

Studie – tematické / Studies – Topical

„Jsme před tebou přistěhovalci a usídlenci jako všichni naši otcové“ (1Pa 29,15). Příspěvek Starého zákona k etické otázce migrace¹

Adam Mackerle

Starý zákon je pro křesťany „Božím slovem“, dobrým „k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu“ (2Tim 3,16–17). Křesťané se na něj právem obracejí při hledání toho, co „je dobré v Hospodinových očích“ a co zlé, tedy s otázkami morální či etické povahy. Jednou z otázek, která „patří k nejpalčivějším otázkám soudobého globalizovaného světa“² a která se zvláště v poslední době stává velmi aktuálním společenským, politickým, ekonomickým a bezpečnostním tématem, je problém migrace. V první řadě je to však téma etické, nakolik před námi nestojí politický občan cizí země, pracovní síla, někdo, kdo žádá přístup k našim zdrojům, nebo potenciální nepřítel, nýbrž především člověk.³

Užití Bible v etickém diskurzu je předmětem živé diskuze. Jestliže na jedné straně od Božího slova očekáváme, že bude „světlem pro mé nohy“, které „osvětluje moji stezku“ (Ž 119,105), vznikly na druhou stranu biblické texty v dobách, které žily jinými otázkami a problémy, a velká část problémů současného světa tehdy neexistovala; mnohé z těch, které znaly a řešily, měly jinou povahu, příčiny či podobu,⁴ konečně se stává, že ač je nějaký náš aktuální problém řešený v Bibli a je dostatečně srozumitelný a aplikovatelný, máme morální problém tento způsob řešení akceptovat, protože se to přičítá našemu svědomí.⁵ Metodologie v biblické etice je tedy nesnadným tématem a není v možnostech této studie se mu věnovat. I když Bible není jedinou instancí, na niž se naše

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu GA15-15894S Grantové agentury České republiky „Etické aspekty před-exilních Malých proroků“.

2 Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách: biblické podněty pro etickou reflexi migrace*, Praha: Karolinum, 2010, s. 105.

3 Z toho důvodu a zcela oprávněně Carroll, Štica, ale i Damohorská aj. začínají pojednání o cizincích ve Starém zákoně odkazem na stvoření člověka podle Božího obrazu (Gn 1,27). Srov. M. Daniel CARROLL R., How to Shape Christian Perspectives on Immigration? Strategies for Communicating Biblical Teaching, in: *Religion and Politics in America's Borderlands*, ed. Sarah AZARANSKY, Lexington Books, 2013, s. 68; Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*, s. 84–89; Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice, in: *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*, Kamila VEVEŘKOVÁ a kol., Chomutov: L. Marek, 2014, s. 84.

4 Problémy aplikace biblických textů na etické otázky moderní doby jsou vypočítávány a vysvětlovány v mnoha knihách a studiích. Zde zmiňme jen krajní postoj Rodda, dle kterého jsou rozdíly mezi biblickým textem a jeho světem na jedné straně a světem naším na straně druhé takové, že aplikace biblických textů na naši dobu je *de facto* nemožná. Ačkoli jsou jeho závěry jen obtížně přijatelné, jeho analýza jednotlivých problémů je velmi podrobná a vznesené argumenty je třeba brát v potaz. Srov. Cyril S. RODD, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh: T & T Clark, 2001.

5 Příkladem může být samotná existence otrockého práva obsažená nejen ve všech třech velkých zákonících Pentateuchu, ale objevující se např. i v novozákonním listu Filemonovi. Hodně čtenářů nemá problém odvolávat se při odmítání homosexuality na Starý zákon, ovšem aplikaci starozákonních sankcí s ní spojených by považovali za neetickou a zruďnou. Už toto ukazuje, že náš morální úsudek mívá v praxi přednost před bezprostředním významem Božího slova.

