *Diuturnum illud*, odst. 5-10, in: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin*, s. 2096-2100.

¹⁰⁵⁶ Srov. O. VON NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 78-79.

¹⁰⁵⁷ Německý a latinský text je dostupný v: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin*, s. 2116-2153.

¹⁰⁵⁸ Srov. LEV XIII., *Immortale Dei*, odst. 2, in: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin*, s. 2119.

normativně nedostatečným a v sobě si odporujícím.“¹⁰⁵⁹ Předkládaný paradox či aporie v rámci učení o státu zároveň znesnadňuje cestu k nábožensky neutrálnímu státu.¹⁰⁶⁰

Ve své sociální encyklice však Lev XIII. udělal ještě krok dále. Tím, že pozitivně zhodnotil otázku odborů a sdružení pracujících a vyzýval k jejich zakládání (srov. RN 41), uznal sílu společenských spolků a organizací pod úrovní státní autority, čímž uznal potřebu aktivní participace a utváření společnosti ze strany všech občanů (nikoli pouze vládců a státníků) a poprvé obrátil pozornost vůči politické perspektivě zaměřené na společnost.¹⁰⁶¹

Je třeba dodat, že na mnoha místech encykliky (RN 25-29) se papež zabývá otázkou úlohy státu. Tím, jak poukazoval na instrumentální charakter státu, začal připravovat ideovou půdu pro formulaci principu subsidiarity. Zároveň však uvádí, že „vladařská moc pochází z Boha a je jakousi účastí na jeho svrchované moci“ (RN 28), čímž pevně setrvává na pozici sakrálněnáboženského odůvodnění státu.

Pomineme-li integralistickou epochu papeže Pia X., který usiloval o návrat odmítavého postoje církve vůči modernímu pojetí státu a demokratickému zřízení¹⁰⁶², a v tomto ohledu nevýrazné epochy jeho nástupce Benedikta XV., můžeme konstatovat, že Pius XI. a především pak jeho nástupci Pius XII. a Jan XXIII. opouštěli negativní postoj vůči demokratickému státnímu zřízení.

Za pontifikátu Jana XXIII. dochází k rozhodujícímu antropologickému obratu ve smyslu přednostního postavení lidskoprávního étosu v rámci sociálněetické reflexe a k takovému pojetí sociálního učení církve, které lze bezesporu nazvat dialogickým vůči celé společnosti. Přesto musíme zároveň konstatovat, že v otázce státu a jeho chápání

¹⁰⁵⁹ H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 177. Jako paradox teorie státu v rámci katolické modernizace uvedenou skutečnost označuje rovněž O. Kallscheuer – Srov. O. KALLSCHEUER, *Glaubensfragen. Über Karl Marx und Christus und andere Tote*, Frankfurt 1991, s. 206

¹⁰⁶⁰ Ostatně celá závěrečná část encykliky *Diuturnum illud* je pojednáním o plodném propojení křesťanského náboženství a státní moci. Editoři textu tuto pasáž (čl. 18-21) resumují nadpisem „Posílení státní autority prostřednictvím posílení náboženství“, který uvedenou tendenci dobře ilustruje. – Srov. A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin*, s. 2109.

¹⁰⁶¹ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 183.

¹⁰⁶² Jako ukázkový případ může sloužit odsouzení katolického prodemokratického hnutí *Sillon*, které Pius X. učinil v apoštolském listě *Notre charge apostolique* roku 1910. Papež v něm tvrdě odsuzuje prodemokratické hnutí, přičemž je takřikajíc „půvabné sledovat ho, jak užívá dokumentů Lva XIII., kterými chtěl /Lev XIII. – P. Š./ legitimovat demokracii jako pro církev přijatelnou formu vlády, k tomu, aby kompromitoval a zničil prodemokratické katolické hnutí.“ List ukazuje, že „papež stále lpí na ideálu konfesijního státu, který ruku v ruce s církví, jejich společným působením vede poddané k pořádku a k řádnému životu.“ Pius X. tedy předkládal jako ideál monarchický, katolický a striktně vrchnostenský stát coby jediný správný model „dokonalé společnosti“. – Srov. T. PETRÁČEK, *Demokracie, monarchie, republika: římská kurie a politické zápasy v době (anti-)modernistické krize*, in: P. MAREK (ed.), *Teorie a praxe politického katolicismu 1870-2007*, Brno 2008, s. 34-59 (cit. s. 48 a 58).

setrvává papež převážně na neoscholastickém konceptu. Na nemálo místech svých spisů se v této souvislosti ostatně Jan XXIII. explicitně odvolává na své předchůdce, jako například v encyklice *Pacem in terris*¹⁰⁶³:

„Lidské soužití nemůže být spořádané ani plodné, nejsou-li v něm lidé, kteří mají opravdovou moc, kteří zachovávají, co je ustanoveno, a v dostatečné míře vynakládají svou práci a starostlivost k dobru všech. Ti všechnu svou moc odvozují od Boha, jak píše svatý Pavel: «Není moci, která by nepocházela od Boha» (Řím 13,1) (...) Protože Bůh stvořil lidi jako bytosti od přirozenosti společenské a protože žádná pospolitost «nemůže existovat, aniž v ní někdo stojí v čele a každého účinnými a stejnými prostředky pobízí k sledování společného cíle, je k občanskému soužití naprosto nezbytná autorita, která by je řídila; tato autorita, stejně jako sama společnost, pochází od přirozenosti, a tedy od samého Boha.»¹⁰⁶⁴ Absolutní řád živého tvorstva a sám cíl člověka se dotýkají také státu jako nezbytného společenství, které se vyznačuje autoritou, bez ní by stát nemohl ani existovat, ani žít. Protože pak tento řád všech věcí ve světle zdravého rozumu, a zvláště podle křesťanské víry, nemůže mít původ leč v Bohu, Stvořiteli nás všech, v Bohu osobním, proto úřady dostávají svou důstojnost odtud, že se jistým způsobem podílejí na autoritě samého Boha.»¹⁰⁶⁵

Jan XXIII. se snaží ve svém díle smířit lidskoprávní a personalisticky orientovanou koncepci s tradičním pojetím vrchnostenského státu, jehož úkolem je usměrňovat proudy uvnitř daného společenství. Státu jako vrchnostenské autoritě však hrozí nebezpečí, že by se mohl stát totalitní diktaturou, proto musí být vázán personalisticky chápaným obecným dobrem, zahrnujícím občanská práva a práva na svobodu. Zároveň má být autorita vykonávána za respektování zásad subsidiarity.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶³ Za pozornost stojí kromě obsahové souvislosti s náhledy předchůdců Jana XXIII. rovněž forma uvedeného úryvku. Papež zde – stejně jako na jiných místech tematizujících otázku státu, jeho podstaty a funkce – „velkoryse“ cituje své předchůdce (v citované pasáži Lva XIII. a Pia XII.)

¹⁰⁶⁴ Srov. LEV XIII., *Immortale Dei*, in: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin*, s. 2119

¹⁰⁶⁵ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 46-47, in: *Sociální encykliky*, s. 192-193. Citát z PIUS XII., Vánoční rozhlasové poselství z r. 1944, in: *Acta Apostolicae Sedis 37 (1945)*, s. 15.

¹⁰⁶⁶ Jan XXIII. věnuje otázce veřejné moci uvnitř politického společenství, tedy státní moci v uvedené encyklice poměrně výrazný prostor (srov. PIT 46-79). Vedle toho, že na několika místech – nikoli pouze v článcích citovaných – hovoří o božském původu moci, opakovaně zdůrazňuje, že vládnutí je legitimní

6.2.3 Dvojití pojetí státu na Druhém vatikánském koncilu

V návaznosti na papeže Jana XXIII. koncilní otcové v dokumentech Druhého vatikánského koncilu překonali mentalitu obrany a se zájmem o bolesti a radosti soudobé společnosti a se sympatiemi k autonomii jednotlivce, lidským právům a demokracii zaujali pozici dialogu se společností. Nejvýraznějším vyjádřením této nové pozice, kterou církev akceptovala, je především pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* a deklaráce o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, které byly obě odsouhlaseny až na posledním zasedání 7. prosince 1965. V obou uvedených dokumentech je poprvé v rámci církevní nauky dobře patrné přitakání vůči modernímu státu, preference pro demokratické formy státu a sympatie pro novověký demokratický étos. Není divu, že se koncil v této souvislosti pokusil také o rozvinutí nového chápání státu a společnosti, které mělo připravit cestu pro nové chápání vztahu církve a moderní společnosti.¹⁰⁶⁷ Je v tomto smyslu zajímavé, že ačkoli koncilní otcové usilovali o nové a celospolečensky plauzibilní učení o státu, oba uvedené dokumenty předkládají vlastní, odlišná pojetí státu – *Gaudium et spes* explicitně, *Dignitatis humanae* pouze implicitně. Nejprve se zaměříme na to, jak je stát chápán v pastorální konstituci, a poté přejdeme k druhému koncilnímu dokumentu.

Gaudium et spes předkládá ve člancích 73-76 jakési oficiální koncilní učení o státu, jeho podstatě, cíli a správném výkonu a hranicích státní moci (GS 73).¹⁰⁶⁸ Ačkoli se zde objevují výše zmiňované sympatie vůči demokracii a lidskoprávnímu étosu¹⁰⁶⁹, v chápání podstaty státu setrvává dokument v zastávání tradičních pozic, kde stát je chápán jako přirozená jednotka, jako sociální skutečnost plynoucí z přirozenosti a jako sociální forma podobná rodině. Podle koncilních otců je „zřejmé, že stát a veřejná moc

pouze tehdy, pokud usiluje o uskutečnění obecného dobra, uznává osobní práva a povinnosti občanů a umožňuje účast občanů na veřejném životě.

¹⁰⁶⁷ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 215-216.

¹⁰⁶⁸ Vzhledem k tomu, že pojetí státu a státní moci představuje v předchozích církevních dokumentech, např. v encyklice *Pacem in terris*, výrazně diskutované téma, může být prostor čtyř článků a zhruba stejného počtu stran v rámci GS považován za menší, než by snad bylo očekáváno. Raniero La Valle uvedenou skutečnost komentuje v tom smyslu, že malý prostor, který byl v GS věnován této tematice, svědčí vzhledem k množství předcházejících diskusí o zdrženlivosti koncilu v otázkách týkajících se státu. – Srov. R. LA VALLE, *Das Leben der politischen Gemeinschaft*, in: G. BARAÚNA (ed.), *Die Kirche in der Welt von heute: Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums*, Salzburg 1967, s. 387.

¹⁰⁶⁹ Pozitivní přijetí demokracie je pro znalce církevní historie, kteří znají oficiální vztah církve vůči demokracii za papeže Pia X. či ve století předcházejícím, snad až nečekaně pozitivní. V textu pastorální konstituce dokonce stojí: „Je v naprosté (!) shodě s lidskou přirozeností, že existují právně politické struktury, které poskytují všem občanům stále lépe a bez jakékoli diskriminace účinnou možnost podílet se svobodně a aktivně na stanovení právních základů politického společenství, na řízení veřejných záležitostí, na vymezení pole působnosti a cílů různých institucí a na volbě vládních činitelů.“ – *Gaudium et spes*, čl. 75, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 249.

mají základ v lidské přirozenosti, a proto patří k Bohem stanovenému řádu, i když určení způsobu vlády a výběr vedoucích činitelů je ponechán svobodné volbě občanů.“ (GS 74) I když je tedy konkrétní forma vlády přenechána na svobodné volbě občanů, koncipuje uvedená tradiční pozice stát (politické společenství) jako jednotku pocházející ze stvořitelského plánu Boha, jejíž moc je legitimována z Božího pověření – státní moc není dodatečně konstituována prostřednictvím aktu a dohody občanů, jako je tomu u moderních smluvních teorií, nýbrž je zde nadále legitimována a odůvodněna předdemokraticky a sakrálně.¹⁰⁷⁰

Kromě toho představuje text pastorální konstituce stát jako stát vrchnostenský, jako autoritu řídící síly jednotlivých občanů a sjednocující dané společenství, případně chránící společenství před jeho rozpadnutím.¹⁰⁷¹

Ačkoli tedy politická autorita je omezena povinností provádět svou autoritu v rámci mravního řádu a obecného dobra¹⁰⁷² chápaného ve smyslu zdokonalení a naplnění života všech jednotlivců a společně s vědomím, že formy realizace politické autority mohou být různé – „vždycky však musí sloužit k vytváření člověka vzdělaného, mírumilovného a lidumilného a k prospěchu celé lidské rodiny“ (GS 74) – lze státní autoritu chápat jako rozhodující sílu v rámci politického života a utváření sociálního prostoru lidského společenství. V tomto smyslu můžeme „vrchnostenský“ stát chápat jako silnou poslední politickou veličinu ve smyslu kontinentálněevropské tradice, jejíž mandát pochází nikoli přímo z lidu, nýbrž z pověření Božího a jejíž autorita je legitimní, pokud usiluje o dobro svěřených občanů a celého lidského společenství.¹⁰⁷³

Koncil v uvedeném textu zůstává víceméně v zasetí starého ideálního obrazu katolického státu, i když se zároveň pokouší přijmout pozitivní prvky moderního státu a

¹⁰⁷⁰ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 229.

¹⁰⁷¹ „V politickém společenství se však sdružuje mnoho různých lidí, a proto se právem mohou rozcházet v názorech. Aby se politické společenství vlivem názorové rozdílnosti nerozpadlo, musí mít autoritu, která by usměrňovala úsilí všech občanů k uskutečňování obecného dobra, ne však mechanicky ani despoticky, ale především jako mravní síla, která se opírá o svobodu a o vědomí odpovědnosti za přijaté povinnosti a úkoly.“ – Gaudium et spes, čl. 74, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 248.

¹⁰⁷² „Politické společenství existuje kvůli obecnému dobru (blahu), v něm nachází své poslední opodstatnění i smysl a z něho čerpá své původní a vlastní právo.“ (GS 74). Výklad poskytuje Kompendium: „Politická obec uskutečňuje společné (obecné) dobro, pokud pracuje na utváření takového společenského prostředí, v němž se občanům nabízí možnost reálného uplatňování lidských práv a důsledného plnění s tím spojených povinností.“ – *Kompendium*, čl. 389, s. 248.

¹⁰⁷³ Oswald von Nell-Breuning v tomto ohledu komentuje text Gaudium et spes následujícími slovy: „Text konstituce je nedotčený anglosaským právním myšlením, které nahlíží vztah společnosti a státu obráceně než my (tedy jako nadřazení společnosti vůči státu – pozn. P. Š.).“ – O. VON NELL-BREUNING, Kommentar zum Vierten Kapitel des Zweiten Teils der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, in: K. RAHNER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Vierzehnter Band*, Freiburg i. Br. u. a. 1968, s. 518.

od tradičního postoje se určitým způsobem distancovat.¹⁰⁷⁴ Dokonce lze tvrdit, že setrvávání „na sakrální legitimitaci veřejné autority, která již neodpovídá sebechápání liberálního státu, stojí v nápadném kontrastu ke spíše liberálněpluralisticky zdůrazněnému pojmu obecného dobra a k jasným sympatiím vůči demokratickému ústavnímu státu“¹⁰⁷⁵, které jsou v textu pastorální konstituce předloženy.

Jiné pojetí státu lze nalézt v druhém zmiňovaném dokumentu, v deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*. Ačkoli cílem dokumentu není předložit teorii státu, lze z uvedených myšlenek týkajících se zejména otázky náboženské svobody sestavit specifickou, třebaže nepřimo formulovanou teorii státu. Přijetím náboženské svobody jako ochranného práva každého jednotlivce církve přijala za svou novověkou představu o státu jako o světonázorově neutrálním společenství služby a opustila představu sakrálněnáboženského pojetí a odůvodnění státu.

Pozoruhodné je, že dekret o náboženské svobodě zavedl do církevního učení pojmovou a obsahovou diferenciaci mezi státní či veřejnou mocí (*potestas civilis, potestas publica* – srov. DH 1; 3 aj.) a společností¹⁰⁷⁶ (*societas, societas humana* – DH 1 aj.) a s tím korespondující diferenciaci na veřejný řád (*ordo publicus*, DH 2) a na obecné dobro (*bonum commune*). Veřejný řád má být zajišťován státní mocí, obecné dobro je pak úkolem celé společnosti.¹⁰⁷⁷ Uvedené rozlišení má pro teorii státu v rámci katolického sociálního učení zásadní důsledky – jednak je státní moc chápána jako jedna z mnoha skupin a institucí společnosti a druhak představuje úkol usilovat o obecné dobro celé společnosti úkol nikoli výhradně pro státní moc, nýbrž výzvu pro celou společnost a všechny její aktéry, kdy specifické místo náleží jedincům a menším sociálním skupinám.¹⁰⁷⁸

V uvedeném pojetí je tedy za obecné dobro společenství odpovědná celá společnost a nositeli politických procesů jsou nikoli pouze nositelé přímé politické moci, nýbrž jednotlivci, skupiny a všichni aktéři coby představitelé občanské

¹⁰⁷⁴ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 230.

¹⁰⁷⁵ Tamtéž, s. 231.

¹⁰⁷⁶ Společností je v tomto případě myšleno společenství občanů v protikladu vůči státu jako státnímu aparátu.

¹⁰⁷⁷ Srov. DH 6 – „Obecné dobro (blaho) společnosti – totiž souhrn životních podmínek společenského života, jejichž prostřednictvím mohou lidé plněji a snáze dosáhnout své dokonalosti – záleží především v zachování práv a povinností lidské osoby. Proto mají chránit právo na náboženskou svobodu jak občané a společenské skupiny, tak státní moc, tak také církve a jiná náboženská společenství, a to každý způsobem přiměřeným jeho odpovědnosti za obecné dobro (blaho).“

¹⁰⁷⁸ Srov. H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 218-220. Tam je také možné najít odkazy na jednotlivé pasáže z deklarace *Dignitatis humanae*.

společnosti. Jedná se tedy o určité podřazení státu vůči občanské společnosti. Na scénu tak poprvé v dějinách církevního učení vstupuje oproti kontinentálněevropskému modelu státu angloamerická tradice politického myšlení, kde stát je podřízen společnosti a jeho úkolem je vytvářet právní rámec a reagovat na výzvy přicházející ze subsidiárních sociálních jednotek a institucí, nikoli z pozice moci koordinovat „protikladné síly společnosti“. Funkce státu není tedy především funkce strážce a organizátora jako v kontinentálněevropském politickém myšlení, nýbrž funkce služebníka.¹⁰⁷⁹ Slovy Johna Courtneyho Murrayho je tedy stát pouze technickým produktem, funkcí, svazkem institucí, které mají setrvávat ve službě společenské sebeorganizace občanů.¹⁰⁸⁰ Toto pojetí znamená opuštění tradičního modelu státu jako formy společenství, pocházející bezprostředně z přirozenosti.

Stát má tedy služební či instrumentální charakter. Jeho úkolem je zajištění veřejného pořádku (*ordo publicus*), které spočívá ve vytvoření právního prostředí, zejména v zajištění veřejného míru, které má být nejvyšším dobrem, práva a spravedlnosti. Jde tedy o zajištění legálních podmínek pro uskutečňování obecného dobra a rozvoj jednotlivců.

V uvedeném pojetí ale stát a státní autorita neopírá svou legitimitu primárně o Boha a přirozený řád, nýbrž je závislá na politické vůli občanů. Jak podotýká Oswald von Nell-Breuning, stát v tomto pojetí nedisponuje žádným vlastním pramenem síly, z něhož by mohl čerpat základní hodnoty, odvahu a rozhodnost. Zmocnění mu propůjčují pouze občané z vlastní svobodné vůle.¹⁰⁸¹

Instrumentální charakter státu představuje v uvedeném implicitním pojetí státu, přítomném v deklaraci *Dignitatis humanae*, zásadní obrat. Kromě toho, že mnohem přesněji koresponduje s dynamicky chápaným pojetím obecného dobra, koresponduje mnohem přesvědčivěji také s ideou novověkého liberálního státu. Uvedené pojetí se vystříhá jak nebezpečí naturalizace státu a státní suverenity a případné konfesionalizace států, tak staví zcela v souladu s hlavními ideami sociálního učení církve do středu jedince s jeho právy a kreativním potenciálem, nikoli stát a státní společenství jako představitelé autority.

¹⁰⁷⁹ Srov. O. VAN NELL-BREUNING, Grundwerte, Gesellschaft und Staat, in: *Stimmen der Zeit* (1978), s. 164.

¹⁰⁸⁰ Srov. J. C. MURRAY, The Problem of State Religion, in: *Theological Studies* (1951), s. 171. Citováno podle H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 226. Autor vychází z R. SEBOTT, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage*, Rom 1977, s. 165.

¹⁰⁸¹ Srov. O. v. NELL-BREUNING, Grundwerte, Gesellschaft und Staat, s. 168.

Za pontifikátu Pavla VI. nedošlo k žádnému zásadnímu posunu v otázce pojetí státu. Celou pokoncilní epochu vyznačuje ambivalence mezi velmi neochotným opouštěním tradičního modelu státu na jedné straně a nejasností, jak formulovat návrh moderního, nábožensky neutrálního státu ve smyslu služebnosti na straně druhé. Církev se v tomto směru pohybuje v napětí mezi jasným přitakáním vůči demokracii a zájmem na politické participaci a právním státě na jedné straně a určitou mentalitou „obranu“ na straně druhé. Myšlení Pavla VI. v otázce státu setrvává stále převážně v oblasti přirozeněprávního pojetí a chápání státu jako strážce správného sociálního řádu. Prostřednictvím Jana Pavla II. však do sociální nauky církve vstupují nové prvky a impulsy, které se zvláštním způsobem projevují právě v otázce pojetí státu a společnosti.

6.2.4 *Pojetí státu v sociálních dokumentech Jana Pavla II.*

Na rozdíl od Pavla VI. se v učení a sociálních spisech Jana Pavla II. objevuje problematika pojetí státu explicitně a poměrně často. Zvláštní místo zaujímá tato otázka v poslední sociální encyklice *Centesimus annus* z r. 1991, v níž se papež mj. přímo soustřeďuje na podstatu státu a předkládá v tomto směru nové perspektivy – v jeho myšlení je potvrzeno rozlišení mezi státem a společností, uvedené implicitně v deklaraci *Dignitatis humanae*, a dochází k zásadnímu posunu od perspektivy soustředěné na stát k perspektivě soustředěné na společnost.

