

Cizinec v Bibli – úvodní poznámky

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

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

Zmíněné napětí velmi zřetelně naznačuje již biblická terminologie.

V hebrejském textu Starého zákona najdeme čtyři pojmy označující cizince, které mají odlišné sémantické pole. Jedná se o slova *zar*, *nokri*

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

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

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

(*nekár*), *ger* a *lóšáv* (*lošáb*). První dvě označení mají zřetelně negativní zabarvení, druhé dvě naopak pozitivní.⁵²

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

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

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

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

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

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

56) Jsou tak označovány i ženy provádějící kulturní prostituci.

57) Substantivum *nekár* či adjektivum *nokri* je v obdobném významu (občas s posunem přímě k nepřátelskému postoji) hojně zastoupeno v jazycích okolních národů (*nrk* v ugaritštině, *nrkrj* v aramejštině, *nraku* v akkadštině aj.).

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

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

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

Gér je takřkajíc „na půli cesty“ mezi domorodcem (*ezrah*) a cizincem (*nokrá*). Žije mezi lidmi, s nimiž ho nepojí žádná pokrevní pouto ani místo narození, není zřejmě vlastníkem půdy (nejčastěji je patrně zaměstnancem v izraelského majitele půdy), žije podle izraelského práva a jeho postavení a život jsou zcela závislé na pohostinnosti a pomoci okolí.⁶⁸ Je třeba podotknout, že termín *gér* nelze ztotožňovat s nějakou konkrétní etnickou či národnostní skupinou. Označuje osobu, která opustila místo svého původu, své rodiště, tedy migranta v širším slova smyslu.⁶⁹ Nemusí se nutně jednat o příslušníka cizího národa, jde o *cizince v místním prostředí*,⁷⁰ který tam, kde žije, nemá zázeimí.⁷¹

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

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

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

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

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

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

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

rá do Izraele vnaší rozklad, chaos a zlo.⁶⁹ Jsou to ti, kteří uprostřed Izraele slouží cizím bohům a mohou se vyvolenému lidu stát příčinou odpadu od Hospodina.⁶⁰ Člen Izraele se tedy s *nokrám* nesmí spojovat a přátelit, aby zůstal věrný své víře a smlouvě, kterou uzavřel s Hospodinem, aby nesloužil modlám okolních národů a neodpadl od Hospodina.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Již v této terminologické diferenciaci (*nošer* a *zar* na jedné straně a *gér* a *tošáim* na straně druhé) a v jejím náboženském pozadí je patrná starozá-
konní hranice tolerance, zřejmě rovněž ve vztahu k cizincům a příchozím.
Izrael - jak to výstižně shrnuje Jan Heller - „nemůže a nesmí být tolerant-
ní k jevům, které jej chtějí podřítit někomu jinému než Hospodinu“.⁸¹
Má však být tolerantní ke všem, kteří na náboženské a etické rovině neu-
silují o rozklad integrity tohoto společenství, ať už přicházejí odkudkoli.⁸²
Pomoc a přijetí nejsou omezeny na příslušníky izraelského národa
či sympatizanty izraelského náboženství, jsou rozšířeny na všechny lidi
v nouzi. Je třeba přijmout za směrodatné, co k tomu poznamenává Olaf
Schumann: „Jednání s cizincem na základě spravedlnosti a lásky nemá
žádné předběžné podmínky.“⁸³ Ačkoli existuje rozlišení mezi členem ko-
munity či vlastního národa (*réa*) a cizincem (*gér*), není rozdíl v tom, jak
se má s příslušníky obou skupin zacházet.

Přijetí cizince ve Starém zákoně

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

Ctnost pohostinnosti

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

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

Příkladem a pravzorem opravdového a obětavého pohostinství je pra-
otec Abraham (Gn 18,1-15). Abraham dává v uvedeném perikopě, v níž při
božšti Mamre přijímá tři neznámé muže, svým hostům všechno potřebné
v nadměrném množství,⁸⁶ a dokonce je sám vyprovází (Gn 18,16). Pro-
střednictvím tohoto aktu pohostinnosti se setkává s posly Božími, kteří
mu zvěstují brzké naplnění slibu narození syna Izáka. Abraham je radost-
ným a ochotným dárce, a nakonec je sám obdarován ještě štědrěji.⁸⁷

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

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

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

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

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

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

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

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

81) J. Heller: *Hosté a příchozí v bibli*, s. 53-54.

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

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

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

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

Jak trefně poznamenává Manfred Köhlein: „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 vystěhovalky-němi při svém hledání obživy a práce, David byl také nucen uprchnout (a uvedl přitom pro svůj útek falešné důvody), Eliáš musel jako nepřítel režimu prchnout dokonce několikrát, Jeremiáš byl nucen utéci do Egypta (a zde patrně také zemřel)⁹² a nakonec se téměř celý židovský národ ocitl ve vyhnanství babylonském.“⁹³

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

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

91) Tamtéž, s. 4.

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

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

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

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

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

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

Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,19)

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

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

ke splojenému životu v jeho celistvosti. - Srov. *Výklady ke Starému zákonu* I, 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.