etika odvolává a z níž čerpá,⁶ je přesto nutným referenčním textem, k němuž se musí při hledání postojů a řešení obracet. V této práci vyjdeme ze studie Birche a Rasmussena, kteří považují za zásadní vzít v potaz všechny texty, které mají k řešenému tématu co říci, bez ohledu na jejich případnou kontroverznost či vzájemný rozpor.⁷ Účelem této studie proto bude zmapovat, co a jak říká Starý zákon k tématu migrace, a načrtnout předběžné závěry, které by mohly přispět k formaci postoje křesťana k přicházejícím uprchlíkům. Závěry nebudou vyčerpávající, neboť vzhledem k šíři tématu není možné projít všechny relevantní texty;⁸ k tématu se navíc mohou vztahovat i texty, které s migrací nemají na první pohled nic společného.⁹ Nebudou ani ústit do normativních vyjádření, nýbrž „jen“ zprostředkovávat úhel (či úhly) pohledu, jaký na danou problematiku zaujímají starozákonní texty. Záměrem je podívat se na dění kolem sebe¹⁰ novou optikou obsaženou v Božím slově.

Během dějin, o nichž Starý zákon píše, se Izrael setkal s migrací jak jednotlivců, tak národů; a to jak coby hostitel, tak jako migrant hledající nové útočiště či jako nezúčastněný pozorovatel. Všechny tyto situace přitom nějak teologicky reflektuje. Tato studie proto bude mít dvě hlavní části. První se bude věnovat textům popisujícím migrantskou zkušenost Izraele a druhá se zaměří na jeho úlohu hostitele. To umožní pohlédnout na tentýž problém z obou stran; bez tohoto srovnání by jakákoli rozprava o daném tématu ve Starém zákoně nebyla úplná.

1. Texty z pohledu migranta

1.1 Praotcové a pobyt v Egyptě

Dějiny Izraele jsou už od samého počátku dějinami migrantů. Abram se vydal se svým otcem Terachem a synovcem Lotem a rodinami ze své rodné země do Kenaánu (Gn 11,31). V Kaldejském Uru Abrama oslovuje Hospodin a sám jej vyzývá, aby se vydal do Kenaánu, „ze své země,

6 Srov. klasickou studii James M. GUSTAFSON, *The Place of Scripture in Christian Ethics*, in: *Theology and Christian Ethics*, James M. GUSTAFSON, Philadelphia: Pilgrim Press, 1974, zvláště s. 144–145; dále Bruce C. BIRCH – Larry L. RASMUSSEN, *Bible & Ethics in the Christian Life*, Minneapolis: Augsburg, 1989, zvláště s. 11–16. Tom DEIDUN, *The Bible and Christian Ethics*, in: *Christian Ethics. An Introduction*, ed. Bernard HOOSE, London: Cassell, 1998, s. 27–28 to shrnuje pod pojmy obvyklými v katolickém prostředí: správný rozum, Písmo, tradice a magisterium.

7 Srov. Bruce C. BIRCH – Larry L. RASMUSSEN, *Bible & Ethics in the Christian Life*, zvláště s. 186–188. Pro autory je to však jen jedno z možných použití Bible v etice.

8 V tomto článku se úmyslně nevěnuji některým textům, které se mohou ukázat jako důležité, protože objasňují aspekty vnímání problematiky cizince a migranta ve Starém zákoně, které ovšem nejsou v této studii zohledněny. Patří sem v první řadě otázka vnímání „cizího“ (viz především přehledovou studii Maria HÄUSL, *Zugänge zum Fremden: Einblicke in die alttestamentliche Forschung*, in: *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, ed. Gerlinde BAUMANN a kol., Peter Lang, 2012, s. 7–29), tedy mj. prorocké výroky proti národům, ale i eschatologické vize hovořící o sjednocení národů v jediném pravém kultu Hospodinu a nastolení všeobecného míru. Při pojednání o zkušenosti Izraele jako migranta vypouštím zkušenost násilného migranta, tj. texty popisující násilné zmocnění se země a vyhlazení původních obyvatel. Nezmiňuji knihy Makabejské, problém vlivu cizích kultur a boj proti přílišné asimilaci ze strany Židů apod. Samostatnou kapitolu představují protiedómské výroky, neboť pravděpodobně vycházejí z historické situace polopokojného obsazení jihu Judska Edómcí, a jsou tedy poznamenány zahořklostí na straně Židů vyplývající z této zkušenosti. To vše by mělo v tomto pojednání své místo, kterého se však nedostává. Z toho důvodu nastiňuji pouze to, co považuji za hlavní linie starozákonního etického uvažování nad problémem migrace, a ostatní ponechávám na dalším studiu čtenáře.