Již v předcházející sociální encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) Jan Pavel II. modifikoval perspektivu sociálního učení jako celku – opouští tradiční koncept sociálního učení církve jako sociálněfilozofické disciplíny, založené na filozofické a přirozeněprávní argumentaci. Sociální učení má být napříště chápáno jako teologická analýza sociálních skutečností (SRS 35-40). Jan Pavel II. tak provádí jakousi „teologizaci církevního sociálního učení“.¹⁰⁸² Podstatou sociálního učení církve nemá být napříště filozofické odůvodnění obecných modelů sociálního, politického a hospodářského uspořádání, nýbrž analýza a kritika společenských poměrů ve světle evangelia. Církev v tomto společenství nemá být na prvním místě strážcem pravých hodnot, nýbrž velkým hnutím na obranu a ochranu lidské osoby a její důstojnosti (srov. CA 3), činným uprostřed občanské společnosti.¹⁰⁸³

¹⁰⁸² H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, s. 248-249.

¹⁰⁸³ Srov. Tamtéž, s. 249.

Už v encyklice *Laborem exercens* z roku 1981 o lidské práci uvedl papež do sociálního učení svůj náhled na lidské společenství ve smyslu subjektivního charakteru společnosti (LE 14). Tento pojem byl později plně rozvinut v encyklice *Centesimus annus*. Zde bylo znovu tematizováno rozlišení státního aparátu a společnosti. Toto oddělení bylo zachyceno i pojmově, poněvadž papež pro státní aparát používal – i když nikoli zcela důsledně – označení *status* a pro společnost pojem *societas*. Plodem takového nahlížení bylo nadřazení společnosti ve smyslu občanské společnosti nad státem jako politickou autoritou. První zodpovědnost za utváření společnosti a starost o společné dobro spočívají podle Jana Pavla II. primárně na občanské společnosti, která přesahuje úzce vymezený pojem státu.¹⁰⁸⁴ Subjektivitu společnosti lze spatřovat právě v subsidiárních společenských uskupeních, které mnohem lépe než velký stát mohou umožňovat a rozvíjet potřeby a životní šance jednotlivých občanů.¹⁰⁸⁵

Uvedené rozlišení mezi státem a společností a zdůraznění pojmu občanské společnosti koresponduje s principem personality a subsidiarity. Podřazení státu vůči společnosti je rovněž určitou formou obrany vůči nebezpečí totalitního státu (srov. CA 44-45). Zároveň ale tyto skutečnosti zcela pozměňují základní náhled na pojetí státu: jednak proto, že společenskou přirozenost může jedinec v uvedené perspektivě mnohem spíše než ve státu realizovat právě v oněch rozmanitých společenských meziskupinách (a pokud lze mluvit o státu jako o skutečnosti pocházející z přirozenosti, pak pouze v analogickém smyslu a s uvedenou poznámkou); a v důsledku toho druhak ve skutečnosti, že stát není nahlížen jako bezprostřední přirozená politická jednotka, nýbrž jako prostředek služby, který z vůle lidu má přebírat jisté formativní a regulativní funkce. Papež důsledně na několika místech opakuje, že k naplnění uvedeného poslání je zapotřebí demokratického systému.

Tuto změnu náhledu v teorii státu či politického společenství recipuje rovněž *Kompendium sociální nauky církve*, když říká, že „politická obec vzniká proto, aby byla

¹⁰⁸⁴ Občanská společnost spočívá v různých společenských uskupeních a institucích mezi jednotlivci a státem, v nichž mohou jedinci utvářet své představy o dobrém životě.

¹⁰⁸⁵ Není pochyb o tom, že papeže do značné míry ovlivnila v jeho nevídaně pozitivním postoji vůči občanské společnosti zkušenost s občanskými hnutími v rámci komunistických zemí (zvláště pak s polským hnutím *Solidarita*), která přispěla k pádu komunistického režimu ve střední Evropě. John A. Coleman zmiňuje také významné třídní symposium o tématu občanské společnosti, které se událo roku 1989 ve Vatikánu za účasti mj. takových osobností jako Jürgen Habermas, Leszek Kolokowski a Adam Michnik. William Safire z New York Times k této věci poznamenal, že ačkoli se patrně jednalo o jednu z nejvýznamnějších událostí roku, proběhla kupodivu bez velkého zájmu médií. Dlouhodobý papežův zájem o toto téma, historická zkušenost i diskuze s mnohými odborníky však zcela nepochybně přispěly k formulování náhledu Jana Pavla II. na stát a společnost, který se odrazil v jeho sociálních textech. – Srov. J. A. COLEMAN, *A Limited State and a Vibrant Society*, s. 25.

k službám občanské společnosti, z níž se odvozuje.¹⁰⁸⁶ A na jiném místě explicitně zdůrazňuje prvořadost občanské společnosti: „Politická obec a občanská společnost, i když jsou vzájemně propojeny a jedna závisí na druhé, nejsou totožné vzhledem k hierarchii svých cílů. Politická obec stojí podstatně ve službě občanské společnosti, tedy v posledním důsledku osob i skupin, z nichž se společnost skládá. Občanská společnost tudíž nesmí být chápána jako nějaký přívěšek nebo variace politické obce, před níž má ve skutečnosti přednost, neboť politická obec nachází své ospravedlnění právě v občanské společnosti.“¹⁰⁸⁷

Autoři Kompendia sice v návaznosti na Jana XXIII. a jeho encykliku *Pacem in terris* hovoří o politické autoritě jako o skutečnosti nezbytné a vycházející ze společenské přirozenosti člověka¹⁰⁸⁸, vzápětí však zdůrazňují, že se politická autorita nemá stavět na místo jednotlivců a skupin, ale má je chránit.¹⁰⁸⁹ Především podtrhávají, že „subjektem politické autority je lid, chápáný ve svém celku jako nositel suverenity.“¹⁰⁹⁰

6.2.5 Závěrem

V pojetí státu v rámci katolického sociálního učení se od Druhého vatikánského koncilu objevují dvě tendence – 1. klasické, na neoscholastické, potažmo aristotelskotomistické myšlení navazující chápání státu jako sociální formy vycházející z přirozeného řádu a mající náboženskou sakrální odůvodnění. Toto odůvodnění můžeme charakterizovat také jako deontologické či přirozeněprávní; 2. novodobé chápání státu jako umělého produktu, který má být ve službě společenské sebeorganizace občanů a má být podřízen občanské společnosti. Tuto druhou pozici můžeme označit také jako teleologickoinstrumentální odůvodnění, poněvadž zdůrazňuje, že hodnota a smysl státu (politického společenství) spočívá v jeho funkci, tedy ve službě subsidiárním veličinám (jednotlivci i skupinám). Druhé pojetí pevně zakořenilo v sociálním učení církve až prostřednictvím Jana Pavla II. a v jeho sociálních encyklikách přítomného obratu k subjektivitě společnosti jako určujícímu a prioritnímu charakteru lidského spoluzítí.

K prvnímu typu odůvodnění je třeba přistupovat s určitými kritickými poznámkami. Jedna za slabin chápání státu jako přirozené danosti spočívá v nebezpečí

¹⁰⁸⁶ *Kompendium*, č. 417, s. 264.

¹⁰⁸⁷ Tamtéž, čl. 418, s. 265.

¹⁰⁸⁸ Srov. Tamtéž, čl. 393, s. 251.

¹⁰⁸⁹ Srov. Tamtéž, čl. 394, s. 252.

¹⁰⁹⁰ Tamtéž, čl. 395, s. 252.

ahistorického chápání konkrétního společenství a riziku ideologizace.¹⁰⁹¹ Takové chápání může posilovat riziko radikálního nacionalismu a apriorní uzavřenosti a ostražitosti vůči těm, kdo nepatří do daného společenství. Pokud není přirozeněprávně formované vědomí přináležitosti k určité skupině korigováno a doplňováno vědomím náležitosti k lidskému rodu jako celku a sounáležitostí překračující hranice dané skupiny (in-group), může mít za následek jistou formu kolektivního egoismu. Globální perspektiva je navíc v rámci přirozeněprávního odůvodnění státu patrně více zastíněna než v případě druhého pojetí, protože je pozornost upřena primárně dovnitř prostředí přirozeněprávní jednotky, do národního společenství.

Dále se nezdá ani zcela přesvědčivé a v rámci biblickoteologické perspektivy konsekventní klasifikovat příslušnost ke státu či národu na stejnou rovinu jako rodinný svazek, případně nadřazovat – tuto tendenci však v sociálním učení církve nenalezneme – partikulární příslušnost nad příslušnost k celému lidstvu. Přirozená potřeba člověka rozvíjet se v určitém společenství každopádně neimplikuje bezprostřední přirozeněprávní předřazenost státu vůči jiným formám společenství (nad úroveň státu či pod ní).

Přirozeněprávní pojetí státu navíc, zdá se, přehnaně podtrhuje roli silného, vrchnostenského státu a upozaduje rozvoj a činnost pod státem existujících subsidiárních jednotek sociálního sdružování a spolupráce a aktivity jedinců. Následkem toho nelze hovořit o tom, že by tento typ odůvodnění vytvářel předpoklady pro aktivní participaci a patřičné chápání autonomie jednání jednotlivých občanů.

Přirozeněprávní pojetí státu, jak bylo patrné rovněž z úvodní kapitoly, nereflektuje patřičnou měrou rovněž skutečnost, že národ a stát jsou mnohem spíše výsledkem dohody a umělým konstruktem než jednotkou vycházející bezprostředně z přirozenosti. Je pravdou, že určitou formu socializace, která implikuje adekvátní formu organizace a řízení společenství, lze oprávněně považovat za skutečnost pocházející z lidské přirozenosti. Tento požadavek organizace však nelze bezprostředně

¹⁰⁹¹ Je třeba podotknout, že neotomostické statické pojetí a výklad přirozeného zákona nejsou interpretací přirozeného zákona jdoucí věrně ve stopách Tomáše Akvinského, který přirozený zákon pojímal jednak dynamicky a druhak s vědomím kreativního racionálního potenciálu člověka. Eberhard Schockenhoff poukazuje na to, že přirozený zákon nemůže být vnímán jako uniformní, pevná a neměnitelná skutečnost. Rozdíly, které z poznávání „přirozeného“ mohou vyplývat, jsou pak odrazem skutečnosti „mnohosti a proměnlivosti lidského života, které ze své strany působí, že je lidská přirozenost nestálá a změnitelná.“ - E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 176. Eberhard Schockenhoff svůj názor dokumentuje citací z Tomášovy sumy: „Propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt.“ - TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 97, a. 1.

vztáhnout na konkrétní stát jako nadosobní veličinu, nýbrž pouze obecně na společenství jednotlivých lidí, kteří se sdružují ve státě, ale rovněž v jiných subsidiárních, případně nadstátních či mimostátních společenstvích.

První typ odůvodnění státu rovněž mnohem méně koresponduje s novověkým pojetím státu a se soudobou realitou světa, v němž v rámci procesu globalizace národní státy ztrácejí své dřívější postavení a přestávají hrát tak významnou roli, jakou hrály v minulosti. Z uvedených důvodů se zdá adekvátnější užívat v souvislosti se státem a jeho podstatou druhý typ odůvodnění, které se lépe vyhýbá výše uvedeným nástrahám a zároveň nezakrývá specifické pole působnosti státu, jež spočívá mj. v relativně úzké organizaci společenství svobodných občanů, orientované na právo a společný étos.¹⁰⁹²

Pokud budou křesťané a teologové při diskurzu a reflexi o podstatě státu dávat přednost teleologickoinstrumentálnímu odůvodnění, snadněji dostojí křesťanskému požadavku odmytologizování státu, jak jej vyslovil Karl Rahner: „Křesťanství ochraňuje člověka před nebezpečím, aby se mu samotný stát nebo vlast, národ apod. nejevily jako posvátné veličiny. Podobně jako přírodu «demytologizovalo» křesťanství v dlouhém procesu trvajícím řadu staletí i stát. Křesťané mají maximálně přispívat k tomu, aby se nikde na světě neprosadilo nové «zbožštění státu».“¹⁰⁹³ U přirozeněprávního pojetí státu se snadněji než u druhého typu odůvodnění otevírá cesta k tomu, aby stát a národ byly zahaleny do určitého mytologického hávu a stát byl ve své stávající podobě přijímán jako přirozená samozřejmost a nezměnitelná danost, z níž lze bezprostředně odvozovat právo na exkluzi všech, kdo k tomuto mýtickému společenství z nějakých důvodů nepatří. Úkolem křesťanů a teologů je takovému myšlenkovému postupu zabráňovat a svědčit o jednotě lidstva.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹² Jedná se o minimální étos nezbytný pro společné soužití. V tomto ohledu je pozoruhodné související téma, jímž se na tomto místě není možné hlouběji zabývat – otázka normativního předpokladu existence státu a utváření étosu společenství. K tématu lze odkázat na slavný diskuzní večer Bavorské katolické akademie v Mnichově z roku 2004, na kterém vystoupili se svými příspěvky Jürgen Habermas a (tehdejší) kardinál Joseph Ratzinger. Habermasovo ústavní pojetí státu lze charakterizovat jako pojetí, v němž „ústava liberálního státu může svou potřebu legitimity uspokojit sama, tedy z kognitivních zdrojů vlastní argumentace, nezávislé na náboženských a metafyzických tradicích“ a že klíčovou roli v procesu motivace občanů ke společnému étosu hraje „ústavní patriotismus“. – Srov. J. HABERMAS, J. RATZINGER, Předpolitické mravní základy svobodného státu, in: *Salve 4 (2005)*, s. 99-117 (citát s. 103). K tématu srov. rovněž např. M. JUNKER-KENNY, Die vorpolitischen Grundlagen des Staates, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 1 (2006)*, s. 96-106.

¹⁰⁹³ K. RAHNER, H. VORGLIMLER, *Teologický slovník*, Praha 1996, s. 316.

¹⁰⁹⁴ „Bůh, jenž se o všechny otcovsky stará, chtěl, aby všichni lidé vytvořili jednu rodinu a chovali se k sobě bratrsky. Neboť všichni, kdo byli stvořeni k obrazu Boha, který učinil, že z «jednoho člověka vzniklé lidské pokolení bydlí na celém zemském povrchu» (Sk 17,26), jsou povoláni k jednomu a témuž cíli, totiž k samému Bohu.“ – *Gaudium et spes*, čl. 24, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 201.

6.3 *Migrace a právo na přistěhování v teologickoetické reflexi*

Poslední kapitola šesté části se zabývá teologickoetickou reflexí migrace a práva na přistěhování v teologické tradici a v katolickém sociálním učení. Představení relevantních myšlenek a postojů z teologické tradice a církevních dokumentů tvoří spolu s předcházející reflexí sociálněetických principů ve vztahu k přijímání cizinců a rozdělení světa do jednotlivých států (6.1) východiska pro etická hodnocení a etické podněty pro zainteresované aktéry. Ta budou předložena v závěrečných kapitolách.

6.3.1 *Francisco de Vitoria – počátky etiky migrace*

První výslovně etická reflexe týkající se problematiky vystěhování a přistěhování osob je spojena s osobností Francisca De Vitorii (1483-1546), španělského dominikána, který působil především na univerzitě v Salamance a který je považován za jednoho z nejdůležitějších představitelů španělské pozdní scholastiky 16. století a za zakladatele mezinárodního práva.¹⁰⁹⁵ Ve svých relectiones¹⁰⁹⁶ *De indis et de iure belli*¹⁰⁹⁷ předložil své představy o „ius peregrinandi“. Z historického pohledu se jedná o první systematický pokus o koncepci migračního práva a sociálněetické stanovisko k novověké migraci, které bylo založeno na racionální argumentaci (podle přirozeného práva), tedy nikoli primárně teologií zjevení. Toto stanovisko však bylo i u něho stále teologicky formulováno.¹⁰⁹⁸ Formulace jeho principů se utváří ve specifickém kontextu – na úsvitu suverénních národních států a v době španělského osazování dobytých a kolonizovaných území v Jižní Americe, na něž Vitoria výslovně reaguje.

Vitoria začíná své relectiones slovy Matoušova evangelia „Učte všechny národy, křtíte je ve jménu Otce, Syna a Ducha svatého!“ (Mt 28,19) a odkazem na řádového učitele Tomáše Akvinského¹⁰⁹⁹, v jehož tradici hovoří o tom, že každý člověk má svou hodnotu a důstojnost, je pánem svého jednání (poněvadž může svobodně volit a pořádat

¹⁰⁹⁵ Srov. D. DUKA, Francisco De Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva, in: *Salve 4 (2001)*, s. 47-51. D. Duka považuje Francisca De Vitorii spolu s Martinem Lutherem a Erasmem Rotterdamským za nejvýznamnější myslitele, kteří formovali zásadním způsobem myšlení celého 16. století, v němž žili.

¹⁰⁹⁶ Relectiones byly slavnostní přednášky, které byly přednášeny před studenty a učiteli všech fakult. Jejich původ lze spatřovat ve středověkých disputacích. „Relectiones de indis“ přednášel De Vitoria v Salamance roku 1539.

¹⁰⁹⁷ Jejich německý a latinský text je dostupný např. v: U. HORST, H.-G. JUSTENHOVEN, J. STÜBEN (eds.), *Francisco De Vitoria – Vorlesungen II (Relectiones): Völkerrecht, Politik, Kirche*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 370-604.

¹⁰⁹⁸ Srov. A-P. RETHMANN, Počátky etiky migrace. Francisco de Vitoria OP a Salamanská škola, in: *Salve 1 (2004)*, s. 70-71.

¹⁰⁹⁹ Srov. FRANCISCO DE VITORIA, De indis, in: U. HORST, H.-G. JUSTENHOVEN, J. STÜBEN (eds.), *Francisco De Vitoria – Vorlesungen II (Relectiones)*, s. 370.

své postoje, skutky a chování) a jeho posledním cílem je věčná spása. Poněvadž k osobnímu sebeuskutečnění osobního života, které je Bohem chtěné, patří z nezbytných důvodů jisté předpoklady, jež mohou být označovány jako jemu „vlastní“, je třeba člověka nahlížet jako subjekt práv. Každému člověku podle Vitorii náleží tedy jistá práva „ex iure naturali“ proto, že je Bohem stvořen a povolán ke spáse. Vitoria se pokouší typizovat, o jaká práva se jedná. Podle něj to jsou tři práva či dobra, která náležejí člověku: život, svoboda a právo na majetek (*dominium rerum*).¹¹⁰⁰

Třetí právo lze interpretovat tak, že vše, co bylo od Boha stvořeno, je určeno pro životní potřeby všech lidí – nikoli pro určitou společnost, nýbrž pro každého člověka. Tak je třeba v náhledu teologie stvoření nahlížet věci a pozemská dobra jako dobra určená všem lidem. Nicméně poněvadž lidé obývají celou zemi, musí si dobra země spravedlivým způsobem rozdělit a respektovat právo na vlastnictví druhých lidí. Soukromé vlastnictví lze v tomto smyslu chápat jako „způsob «*dominium rerum*», který si lidé zvolili, protože je nejvhodnější k tomu, aby garantoval mír.“¹¹⁰¹

Přestože jsou ve Vitoriově díle uvedena další lidská práva, včetně práva na pohyb osob a přistěhování (*ius peregrinandi*), které bude tematizováno dále, jsou tato tři výše zmiňovaná práva vskutku základní, poněvadž z nich lze podle Vitorii odvodit všechna ostatní práva. Pro španělského myslitele jsou zvláště důležitá především proto, že jasně ukazují základní východisko teologické a etické reflexe – totiž že všichni lidé jsou si podle přirozeného zákona rovni. Vitoria šel ale ve své reflexi dále a jako první¹¹⁰² tematizoval rovnost všech národů, odvolávající se na přirozené právo. Tento závěr lze chápat „jako bezprostřední důsledek přirozeněprávní rovnosti všech lidí. Státy a společenství národů spočívají totiž na stejné lidské přirozenosti, z níž se odvozují práva, která mají řídit mezilidské a mezistátní vztahy.“¹¹⁰³

Tento princip rovnosti všech lidí a národů vytváří první východisko pro etiku migrace. Druhý princip představuje princip *totus orbis*, tedy společenství všech lidí a národů celé země.¹¹⁰⁴ Ve Vitoriově pojetí je celé lidstvo přirozenou jednotkou (*naturalis societas*) a lze jej chápat jako jednotný svět (*totus orbis*), jako určitý druh

¹¹⁰⁰ Srov. F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht: zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute*, Regensburg 1976, s. 41-43.

¹¹⁰¹ Tamtéž, s. 44.

¹¹⁰² Srov. J. SODER, *Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Frankfurt am Main – Berlin 1955, s. 82-83.

¹¹⁰³ F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 44.

¹¹⁰⁴ Tato idea je „nejvnitřnějším jádrem a nejnosnějším základem celého učení Francisca de Vitorii o mezinárodním právu.“ – J. SODER, *Die Idee der Völkergemeinschaft*, s. 68.

světové republiky (*quodammodo una res publica*).¹¹⁰⁵ Z uvedeného pojetí, které odráží biblickoantropologické náhledy, je třeba odvozovat mezinárodní právo (*ius gentium*), které má vycházet z práva přirozeného.¹¹⁰⁶ Za pozornost jistě stojí skutečnost, kterou bych rád na tomto místě zdůraznil, že Vitoria, stojící pevně v tomistické tradici, neoznačuje – na rozdíl od neotomistů 19. a 20. století – za přirozenou jednotku či přirozené společenství státní či partikulární politické společenství, nýbrž celé lidstvo.

Z uvedených dvou principů Vitoria odvozuje nejen *ius gentium*, ale rovněž *ius peregrinandi*.¹¹⁰⁷ Obě práva jsou podle něj odvozena nikoli ze svobodné dohody států, nýbrž z objektivního a přirozeného společenství všech lidí, které vychází jak z křesťanského pojetí teologie stvoření, tak z filozofického uznání sociální přirozenosti člověka. K tomu přistupuje uznání práva všech lidí mít podíl a dispozici nad dobrou celou zemí.¹¹⁰⁸

Vedle jednoty celého lidstva a rovnoprávnosti všech národů tvoří tedy třetí předpoklad právo mít přístup k dobrům země. Tento požadavek však paradoxně předpokládá rozdělení dober (*divisio rerum*) a vytvoření jednotlivých států z důvodu, aby byl zaručen mír mezi lidmi i mezi národy. Rozdělení světa do jednotlivých států, které jsou vytvořeny za pragmatickým účelem zaručení míru mezi lidmi¹¹⁰⁹, neruší však z racionální reflexe i z křesťanského Zjevení vycházející povinnost států a všech lidí ke vzájemné pomoci a přátelství. Vitoria toto mezinárodní přátelství a pomoc mezi národy zakotvuje opět v přirozeném právu (*ex iure naturali*) a nachází stvrzení tohoto požadavku v evangelijním přikázání lásky, které nezná žádné hranice mezi národy, jak to dokazuje podobenství z Lukášova evangelia o milosrdném Samařanovi, pomáhajícím zraněnému příslušníkovi židovského společenství.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁵ „Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una res publica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium. – FRANCISCO DE VITORIA, De potestas civili, n. 21, in: U. HORST, H.-G. JUSTENHOVEN, J. STÜBEN (eds.), *Francisco De Vitoria – Vorlesungen I (Relectiones): Völkerrecht, Politik, Kirche*, Stuttgart – Berlin – Köln 1995, s. 156.