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

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

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

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

Křesťanské jednání s cizinci

Ježíšův vztah k cizincům

O Ježíšově vztahu k cizincům, jak jej reflektovala, uchovávala a tradovala prvotní křesťanská církev, si můžeme učinit obraz na základě kanonických evangelií, v nichž nalezneme některé perikopy, jež se tohoto tématu různým způsobem dotýkají. Svědecktví evangelií o Ježíšově vztahu vůči cizincům ovšem netvoří nějaký ucelený soubor napomenutí či předpisů. V širším slova smyslu souvisí přístup biblického Ježíše k cizincům jak s etickými náhledy a výzvami nazaretského Mistra (např. s prikázáním univerzální, nijak neomezené lásky vůči bližním, srov. Mt 5,43-48; Mk 12,31par), tak s jeho vlastním jednáním, jež má představovat směrnicí pro jeho učedníky. Zde máme na mysli zvláště jeho mimořádně citlivý postoj k marginalizovaným osobám tehdejší (nejen) palestinské společnosti. Ježíšův přístup k cizincům nutně souvisí rovněž s některými dalšími základními teologickými náhledy a výpověďmi, jako je zahrnutí cizinců a pohanů do díla spásy a jejich přijetí v rámci raně křesťanských obcí.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶¹ Řecký výraz *pais* je dvojnásobný: může znamenat jak „dítě“, tak „služebník“. Většinou se překládá jako služebník vzhledem k lukášovské verzi (L 7,2), kde jde o otroka (*diáulos*). V Janově evangeliu je však naopak uzdravený označován jako syn (*fylios*) – srov. J 4,46. V matoušovské verzi nelze vyložit obě možnosti, proto je v textu uvádím jako variantní znění překladu. ¹⁶² Tato věta je hlavním důvodem, proč jsem volil vlastní překlad. Žádný z používaných novodobých českých biblických překladů větu nepřekládá jako otázku. ČEP na tomto místě uvádí indikativní větu „Já přijdu a uzdravím ho“, stejně tak liturgický překlad („Přijdu a uzdravím ho“) a další české překlady (Sýkora, Škrabal, Col, Žilka). Vzhledem ke kontextu (literárnímu – 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 Ježíšova, ale spíše určitou rozladěnost, zdráhání či odstup. Srov. D. J. Harrington: *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří 2003, s. 138. Dále např. J. Gnlika: *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg – Basel – Wien, 1986, s. 301; M. Limbeck: *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996, s. 115-118. K překladu uvedené věty otázku se přihlíbí celá řada významných biblistů, kromě Gnliky a Harringtona mj. Bultmann, Davies-Allison, Held, Jeremias, Keener, Klostermann, Lohmeyer, Luz, Zahn. Srov. D. A. Hagner: *Word Biblical Commentary XXXIIIa*, Nashville 1993, s. 204. Pro úplnost je třeba dodat, že v Lukášově evangeliu Ježíš na setníkovu žádost nijak neodpovídá a rovnou jde do setníkova domu, u Jana je Ježíšova reakce překvapivá a na první pohled s rozhovorem nesouvisí („Neuvíďte-li znamení a zázraky, neuvěříte.“ – J 4,48).

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

Přijímáme-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 odtahitý postoj se na první pohled může jevit jako odmítavý a v souladu s židovskou partikularistickou perspektivou. Nelze však pominout fakt, že židům byl v Ježíšově době zapovězen vstup do domu pohana a svobodný styk s pohany byl omezen. Ježíšova otázka jako by byla tedy spíše vyjádřením této překážky. Setníkova odpověď by pak nebyla na prvním místě pouze výrazem pokory a projevem víry v Ježíšovu moc (slovo *exisistia* v perikopě hraje zásadní roli), ale (rovněž) odrazem respektu vůči židovským zvykům.¹⁶³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

165) Doslova psíkům (*tois kynarriais*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

gelista zakončuje Ježíšovu poslední velkou řeč (24,1-25,46).¹⁷⁷ Boží Syn odděluje ty, kteří jako požehnaní Boží a spravedliví půjdou do věčné ho života, aby se radovali s nebeským Otcem, od těch, kteří půjdou do „věčného trestu“, a to na základě kritéria, zda věnovali péči a lásku plnou pozornost chudým, opuštěným a marginalizovaným. Doslova: jak posloužili „nejmenším z jeho bratří“. Šest uvedených skutků milosrdenství se vztahuje na šest skutků pomoci v situaci reálné, často existenciální lidské nouze. Tito „nejmenší z jeho bratří“ náležející podle popisu zjevně do kategorie osob stojících na okraji společnosti, jimž hrozí v Ježíšově době stejně jako dnes, že budou společností přehlíženi. Jsou to tedy lidé, kteří i dnes hledají akutní pomoc u jednotlivců i sociálních organizací.¹⁷⁸ Mezi tyto „nejmenší“,¹⁷⁹ kteří potřebují konkrétní pomoc a s nimiž se Ježíš dokonce osobně ztotožňuje, je zařazen také migrant, cizinec – *xenos* (25,35-38,43-44).¹⁸⁰

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

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

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

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

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

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

181) R. Schnackenburg: *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, Würzburg 1994, s. 250-251.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

195) Srov. H. Schürmann: *Das Lukasevangelium III*, Freiburg - Basel - Wien 1994, s. 147. Srov. P.-C. Müller: *Evangelium sv. Lukáše*, s. 104.

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

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

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

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

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

První církev a cizinci ve svědectví novozákonních pramenů

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vždyť křesťané se ani místem ani jazykem ani způsobem života neliší od ostatních lidí. Nežijí totiž ve svých vlastních městech [...], ale žijí ve městech řeckých a barbarských, každý podle svého údelu, 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 společně s ostatními jako občané, a všechno snášejí jako cizinci; každá cizina je jim vlastí a každá vlast cizinou.²⁵²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

popisuje slovy: „Cizinec nás totiž vyzývá ke změně, k novému promyšlení 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 zápacu u potoku Jabok, Boha tvář v tvář – a on nám požehná.“²⁵⁷

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

PETR ŠTICA

CIZINEC V TVÝCH BRANÁCH

Biblické podněty
pro etickou reflexi migrace

Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2010