¹¹⁰⁶ Srov. F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 45. Srov. FRANCISCO DE VITORIA, De indis, De titul. legit., n. 1-3, in: U. HORST, H.-G. JUSTENHOVEN, J. STÜBEN (eds.), *Francisco De Vitoria – Vorlesungen II (Relectiones)*, s. 460-466.

¹¹⁰⁷ Srov. A-P. RETHMANN, Počátky etiky migrace, s. 73.

¹¹⁰⁸ Srov. F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 46.

¹¹⁰⁹ Zde Francisco de Vitoria používá v mnohém ohledu stejné či podobné argumentativní postupy jako Immanuel Kant. Pro širší horizont Vitoriova myšlení lze tedy čtenáře odkázat na předchozí kapitoly pojednávající o Kantově pojetí světové republiky a věčného míru mezi lidmi a národy.

¹¹¹⁰ „Item decimo quarto Hispani sunt proximi barbarorum, ut patet ex evangelio (Lc 10,12) de Samaritano. Sed tenetur diligere proximos (Mt 22,39) sicut se ipsos. Ergo non licet prohibere illos a patria sua sine causa. Augustinus De doctrina Christiana: Cum dicitur: Diliges proximum tuum, manifestum est hominem proximum esse.“ – FRANCISCO DE VITORIA, De indis, De titulis legitimis, n. 1, in: U.

Přestože tedy existuje podle Vitorii odůvodnění pro rozdělení světa do jednotlivých států, neimplikuje tato skutečnost ani zrušení požadavku mezinárodní spolupráce, ani omezení pro pohyb a usazení lidí v jiných zemích a krajinách. Vitoria ve své další reflexi týkající se *ius peregrinandi* vychází z toho, že na počátku světa bylo každému dovoleno, aby šel kamkoli a usadil se tam. Právo na přistěhovalectví a usazení je formulováno ve čtyřech základních právech¹¹¹¹:

- Právo na přistěhování a usídlení – nikdo nemůže zabránit člověku v tom, aby se přistěhoval a usídlil se v jiné zemi než v zemi, odkud pochází; jediný argument či limit proti takovému přijetí je ten, aby se touto skutečností původním či domácím obyvatelům nezpůsobilo bezpráví;
- Právo na obchod – obchod se má provozovat k oboustrannému prospěchu, jeho omezení je možné opět pouze v případě, že nezpůsobuje škody domácímu obyvatelstvu;
- Právo na užívání věcí – vyplývá z předchozího a je vymezeno opět pouze tím, že z tohoto společného užívání věcí nevznikají domácím závažné nevýhody;
- Právo na přijetí za občana – formulováno jako *ius soli*.

Negativním kritériem poskytování uvedených práv je v každém případě zajištění toho, aby domácímu obyvatelstvu nevznikly prostřednictvím přistěhovalců žádné nevýhody nebo škody. Tuto poznámku však je třeba ale chápat správným způsobem. Především není jasně specifikováno, co se myslí onou škodou (*aliquod nocumentum*), a tak zůstává toto negativní kritérium předmětem interpretací.¹¹¹² Ačkoli tato skutečnost není jasně tematizována, dovoluji si v kontextu Vitoriova náhledu hovořit o tom, že by se muselo jednat o skutečně závažné škody či nevýhody pro zúčastněné aktéry. Přijímajícímu obyvatelstvu a společností mohou v rámci přijímání cizinců takřkajíc vždy vzniknout určité škody a nevýhody – třebaže velmi krátkodobé či mikrosociální – už jen tím, že na místních dobrech má díky přistěhování osob účast více lidí, než pokud by osoby nebyly do přijímající společnosti vpuštěny. V současných podmínkách nicméně v tomto ohledu nelze hovořit o závažných škodách. Navíc tyto „škody“ často vyvažují nemalé výhody pro přijímající společenství. O vážných škodách můžeme

HORST, H.-G. JUSTENHOVEN, J. STÜBEN (eds.), *Francisco De Vitoria – Vorlesungen II (Relectiones)*, s. 464.

¹¹¹¹ Srov. M. DELGADO, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: *Stimmen der Zeit 11-12 (1990)*, s. 850-851.

¹¹¹² Srov. F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 49.

hovořit pouze ve velmi závažných případech, např. v případě, kdy se jedná o vojenskou agresi či odůvodněné nebezpečí nárůstu vážné kriminality.¹¹¹³ Kromě toho, jak podotýká Albert-Peter Rethmann, je u Vitorii „odůvodněním předpozitivního práva na přistěhovalectví nikoli utilitaristické odhadování následků, nýbrž přirozené právo, které bylo rozumově poznáno.“¹¹¹⁴

Můžeme konstatovat, že kritérium zásady negativního prospěchu či „vážné škody“ lze ve skutečnosti chápat a interpretovat jako přiměřenou aplikaci základního morálního principu „ultra posse nemo tenetur“, který platí rovněž v otázkách mezilidské morálky: Nikdo – a tedy ani přijímající společenství – není zavázán k jednání, které překračuje jeho možnosti. Pokud by byl „argument negativního prospěchu“ použit nediferencovaně, implikovalo by to čistě pragmatické až utilitaristické pojetí přijímání a odmítání cizinců, které lze pouze velmi nesnadným způsobem harmonizovat s křesťanským náhledem globální a zvláště ve prospěch chudých zaměřené solidarity. Výsledkem by mohlo být svévolné a čistě na vlastní prospěch zaměřené společenství, které by si zcela suverénně určovalo podle primárně pragmatických kritérií, kdo k němu může patřit, stejně jako nežádoucí – a Vitoriou patrně nezamýšlené – omezení práva na přistěhování. Vitoria ale na druhou stranu uvedeným omezením „negativního prospěchu“ či „vážné škody“ správně poukazuje na jisté hranice, které se v otázkách přistěhování a imigrace ve vztahu k přijímajícím společnostem vyskytují.

Vitoria tedy právo na přistěhování chápe jako právo vrozené, náležející každému člověku, které však neplatí absolutně. Toto právo bylo nicméně v následujících desetiletích v souvislosti s individualistickým chápáním vlastnictví a zdůrazňováním suverenity novodobých absolutistických států popíráno. Výraznou osobu v tomto ohledu představuje o nemnoho let později působící jezuitský teolog Luis de Molina (1535-1600), který ve druhém traktátu své knihy „De iustitia et iure“ formuloval explicitní a zevrubnou kritiku Vitoriovy koncepce. Molina odmítá jakékoli právo na přistěhování a ponechává pravomoc k přijímání či odmítání cizinců (jednotlivců i skupin) zcela v kompetenci vlád, jež mají podle něj absolutní právo na ochranu svého vlastnictví a jejího prostředkování těm, komu samy uznají za vhodné, a těm, kteří

¹¹¹³ I když se aplikace tohoto kritéria v daném případě nezdá nemyslitelná, přináší s sebou nebezpečí předčasné kriminalizace a „presumpce viny“. Z těchto a dalších důvodů (stát disponuje i jinými prostředky, jak zajistit právo a ochranu svých obyvatel) bych se přikláněl k velmi obezřetnému užívání tohoto kritéria.

¹¹¹⁴ A-P. RETHMANN, Počátky etiky migrace, s. 72. Rethmann dále v návaznosti na Deckerse (viz seznam literatury) uvádí, že právo na přistěhovalectví nachází svou hranici „v tom, že domácím nesmí vzniknout prostřednictvím přistěhovalectví žádná nevýhoda.“ Tuto skutečnost je dle mého soudu třeba diferencovat.

spadají do jejich jurisdikce. Jediné omezení představuje pro Molinu situace, kdy se cizinec nachází ve zjevné situaci těžké nouze. Tehdy mu má přijímající společenství zajistit nezbytné minimum pro to, aby byl ze své situace osvobozen. K tomu jsou státy zavázány nikoli z lásky, nýbrž z požadavku spravedlnosti (*ex iustitia*). Za normálních podmínek ale nikdo nevlastní žádný nárok na přistěhování. Molina stejně tak odmítá ideu *totus orbis* a vychází ze skutečnosti rozdělení světa do jednotlivých partikulárních společenství.¹¹¹⁵

Sociální a politická perspektiva 17. století byla do značné míry ovlivňována nástupem a posilováním suverénních států. Na Molinovu tendenci k suverénní roli státu v rámci regulace imigrace navazovali nejvýznamnější myslitelé mezinárodního práva, jako Hugo Grotius (1583-1645) a Samuel von Pufendorf (1632-1694).¹¹¹⁶

Oba novověcí myslitelé na rozdíl od Vitorii nepřiznávají člověku žádné právo na přistěhovalectví s výjimkou nouzové situace („in extrema necessitate“). Pokud se přicházející nachází v situace velmi vážné nouze, je společenství povinno ho z této situace vyvést, nicméně nelze hovořit o právu na přistěhování. Pufendorf toto právo spojuje spíše než s nárokem se všeobecnou pohostinností, která žádný právní nárok neimplikuje.

Samuel von Pufendorf přiznává suverénní autoritě plnou pravomoc určovat, koho vpustí na své území, případně mu umožní usazení. Kritérium neškodlivosti pak neinterpretuje jako Vitoria ve smyslu velmi závažné škody pro přijímající společenství, nýbrž ve smyslu pragmatičnosti a obrany proti nebezpečí masové imigrace.

Jak výstižně poznamenává Rethmann, od 17. století se *ius peregrinandi* nechápe jako nárokové právo, nýbrž jako právo milosti.¹¹¹⁷ Přistěhovalecké právo již není chápáno jako nárok s výjimkou těch osob, které potřebují pomoc ve vážné nouzi. Podle této perspektivy mohou být vedle osob trpící vážnou nouzí vlastně přijímáni pouze ti, kteří mají pro přijímající společenství nějakou zvláštní hodnotu. Nelze si zde nepovšimnout paralely k současným debatám ohledně imigrační politiky. Doposud zůstává imigrační politika v rukou suverénních států, jejichž představitelé a občané považují za samozřejmou a výsostnou kompetenci regulovat příchod imigrantů podle

¹¹¹⁵ Srov. F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 55-57.

¹¹¹⁶ Srov. A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration: Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996, s. 261-265. Albert-Peter Rethmann se na tomto místě opírá především o F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 82-100 a H.-R. REUTER, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht. Ein rechtsethischer Beitrag, in: G. RAU, H.-R. REUTER, K. SCHAICH (eds.), *Das Recht der Kirche, Band III. Zur Praxis des Kirchenrechts*, Gütersloh 1994, s. 574-600.

¹¹¹⁷ Srov. A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration*, s. 261.

vlastních kritérií či mezinárodních závazků, a ostatně i dnes je tato regulace namnoze utvářena pragmatickými argumenty výhod a nevýhod pro přijímající společnost.

V dalším historickém vývoji bylo právo na přistěhování popíráno, lépe řečeno nebylo vůbec tématizováno. Role panovníka, vlády a suverénního státu byla nadále posilována a lidé coby poddaní občané určitého společenství byli v tomto ohledu chápáni především jako prostředky sloužící rozvoji státu a společnosti. Tato tendence byla posilována dále s rozvojem obchodu (merkantilismu) a nastupujícím průmyslem (industrializací). Pro stát bylo v tu dobu výhodné, aby udržoval práceschopné jedince na svém výsostném území nebo se dokonce snažil cizince za účelem hospodářského rozvoje přitáhnout. S rozvojem industrializace a s ním souvisejícím narůstajícím množstvím obyvatelstva však zesilují rovněž imigrační pohyby lidí hledajících způsob lepší obživy či reagujících na hospodářský vývoj a vývoj na trhu práce. Navíc se s nárůstem nacionalismu objevují v rámci regulace imigrace stále silnější restriktce.¹¹¹⁸

Co se týče etické či teologické reflexe v rámci církevních obcí, zůstává skutečnost imigrace a práva na přistěhování však navzdory její narůstající naléhavosti ve stínu jiných teologických a společenských témat. Církve a církevní obce a organizace se během 19. století sice zapojují do sociálních aktivit a služeb sociální pomoci a sociální problematice se postupně dostává v rámci církve většího prostoru, přesto lze konstatovat, že v katolických sociálních vědách, které se v této době jako samostatná teologická disciplína teprve utvářejí, se otázkám imigrace věnuje i během druhé poloviny 19. století a během století následujícího „příliš nepatrná pozornost“.¹¹¹⁹

V 19. století vzniklo v souvislosti s tématem migrace několik prací. Nicméně jednalo se téměř výhradně o studie zaměřené na téma z pohledu sociální a charitativní péče, pastorační a duchovního doprovázení. V uvedeném časovém horizontu se etickou a teologickou reflexí imigrace nezabývá žádná studie¹¹²⁰, v první polovině století následujícího se teologickoetické reflexi imigrace (a emigrace) dotýkají pouze dvě obsáhlejší práce španělských teologů, obě vydané až po druhé světové válce.¹¹²¹ Jinak

¹¹¹⁸ Více viz kapitola 2.5 této práce.

¹¹¹⁹ F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 146.

¹¹²⁰ Z této doby je k dispozici pouze práce o reflexi emigrace z pera významného katolického teologa Luigiho Taparelliho D'Azeglio.

¹¹²¹ T. DE LA TORRE RECIO, *Problemas de las migraciones internacionales a la luz de los documentos pontificios*, Madrid 1946; M. ZAPICO, *El derecho de migración*, Villaba – Pamplona 1961.

je tomu ale v závažných církevních dokumentech 20. století, proto na tuto oblast bude upřena pozornost v následujících odstavcích.¹¹²²

6.3.2 *Migrace a právo na přistěhování v reflexi katolické sociální nauky a církevních dokumentů 20. století*

6.3.2.1 **Celocírkevní dokumenty vyjadřující se k etickým otázkám migrace**

Z počátku 20. století se papežové a církevní představitelé k problematice imigrace a přistěhovalců vyjadřovali pouze okrajově a hovořili o ní především v souvislosti s jejími pastoračními a charitativními aspekty.¹¹²³ Ke změně dochází za pontifikátu Pia XII. Přestože tento papež nenapsal žádný spis, který by mohl být zařazen do korpusu sociálních encyklik, věnoval ve svých reflexích různým sociálním a politickým jevům nemalý prostor. V mnoha krátkých projevech se vyjadřoval k různým sociálním problémům a svou pozornost obrátil několikrát rovněž k otázkám imigrace. Na etické aspekty imigrace upozornil již v roce 1941, když nabádal v poselství ke svátku Seslání Ducha svatého vlády států, aby odstranily všechny překážky bránící přistěhování občanů, zvláště rodin, a obhajoval právo na přistěhování.¹¹²⁴

Pontifikát tohoto papeže představoval v tomto ohledu určitý zlom. Od doby Pia XII. se papežové vyjadřovali k otázkám spojených s imigrací a souvisejícími problémy relativně často, i když tak činili převážně v rámci krátkých promluv. Navazovali přitom na pozice, argumenty a myšlení Francisca de Vitorii. Tak sám Pius XII. roku 1948 píše arcibiskupu v Cincinnati mj., že „Stvořitel všech věcí stvořil celek dober k blahu člověka. Právo státu na své výsostné území, které má být také vždy bráno v potaz, nesmí být proto zneužito k tomu, aby zabraňovalo vstupu na území státu bez spravedlivého a závažného důvodu, pokud se jedná o cizince v nouzi, kteří

¹¹²² Dlužno poznamenat, že přestože otázka imigrace a imigrační politiky je ve druhé polovině 20. století a v prvních letech století následujícího záležitostí ještě mnohem palčivější a diskutovanější než v dobách předcházejících, literatura předkládající teologickoetickou reflexi daného tématu je kupodivu doposud popelkou. Srov. informace o stavu bádání v úvodu této práce.

¹¹²³ Tak například Pius X. v motu proprio *Iam pridem* z roku 1914, v němž navrhuje zřídit „den migrace“, papežské kolegium pro otázky spojené s italskými vystěhovalci a diecézní komise pro migraci. Výjimku v tomto „pastoračním proudu“ tvoří krátká, eticky relevantní zmínka v první sociální encyklice *Rerum novarum*, formulovaná v souvislosti s otázkou spravedlivé mzdy, státní intervence a práva na soukromé vlastnictví, v níž papež uvádí, že spravedlivá mzda a soukromé vlastnictví přispívají k tomu, aby lidé zůstali ve státě, v němž se narodili, poněvadž „by se nestěhovali do ciziny, kdyby jim vlast poskytovala slušnou příležitost k obživě.“ – LEV XIII., *Rerum novarum*, čl. 35, in: *Sociální encykliky*, s. 48. Lev XIII. tu upozorňuje na zásadní věc – totiž že imigrace většinou není záležitostí touhy po dobrodružství, ale je reakcí na situaci nouze či dokonce socioekonomickou nutností.

¹¹²⁴ Srov. PIUS XII., Svatodušní poselství z 1. června 1941, in: *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941), s. 203.

nepředstavují žádné nebezpečí pro veřejné dobro.“¹¹²⁵ Papež v uvedeném listě přiznává právo na přistěhování každému cizinci, který je v nouzi. Podobně např. ve vánočním poselství, zveřejněném o čtyři roky později, uvádí vysloveně, že právo na přistěhování je „přirozeným právem, kterému nemá být bráněno.“¹¹²⁶ Otázce duchovní péče o imigranty věnuje pozornost v apoštolské konstituci *Exsul familia* zveřejněné 1. srpna 1952.¹¹²⁷

Myšlenkové linie Pia XII. potvrzuje jeho nástupce na Petrově stolci, který jde ve svých formulacích ještě dále. Jan XXIII. ve své encyklice *Pacem in terris*, jak již bylo řečeno v předcházejících kapitolách, učinil definitivní obrat k pozitivnímu přijetí lidskoprávního étosu jako základu sociálního církevního učení a v úvodu své encykliky (PIT 8-45) předložil vlastní seznam lidských práv. V jeho výčtu se – na rozdíl od Všeobecné deklarace lidských práv z roku 1948, na níž Jan XXIII. kreativně reaguje – objevuje velmi jasné vyjádření práva na vystěhování i přistěhování¹¹²⁸:

„Každý člověk má mít plné právo na svobodu pobytu a pohybu uvnitř státu, jehož je občanem; a pokud k tomu vede oprávněný důvod, má také právo přestěhovat se do jiného státu a usadit se v něm.“¹¹²⁹ Tím, že někdo je občanem jiného státu, nepřestává být členem velké lidské rodiny, občanem světového společenství všech lidí.“¹¹³⁰

Kritického čtenáře jistě napadne, co by mělo být považováno za onen „oprávněný důvod“. Jan XXIII. tuto skutečnost dokresluje později na jiném místě téže encykliky: „Mezi právy lidské svobody zasluhuje uznání také to, že každý může odejít do takového státu, v němž, jak doufá, se bude moci lépe postarat o sebe i o svou rodinu. Je proto povinností státníků přijímat přistěhovalce a, pokud to dovoluje blaho jejich společenství, být vstřícní vůči úmyslu těch, kteří se snad chtějí začlenit do nové společnosti.“¹¹³¹

Citovaná pasáž se nachází v bloku, který se věnuje situaci politických uprchlíků, jež lze bezesporu zařadit do skupiny lidí ve velké nouzi a jimž má být poskytnuto přístřeší a pomoc bezpodmínečně. Z uvedeného úryvku však je třeba konstatovat, že

¹¹²⁵ Acta Apostolicae Sedis 41 (1949), s. 69-70. Citováno podle F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 156.

¹¹²⁶ PIUS XII., Vánoční poselství roku 1952, in: *Acta Apostolicae Sedis 45 (1953)*, s. 41. Citováno podle F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 157.

¹¹²⁷ Jedná se o poměrně obsáhlý dokument (56 článků), který je vyhrazen tématu pastorační a duchovní péče o emigranty.

¹¹²⁸ Jak bylo uvedeno již dříve, Deklarace lidských práv uvádí mezi lidskými právy pouze právo na vystěhování, nikoli právo na přistěhování. Více srov. kapitolu 6.1.1.

¹¹²⁹ Papež zde navazuje na již uvedené vánoční poselství svého předchůdce z roku 1952.

¹¹³⁰ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 25, in: *Sociální encykliky*, s. 186-187.

¹¹³¹ Tamtéž, čl. 106, s. 206.

závazek pomoci od státníků a přijímajících společenství či jinými slovy „oprávněný důvod pro přistěhování“ se v pojetí Jana XXIII. vztahuje na všechny lidi, kteří mohou oprávněně předpokládat, že v novém společenství budou vést lepší život. Tento takřkajíc radikální požadavek práva na přijetí osob, které žijí v chudších podmínkách než lidé v přijímající společnosti, klade téměř provokativně otázku, zdali mohou bohaté státy upírat příchod a usazení občanům z chudších států. V perspektivě papeže Roncalliho zní odpověď na uvedenou otázku negativně, poněvadž Jan XXIII. uvádí „povinnost státníků“ takové osoby přijmout z důvodu globální spravedlnosti a solidarity.

Pavel VI. se vyjadřuje k otázce přistěhování v souvislosti s pracovní migrací, rozvíjející se počas jeho pontifikátu s výraznou dynamikou, a nabádá v souvislosti s tímto narůstajícím fenoménem zaměstnavatele, stát a patřičné organizace k tomu, aby dbali na pomoc a důstojný život zahraničních pracovníků, neznemožňovali jejich integraci a nezabraňovali přistěhování rodin. V této souvislosti papež hovoří „o povinnosti všech, a zvláště křesťanů, aby energicky pracovali na nastolení bratrství národů.“¹¹³² Problematice pracovní imigrace a zaměstnání zahraničních dělníků věnuje pozornost rovněž Jan Pavel II.¹¹³³

Ačkoli v otázkách migrace a pohybu osob byly v církevních dokumentech probírány různé aspekty, shodu lze vypožorovat v rámci tří práv – 1. práva na emigraci, např. z důvodu hledání práce; 2. práva migranta (cizince) nebýt diskriminován a 3. práva rodin na sloučení.¹¹³⁴ Právo na přistěhování, tematizované především Piem XII. a Janem XXIII., nebylo ale nikdy vysloveně odmítnuto.

Od 70. let nebyl v rozsáhlejších sociálních dokumentech pocházejících přímo z pera papežů věnován otázkám imigrace takový prostor jako v předcházející epoše. Nelze však v žádném případě hovořit o tom, že by v uvedené době katolická církev a její nejvyšší představitelé tuto nesmírně palčivou oblast sociálních skutečností a politického působení opomíjeli. Pavel VI. vydal roku 1969 motu proprio o pastorační péči vůči lidem na cestách s názvem *Pastoralis migratorum cura*, na něž navazovala prováděcí instrukce Kongregace pro biskupy. Papežové se pravidelně vyjadřovali k otázkám spojeným s imigrací v poselstvích ke Světovému dni uprchlíků a v jiných

¹¹³² Srov. PAVEL VI., Octogesima adveniens (1971), čl. 17, in: *Sociální encykliky*, s. 276; srov. rovněž TENTÝŽ, Populorum progressio, čl. 69, in: *Sociální encykliky*, s. 252.

¹¹³³ Srov. JAN PAVEL II., Laborem excercens, čl. 23, in: *Sociální encykliky*, s. 341-342.

¹¹³⁴ Srov. M. P. HORNSBY-SMITH, *An Introduction to Catholic Social Thought*, New York 2006, s. 137.

projevech a promluvách. V nich zejména Jan Pavel II. vytrvale povzbuzoval místní církevní společenství k tomu, aby imigraci, jejím etickým aspektům a pastorační a sociální péči o přistěhovalce a uprchlíky věnovaly patřičnou pozornost.¹¹³⁵ Nepatrnou pozornost otázce imigrace věnuje rovněž *Kompendium sociální nauky církve*.¹¹³⁶

6.3.2.2 Papežská rada pro pastorační migrantů a lidí na cestách

O církevním zájmu o uvedenou sociální oblast svědčí rovněž mj. založení a činnost Papežské rady pro pastorační migrantů a lidí na cestách, mezi jejíž úkoly patří studium otázek a problémů spojených s pohybem osob a zajišťováním pastorační péče o lidi na cestách, včetně politických uprchlíků. Dějiny papežské rady pro migranty sahají do roku 1952, kdy papež Pius XII. založil na Kongregaci pro biskupy (tehdejší Svaté konzistoriální kongregaci) Vyšší radu pro emigranty. Postupně zde byly v návaznosti na tuto radu zakládány další organizace a suborgány.¹¹³⁷ Z podnětu Pavla VI. byly roku 1970 tyto různé iniciativy sjednoceny a na kongregaci pro biskupy byla zřízena Papežská komise pro migranty a turisty. Na základě apoštolské konstituce Jana Pavla II. *Pastor bonus* z roku 1988 byla tato rada vyňata z jurisdikce Kongregace pro biskupy a od té doby představuje pod názvem *Papežská rada pro pastorační migrantů a lidí na cestách* (Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant Peoples) samostatný orgán v rámci římské kurie.

Od doby svého vzniku vydala rada několik dokumentů pojednávajících o otázkách spojených s imigrací, především s pastorační činností. Nejvýznamnější počín z poslední doby představuje instrukce *Erga migrantes caritas Christi* z roku 2004, jejíž hlavním cílem je „aktualizovat pastorační migrantů v souladu s dnešní dobou, přičemž má na zřeteli právě nové proudy migrantů a jejich charakteristiky.“¹¹³⁸ Dokument charakterizuje migraci jako fenomén doby a znamení sociální, ekonomické a

¹¹³⁵ Srov. U. KÖPPEL, Die Kirche vor der Herausforderung der Migration, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 3 (1999), s. 200.

¹¹³⁶ *Kompendium sociální nauky církve* problematice přistěhovalectví věnuje pouze dva články v oddíle věnovaném lidské práci. Uvedená pasáž hodnotí imigraci pozitivně, poněvadž ji představuje jako „přínos pro rozvoj“. V druhém odstavci jsou předkládány impulsy pro etické utváření přístupu k imigrantům a k otázkám migrace. Vedle ochrany imigrantů před vykořisťováním, pomoci při integraci do přijímající společnosti, podpory zemí původu a práva na slučování rodin se uvádí rovněž regulace počtu přistěhovalců „podle kritérií spravedlnosti“. Právo na přistěhování (ani na vystěhování) však není v kompendiu vůbec zmiňováno. – Srov. *Kompendium*, čl. 297-298, s. 196-197.

¹¹³⁷ Jednalo se o Generální sekretariát pro řízení apoštolátu na moři (Apostolatus maris), Mezinárodní sekretariát pro řízení apoštolátu nomádů (Apostolatus nomadum) a Úřad pro pastorační péči o lidi na cestách.

¹¹³⁸ PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH, *Erga migrantes caritas Christi* (2004), Praha 2006, s. 2. (dále jen *Erga migrantes caritas Christi*) Jedná se o poměrně rozsáhlý dokument (104 článků), který je doplněn o právně-pastorační pokyny.

demografické světové nerovnováhy či politického pronásledování a zároveň jako pozitivní přínos, šanci pro vzájemné poznání, příležitost k dialogu a výzvu pro křesťanskou solidaritu (srov. čl. 1-3). Výzvy plynoucí z migrace jsou výsostně křesťanskými – vedle solidarity je to skutečnost, že „přechod od monokulturní společnosti ke společnosti multikulturní se může jevit jako znamení živé přítomnosti Boha v dějinách a ve společenství lidí, neboť nabízí vhodnou příležitost k uskutečňování Božího plánu univerzálního společenství.“ (čl. 9) Dokument se k samotné podobě imigrační politiky vyjadřuje jen stručně – podle něj by měla „každá země vést takovou politiku migrace, která odpovídá společnému dobru“ (čl. 29). Imigrační politiky by měly zajišťovat „právní jistotu“ (důsledné vyloučení každé možné diskriminace) a podporovat „širokou stupnici hodnot a chování (pohostinnost, solidaritu, sdílení) a nezbytnost odmítnout každý pocit a projev xenofobie a rasismu.“ (čl. 30) Instrukce nepojednává o migraci ve smyslu práva na přistěhování, nicméně obsahem i tónem celého dokumentu jasně hovoří ve prospěch vytváření prostředí přijetí a otevřenosti (srov. např. čl. 39-43).

Kromě toho publikuje Papežská rada pro pastorační migrantů a lidí na cestách různé menší dokumenty a studie, které se vydávají přibližně třikrát ročně v časopise či sborníku s názvem *People on the Move*.

6.3.2.3 Vybrané dokumenty partikulárních církví

Kromě papežských a celocírkevních dokumentů a prohlášení je třeba zmínit ještě prohlášení místních či národních církevních společenství, z nichž budou uvedena pouze některá. Na prvním místě je to společné prohlášení Německé biskupské konference, Rady evangelických církví v Německu a dalších přidružených církví k výzvám migrace a uprchlictví s názvem „... *und der Fremdling, der in deinen Toren ist*“¹¹³⁹, který nikoli neprávem označuje Hans-Ulrich Dallmann jako „bezpochyby nejfundovanější a nejobsáhlejší stanovisko (německých) církví k problémům azylu a migrace.“¹¹⁴⁰ Kromě prohlášení biskupských konferencí existuje množství prohlášení jednotlivých biskupů z různých zemí.¹¹⁴¹ S politováním je třeba konstatovat, že

¹¹³⁹ „... *und der Fremdling, der in deinen Toren ist*.“ *Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*, Bonn – Frankfurt am Main – Hannover 1997.

¹¹⁴⁰ H.-U. DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein*, s. 577. Dílčích či lokálních dokumentů existuje v německém církevním prostředí ještě celá řada.

¹¹⁴¹ Jako příklad publikace shrnující jednotlivá relevantní prohlášení a projevy (v tomto případě francouzských) biskupů k tématu imigrace srov. např. B. FONTAINE (ed.), *Les Églises, les Migrants et les Réfugiés: 35 textes pour comprendre*, Paris 2006.

shrnující text či dokument k otázkám spjatým s imigrací v českém církevním prostředí doposud chybí.¹¹⁴²

Za zvláštní pozornost bezpochyby stojí obsáhlý pastorační společný list biskupů Mexika a Spojených států amerických týkající se migrace, pocházející z roku 2003, s názvem *Strangers No Longer: Together of the Journey of Hope*.¹¹⁴³ Uvedený pastorační dopis zmiňuje pět základních principů pro migraci a imigrační politiku v pohledu katolické sociální nauky (čl. 33-39). Jsou jimi následující teze:

1. Lidé mají právo najít příležitosti pro rozvíjení vlastního životů ve své vlasti.
2. Lidé mají právo migrovat, aby uživilí samy sebe a své rodiny.
3. Suverénní státy (*nations*) mají právo kontrolovat své hranice.
4. Uprchlíkům a žadatelům o azyl má být poskytnuta ochrana.
5. Lidská důstojnost a lidská práva neregulérních migrantů (*undocumented migrants*) mají být zachována.

Uvedený dokument výstižně shrnuje některá základní východiska pro zpracovávanou reflexi, proto bych z něj rád několik myšlenek uvedl.

Právo osob na migraci vychází z církevního učení, že dobra země patří všem. Z toho vyplývá, že „pokud lidé nemohou najít zaměstnání ve své vlasti pro uživení sebe a svých rodin, mají právo najít práci jinde, aby mohli přežít. Suverénní státy by měly tomuto právu vyjít vstříc.“¹¹⁴⁴ (čl. 35) Poslední věta je klíčová – neimplikuje sice přímo nárok na přijetí ze strany přijímajících společností, ale předpokládá velkou míru otevřenosti a solidárního postoje ze strany přijímajících států vůči ekonomickým imigrantům.

Třetí teze je přímou odpovědí na otázku položenou na začátku celé studie: „Církev uznává práva suverénních států kontrolovat své území, ale odmítá takové kontroly, které by byly uplatňovány pouze za účelem zajištění nadbytečného bohatství. Ekonomicky silnější státy, které jsou schopny ochránit a uživit své rezidenty, mají silnější povinnost vycházet vstříc migračním tokům.“ (čl. 36) Právo na imigrační

¹¹⁴² Nejvýznamnější sociální dokument české katolické církve po roce 1990, *Pokoj a dobro* (2000), otázkám migrace a migrační politiky nevěnuje žádnou pozornost – Srov. *Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi*, Praha 2000.

¹¹⁴³ *Strangers No Longer: Together of the Journey of Hope. A Pastoral Letter Concerning Migration from the Catholic Bishops of Mexico and the United States*. Dostupné na:

<http://www.usccb.org/mrs/stranger.shtml>. (Staženo 1. 5. 2009)

¹¹⁴⁴ „When persons cannot find employment in their country of origin to support themselves and their families, they have a right to find work elsewhere in order to survive. Sovereign nations should provide ways to accommodate this right.“ (angl. originální text) Tento princip navazuje na Jana XXIII. a principy obsažené v jeho encyklice *Pacem in terris* (srov. PIT 25; 106).

politiku a hraniční kontroly je sice uznáváno, ale předpokládá, že nebude sloužit k partikularistickému a národněegoistickému postoji. Jsou-li státy schopny recipovat cizince, kteří přicházejí do země, aby si zde vydělali na své živobytí, případně pomohli svým rodinám a blízkým, tzn. jsou-li schopny dostát základním závazkům, které mají vůči svým občanům, nemají právo odpírat imigrantům vstup na své území.

Biskupové uvedenou skutečnost shrnují slovy: „Církev uznává právo suverénního státu kontrolovat své hranice za podpory společného dobra. Uznává také právo lidských osob migrovat, aby mohli realizovat práva, daná od Boha. Tato učení se vzájemně doplňují. Zatímco suverénní stát může stanovit rozumné meze imigrace, společné dobro není zaručeno, jsou-li porušována základní lidská práva. Ve stávajících podmínkách ve světě, v němž je hojně rozšířena globální chudoba a pronásledování, je třeba vycházet z toho, že lidé musí migrovat, aby užívali a ochránili samy sebe, a že státy, které jsou schopné je přijmout, je mají přijímat, kdykoli je to možné.“ (čl. 39)

V závěru dokumentu biskupové předkládají četné konkrétní návrhy pro imigrační politiku USA. Navrhují mj. zaměřit se na příčiny imigrace, podporovat rozvojovou pomoc, hospodářství a pracovní politiku v Mexiku. Dále navrhují imigrační politiku založenou na slučování rodin a rodinných příslušníků či na pracovních pobídkách a plédují za legalizaci neregulárních přistěhovalců (srov. čl. 56-99). Pastorační společný list biskupů obou zemí je bezpochyby jedním z nejpodněnějších a nejpozoruhodnějších dokumentů z pera církevních představitelů k otázkám imigrace.

Autoři církevních dokumentů při tvorbě základních náhledů na problematiku imigrace a práva na přistěhování vycházejí z předpokladů a principů formulovaných Franciscem De Vitoriou. Opírají se přitom o dva základní a korelativní principy – o Bohem chtěné určení dober celé země k užívání všem lidem a o společný původ všech lidí. Tento druhý princip implikuje nejen chápání jednoty lidstva jako primárního a základního kontextu lidského spoluzítí, nýbrž i princip globální solidarity, která má překonávat svůdné cesty nacionálního či partikulárního egoismu. Diferencovaně hodnotí realitu a legitimitu hranic a regulaci imigrace, které uznává, ale zároveň obhajuje principiální otevřenost, která je pro ekonomicky silnější státy takřikajíc etickým závazkem.¹¹⁴⁵

¹¹⁴⁵ Srov. F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*, s. 162-163.

V závěrečných kapitolách budou ve světle toho, co bylo doposud promýšleno, předloženy návrhy pro imigrační politiku a angažmá křesťanských církví. V závěru práce pak budou základní závěry celé práce shrnuty.

7 Podněty pro soudobou imigrační politiku

Následující odstavce budou věnovány konkrétním podnětům pro utváření imigračních politik ve světle teologickoetické reflexe. Předložené úvahy budou mít charakter obecněji formulovaných návrhů. Aby impulsy byly ještě konkrétnější, musely by se vztahovat na jasně vymezenou politickou praxi a zákonná ustanovení, případně na analýzu právních textů a politické a sociální praxe určité země. Předkládaná práce se však nevztahuje na jednu konkrétní zemi a určitou politickou praxi, již by chtěla kriticky reflektovat, nýbrž jejím cílem je předložit základní obecná východiska pro utváření imigrační politiky, která jsou hledána ve světle teologickoetické reflexe. Proto kreativní aplikace těchto návrhů v rámci politických a právních systémů jednotlivých zemí zde nebude přímo tématizována.¹¹⁴⁶

(1) Jednota světa má přednost před rozdělením světa na jednotlivé státy.

Uvedené východisko navazuje na biblické prameny a reflexi Francisca De Vitorii. Biblická antropologie i teologická etika zdůrazňují společný původ všech lidí, univerzální určení dober země a globální solidaritu, tedy univerzalistický prvek lidského spolužití. Ačkoli je možné univerzalitu realizovat pouze prostřednictvím určité míry partikularity, zůstává uvedená teze základním východiskem teologickoetické reflexe pro utváření imigrační politiky a měla by určovat charakter ostatních principů a náhledů, počínaje principem personality přes globální solidaritu až po obecný přístup vůči cizincům, který v přistěhovalcích nemá spatřovat nepřátele či ohrožení, nýbrž osoby, které se ve své podstatě a důstojnosti nijak neodlišují od osob z vlastní skupiny. Vědomí jednoty světa má stát v pozadí při formulaci imigrační politiky a její realizaci.

(2) Hranice uvnitř lidského společenství jsou odůvodněné, ale jsou zatížené hypotékou.

Druhé východisko, které je zároveň jednou z odpovědí na základní otázku této práce, představuje tezi ohledně legitimacy hranic uprostřed společenství celého lidstva (*totus orbis*). Poněvadž některá společenská dobra, jako např. vynutitelnost práva, politická participace, sociální a kulturní práva, stejně jako větší míra sounáležitosti a

¹¹⁴⁶ V následujících úvahách se opírám především o: WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 37-57; *Strangers No Longer*; A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration*, s. 232-236, 291-293, 318-323; A.-P. RETHMANN, *Kdo patří k nám?*, s. 23-39; W. LESCH, *Unterwegs zur interkulturellen Demokratie*, s. 255-268.

rozvíjení vlastních představ o dobru a utváření společnosti jsou zaručitelné pouze v subsidiárních jednotkách a poněvadž lidská práva musí být rovněž pozitivněprávně zakotvena, což je v současné době možné zejména prostřednictvím právních systémů jednotlivých států, má rozdělení světa do jednotlivých subsidiárních jednotek své legitimní odůvodnění. Protože však rozdělení světa do jednotlivých států či jiných subsidiárních politických jednotek normativně předchází jednota světa a celého lidstva, jsou tyto hranice stejně jako regulace imigrace zatíženy hypotékou.¹¹⁴⁷

(3) Regulativní imigrační politika je odůvodněná, nicméně musí zůstat principiálně otevřená.

Třetí východisko odpovídá na druhou část základní otázky celé práce. Poněvadž rozdělení světa do jednotlivých států má své odůvodnění, musí být těmto subsidiárním jednotkám podle eticky zodpovědných kritérií a ve smyslu demokratického, celospolečenského konsensu umožněno, aby prováděly určitou regulaci imigrace. Imigrační politika však musí zůstat otevřená. Hranice jsou zatíženy hypotékou a nesmí se stát apriorně nástrojem vyloučení.

Imigraci je třeba chápat jako důsledek nerovného přístupu lidí k šancím a dobrům nezbytným pro důstojný život. Hlavní motivací většiny osob překračujících hranice je zlepšit své životní podmínky, případně životní podmínky svých blízkých. Existují-li hranice mezi jednotlivými společenstvími, je povinností silnějších a bohatších společenství usilovat o zmírňování chudoby, podporu a pomoc společenstvím slabším a chudším.¹¹⁴⁸ Bohatší země nemohou být překvapeny, že pokud neposkytují chudším zemím dostatečnou hospodářskou, finanční, politickou a rozvojovou pomoc, je jedním z důsledků tohoto procesu imigrace a její nárůst. Pokud chudí mohou vést lidsky důstojný život pouze prostřednictvím imigrace, měli by mít možnost opustit svou zemi a hledat cesty k jeho realizaci v jiné zemi.¹¹⁴⁹ Ačkoli právu na emigraci neodpovídá ekvivaletní právo na imigraci, vědomí provázanosti lidstva a globální solidarita předpokládají na straně přijímajících společností, zvláště ekonomicky silnějších států, principiální ochotu k přijetí imigrantů.

V předchozím podnětu (2) bylo naznačeno, že hranice mezi lidmi jsou odůvodněny. Základní odůvodnění pro jejich existenci představuje rovněž základní

¹¹⁴⁷ Srov. *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 38.

¹¹⁴⁸ Srov. M. LÖWENSTEIN, *Politische Ethik und Migrationspolitik*, s. 564.

¹¹⁴⁹ Srov. *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 39.

kritérium pro případné odepření usazení příchozích cizinců v přijímající společnosti. Kritériem je potřeba zajistit veřejná dobra svým občanům. Protože by úplné otevření hranic mohlo veřejná dobra a jejich distribuci uvnitř partikulárního společenství výhledově ohrozit, hranice mají své oprávnění. Jsou-li však státy schopny dostát základním lidskoprávním, ekonomickým, politickým a kulturním závazkům, které mají vůči svým občanům, nemají právo odpírat imigrantům vstup na své území.¹¹⁵⁰

První negativní kritérium lze chápat jako důsledek omezené přijímající kapacity společenství. Přestože se v médiích objevují názory týkající se (potenciálního) ohrožení sociálního systému prostřednictvím cizinců a imigrantů nebo argumenty, že přistěhovalci zabírají domácímu obyvatelstvu místo na trhu práce, analýzy a studie z poslední doby, které byly uváděny v předchozích kapitolách této práce, ukazují, že tyto obavy jsou v současné době málo opodstatněné. Nelze je však v budoucnosti zcela vyloučit, stejně jako je nelze vyloučit v momentě, kdy by hranice byly zcela zrušeny.¹¹⁵¹

Druhé negativní kritérium by se dalo formulovat jako omezení v případě, pokud konkrétní osoba či skupina osob ohrožují svým jednáním základní lidská práva občanů dané země. Jednalo by se tedy zejména např. o lidi usilující o pachání závažné trestné činnosti. V uvedených dvou případech je možné spatřovat kritérium „vážné škody“, které lze nalézt již u Francisca De Vitorii.

V každém případě je možné v perspektivě teologickoetické reflexe konstatovat, že ačkoli jsou imigrační politiky, praxe udílení občanství a kontroly hranic odůvodněny, měla by imigrační politika zůstat v uvedeném smyslu principiálně otevřená. Státy, které jsou schopny přijímat imigranty, usilující prostřednictvím imigrace o uskutečnění svých základních práv, je mají přijímat, kdykoli je to možné.¹¹⁵²

(4) Imigrační politika nesmí nikdy postrádat lidskoprávní charakter, který má představovat ústřední kritérium celého jejího utváření.

Idea lidských práv by měla široce formovat imigrační politiku. Jde o to, aby se imigrační politika stala a zůstávala vždy politikou založenou na vědomí, že se jedná o politiku s přímým dosahem na životy jednotlivých lidí – aby nebyla pouze politikou migrace, ale politikou týkající se migrantů, těch, které k překročení hranic v dřívě

¹¹⁵⁰ Srov. *Strangers No Longer*, čl. 36.

¹¹⁵¹ Problém kulturní přizpůsobivosti přistěhovalců, který může mít vliv na celospolečenský vývoj v otázkách politického uspořádání a kulturní homogenity, souvisí s integrací do přijímající společnosti, o níž bude řeč později.

¹¹⁵² Srov. Tamtéž, čl. 39.

většině případů nevedou nijak malicherné důvody. V imigrační politice „nejde o anonymní struktury, nýbrž o konkrétní lidi, kteří mají důvody k opuštění své původní vlasti. Prvním přikázáním politiky je orientovat veškeré jednání státu na neodnímatelnou lidskou důstojnost migrantů.“¹¹⁵³

Zaručení lidských práv a ohled na jejich prosazování by měl být vůdčím motivem celé politiky. V rámci imigrační politiky jako regulace příchodu a usazování cizinců se uvedený požadavek nedotýká pouze přijímající společnosti a jejich občanů, nýbrž také přicházejících cizinců. Politické jednání ve smyslu jednání politiky přímo zodpovědných aktérů, ale rovněž jako jednání celé občanské společnosti vyžaduje v tomto ohledu zásadní revizi perspektivy či změnu mentality – utváření relevantních právních předpisů musí být nutně orientováno nikoli výhradně podle potřeb domorodých občanů a zaručení jejich lidských práv, nýbrž také s ohledem na potřeby a lidská práva cizinců. Při jejich utváření by měla být určující mentalita sounáležitosti, solidarity a pomoci. Uvedená mentalita by se měla projevovat i na úrovni úředního aparátu a v rámci přístupu vůči cizincům.

Význam lidských práv cizinců se projevuje především na třech rovinách: 1. v otázce jejich inkluze či exkluze by se mělo vycházet z toho, do jaké míry jsou jim v zemi původu zaručována lidská práva; 2. jednání zacílené na lidská práva cizinců zahrnuje rovněž patřičné, všednodenní zacházení s přistěhovalci; 3. na úrovni legislativy je třeba, aby tento požadavek lidské důstojnosti zůstal v centru při její formulaci.

Dále není důvod, pokud řádně pracují, aby jim a jejich rodinným příslušníkům byl znesnadňován přístup do sociálního a zdravotního systému. Do skupiny otázek pohybujících se kolem spojení „imigranti a lidská práva“ patří církevními představiteli vícekrát zdůrazňovaný požadavek na slučování rodin, které je třeba umožňovat, stejně jako požadavek neprodlužovat zbytečně proceduru udělení občanství či dlouhodobého pobytu, pokud cizinec splňuje rozumné podmínky pro jejich udělení.

Požadavek lidských práv implikuje rovněž požadavek rovného zacházení (nediskriminace) a speciální pozornost vůči zvláště zranitelným skupinám osob (ženy, děti, iregulární migranti).

¹¹⁵³ A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration*, s. 291.

(5) Rozlišování azylové a imigrační politiky – ochrana uprchlíků jako kategoričký požadavek.

Princip lidských práv se promítá také na specifické rovině přijímání politických uprchlíků. Mezinárodní migrace bývá obyčejně rozlišována z hlediska příčin a motivů na dobrovolnou (*voluntary*) a nucenou či vynucenou (*forced*).¹¹⁵⁴ Ačkoli je toto dělení v určitých ohledech zjednodušující¹¹⁵⁵, do druhé kategorie bývají zařazováni tzv. političtí¹¹⁵⁶ či humanitární uprchlíci.¹¹⁵⁷ Pronásledovaný žadatel o azyl (uprchlík) je či v budoucnu může být utlačován, mučen, ohrožován na životě. V každém případě jsou ohrožena a potlačována jeho lidská práva, na které má jako lidská osoba nárok. V otázce přijímání uprchlíků tedy jde o základní právo na práva¹¹⁵⁸, o povinnost umožnit pronásledované osobě, aby skutečně mohla mít základní lidská práva a realizovat je. V tomto bodě se chápání práva na azyl jako specifického lidského práva určuje ve smyslu subjektivního právního nároku. „Jestliže se člověku upírají v jeho původní zemi na základě (politického) pronásledování základní práva, musí mu jiný stát zajistit ta práva, na která má nárok jako člověk.“¹¹⁵⁹ V tomto případě je státní suverenita

¹¹⁵⁴ Podrobněji srov. např. K. JANKŮ, *Moderní migrace*, s. 15-18.

¹¹⁵⁵ V soudobém světě se většina migrantů řadí do kategorie migrace pracovní či ekonomické, která bývá tradičně považována za migraci dobrovolnou. Takové označení však není pro většinu migrantů zcela korektní. Je sice nepopíratelné, že např. uprchlíci jsou vystaveni přímému pronásledování ze strany státních úřadů země původu. Nicméně i ekonomičtí migranti jsou k odchodu ze své země do nové země v jistém ohledu „nuceni“, minimálně (často velmi) neuspokojivou sociální a ekonomickou situací. Aby uživili sebe a své blízké, jsou „nuceni“ k tomu vydat se do nejistoty nového a často neznámého prostředí. Proto hovořit v jejich případě jednoduše o dobrovolné migraci může být do značné míry zavádějící. Kategorie „vynucené“ migrace, kam kromě politického uprchlictví spadá rovněž migrace např. z důvodů válek či přírodních katastrof, by zase mohla vytvářet dojem, že migranti byli ze země vyvezeni či „vyštváni“ navzdory svému rozhodnutí, ačkoli rovněž zde sehrálo svou roli svobodné rozhodnutí. Uvedené klasické dělení na migraci dobrovolnou a nedobrovolnou lze považovat za problematické a je třeba být v každém případě velmi obezřetný při jeho používání. Téměř každá migrace v sobě zahrnuje v určitém poměru prvky volby i nátlaku. – Srov. C. B. KEELY, *Demography and International Migration*, in: C. B. BRETTELL, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, New York 2000, s. 50.

¹¹⁵⁶ Podle Ženevské úmluvy je (politickým) uprchlíkem „osoba, která se nachází mimo svou vlast a má oprávněné obavy před pronásledováním z důvodů rasových, náboženských nebo národnostních nebo z důvodů příslušnosti k určitým společenským vrstvám nebo i zastávání určitých politických názorů, a je neschopna přijmout nebo, vzhledem ke shora uvedeným obavám, odmítá ochranu své vlasti.“ – Úmluva o právním postavení uprchlíků z 28. července 1951, čl. 1, odst. 2.

¹¹⁵⁷ Za humanitárního uprchlíka či lépe uprchlíka z humanitárních důvodů bývá označován např. člověk prchající před nějakou velkou přírodní katastrofou (přírodním živlem nebo např. havárií jaderné elektrárny) či před válkou. Na tyto osoby se nevztahuje definice uprchlíka podle Ženevské konvence. K problematice uprchlictví a nedobrovolné migrace, kategorizace, obsahu pojmu srov. P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika?*, s. 15-16, 26 aj.

¹¹⁵⁸ Na tomto místě je možné odkázat na kapitoly pojednávající o aporii lidských práv v myšlení Hannah Arendtové či na pasáž o principu personality v této práci.

¹¹⁵⁹ A.-P. RETHMANN, *Kdo patří k nám?*, s. 28.

v otázkách regulace imigrace omezena a státní společenství jsou zavázána poskytnout těmto osobám pomoc.¹¹⁶⁰

Ačkoli hranice mezi „dobrovolnou“ migrací a uprchlictvím je velmi tenká, zdá se být jak eticky odůvodněné, tak z pragmatických důvodů vhodné usilovat o samostatné, relativně oddělené přistupování ke skupině politických uprchlíků. Pouze „oddělením azylového a přistěhovaleckého práva lze garantovat prioritu zaručení azylu.“¹¹⁶¹ Smyslem je zefektivnění azylového řízení.¹¹⁶² Principiální otevřenost vůči všem musí zůstat zachována i po integraci uvedené etické priority, zvláště s vědomím, že velké části imigrantů z chudých zemí nejsou lidská práva rovněž zaručena téměř vůbec nebo v malé míře, pouze se tak neděje z přímé vůle jejich politického společenství.

(6) Bojovat proti nenávisti, nedůvěře, xenofobii a rasismu.

Úkolem státu, občanské společnosti a bezesporu i církví je vynakládat všechny prostředky na to, aby bylo ve společnosti zabraňováno projevům nenávisti vůči cizincům, imigrantům a menšinám a aby byly odmítány projevy xenofobie a rasismu. Zvláštní úlohu zde sehrávají výchova, vzdělávání ve školách a média.

(7) Požadavek integrace je závazkem pro imigranta i pro přijímající společnost.

Otázka přiměřené integrace do přijímající společnosti by si vyžadovala samostatnou studii a prostor, který zde není možné poskytnout. Je však zřejmé, že integrace má být na straně přistěhovalců vyžadována. V každém případě je vyžadováno přijetí základního étosu společenství, tj. především dodržování zákonů, zachovávání ústavních principů a respektování kultury. Integrace nevyžaduje asimilaci, vykořenění a plné přizpůsobení se majoritní společnosti. Požadavky základního přilnutí k principům společnosti a dále osvojení jazykových znalostí se však jeví jako odůvodněné.¹¹⁶³

(8) Zřídit specializované úřady a odborné komise.

¹¹⁶⁰ K přijetí politických uprchlíků je většina států vázána zákonem prostřednictvím ratifikace Ženevské konvence o uprchlících. K 1. 10. 2008 ratifikovalo Ženevskou konvenci o uprchlících, případně protokol týkající se právního postavení uprchlíků 147 zemí. – Srov. <http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/3b73b0d63.pdf>. (Staženo 12. 5. 2009)

¹¹⁶¹ A.-P. RETHMANN, *Asyl und Migration*, s. 320.

¹¹⁶² Srov. P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika?*, s. 78-79.

¹¹⁶³ Srov. *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 42-43.

Tento požadavek se zdá být vzhledem k naléhavosti a komplexnosti otázky imigrace zcela na místě. V České republice je ostatně v současné době agenda týkající se imigrantů rozprostřena minimálně mezi čtyři ministerské úřady, které mají odlišné zájmy a perspektivy a často postupují protichůdně či nejednotně.¹¹⁶⁴ Situace pro imigranta, ale i pro přijímající společnost by naopak měla být transparentní a přehledná. Proto se zdají kromě potřeby stability v rámci právního rámce a úředních postupů nezbytná nejen úzká spolupráce mezi jednotlivými subjekty na poli imigrační politiky a sjednocení v předpisech i jejich provádění, nýbrž rovněž zřízení specializovaných institucí.¹¹⁶⁵

(9) Imigrační politika může být politikou preference, pokud zůstává eticky zodpovědnou a je transparentní.

Nelze vyloučit oprávněnost preferencí v rámci hospodářské politiky. Jedná se především o zájem o vysoce kvalifikované pracovníky z jiných zemí, kteří by svým příchodem pomohli zacetit mezeru na místním pracovním trhu. K tomu je třeba dodat, že eticky zodpovědná politika předpokládá, že rozhodující aktéři budou mít na paměti etické souvislosti. Kromě výše uvedených závazků pomoci imigrantům ve vážné nouzi je třeba zmínit problematiku „brain drain“. Odchod vysoce kvalifikovaných pracovníků do rozvinutých a bohatších států přináší odliv lidského kapitálu ze země původu. Přijímající společnosti jsou v tomto smyslu zavázány tento odliv lidského kapitálu nějakým způsobem, např. finanční pomocí, zemím původu kompenzovat.¹¹⁶⁶

Imigrační politika může být politikou zájmů a preferencí. Má-li však zůstat eticky zodpovědnou, musí být politikou zájmu všech zúčastněných – přijímajících zemí i zemí původu. Politika zájmů by neměla zastínit etickou zodpovědnost.

¹¹⁶⁴ Jedná se o ministerstvo vnitra, ministerstvo práce a sociálních věcí, ministerstvo průmyslu a obchodu a ministerstvo zahraničních věcí.

¹¹⁶⁵ Nejde jen o sjednocení předpisů, nýbrž také o to, aby zákony a administrativní postupy byly srozumitelné a nebyly přehnaně komplikované.

¹¹⁶⁶ Zajímavé poznámky k tomuto tématu lze nalézt v: *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 39-40, 54-55.

8 Podněty pro činnost a angažmá křesťanských církví v oblasti imigrace a imigrační politiky

Po předcházejících impulsech pro imigrační politiku ve světle teologickoetické reflexe budou v závěru předloženy některé impulsy pro činnost křesťanských církví na poli přijímání cizinců.

(1) Církev jako hlasatelka jednoty lidského pokolení

Církev je nejen znamením jednoty lidského pokolení, nýbrž má být rovněž hlasatelkou této skutečnosti. V jistém slova smyslu může být v této oblasti určitým prorockým hlasem, který varuje před tím, aby jednotlivé státy netendovaly k partikularistickému sebeuzavření.

V určitém slova smyslu má být tedy církev hlasatelkou relativizace národních a státních hranic. Jejím úkolem je poukazovat na jistý druh umělosti v rámci jakéhokoli rozdělení a hranic mezi lidmi a na jejich sekundárnost.¹¹⁶⁷ V tomto ohledu mohou církve zaujmout velmi důležité postavení kritického hlasu uprostřed společnosti jako společenské hnutí, které vychází ze své zkušenosti univerzality.¹¹⁶⁸

Proto mají být církve a jednotliví křesťané také jasnými odpůrci jakékoli formy rasismu a nacionalismu.¹¹⁶⁹ Lze dokonce říci, že k podstatě zvěstovatelské služby křesťanských církví patří rovněž pranýřování nenávisti vůči cizincům jako individuálního, případně kolektivního provinění proti přikázání lásky k bližnímu.¹¹⁷⁰

Samozřejmě není úkolem církevních obcí být pouze kritikem stávajících pořádků či nepořádků, nýbrž její činnost má spočívat v pozitivním příspěvku pro utváření společnosti. Jednak by se církevní obce měly zasazovat za hlásání pohostinnosti, solidarity a sdílení, zvláště vůči těm nejchudším.¹¹⁷¹ Druhak by se církevní obce měly samy stávat znamením toho, že nacionalismus, rasismus a xenofobie

¹¹⁶⁷ Srov. W. T. CAVANAUGH, Migrant, Tourist, Pilgrim, Monk. Mobility and Identity in a Global Age, in: *Theological Studies* 2 (2008), s. 355.

¹¹⁶⁸ Instrukce *Erga migrantes caritas Christi* výstižně uvádí, že „cizinci jsou viditelným znamením a důležitou připomínkou univerzalizmu, který je konstitutivním prvkem katolické církve.“ – *Erga migrantes caritas Christi*, čl. 17, s. 16.

¹¹⁶⁹ Srov. W. LESCH, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie, s. 268.

¹¹⁷⁰ Srov. H. BECHER, Katholische Kirche und Ausländerpolitik. Welche Rolle kamen/kommen kirchlichen Interventionen in den politischen Raum hinein zu, in: K. BARWIG, D. MIETH (eds.), *Migration und Menschenwürde: Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987, s. 115.

¹¹⁷¹ Srov. *Erga migrantes caritas Christi*, čl. 41, s. 32.

jsou zcela neslučitelné jak s křesťanským poselstvím¹¹⁷², tak s utvářením společnosti ve smyslu trvalého míru a pokojného soužití.

(2) Církev jako obhájce lidských práv a zastánce slabých

K poslání církvi patří funkce být obhájcem slabých (Anwaltsfunktion), což znamená, že církev je rovněž obhájcem cizinců, kterým se plných práv nedostává, zvláště těch, kteří nejsou nikým jiným zastupováni a nemohou nalézt zastání.¹¹⁷³

Církev má být ochránkyní lidských práv a měla by poukazovat na to, pokud jsou konkrétní lidská práva cizinců porušována. Křesťanské církve, zvláště místní církve, by měly v tomto smyslu držet prst na tepu doby a zajímat se o situaci cizinců, včetně toho, jakým zákonným předpisům jsou podřízeni a jak je s nimi zacházeno.

(3) Církev jako sociální činitel a kritický průvodce politického jednání a právních pramenů

Úkolem církve a jednotlivých křesťanů je být kritickým doprovázejícím politického jednání a právních zdrojů. Zevrubnou znalostí a analýzou situace mohou s vědomím vlastních východisek na základě racionální a obecně přijatelné argumentace nabízet eticky zodpovědné náhledy na řešení sociálních otázek, včetně přijímání imigrantů. Mohou přispět kritickou reflexí soudobého systému do celospolečenské debaty a napomáhat vývoji k větší humanitě společenství.¹¹⁷⁴ Měli by se zasazovat za politiku sledující hodnoty pohostinnosti, solidarity a sdílení a za pokojnou multikulturní společnost.¹¹⁷⁵

Na tomto místě je možné uvést požadavek instrukce *Erga migrantes caritas Christi* zřídit zvláštní národní komise pro migraci, případně ustanovit biskupa pověřeného péčí o migranty. Tento požadavek je určen všem biskupským konferencím v zemích, z nichž odcházejí nebo kam míří migranti ve větším počtu. Úkolem těchto komisí má být informovat se ve spolupráci s odbornými centry pro studium migrace o

¹¹⁷² „Migrace dává jednotlivým místním církvím příležitost prověřit jejich katolicitu, která spočívá nejen v přijímání různých etnických skupin, ale především v uskutečňování společenství s těmito skupinami. Rasový a kulturní pluralismus v církvi neznámá situaci, která má být trpěna jako dočasná, ale je jejím strukturálním rozměrem. Jednota církve není dána společným původem a jazykem, ale Duchem Letnic, který shromáždil v jeden lid národy rozdílného jazyka i příslušnosti a udělil všem víru v téhož Pána a povolání k téže naději.“ – JAN PAVEL II., Poselství ke světovému dni uprchlíků (1988). Citováno podle *Erga migrantes caritas Christi*, čl. 103, s. 64.

¹¹⁷³ Srov. H. BECHER, *Katholische Kirche und Ausländerpolitik*, s. 114.

¹¹⁷⁴ Srov. A.-P. RETHMANN, *Církev jako politicko-morální činitel v pluralitní společnosti*, in: *Universum 4 (2001)*, s. 18-19.

¹¹⁷⁵ Srov. *Erga migrantes caritas Christi*, čl. 30, s. 23-24.

fenoménu migrace v dané zemi, údaje zprostředkovávat biskupům, farnostem a věřícím a koordinovat pastorační migrantů.¹¹⁷⁶

(4) Církev jako místo integrace

Církev jako univerzální společenství zahrnující celý svět, jako místo, kde Kristus a víra v něj překonává všechna rozdělení a hranice, se může stát místem napomáhajícím integraci pro jednotlivé cizince, ale rovněž znamením integrace pro celou společnost. Církev by neměla polevovat v úsilí o konkrétní pastorální péči o migranty a cizince ve svém středu. Právě konkrétní pastorální péče o přicházející cizince v místních církevních společenstvích, která má zahrnovat celostní přijetí a pomoc při integraci do partikulárního společenství, patří k naléhavým úkolům současných církevních obcí.¹¹⁷⁷ Schopnost přijetí a pomoci lze pokládat za jeden ze znaků vnitřního života a rozvoje církevní obce.

Církev má být místem integrace ze své podstaty. Místní společenství církve se mají v tomto smyslu stát místem partikulárně zakotvené zkušenosti univerzality světové církve. V tomto smyslu klade William T. Cavanaugh na církevní společenství požadavek utvářet takové živé místní komunity, zakořeněné v partikulárním společenství a kooperující mezi sebou i se společností, v nichž by přicházející lidé mohli zakusit christocentrickou univerzalitu a zároveň učinit zkušenost s partikulárními specifiky určité komunity.¹¹⁷⁸ V tomto smyslu se církevní obce mohou stát výsadním místem integrace. Schopnost přijetí a integrace vypovídá nejen o životaschopnosti konkrétního společenství, nýbrž rovněž o věrnosti vlastní identitě.¹¹⁷⁹

(5) Církev jako místo pomoci

V neposlední řadě je třeba připomenout diakonický rozměr křesťanských církevních obcí, který byl součástí života církevních společenství od nejranějších dob jejich existence a do něhož od počátku spadala rovněž péče o lidi na cestách.¹¹⁸⁰ Diakonická činnost církevního společenství vůči lidem na cestách může mít dnes pochopitelně řadu podob. Nejčastěji může tato forma probíhat v rámci běžné pastorační

¹¹⁷⁶ Srov. *Erga migrantes caritas Christi*, Právně-pastorační pokyny, čl. 19-20, s. 75-76.

¹¹⁷⁷ Srov. *Ökonomisch motivierte Migration*, s. 60.

¹¹⁷⁸ Srov. W. T. CAVANAUGH, *Migrant, Tourist, Pilgrim*, Monk, s. 355.

¹¹⁷⁹ „Přijetí cizince, které charakterizuje rodící se církev, je věčnou pečeti Boží církve. (...) Patří k samotné přirozenosti církve a svědčí o její věrnosti evangeliu.“ – *Erga migrantes caritas Christi*, čl. 22., a. 19.

¹¹⁸⁰ Srov. R. MESSINA, *Dějiny charitativní činnosti*, Kostelní Vydří 2005, s. 46-47.

péče, která by zahrnovala určitou formu poradenství. Je žádoucí, aby pastorační pracovníci či věřící prostředkovali přistěhovalcům, je-li to třeba, kontakty na odbornou sociální a právní pomoc.¹¹⁸¹ Křesťanské církevní obce by se měly stávat skutečnými místy pomoci a přijetí, čímž by naplňovaly své povolání být živým znamením Kristovy lásky k chudým.

Církevní společenství by svou sociální pomoc mělo realizovat nikoli pouze uvnitř partikulárních církevních obcí, nýbrž mělo by ji v rámci svých možností koncipovat také jako sociální či rozvojovou pomoc vůči chudším zemím.

¹¹⁸¹ Srov. W. LESCH, *Unterwegs zur interkulturellen Demokratie*, s. 268.

9 Závěr

Předkládaná disertační práce reflektuje problematiku mezinárodní migrace a imigrační politiky ve světle teologické etiky. Zaměřuje se přitom na otázky, zdali je rozdělení světa do jednotlivých států vůbec odůvodnitelné a zdali státy mají právo na regulaci imigrace. Z uvedené reflexe jsou vyvozeny podněty pro imigrační politiku a její utváření.

V kapitole 2 byly představeny suverénní národní stát a imigrační politika v dějinném kontextu. Na tuto kapitolu navázal přehled modelů a trendů v současné imigrační politice. Historický pohled na uvedené skutečnosti ukazuje, že imigrační politiky jsou v podstatě novodobým fenoménem, který se utvářel jako reakce na podněty z hospodářské, sociální a kulturní oblasti. Do značné míry jejich podoba souvisí s podobou národa a státu, proto se dají jednotlivé typy imigračních politik doposud klasifikovat podle „vzniku“ a „typu“ národa. Zároveň bylo na základě historického přehledu a analýzy relevantní literatury ze sociálních věd a filozofie konstatováno, že národ nelze považovat za naddějinnou skutečnost, nýbrž za dějinně a sociálně podmíněný koncept, který odpovídá na potřeby sociální, kulturní a ekonomické a na obecně lidskou potřebu identifikace a náležitosti k přehledné skupině. Institut národa a státu jsou v současné době postaveny před nové výzvy postmoderní doby, v níž globalizace obě skutečnosti modifikuje. Stát a národ lze tedy chápat jako dějinné produkty, které reagují na dobové podněty a mají důležitou, třebaže modifikující se instrumentální funkci.

V následující kapitole pojednávající o biblických podnětech a východiscích pro teologickou reflexi byl na základě analýzy a hermeneutiky patřičných biblických textů předložen základní biblický étos vztahu vůči cizincům a jejich přijímání. Lze konstatovat, že étos pohostinnosti vůči cizincům a lidem na cestách patřil k velmi důležitým charakteristikám starozákonního Izraele i prvokřesťanských církevních obcí. Dokladem toho je, že se péče o lidi na cestách brzy stala součástí diakonie křesťanských církevních obcí. Pohostinnost je v Písmu sv. představena jako jeden z nejpregnantnějších výrazů požadavku univerzální bliženské lásky. Podle evangelijního podobenství o posledním soudu patří poskytnutí pomoci člověku na cestách dokonce k zásadním kritériím správného jednání jak pro křesťany, tak pro nekřesťany. V pozadí tohoto relativně otevřeného postoje vůči cizincům, který se netýká pouze těch cizinců, kteří by mohli dané společenství (v biblickém pojetí především nábožensky)

dezintegrovat, stojí četné teofanické (Bůh jako go'el, Bůh jako cizinec, jako ten, jemuž patří země) a teologické důvody pramenící v teologii stvoření, především v chápání člověka jako bytosti s neodnímatelnou důstojností a myšlenice totus orbis – jednoty lidského pokolení.

V následující reflexi byly dále hledány odpovědi na otázky položené v úvodu práce, a to jak ve světle novodobé politické filozofie (především ve filozofickém myšlení I. Kanta a H. Arendtové, které lze vzhledem k tématu považovat za klíčové), tak v teologické reflexi. V teologické reflexi tvořily východisko tři základní principy křesťanské sociální etiky, které byly vzhledem k tématu celosvětového uspořádání, mezinárodní migrace a imigrační politiky kriticky promyšleny. Zároveň bylo v jejich rámci promyšleno zpracovávané téma.

Příslušnost k lidskému společenství má podle předložené reflexe přednost před příslušností k určitému státnímu společenství. Zároveň však má rozdělení světa do jednotlivých států své pragmatické odůvodnění.

Důvodů pro existenci subsidiárních politických společenství je několik. Lidé potřebují určitou formu politické organizace, aby si mohli distribuovat sociální dobra. Má-li směřovat kosmopolitní politické uspořádání k trvalému míru, lépe řečeno chce-li o něj usilovat, zdá se plauzibilnějším řešením federální svazek vzájemně kooperujících států nebo analogických subsidiárních jednotek než světový stát. Existence světového státu lze – v návaznosti na I. Kanta – chápat jen jako těžko uskutečnitelnou politickou organizaci především proto, že komplexní vládnutí v klasickém rozdělení moci na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní a politické společenství ve všech jeho aspektech jsou v globálních rozměrech pouze nesnadno udržitelné. Světový stát by pravděpodobně měl tendence směřovat k rozpadu a novým konfliktům.

Druhé nebezpečí lze spatřovat v nebezpečí koncentrace plné moci v rukou určité skupiny osob, což vytváří prostor pro to, aby se vládnutí proměnilo v diktaturu či útlak. Mnohost států je možné v tomto ohledu chápat také jako prostor k útěku před případným politickým pronásledováním. Forma světové vlády by rovněž zřejmě neumožňovala dostatečně široký prostor pro demokratickou, celospolečenskou participaci, která je snáze uskutečnitelná v menších politických jednotkách. Celosvětové uspořádání lze tak nahlížet jako jednotu v mnohosti, která vyžaduje vzájemnou spolupráci a předpokládá hranice, které však nesmí být neprodyšně uzavřené. Politická

organizace předpokládá určitou formu teritoriálního vymezení, ačkoli ta se nemusí nutně krýt se současnými hranicemi národních států.

Dalším argumentem pro existenci subsidiárních společenství je skutečnost, že lidská práva jsou fakticky prostředkována prostřednictvím občanských práv a příslušnosti k určitému státnímu společenství. Aby lidská práva nezůstala pouze prázdňým a ideálním konceptem, potřebují zakotvení a zaručení v pozitivním právu, které se doposud odehrává převážně v prostoru národních států. Aporie lidských práv spočívá v tom, že univerzální lidská práva jsou zaručitelná pouze v určitém partikulárním kontextu, jinými slovy, že univerzalita je prostředkována pouze v určité míře partikularity. Stát je v tomto smyslu chápán jako prostředník a ochránce lidských práv a právě v této funkci lze spatřovat legitimitu jeho existence.

Je patrné, že některá sociální dobra, např. vynutitelnost práva, politická a sociální participace, sociální a kulturní práva, vzdělávací instituce atp., které vyžadují vyšší míru sounáležitosti a sociální komunikace, jsou zajistitelná pouze (nebo mnohem lépe) v ohraničených subsidiárních jednotkách. Subsidiární, teritoriálně vymezená politická jednotka čerpá své opodstatnění právě v zajišťování těch sociálních dober, které jedinec potřebuje, ale které si sám nemůže zajistit. Cílem hranic mezi jednotlivými partikulárními společenstvími však není uzavřenost, nýbrž naopak prostředkování pomoci i za hranicemi daného společenství, navazování vztahů a vzájemná spolupráce jednotlivých subsidiárních jednotek.

Hranice lidského společenství jsou v tomto ohledu odůvodněné a implikují právo na regulaci imigrace. Vzhledem k prioritě jednoty lidstva a požadavku globální solidarity je rozdělení lidstva do jednotlivých subsidiárních společenství a z něho vyplývající právo partikulárních společenství kontrolovat své hranice však zatíženo hypotékou. Je-li příchod přes hranice kontrolován a regulován, zůstává povinností ekonomicky silnějších států, plynoucí z požadavku globální solidarity, usilovat o zmírnění chudoby a podporu a pomoc společenstvím ekonomicky slabším. Součástí práva na regulaci imigrace je předpoklad, že imigrační politika a hraniční kontroly nebudou sloužit k partikularistickému postoji. To znamená, že je-li daný stát schopen dostát svým základním závazkům, které má vůči svým občanům, tj. prostředkovat jim lidská práva a veřejná dobra, nemá právo odpírat imigrantům vstup na své území.

Státy nemají právo omezovat emigraci. Ačkoli právu na emigraci neodpovídá ekvivalentním způsobem právo na imigraci, vědomí provázanosti lidstva předpokládá

na straně přijímajících společností, zvláště ekonomicky silnějších států, principiální ochotu k přijetí imigrantů. Regulativní imigrační politika je odůvodněná, nicméně měla by zůstat principiálně otevřená. Kritéria nepřijetí mohou být omezená receptivní kapacita nebo kritérium „vážné škody“.

V centru imigrační politiky musí zůstat člověk jako osoba, jeho lidská práva a jejich zaručování. Zaručování lidských práv jako základní úkol subsidiární politické jednotky zahrnuje jejich prostředkování nikoli pouze občanům daného společenství, nýbrž rovněž těm, kteří v nové zemi o naplnění lidských práv usilují. Praxe inkluze či exkluze ze strany přijímajících společenství by tedy měla reflektovat, do jaké míry jsou imigrantům v zemi původu zaručována lidská práva.

V důsledku tohoto kritéria je třeba zvlášť upozornit na skupinu politických uprchlíků, kterým má přijímající společnost zaručit pomoc a přijetí přednostně a má umožnit pronásledovaným osobám, aby skutečně mohly mít práva, na něž mají nárok jako příslušníci společenství všech lidí a jichž se jim v zemi původu nedostává. Zde je suverenita států v otázkách regulace imigrace omezena a přijímající společenství jsou k pomoci zavázána kategoricky.

Základní výzvu pro imigrační politiku představuje skutečnost, aby neztrácela ze zřetele etické a lidskoprávní souvislosti migrace a imigrační politiky. Imigranti jsou osobami disponující stejnou důstojností, potřebami a lidskoprávními nároky jako občané přijímající země a podle toho s nimi má být zacházeno. Imigrační politika může být v určitém smyslu politikou zájmů, měla by být ale politikou zájmů všech zúčastněných aktérů – přijímajících zemí, zemí původu i samotných imigrantů.

Svou významnou úlohu v tomto směru mohou sehrát rovněž křesťanské církve, které by měly být mj. hlasatelkami jednoty lidského pokolení, obhájci lidských práv, zastánci slabých a jako znamení jednoty lidského pokolení a společenství opírající se o zkušenost univerzality také místem integrace. Jako sociální činitelé a aktéři občanské společnosti by měly být kritickými průvodci politického jednání a celospolečenské diskuze o podobě právních předpisů a jejich provádění.

Z předložené reflexe vysvítá, že otázku imigrační politiky je třeba tematizovat v rámci napětí mezi univerzalitou a partikularitou. Univerzalita a partikularita jsou spolu úzce spjaty a v určitém smyslu si navzájem slouží jako strážci. Partikularita bez univerzality by se stala zaslepenou a potažmo egoisticko-pragmatickou, univerzalita bez určité míry partikularity by naopak zůstala pouze prázdným idealismem. Proto je třeba

hledat míry vyváženosti tohoto napětí a cestu k účinnému prostředkování univerzality. Univerzální idea lidských práv a lidské důstojnosti musí být poněkud paradoxně prostředkována v určité míře partikularity. Tato mediace univerzality pak v rámci partikulárního kontextu vyžaduje zase univerzální korektiv. Aby partikularita zůstala partikularitou a neproměnila se v partikularismus, musí zůstat otevřenou.

Subsidiární politická společenství musí dbát o to, aby prostředkovala lidská práva. Pokud by v této své základní funkci politická společenství neobstála nebo by na ni rezignovala, ztratila by podstatnou část etického odůvodnění své existence.

10 Seznam použitých zkratk

CA	Centesimus annus
čl.	článek
ČEP	Český ekumenický překlad
DH	Dignitatis humanae
EHS	Evropské hospodářské společenství
EU	Evropská unie
GS	Gaudium et spes
ICC	Mezinárodní trestní tribunál (International Crime Court)
LE	Laborem exercens
LXX	Septuaginta
MM	Mater et magistra
NZ	Nový zákon
odst.	odstavec
OSN	Organizace spojených národů
par	paralelní biblické texty
PIT	Pacem in terris
PP	Populorum progressio
QA	Quadragesimo anno
RN	Rerum novarum
RB OSN	Rada bezpečnosti OSN
SRS	Sollicitudo rei socialis
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.

11 Seznam použité literatury

11.1 Primární literatura

11.1.1 Církevní dokumenty, primární teologické prameny

„... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ *Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*, Bonn – Frankfurt am Main – Hannover 1997

AURELIUS AUGUSTINUS, *Křesťanská vzdělanost (De doctrina christiana)*, přeložila Jana Nechutová, Praha 2000

AURELIUS AUGUSTINUS, *O Boží obci (II)*, (413-426), Praha 2007

BENEDIKT XVI., *Poselství k oslavě Světového dne míru 1. ledna 2009*. Staženo na <http://www.cirkev.cz>. (25. 2. 2009)

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad, Praha 8 1993

Biblia Hebraica, edidit Rud. Kittel, Stuttgart 14 1966

COMMISSION OF THE BISHOPS' CONFERENCE OF THE EUROPEAN COMMUNITY (COMECE), *Global Governance: Our Responsibility to Make Globalisation an Opportunity for All. A Report to the Bishops of COMECE*. Staženo na http://www.comece.org/upload/pdf/pub_GG_010900_en.pdf (1. 4. 2009)

Dei Verbum, věroučná konstituce o božím zjevení (1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 101-123

Dignitatis humanae, deklaráce o náboženské svobodě (1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 557-574

FRANCISCO DE VITORIA, *Vorlesungen I: Völkerrecht, Politik, Kirche*, herausgegeben von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart - Berlin – Köln 1995

FRANCISCO DE VITORIA, *Vorlesungen II: Völkerrecht, Politik, Kirche*, herausgegeben von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart - Berlin – Köln 1997

Gaudium et spes, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 173-265

JAN XXIII., *Mater et Magistra* (1961), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 113-174

- JAN XXIII., *Pacem in terris* (1963), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 175-221
- JAN PAVEL II., *Centesimus annus* (1991), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 409-473
- JAN PAVEL II., *Laborem exercens* (1981), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 297-350
- JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis* (1987), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 351-408
- 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*, Peabody²1995, s. 163-187
- Kodex kanonického práva* (1983), Praha 1994
- LEV XIII., *Diuturnum illud* (1881), in: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Band III (Nr. XIX-XXVII)*, Aachen 1976, s. 2092-2115
- LEV XIII., *Immortale Dei* (1885), in: A. F. UTZ, B. GRÄFIN VON GALEN (eds.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Band III (Nr. XIX-XXVII)*, Aachen 1976, s. s. 2116-2153
- LEV XIII., *Rerum novarum* (1891), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 19-56
- Novum Testamentum Graece et Latine*, edidit E. Nestle, Stuttgart²⁶1988
- 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 Vydří²2007
- PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH, *Erga migrantes caritas Christi* (2004), Praha 2006
- PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve* (2004), Kostelní Vydří 2008
- PAVEL VI., *Octogesima adveniens* (1971), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 261-296

PAVEL VI., Populorum progressio (1967), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 223-259

PIUS XI., Quadragesimo anno (1931), in: *Sociální encykliky*, Praha 1996, s. 57-111
Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi, Praha 2000

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland), Hannover – Bonn 1997

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
Spisy apoštolských otců, přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol, Praha 32004
St Thomas Aquinas Political Writings, edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge 2002

Strangers No Longer: Together on the Journey of Hope. A Pastoral Letter Concerning Migration from the Catholic Bishops of Mexico and the United States. Dostupné na: <http://www.usccb.org/mrs/stranger.shtml>. (Staženo 1. 5. 2009)

TOMÁŠ AKVINSKÝ, Teologická suma, II-IIae. In: S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica, Tomus III.*, Taurini 1928

WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*, Bonn 1999

WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*, Bonn 2005

11.1.2 Ostatní primární literatura (díla klasiků filozofie, právní texty)

H. ARENDOVÁ, Původ totalitarismu I-III (1951), Praha 1996

- H. ARENDT, „The Rights of Man“: What are they?, in: *Modern Review* (1949), s. 24-37
- ARISTOTELES, *Politika I*, přeložil, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil Milan Mráz, Praha 1999
- J. BODIN, *Les six livres de la République* (1577), texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, Paris 1986
- E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. by Frank M. Turner, New Haven – London 2003
- T. HOBBS, *Leviathan neboli O podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského* (1651), Praha 1941
- I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), herausgegeben von Hans Ebeling, Stuttgart 1990
- I. KANT, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001
- I. KANT, K věčnému míru. Filozofický projekt, in: TENTÝŽ, *K věčnému míru. Filozofický projekt – O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, Praha 1999, s. 7-51. (Přihlíženo k originálnímu textu v: I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart 2008.)
- I. KANT, O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, in: TENTÝŽ, *K věčnému míru. Filozofický projekt – O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, Praha 1999, s. 53-90
- I. KANT, *Základy metafyziky mravů*, přeložil Ladislav Menzel, Praha ²1990
- J. LOCKE, *Druhé pojednání o vládě* (1690), přeložil Josef Král, Praha ²1992
- N. MACHIAVELLI, *Vladař* (1532), přeložil Josef Hajný, Praha ⁴2007
- C. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, přeložil Stanislav Lyer, Dobrá Voda 2003 (reprint původního vydání z roku 1947)
- PLATÓN, Ústava, in: TENTÝŽ, *Spisy IV: Kleitofón, Ústava, Timaios, Kritias*, přeložil František Novotný, Praha 2003 (reprint)
- PLATÓN, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, přeložil František Novotný, Praha ³1994
- J. J. ROUSSEAU, *Rozpravy* (1762), sestavil a předmluvou opatřil V. Čechák, Praha 1989

- Rome Statute of The International Criminal Court, čl. 5. Staženo na http://untreaty.un.org/cod/icc/statute/99_corr/cstatute.htm (15. března 2009)
- Resolution: Programme budget for 2008, the Working Capital Fund for 2008, scale of assessments for the apportionment of expenses of the International Criminal Court and financing appropriations for the year 2008. Assembly of States Parties, 14 December 2007. Staženo na <http://www.icc-cpi.int/> (20. března 2009)
- A. SCHOPENHAUER, *Svět jako vůle a představa. Svazek první* (1818), přeložil Milan Váňa, Pelhřimov 1997
- THE COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, *Our Global Neighborhood, The Report of the Commission on Global Governance*, Oxford – New York 1995
- Úmluva o právním postavení uprchlíků z 31. ledna 1951
- Všeobecná deklarace lidských práv (1948). Staženo na <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf> (1.ledna 2009)

11.2 Sekundární literatura

- M. ALBROW, *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt am Main 1998
- T. A. ALEINIKOFF, D. KLUSMEYER, *Citizenship Policies for an Age of Migration*, Washington 2002
- B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London ²1991 (*Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt am Main ²1993)
- A. ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*, Brno 2004
- E. ARENS, J. MANEMANN, Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Komunitarismus, in: *Jahrbuch Politische Theologie 1 (1996)*, *Demokratiefähigkeit*, herausgegeben von Jürgen Manemann, s. 155-187
- K. ARNTZ, M. HEIMBACH-STEINS, J. REITER, H. SCHLÖGEL, *Orientierung finden: Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2008
- 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, Düsseldorf²1984
- M. BABO, *Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Münster 2003
- K. J. BADE, *Evropa v pohybu. Evropské migrace dvou staletí*, Praha 2004
- K. J. BADE, M. BOMMES, Migration und politische Kultur im „Nicht-Einwanderungsland“, in: K. J. BADE, R. MÜNZ (eds.), *Migrationsreport 2000. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt – New York 2000, s. 163-204
- K. J. BADE, M. BOMMES, R. MÜNZ (eds.), *Migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt – New York 2004
- 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
- B. BARRY, *Political Argument*, A Reissue with a New Introduction, New York 1990
- N. P. BARRY, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, London 1986
- P. BARŠA, *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999
- A. BARŠOVÁ, P. BARŠA, *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*, Brno 2005
- J. BARTELSON, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995
- L. BAŘÁKOVÁ, *Vývoj teorie státní suverenity se zřetelem k budoucnosti národního státu* (diplomová práce, obhájená na FSV UK), Praha 2003
- A. BASTENIER, Immigranten und Flüchtlinge. Gestalten der Globalisierung und Fragen an die Theologie, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift 2 (1999)*, s. 162-171
- Z. BAUMAN, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge 1998,
- A. BAUMGARTNER, Personalität, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 265-269
- A. BAUMGARTNER, Solidarität, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 283-292

- A. BAUMGARTNER, J. DRUMM, H. STEINKAMP, Solidarität, in: W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Neunter Band*, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³2000, s. 706-710
- W. BAUR, *První, Druhý a Třetí list Janův. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 17*, Kostelní Vydří 2001
- U. BECK, *Co je globalizace?: omyly a odpovědi*, Brno 2007
- H. BECKER, *Die Kategorie öffentlicher Güter als Grundlage von Staatstheorie und Staatswissenschaft*, Berlin 2002
- H. BECHER, Katholische Kirche und Ausländerpolitik. Welche Rolle kamen/kommen kirchlichen Interventionen in den politischen Raum hinein zu, in: K. BARWIG, D. MIETH (ed.), *Migration und Menschenwürde: Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987, s. 114-124
- G. BEDOUELLE, *L'histoire de l'Église*, Manuels de théologie catholique tome XIV, Luxembourg 1997
- R. BEINER, *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on the Problem of Political Community*, Toronto 2003
- I. BEINKE, Identität – Konstruktion und soziale Tatsache, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2008)*, s. 83-92
- P. BENDEL, Everything under Control? The European Union's Policies and politics of Immigration, in: T. FAIST, A. ETTE (eds.), *The Europeanization of National Policies and Politics of Immigration. Between Autonomy and the European Union*, New York 2007, s. 32-48
- S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996
- S. BENHABIB, Nation, Staat, Souveränität – Arendt'sche Überlegungen zur Jahrhundertwende, in: ALTE SYNAGOGE (ed.), *Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung; Dokumentationsband zum Symposium*, Essen 1997, s. 43-60
- D. BERG-SCHLOSSER, T. STAMMEN, *Úvod do politické vědy*, Praha 2000
- C. BERTOSSI (ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship: Britain and France*, New York 2007

- C. BERTOSI, Politics and Policies of French Citizenship, Ethnic Minorities and the European Agenda, in: A. GÓRNY, P. RUSPINI (eds.), *Migration in the New Europe. East-West Revisited*, New York 2004, s. 109-129
- 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
- H. BIELEFELDT, *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998
- H. BIELEFELDT, *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007
- H. BIELEFELDT, Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: H.-R. REUTER (ed.), *Ethik der Menschenrechte: zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen 1999, s. 43-73
- N. BIGGAR, The Value of Limited Loyalty: Christianity, the Nation, and Territorial Boundaries, in: J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, Princeton 2008, s. 92-109
- P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt and Human Rights: the Predicament of Common Responsibility*, Bloomington 2006
- J. BLAHA, Cizinec ve Starém zákoně a židovské filozofii, in: *Křesťanská revue 8 (2004)*, s. 198-202
- D. BOAZ, *Libertarianism: A Primer*, New York 1998
- E.-W. BÖCKENFÖRDE, Vznik státu jako proces sekularizace, in: J. HANUŠ (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolganga Böckenfördeho*, Brno 2006, s. 7-24
- T. BOHRMANN, Subsidiarität, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch I. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 293-301
- M. BOMMES, A. GEDDES (eds.), *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*, London – New York 2000
- M. BOMMES, J. HALFMANN (eds.), *Migration in nationalen Wohlfahrtstaaten. Theoretische und vergleichende Untersuchungen (IMIS-Schriften, Bd. 6)*, Osnabrück 1998

- A. BONDOLFI, Gleichheit, in: H. ROTTER, G. VIRT (eds.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, s. 295-300
- M. BÖSCHE, Trapped Inside the European Fortress? Germany and European Union Asylum and Refugee Policy, in: G. HELLMANN (ed.), *Germany's EU Policy on Asylum and Defence*, New York 2006, s. 29-90
- C. BOSWELL, *European Migration in Flux. Changing Patterns of Inclusion and Exclusion*, Malden – Oxford – Melbourne – Berlin ²2005
- 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
- C. BREITSAMETER, *Identität und Moral in der modernen Gesellschaft: Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2003
- J. BREUILLY, *Nationalismus und moderner Staat: Deutschland und Europa*, übersetzt und herausgegeben von Johannes Müller, Köln 1999
- N. BRIESKORN, Nationalismus und Multikulturalismus, in: *Stimmen der Zeit 10 (1993)*, s. 651-662
- N. BRIESKORN, Begrenzung und Entgrenzung aus sozial- und staatsphilosophischer Perspektiven, in: J. MÜLLER, M. KIEFER (eds.), *Grenzenloses „Recht auf Freizügigkeit“? Weltweite Mobilität zwischen Freiheit und Zwang*, Stuttgart 2004, s. 81-106
- N. BRIESKORN, Zum ewigen Frieden. Kants Friedenschrift nach 200 Jahren, in: *Stimmen der Zeit 12 (1994)*, s. 832-842
- 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
- R. BRUBAKER, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge 1992

- R. BRUBAKER, *Ethnicity without Groups*, Cambridge – London 2004
- R. BRUBAKER, Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: a Comparative Historical Analysis, in: A. M. MESSINA, G. LAHAV (eds.), *The Migration Reader: Exploring Politics and Policies*, Boulder – London 2006, s. 406-437
- R. BRUBAKER, *Staats-Bürger. Frankreich und Deutschland im historischen Vergleich*, Hamburg 1994
- W. BRUEGGEMANN, *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991
- G. BRUNE, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos: zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten*, Stuttgart 2006
- C. BRÜHL, *Deutschland – Frankreich. Die Geburt zweier Völker*, Köln – Wien 1990
- J. M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975
- C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff «gér» und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992
- M. CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of the Political Thought*, Cambridge 1992
- I. CARDELLINI, Stranieri e „immigrati residenti“ in una sintesi di teologia storico-biblica, in: *Rivista Biblica Italiana* 2(1992), s. 129-181
- J. H. CARENS, Aliens and Citizens: The Case for Open Borders, in: W. KYMLICKA (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, s. 331-349
- J. H. CARENS, Cosmopolitanism, Nationalism and Immigration: False Dichotomies, in: R. BELNERAND, W. NORMAN (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford 2001, s. 17-35
- J. H. CARENS, Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, New York 1992, s. 25-47
- J. H. CARENS, The Rights of Immigrants, in: J. BAKER (ed.), *Group Rights*, Toronto 1994, s. 142-163

- S. CASTLES, Nation and Empire: Hierarchies of Citizenship in the New Global Order, in: C. BERTOSSO (ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship: Britain and France*, New York 2007, s. 17-40
- S. CASTLES, A. DAVIDSON, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, New York 2000
- S. CASTLES, M. J. MILLER, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York - London 2003
- G. CAVALLAR, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Wien 1992
- W. T. CAVANAUGH, Migrant, Tourist, Pilgrim, Monk. Mobility and Identity in a Global Age, in: *Theological Studies* 2 (2008), s. 340-356
- O. CÍSAŘ, Mezi suverenitou a světovým státem. Nezavršená demokracie, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 157-176
- R. COHEN, *Global Diasporas: An Introduction*, London 1997
- P. COLE, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh 2000
- J. A. COLEMAN, A Limited State and a Vibrant Society. Christianity and Civil Society, in: J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, Princeton 2008, s. 22-53
- J. A. COLEMAN, Globalization and Catholic Social Thought: Mutual Challenges, in: J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics*, Princeton 2008, s. 170-188
- 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
- E. CURRLE, *Migration in Europa: Daten und Hintergründe*, Stuttgart 2004
- ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, *Cizinci v České republice 2006 (Foreigners in the Czech Republic 2006)*, Praha 2006
- P. ČIŽINSKÝ, Úvod do „prostoru svobody, bezpečnosti a práva“ Evropské unie, Praha 2005. Článek dostupný na http://www.migraceonline.cz/clanky_f.shtml?x=219087. (1.3.2005).
- P. ČIŽINSKÝ, *Větší důraz na bezpečnostní aspekty v Evropské unii. Haagský program vytyčuje další cíle EU v budování „prostoru svobody, bezpečnosti a práva“*, Praha

- 2005, s. 1-2. Článek dostupný na
http://www.migraceonline.cz/clanky_f.shtml?x=219084. Vyhledáno 1.3.2005
- H.-U. DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein: eine sozioethische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh 2002
- J. DANIELOU, *Vom Ursprung bis Babel: Genesis 1-11*, Frankfurt am Main 1965
- K. DANIELOVÁ, *Imigrační politika Francie se zaměřením na současnou situaci*.
Článek dostupný na www.migraceonline.cz (Staženo 20.1.2008).
- R. DE VAUX, *Ancient Israel*, New York 1961
- D. DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Freiburg 1991
- G. DELANTY, Die Transformation nationaler Identität und die kulturelle Ambivalenz europäischer Identität: demokratische Identifikation in einem postnationalen Europa, in: R. VIEHOFF, R. T. SEGERS (ed.), *Kultur, Identität, Europa*, Frankfurt am Main 1999, s. 267-288
- M. DELGADO, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: *Stimmen der Zeit 11-12 (1990)*, s. 845-857
- J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří 2005
- J. DONNELLY, *International Human Rights, Third Edition*, Denver 2007
- L. DÖRING, *Fundament für Europa: Subsidiarität – Federalismus – Regionalismus*, Münster 2004
- 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 ¹⁰1995
- P. DRULÁK, *Teorie mezinárodních vztahů*, Praha 2003
- D. DUKA, Francisco De Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva, in: *Salve 4 (2001)*, s. 47-51
- M. DUMMETT, *On Immigration and Refugees*, London 2001
- G. DUROZOI, A. ROUSSEL, *Filozofický slovník*, Praha 1994
- W. EICHRODT, *Ezekiel*, Philadelphia 1970

- V. EID, *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg – Wien 2004
- B. EDER, Katholische Soziallehre und Migration: zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Orientierung, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift 4 (2000)*, s. 396-404
- B. EDMUNDS, Solidarität – kein überflüssiger Begriff, in: H.-J. GROSSE KRACHT, C. SPIESS (eds.), *Christentum und Solidarität: Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008, s. 465-484
- J. H. ELLIOTT, *1 Peter. The Anchor Bible, Volume 37B*, New York 2000
- G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990
- B. ESTEL, *Nation und Nationale Identität. Versuch einer Rekonstruktion*, Wiesbaden 2002
- D. J. ESTES, Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15, in: *The Catholic Biblical Quarterly 1 (1991)*, 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. FIALA, M. PITROVÁ, *Evropská unie*, Brno 2003
- 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
- B. FONTAINE (ed.), *Les Églises, les Migrants et les Réfugiés: 35 textes pour comprendre*, Paris 2006
- H. FRANKEMÖLLE, *1. und 2. Petrusbriefe. Judasbrief, Die Neue Echter Bibel, Bd. 18 u. 20*, Würzburg ²1990

- G. P. FREEMAN, *The Decline of Sovereignty? Politics and Immigration Restriction in Liberal States*, in: C. JOPPKE (ed.), *Challenge to the Nation-State: Immigration in Western Europe and the United States*, Oxford – New York 1998, s. 86-108
- S. FREEMAN, Introduction. John Rawls – An Overview, in: TENTÝŽ (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge a.o. 2003, s. 1-61
- S. FREEMAN, *Rawls*, New York 2007
- M. FREIOVÁ, *Uprchlická otázka a my*, Praha 1993
- K. P. FRITZSCHE, *Menschenrechte: eine Einführung mit Dokumenten*, Paderborn 2004
- O. FUCHS (ed.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988
- F. FURGER, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988
- F. FURGER, *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, Praha 2003
- F. FURGER, *Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart – Berlin – Köln 1991
- F. FURGER, *Weltgestaltung aus dem Glauben*, Münster 1989
- I. GABRIEL, A. K. PAPADEROS, U. H. J. KÖRTNER, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik: der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz ²2006
- K. GABRIEL, Solidarität, in: P. SCHALLENBERG (ed.), „*Als wögen Tränen unsere Arbeit auf*“: *Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel: 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund*, Münster 1999, s. 99-110
- A. GEDDES, *Immigration and European Integration. Towards Fortress Europe?*, Manchester – New York 2000
- A. GEDDES, The Europeanization of What? Migration, Asylum and the Politics of European Integration, in: T. FAIST, A. ETTE (eds.), *The Europeanization of National Policies and Politics of Immigration. Between Autonomy and the European Union*, New York 2007, s. 49-70
- A. GEDDES, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, London – Thousand Oaks – New Delhi ²2005
- E. GELLNER, *Národy a nacionalismus*, Praha 1993
- D. GHARAZOGLU, *Quellen zur Migrationsforschung (Sources of Migration Research): Eine selektiert-komparative Bibliographie in drei Sprachen über USA, Deutschland, Frankreich und England*, Münster 2004

- C. GHIDELLI, *Vangelo secondo Luca, La Bibbia – nuovissima versione*, Cinisello Balsamo 1991
- M. GIBNEY (ed.), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*, Westport (Conn.) 1988
- W. GIELER, D. FRICKE (eds.), *Handbuch europäischer Migrationspolitiken: die EU-Länder und die Beitrittskandidaten*, Münster 2004
- I. GLEICHAUF, *Hannah Arendt*, München 2000
- K. GLOY, Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. Ein taugliches Konzept?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (2007), s. 523-536
- 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
- R. E. GOODIN, Commentary: The Political Realism of Free Movement, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, New York 1992, s. 248-264
- H.-J. GROSSE KRACHT, *Kirche in ziviler Gesellschaft: Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1996
- H.-J- GROSSE KRACHT, „... weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.): zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: M. KRÜGELLER, S. KLEIN, K. GABRIEL (eds.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? – Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, s. 111-132
- E. GUILD, *Immigration Law in the European Community*, The Hague – London - Boston 2001
- E. GUILD, The Europe Agreements: The Right to Establishment in the Central and Eastern European Agreements, in: E. GUILD (ed.), *The Legal Framework and Social Consequences of Free Movement of Persons in the European Union*, The Hague – London - Boston 1999, s. 127-138
- E. GUILD, *The Legal Elements of European Identity: EU Citizenship and Migration Law*, The Hague – London - Boston 2004

- W. GÜNTHER, H. G. LINK, Liebe, agapáo, in: L. COEHEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band II/1*, Wuppertal 1969, s. 895-901.
- J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996.
- J. HABERMAS, Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990), in: TENTÝŽ, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main ⁴1994, s. 632-660 (publikováno také samostatně v St. Gallen 1991)
- J. HABERMAS, J. RATZINGER, Předpolitické mravní základy svobodného státu, in: *Salve 4 (2005)*, s. 99-117
- V. M. HACKEL, *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, Berlin 2000
- J. HAGEL, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck – Wien 1999
- 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. HAMM, *Menschenrechte: ein Grundlagenbuch*, Opladen 2003
- R. HAMOWY (ed.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, Thousand Oaks – London 2008
- R. HANSEN, *Citizenship and Immigration in Post-War Britain. The Institutional Origins of a Multicultural Nation*, Oxford 2000
- J. HANUŠ (ed.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno – Praha 2002
- J. HANUŠ (ed.), *Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diference*, Brno 2001
- 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
- N. HARRIS, *Thinking the Unthinkable: The Immigration Myth Exposed*, London 2002
- P. HARTL, H. HARTLOVÁ, *Psychologický slovník*, Praha 2000

- J. E. HARTLEY, *Word Biblical Commentary. Volume 4. Leviticus*, Nashville 1992
- H. HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2009
- M. HEIMBACH-STEINS, Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1. Grundlagen*, Regensburg 2004, s. 83-110
- M. HEIMBACH-STEINS, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Mainz 2001
- D. HELD, A. MCGREW, D. GOLDBLATT, J. PERRATON (eds.), *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Cambridge 1999
- M. HELL, *Einwanderungsland Deutschland? Die Zuwanderungsdiskussion 1998-2002*, Wiesbaden 2005
- J. HELLER, Biblické stvoření světa, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 196-201
- J. HELLER, Jak čtu Bibli, in: TENTÝŽ, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 177-180
- J. HELLER, Hosté a přichozí v bibli (Problém uprchlíků ve světle Pisma), in: *Evangelický kalendář 1998*, Praha 1997, s. 49-57
- J. HELLER, *Vocabularium biblicum septem linguarum (Biblický slovník sedmi jazyků)*, Praha 2000
- J. HELLER, M. PRUDKÝ, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006
- D. C. HENDRICKSON, Migration in Law and Ethics: A Realist Perspective, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, New York 1992, s. 213-231
- U. HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland*, Bonn 2003
- S. HEUSER, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*, Münster 2004
- D. A. HICKS, *Inequality and Christian Ethics*, Cambridge – New York 2000
- J. D. HILL, Je globální liberalismus paternalistický? Otázky morálního kosmopolitismu, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 127-156

- K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991
- K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie: Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg (Schweiz) – Freiburg – Wien 2001
- E. J. HOBSBAWM, *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*, Brno 2000
- E. J. HOBSBAWM, *The Age of Revolutions: 1789-1848*, London 1973
- E. HOBSBAWM, T. RANCER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge ¹⁵2000
- O. HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, überarbeitete und aktualisierte Neuauflage, München 2002
- O. HÖFFE, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*, Stuttgart 1988
- O. HÖFFE, Eine Weltrepublik als Minimalstaat. zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit, in: R. MERKEL, R. WITTMANN (eds.), „Zum ewigen Frieden“. *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt am Main 1996, s. 154-171
- O. HÖFFE, Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal, in: O. HÖFFE (ed.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, s. 5-29
- O. HÖFFE, Für und Wider eine Weltrepublik, in: C. CHWACHZA, W. KERSTING (eds.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main 1998, s. 204-222
- O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, München ⁷2007
- O. HÖFFE, Nationalstaaten im Zeitalter der Globalisierung?, in: M. BEER (ed.), *Auf dem weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2004, s. 197-210
- O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1989
- O. HÖFFE, Subsidiarität als staatsphilosophisches Prinzip, in: K. W. NÖRR, T. OPPERMANN (eds.), *Subsidiarität, Idee und Wirklichkeit: zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa*, Tübingen 1997, s. 49-67
- O. HÖFFE, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main ²1998

- O. HÖFFE, Völkerbund oder Weltrepublik?, in: TENTÝŽ, *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, s. 109-132
- L. HOFFMANN, Nationalstaat, Einwanderung und „Ausländerfeindlichkeit“, in: M. HESSLER (ed.), *Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft: Einwanderung und Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1993, s. 29-51
- J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, herausgegeben, bearbeitet und ergänzt von Lothar Roos, Kevelaer 1997
- H.-J. HÖHN, Personalitätsprinzip, in: W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Achter Band*, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1999, s. 62
- D. HOLLENBACH, Common Good, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, s. 193-197
- D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge – New York 2002
- J. F. HOLLIFIELD, France: Republicanism and the Limits of Immigration Control, in: W. A. CORNELIUS, T. TSUDA, P. L. MARTIN, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective, Second Edition*, Stanford 2004, s. 183-214
- J. F. HOLLIFIELD, Immigration and the Politics of Rights: the French Case in Comparative Perspective, in: M. BOMMES, A. GEDDES (eds.), *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*, London – New York 2000, s. 109-133
- A. HONNETH (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main – New York 1993
- A. HONNETH, Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu, in: *Spor o liberalismus a komunitarismus*, Praha 1996, s. 13-38
- R. HOPPE, *List Efezanům. List Kolosanům. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 10*, Kostelní Vydří 2000
- T. HOPPE, Human Rights, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville – Minnesota 1994, s. 454-470

- T. HOPPE, Menschenrechte als Basis eines Weltethos?, in: M. HEIMBACH-STEINS, A. LIENKAMP, J. WIEMEYER (eds.), *Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1995, s. 319-333
- T. HOPPE, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität: Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht*, Stuttgart 2002
- M. HORÁKOVÁ, *Srovnávací analýza migračních politik*, Výzkumný ústav práce a sociálních věcí 2000
- M. P. HORNSBY-SMITH, *An Introduction to Catholic Social Thought*, New York 2006
- J. HOSPERS, What Libertarianism Is, in: T. R. MACHAN, D. B. RASMUSSEN (eds.), *Liberty for the Twenty-First Century. Contemporary Libertarian Thought*, Boston – London 1995, s. 5-17
- C. HOUTMAN, *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus. Volume 3. Chapters 20-40*, Leuven 2000
- M. HROCH, *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen 2005
- M. HROCH, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999
- M. HROCH, *Obrození malých evropských národů*, Praha 1971
- M. HROCH (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*, Praha 2003
- M. HROCH, *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, Praha 1999
- 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
- S. P. HUNTINGTON, *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*, Praha 2005
- V. CHETAIL, Freedom of Movement and Transnational Migrations: a Human Rights Perspective, in: T. A. ALEINIKOFF, V. CHETAIL (eds.), *Migration and International Legal Norms*, The Hague 2003, s. 47-59

- F. CHEVENAL, Quelques remarques sur l'universalisme politique de Dante et de Kant: une relation énigmatique, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1995), s. 291-309
- D. L. CHRISTENSEN, *Word Biblical Commentary. Volume 6A. Deuteronomy 1:1-21:9*, revised, Nashville 2001
- C. CHWACHZA, *Moral Responsibility and Global Justice: A Human Rights Approach*, Baden-Baden 2007
- J. IFE, *Human Rights and Social Work: Towards Rights-Based Practice*, Cambridge 2001
- D. JACOBSON, *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore – London ²1997
- P. JAMES, *Nation Formation. Towards a Theory of Abstract Community*, London 1996
- J. JANDOUREK, *Sociologický slovník*, Praha 2001
- J. JANDOUREK, *Úvod do sociologie*, Praha 2003
- K. JANKŮ, Moderní migrace. Stěhování se zvláštním významem, in: *Sociální studia 1* (2006), s. 13-27
- B. JENKINS, S. A. SOFOS, Nation and Nationalism in Contemporary Europe. A Theoretical Perspective, in: B. JENKINS, S. A. SOFOS (eds.), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, London 1996, s. 9-32
- E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I*, Gütersloh ⁵1994
- E. JENNI (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II*, Gütersloh ⁴1993
- L. T. JOHNSON, *Sacra Pagina. Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005
- C. JOPPKE, Exkluze v liberálním státě. Příklad politiky imigrace a občanství, in: *Sociální studia 1* (2006), s. 55-72
- C. JOPPKE, *Immigration and the Nation State: the United States, Germany and Great Britain*, Oxford 1999
- C. JOPPKE, Immigration Challenges the Nation-State, in: TENTÝŽ (ed.), *Challenge to the Nation-State: Immigration in Western Europe and the United States*, Oxford – New York 1998, s. 5-46

- M. JUNKER-KENNY, Die vorpolitischen Grundlagen des Staates, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 1* (2006), s. 96-106
- H. G. JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991
- F. KAMPHAUS, Option für die Fremden als Chance für die Gesellschaft, in: B. NACKE (ed.), *Kirche in Staat und Gesellschaft: Grundlegungen – Erfahrungen – Perspektiven*, Mainz 1998, s. 28-32
- K. KAVANOVÁ, *Evropský pakt o migraci a azylu – společná imigrační pravidla pro členské země EU*. Staženo na www.migraceonline.cz (1. 11. 2008)
- E. KEDOURIE, *Nationalism*, Oxford – Cambridge⁴1993
- C. B. KEELY, Demography and International Migration, in: C. B. BRETTELL, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, New York 2000, s. 43-60
- J. KEKES, *Against Liberalism*, Ithaca – London 1997
- W. KERBER et al. (ed.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick: 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt am Main 1991
- W. KERSTING, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001
- W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main 1993
- H-M. KIM, *Solidarität und Menschenrechte: eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension*, Münster – Hamburg 1995
- O. KIMMINICH, *Einführung in das Völkerrecht*, Pullach bei München 1975
- H. KLUETING (ed.), *Nation, Nationalismus, Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln – Weimar – Wien 1992
- M. KOENIG, *Menschenrechte*, Frankfurt – New York 2005
- C. R. KOESTER, *Hebrews. The Anchor Bible, Volume 36*, New York 2001
- 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
- L. KÖNIGOVÁ, *Vývoj koncepcí státní suverenity v teorii mezinárodních vztahů – Posuny a tendence ve 20. století* (diplomová práce, obhájená na FF UK), Praha 2001
- U. KÖPPEL, Die Kirche vor der Herausforderung der Migration, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 3 (1999), s. 198-206
- W. KORFF, Migration und kulturelle Transformation, in: K.-H. KLEBER (ed.), *Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987 in Passau*, Passau 1988, s. 128-150
- W. KORFF, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München – Zürich 1985
- O. KREJČÍ, *Mezinárodní politika*, Praha 1997
- S. KROTZ, Die Eine Welt und die vielen Kulturen: kulturanthropologische Überlegungen zu interkulturellem Dialog und weltweiter Solidarität, in: N. BRIESKORN (ed.), *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 41-69
- S. KROTZ, *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1994
- W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction, Second Edition*, Oxford – New York 2002
- R. LA VALLE, Das Leben der politischen Gemeinschaft, in: G. BARAÚNA (ed.), *Die Kirche in der Welt von heute: Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums*, Salzburg 1967, s. 387-420
- T. LÄKEN, *Solidarität neu denken? Die Sozialverkündung der Kirche zwischen Bruch und Kontinuität*, Berlin 2007
- M. L. LAMB, Solidarity, in: J. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville – Minnesota 1994, s. 908-912
- J. LANGE, Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948: Eine Menschenrechtserklärung für die Einwanderungsgesellschaft?, in: H. ZIMMER

- (ed.), *Menschenrechtsbildung in der Einwanderungsgesellschaft. Grundlagen und Impulse für die Schule*, Münster 2008, s. 57-121
- D. LANGEWIESCHE, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000
- D. LANGEWIESCHE, Was heißt „Erfindung der Nation“?, in: M. BEER (ed.), *Auf dem weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2004, s. 19-40
- M. P. LARA, Demokratické instituce a kosmopolitní solidarita, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 105-126
- F. LAUB, *List Židům. Malý stuttgartský komentář, Nový zákon 14*, Kostelní Vydří 2001
- Z. LAYTON-HENRY, Britain: From Immigration Control to Migration Management, in: W. A. CORNELIUS, T. TSUDA, P. L. MARTIN, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective, Second Edition*, Stanford 2004, s. 297-333
- J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *Encyklopedie středověku*, Praha 1999
- B. D. LEICHT (ed.), *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2*, Stuttgart 2003
- H. LEMBERG, Kulturautonomie, Minderheitenrechte, Assimilation. Nationalstaaten und Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen in Ostmitteleuropa, in: M. BEER (ed.), *Auf dem weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2004, s. 91-117
- X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1991
- W. LESCH, Analyse – Beratung – Parteinahme: Überlegung zum Status theologisch-ethischer Beiträge im Streit um Migration im Streit um Migration und Menschenwürde, in: K. BARWIG, D. MIETH (eds.), *Migration und Menschenwürde: Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987, s. 178-210
- 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

- W. LESCH, Fremde in Einwanderungsländern: Eine Ethik der Migration, in: H.-J. HOHN (ed.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, s. 291-307
- W. LESCH, Jenseits der Legalität: Recht und Moral in der Einwanderungs- und Asylpolitik, in: *Orientierung 18 (1998)*, s. 194-196
- W. LESCH, Migrationspolitik und Staatsbürgerschaftsregelungen: Aspekte einer Ethik der Integration, in: *Ethica 3 (1999)*, s. 281-306
- W. LESCH, Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift 4 (1993)*, s. 348-354
- W. LESCH, Paradigmenwechsel in der Einwanderungspolitik. Vom Streit der Kulturen zum Streit um die Verteilungsgerechtigkeit, in: *Orientierung 2 (2002)*, s. 16-20
- W. LESCH, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie: sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: *Stimmen der Zeit 4 (1993)*, s. 255-269
- W. LESCH, Zwischen Eigeninteresse und globaler Solidarität: Migrationspolitik aus sozialethischer Perspektive, in: J. MÜLLER, M. KIEFER (eds.), *Grenzenloses „Recht auf Freizügigkeit“? Weltweite Mobilität zwischen Freiheit und Zwang*, Stuttgart 2004, s. 123-145
- J. D. LEVENSON, The Universal Horizon of Biblical Particularism, in: M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Boston – Leiden 2002, s. 143-169
- Lexikon des Mittelalters, Band 7. Planudes bis Stadt (Rus´)*, Stuttgart – Weimar 1999
- M. LIMBECK, *Evangelium sv. Matouše. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 1*, Kostelní Vydří 1996
- 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
- J. LISTL, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978
- W. LORENZ, „For We Are Strangers Before Thee and Sojourners“ – 2 Chron. 29:15, in: *American Baptist Quarterly 4 (1990)*, s. 268-280
- M. LÖWENSTEIN, Politische Ethik und Migrationspolitik, in: *Stimmen der Zeit 8 (1994)*, s. 557-568

- M. LUTZ-BACHMANN, Souveränitätsprinzip und Demokratie. Überlegungen zur Transformation der Staatenwelt im Anschluß an Kant, in: *Philosophisches Jahrbuch 2 (1999)*, s. 334-356
- E. MACK, Globale Solidarität mit den Armen, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften (2007)*, s. 297-336
- H. MAIER, *Wie universal sind die Menschenrechte*, Freiburg im Breisgau 1997
- B. J. MALINA, The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality, in: *Semeia 35 (1986)*, s. 171-194
- J. MANEMANN, *Über Freunde und Feinde: Brüderlichkeit Gottes*, Kevelaer 2008
- P. MANENT, *Proč existují národy: úvahy o demokracii v Evropě*, Brno 2007
- J. MARCUS, *Mark 1-8. The Anchor Bible Volume 27*, New York 2000
- C. MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Praha 2005
- P. L. MARTIN, Germany: Managing Migration in the Twenty-First Century, in: W. A. CORNELIUS, T. TSUDA, P. L. MARTIN, J. F. HOLLIFIELD (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective, Second Edition*, Stanford 2004, s. 221-253
- C. MARTINEK, *Cesta k solidaritě*, Svitavy 1998
- A. MARTÍNEZ, S. ADROHER, J. M. R. DE HUIDOBRO, Das Einwanderungsrecht: eine ethische Beurteilung, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift 4 (1993)*, s. 355-360
- R. MARX, *Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise*, Paderborn 1990
- R. MARX, Weltgemeinwohl als sozialetische Kategorie: Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre, in: *Stimmen der Zeit 1 (1994)*, s. 37-48
- R. MARX, H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002
- C.-P. MÄRZ, *Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel, Bd. 16*, Würzburg²1990
- P. MEILAENDER, *Towards a Theory of Immigration*, Basingstoke 2001
- K.-W. MERKS, Migration als ethische Aufgabe: zu den Möglichkeiten menschlicher Verantwortung angesichts komplexer Probleme, in: K.-H. KLEBER (ed.),

- Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker 1987 in Passau, 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
- R. MESSINA, *Dějiny charitativní činnosti, Kostelní Vydří 2005*
- D. MESSNER, F. NUSCHELER, *Das Konzept Global Governance: Stand und Perspektiven, Duisburg 2003*
- J. MESSNER, *Das Gemeinwohl: Idee, Wirklichkeit, Aufgaben, Zweite wesentlich erweiterte Auflage, Osnabrück 1968*
- M. MIČIENKA, *Příruční slovník občana, Praha 2003*
- M. MIKŠOVÁ, *Azylová politika ČR v kontextu mezinárodní migrace a azylové politiky EU, (diplomová práce), Brno 2003*
- J. MILGROM, *Leviticus 17-22. The Anchor Bible. Volume 3A, New York 2000*
- D. MILLER (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno 2003*
- D. MILLER, Etický význam národnosti, in: *Filosofický časopis 1 (2007)*, s. 41-57
- D. MILLER, *On Nationality, Oxford 1995*
- R. B. MILLER, Christian Attitudes toward Boundaries: Metaphysical and Geographical, in: D. MILLER, S. H. HASHMI (eds.), *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives, Princeton 2001*, s. 15-37 (Text dostupný rovněž v J. A. COLEMAN (ed.), *Christian Political Ethics, Princeton 2008*, s. 67-89)
- K. MILLS, *Human Rights in the Emerging Global Order: a New Sovereignty?, New York 1998*
- M. MITCHELL, D. RUSSELL, Immigration, Citizenship and the Nation-State in the New Europe, in: B. JENKINS, S. A. SOFOS (eds.), *Nation and Identity in Contemporary Europe, London 1996*, s. 54-80
- L. MLČOCH, Za ekonomiku sloužící společnému dobru, in: *Teologické texty 1 (2006)*, s. 28-32
- J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření, Brno – Praha 1999*
- D. MOELLENDORF, *Cosmopolitan Justice, Boulder (Colorado) – Oxford 2002*

- K. MÖRSDORF, „Staat“, in: K. RAHNER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche: Band, Neunter Band*, Freiburg i. Br. u. a. 1964, s. 992-995
- D. MÜLLER, Heimat für Menschen unterwegs. Für eine Ethik der Wanderungsbewegungen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift 4 (1993)*, s. 361-374
- J. MÜLLER, Entwicklungspolitik und weltweite Gerechtigkeit, in: N. BRIESKORN, J. MÜLLER (eds.), *Gerechtigkeit und soziale Ordnung. Für Walter Kerber SJ*, Freiburg – Basel – Wien 1996, s. 152-166
- J. MÜLLER, J. WALLACHER, Europa unter dem Anspruch globaler Solidarität, in: *Stimmen der Zeit 2 (2006)*, s. 89-100
- P.-G. MÜLLER, *Evangelium sv. Lukáše. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 3*, Kostelní Vydří 1998
- R. MÜNZ, W. SEIFERT, R. ULRICH, *Zuwanderung nach Deutschland: Strukturen, Wirkungen, Perspektiven, 2.*, aktualisierte und erweiterte Auflage, Frankfurt am Main – New York 1999
- A. B. MURPHY, The Sovereign State System as Political-territorial Ideal: Historical and Contemporary Considerations, in: T. J. BIERSTEKER, C. WEBER (eds.), *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge 1996, s. 81-120
- M. NAGLER, *Über die Funktion des Staates und des Widerstandsrechts*, Sankt Augustin 1991
- F. NUSCHELER, Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: N. BRIESKORN (ed.), *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 1-23
- K.-H. NUSSER, Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ als Argument für oder gegen den Weltstaat?, in: *Die neue Ordnung 5 (2004)*, s. 353-364
- D. J. O'BYRNE, *Human Rights: An Introduction*, Harlow 2003
- F. O'GORMAN, *Edmund Burke: His Political Philosophy* (Political Thinkers, Volume II, ed. by Geraint Parry), London – New York 2004 (reprint)
- K. OHMAE, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*, London 1995

- O. O'NEILL, Commentary: Magic Associations and Imperfect People, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, New York 1992, s. 115-123
- W. R. O'NEILL, W. C. SPOHN, Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy, in: *Theological Studies 1 (1998)*, s. 84-106
- W. OCKENFELS, *Katolická sociální nauka*, Praha 1994
- D. OPATRŇÝ, Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova, in: *Studia theologica 30 (2007)*, s. 24-40
- J. OSTERHAMMEL, N. P. PETERSSON, *Globalization: A Short History*, Princeton 2005
- E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994
- A. PAGDEN, Christian Tradition, in: A. BUCHANAN, M. MOORE (eds.), *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge 2003
- Pentateuch*. Český katolický překlad, přeložili, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili J. Brož et al., Kostelní Vydří 2006
- R. PESCH, *Das Markusevangelium, 1. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1976
- T. PETRÁČEK, Demokracie, monarchie, republika: římská kurie a politické zápasy v době (anti-)modernistické krize, in: P. MAREK (ed.), *Teorie a praxe politického katolicismu 1870-2007*, Brno 2008, s. 34-59
- S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg³ 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
- T. W. POGGE, Cosmopolitanism and Sovereignty, in: *Ethics 1 (1992)*, s. 48-75
- T. W. POGGE, *John Rawls*, München 1994
- 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*, Praha² 2006

- P. POKORNÝ, Od štěněte k dítěti (Mk 7,24-30/ Mt 15,21-28). O některých problémech biblické exegeze, in: P. POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2006, s. 424-438
- S. J. POPE, The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal, in: *Theological Studies 2 (1991)*, s. 255-288
- 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, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha – Kostelní Vydří 2007
- C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2002
- C. V. POSPÍŠIL, *Teologie služby: kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*, Praha 2002
- C. V. POSPÍŠIL, Základní otázky a perspektivy současné systematické teologie, in: *Teologické studie 2 (2003)*, s. 26-33
- F. PRIETO GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht: zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute*, Regensburg 1976
- K. PRINCOVÁ, Etické souvislosti humanitární pomoci, in: O. FISCHER, R. MILFAIT a kol., *Etika pro sociální práci*, Praha 2008, s. 180-190
- M. PRUDKÝ, Národ ve Starém zákoně, in: *Křesťanská revue 6-7 (1993)*, s. 142-147, 177-183
- G. M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Solidarität – eine Option für die Opfer: geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998
- G. M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit: die Perspektive christlicher Sozialethik, in: M. KRÜGELLER, S. KLEIN, K. GABRIEL (eds.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? – Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, s. 193-208

- K. PRÜMM, S. ALSCHER, From Model to Average Student: the Europeanization of Migration Policy and Politics in Germany, in: T. FAIST, A. ETTE (eds.), *The Europeanization of National Policies and Politics of Immigration. Between Autonomy and the European Union*, New York 2007, s. 73-92
- J. PŘIBÁŇ, *Suverenita, právo a legitimita*, Praha 1997
- Y. RADDAY, M. SCHULZ, Nächstenliebe nach jüdischer Auffassung, in: *Universitas (Sonderdruck)*, Stuttgart 1984
- W. RADL, *List Gala'anum, Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 9*, Kostelní Vydří 1999
- K. RAHNER, H. VORGLIMLER, *Teologický slovník*, Praha 1996
- J. E. RAMIREZ KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The Gér in the Old Testament*, Berlin 1999
- J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960
- A. RAUSCHER, Das Privateigentum im Dienste des arbeitenden Menschen, in: J. M. SCHNARRER (ed.), *Gemeinwohl und Gesellschaftsordnung (The common good in our changing world)*, Wien 1997, s. 65-76
- J. RAWLS, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, herausgegeben von W. Hirsch, Frankfurt am Main 1992
- J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1993
- J. RAWLS, *Teorie spravedlnosti* (1971), Praha 1995 (Přihlíženo k originálnímu vydání J. RAWLS, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge/Mass. 1999)
- M. REDER, *Global Governance: Philosophische Modelle der Weltpolitik*, Darmstadt 2006
- J. P. REEMTSMA, Gewalt. Monopol, Delegation, Partizipation, in: W. HEITMEYER, H.-G. SOEFFNER (eds.), *Gewalt: Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, Frankfurt am Main 2004, s. 346-361
- W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt am Main – New York 1994
- E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006
- K. REMELE, Das Wohl aller und eines jeden: Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik, in: *Ethica 2* (2005), s. 115-134

- 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
- A.-P. RETHMANN, Církev jako politicko-morální činitel v pluralitní společnosti, in: *Universum 4 (2001)*, s. 15-21
- A.-P. RETHMANN, Gastfreundschaft und Integration: theologische Perspektiven in der Migrationsarbeit, in: R. KROCKAUER, S. BOHLEN, M. LEHNER (eds.), *Theologie und soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, München 2006, s. 220-228
- A.-P. RETHMANN, Kdo patří k nám? Etické aspekt přijetí a integrace přistěhovalců, in: *Salve 1 (2004)*, s. 23-41
- A.-P. RETHMANN, Počátky etiky migrace. Francisco de Viktoria OP a Salamanská škola, in: *Salve 1 (2004)*, s. 70-76
- A.-P. RETHMANN, Právo a morálka. Zamyšlení nad jejich sporným vztahem, in: *Salve 4 (2005)*, s. 81-96
- H.-R. REUTER, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht. Ein rechtsethischer Beitrag, in: G. RAU, H.-R. REUTER, K. SCHAICH (eds.), *Das Recht der Kirche, Band III. Zur Praxis des Kirchenrechts*, Gütersloh 1994, s. 574-600
- E. RIEDEL, Menschenrechte als Gruppenrechte auf der Grundlage kollektiver Unrechtserfahrungen, in: H.-R. REUTER (ed.), *Ethik der Menschenrechte: zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen 1999, s. 295-319
- E. RIEDEL (ed.), *Neuere Entwicklungen im Einwanderungs- und Asylrecht: Verfassungs-, Völker- und Europarechtliche Aspekte*, Baden-Baden 2004
- G. RIEGER, *Einwanderung und Gerechtigkeit. Mitgliedschaftspolitik auf dem Prüfstand amerikanischer Gerechtigkeitstheorien der Gegenwart*, Opladen – Wiesbaden 1998
- H. ROMMEN, „Staat“, in: K. RAHNER et al.(ed.), *Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis: Band 4*, Freiburg i. Br. u. a. 1969, s. 708-722
- P. ROTTLÄNDER, Ethische Rechtfertigung weltweiter Solidarität: deskriptive, normative und methodische Aspekte, in: N. BRIESKORN (ed.), *Globale*

- Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 117-142
- 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
- M. ŘEZNÍK, *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*, Praha 2003
- A. SABERSCHINSKY, *Die Begründung universeller Menschenrechte: zum Ansatz der Katholischen Soziallehre*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002
- J. SALAČ, Globalizační tendence v současném právu. Příklad existence v tzv. lex mercatoria, in: M. HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Praha 2004, s. 37-48
- M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge (Mass.) 1982
- H. SANER, *Die negativen Bedingungen des Friedens*, in: O. HÖFFE (ed.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, s. 43-67
- B. SANTEL, A. WEBER, Zwischen Ausländerpolitik und Einwanderungspolitik: Migrations- und Ausländerrecht in Deutschland, in: K. J. BADE, R. MÜNZ (ed.), *Migrationsreport 2000. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt am Main – New York 2000, s. 109-140
- S. SASSEN, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York 1996
- S. SASSEN, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt am Main 1996
- K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII*, Freiburg – Basel – Wien ⁶1988
- E. SCHILBEECKX, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 6-7 (1968)*, s. 411-421
- T. SCHIEDER, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*, herausgegeben von O. Dann und H.-U. Wehler, Göttingen ²1992
- H. SCHLIER, *Der Römerbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI*, Freiburg – Basel – Wien, ³1987

- 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 ²1994
- 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
- K. SCHOGER, *Zuwanderer und Politik: ein deutsch-französischer Vergleich*, Berlin 1994
- M. SCHRAMM (ed.), *Der fraglich gewordene Sozialstaat: aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2006
- H. SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003
- 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
- D. SEEBLER, Überschätzt. Zur gegenwärtigen Diskussion über das Staatsbürgerschaftsrecht, in: *Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion 12 (1997)*, s. 599-600
- P.-A. SEETHALER, *První a Druhý list Petrův. List Judův. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 16*, Kostelní Vydří 2001
- J. SEGLOW, The Ethics of Immigration, in: *Political Studies Review 3 (2005)*, s. 317-334
- H. SETON-WATSON, *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder 1977

- S. SINGH JUSS, *International Migration and Global Justice*, Hampshire 2006
- A. D. SMITH, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover 2000
- A. D. SMITH, *National Identity*, London – New York 1991
- A. D. SMITH, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London – New York ⁸2005
- A. D. SMITH, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford 1979
- A. D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986
- M. SNEED, Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 4 (1999)*, s. 498-507
- K. SONTHEIMER, *Hannah Arendt: Der Weg einer großen Denkerin*, München ²2005
- G. SØRENSEN, *Stát a mezinárodní vztahy*, Praha 2005
- Y. N. SOYSAL, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago – London 1994
- 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
- P. STALKER, *International Migration*, London 2001
- P. STALKER, *Workers without Frontiers: The Impact of Globalization on International Migration*, Boulder – London 2000
- Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 7. Ezdráš – Nehemjáš – Ester*, Praha 1970
- Starý zákon. Překlad s výkladem. Svazek 9. Žalmy*, Praha 1975
- H. STEINER, Libertarianism and the Transnational Migration of People, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, New York 1992, 87-94
- J. STRAYER, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970
- B. SUTOR, *Politická etika*, Praha 1996
- C. SZALÓ, *Transnacionální migrace: proměny identit, hranic a vědění o nich*, Brno 2007

- F. ŠAMALÍK, *O politické společnosti*, Brno 1994
- T. ŠIŠKOVÁ (ed.), *Mensiny a migranti v České republice: my a oni v multikulturní společnosti 21. století*, Praha 2001
- P. ŠTICA, *Spravedlivá azylová politika? – Etická kritéria pro přijímání politických uprchlíků se zřetelem k situaci v České republice* (diplomová práce), Praha 2005
- Y. TAMIR, *Liberal Nationalism*, Princeton 1993
- K.-C. TAN, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge – New York 2004
- C. TAYLOR, *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, editováno Amy Gutmannovou, Praha 2001
- R. von THADDEN, Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich, in: B. GIESEN (ed.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt 1991, s. 493-510
- 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
- A-M. THIESSOVÁ, *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*, Brno 2007
- C. TILLY (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton 1975
- C. TOMIČ, *Biblický pravek. Kniha Genezis kapitola 1-11*, Bratislava 1992
- S. TÖNNIES, *Cosmopolis Now: auf dem Weg zum Weltstaat*, Hamburg 2002
- J. TORPEY, *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge 2000
- B. TOŠNEROVÁ, *Návratová směrnice – na cestě k restriktivní evropské imigrační politice*. Staženo na www.migraceonline.cz (1. 11. 2008)
- H. TREMMEL, *Grundrecht Asyl. Die Antwort der Sozialethik*, Freiburg – Basel – Wien 1992
- W. TRILLING, *Schöpfung und Fall nach Genesis 1-3*, Leipzig²1984

- G. TULUD CRUZ, *Between Identity and Security: Theological Implications of Migration in the Context of Globalization*, in: *Theological Studies* 2 (2008), s. 357-375
- H.-J. TÜRK, *Zwischen Universalismus und Partikularismus: zur politischen Ethik des Kommunitarismus*, in: *Stimmen der Zeit* 8 (1994), s. 537-545
- J. VÁLKA, P. HORÁK, J. HOLZER, J. SPOUSTA, *Proč existují národy. Diskuse nad tezemi Pierra Manenta*, in: *Proglas* 3 (2008), s. 38-48
- C. VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991
- H. R. VAN GUNSTEREN, *Admission to Citizenship*, in: *Ethics* (1988), s. 731-741
- W. VEITH, *Gemeinwohl*, in: M. HEIMBACH-STEINS (ed.), *Christliche Sozialethik*, s. 270-282
- J.-L. VESCO, *Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode 20,22-23,19)*, in: *Revue Thomiste* 2 (1968), s. 241-264
- L. VISCHER, *Verantwortliche Gesellschaft? Über Zukunftsfähigkeit, Solidarität und Menschenrechte*, Neukirchen – Vluyn 2001
- B. T. VIVIANO, *Království Boží v dějinách*, Praha 2008
- G. VIRT, „Moraltheologie“, in: H. ROTTER, G. VIRT (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, s. 522-535
- M. VOGT, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*, München 2000
- O. VON NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft: Solidarität und Subsidiarität*, (Durchgesehene Neuauflage), Freiburg – Basel – Wien 1990
- O. VON NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit: Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985
- O. VON NELL-BREUNING, *Grundwerte, Gesellschaft und Staat*, in: *Stimmen der Zeit* (1978), s. 158-170
- O. VON NELL-BREUNING, *Kommentar zum Vierten Kapitel des Zweiten Teils der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“*, in: K. RAHNER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Vierzehnter Band*, Freiburg i. Br. u. a. 1968, s. 517-532
- M. VOLF, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, Praha 2005

- Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha 1991
- H. WAGNER, Kants Begründung demokratischer Verfassungsstaaten und föderativer Nationengemeinschaften, in: K. BAJOHR-MAU, I. E. JOBATEY, H. SÜTTMANN (eds.), *Von Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft. Festschrift für Dietrich Braun zum 70. Geburtstag 1998*, Rheinfelden 1998, s. 33-43
- M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books 1983
- M. WALZER, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, herausgegeben von Otto Kallscheuer, Berlin 1992
- H. WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha 1998
- M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tübingen ⁵1976
- H.-U. WEHLER (ed.), *Imperialismus*, Köln – Berlin 1970
- H.-U. WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München ²2004
- R. WEILER, *Einführung in die katholische Soziallehre*, Graz – Wien – Köln 1991
- M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11. The Anchor Bible Volume 5*, New York 1991
- 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 ³1983
- A. WILDT, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: K. BAYERTZ (ed.), *Solidarität – Begriff und Problem*, Frankfurt am Main 1998, s. 202-216
- T. M. WILSON, H. DONNAN (eds.), *Border identities: nation and state at international frontiers*, Cambridge 1998
- H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973
- J. WOODWARD, Commentary: Liberalism and Migration, in: B. BARRY, R. E. GOODIN (eds.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, New York 1992, s. 59-84
- R. ZIMMER, *Edmund Burke zur Einführung*, Hamburg 1995
- P. M. ZULEHNER et al. (ed.), *Solidarität: Option für die Modernisierungsverlierer*, Innsbruck – Wien 1996

M. D. ZÜRCHER, *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen – Basel 1998

V. ŽÁK, *Na počátku: Výklad knihy Genesis*, Praha 1990

11.3 Novinové články

Of bedsheets and bison grass vodka, in: *The Economist: Open up. A special report on migration*, January 5th 2008, s. 5-7

T. LINDNER, Zatykač na prezidenta, in: *Respekt 11 (2009)*, s. 35-37

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

P. TŘEŠŇÁK, Vrazi neuniknou, in: *Respekt 16 (2008)*, s. 34-41

Summary

The submitted doctor thesis (Justification and Limits of State Sovereignty in Immigration Policy – Immigration Policy in the Christian Social Ethics Perspective) is concerned with the reflection of international migration and immigration policy in the perspective of theological ethics. Author tries to find answers to the following questions: Is the division of the world into particular states ethically acceptable? Is the existence of immigration policies (i. e. of the regulating international migration) justifiable? Answers to these questions bring many ethical implications that should be projected both into making immigration policy and engagement of Christian Churches.

First, the text submits a historical view in nation-state and immigration policy, and it drafts representative models of contemporary immigration policies. The author then presents biblical grounds to the given topic (biblical ethos in acceptance of strangers and relation to them, principles of biblical anthropology and the idea of „totus orbis“ – i. e. the universalist idea of humankind unity). He continues by relevant impulses from modern political philosophy. The reflection is based especially on political philosophy of I. Kant and H. Arendt. Normative issues of contemporary immigration policies are also discussed. In the last chapters, the author researches the topic in reflection of theological ethics which is based on the main principles of Christian social ethics. These principles – human dignity, solidarity and subsidiarity – are researched in relation to the topic and critically rethought. Finally, the ethical impulses for immigration policy and the activity of Christian Churches are introduced.

Key words: immigration policy
theological ethics
Christian social ethics
state sovereignty
international migration