9 Narážím na velký problém přímočaré aplikace biblických textů, které se přímo týkají tématu na základě klíčových slov apod. Často totiž mohou být důležitější texty, které na první pohled s daným etickým problémem nesouvisí. Příkladem může být použití Lukášova podobenství o milosrdném Samařanovi a dalších, v této souvislosti překvapivých textů k otázce potratů; srov. Frederick Christian BAUERSCHMIDT, *Being Baptized. Bodies and Abortion*, in: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS, Blackwell, 2004, s. 259–262; Richard HAYS, *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, s. 444–461; aj.

10 Srov. velmi zajímavou studii o formaci křesťana biblickými (a jinými) texty William SCHWEIKER, *Images of Scripture and Contemporary Theological Ethics*, in: *Character and Scripture. Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation*, William P. BROWN a kol., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, s. 34–52.

ze svého rodiště a z domu svého otce“ (Gn 12,1), a to ve značně pokročilém věku sedmdesáti pěti let. Bylo by možné říci, že žije život nomáda, tedy migranta „z povolání“, nicméně Abram opouští své jistoty v Mezopotámii pro slib, že obdrží jinou zemi v Kenaánu. Opouští jednu jistotu pro zisk jiné. Životní situace migranta je zde i na jiných místech ve Starém zákoně vnímána jako přechodná, směřující k ideálu, kterým je stále a trvalé vlastnictví půdy.¹¹ Veškeré putování v Pentateuchu je vždy nasměrováno k naději na půdu, kterou Bůh lidem slíbil. Nicméně v Abra(há)mově životě přicházejí okamžiky, kdy je migrace vyloženě nedobrovolná. Abram kvůli hladu odchází do Egypta (Gn 12,10–20). Je zajímavé sledovat obavu „uprchlíka“ Abrama o bezpečnost vlastní a své ženy v cizí zemi. Podobné obavy má v Geraru (Gn 20,1–18) a analogický příběh je spojen i s Izákem (Gn 26,1–14). Oba byli nuceni vést spory o studny s místním obyvatelstvem (Gn 21,22–34; 26,15–35). Izákův syn Jákob opouští ze strachu před svým bratrem (a současně se záměrem najít si nevěstu) svou rodinu a utíká do Mezopotámie k rodině své matky. Jeho strýc Lában s ním však zachází jako s nemajetným příbuzným, který si musí své postavení tvrdě odpracovat. Jedná se vždy o migraci jednotlivců, resp. rodin či malých, na rodinných vztazích založených sociálních skupin.

Kromě toho, že jsou životy otců izraelského národa příběhem migrantů bez domova a v cizí zemi, je tento jejich nepříznivý životní stav zdůrazněn v rituální formuli recitované při každoročním přinášení prvotin úrody do chrámu (Dt 26,5): „Můj otec byl bloudící Aramejec.“¹² Není tedy druhotným, nahodilým aspektem jejich života, nýbrž něčím, co je pro ně typické a co stojí v základě izraelského starozákonního vědomí: Jsme potomky migrantů, kteří neměli stálou zemi a v každé zemi byli cizinci.

S vyprávěním o Josefovi začíná epos o odchodu z Egypta (Gn 37.39 – Ex 15), typické migrační krizi v národním měřítku. Vše začíná příběhem mladého muže, který byl vlastní rodinou prodán do cizí země. Zde se díky závrtné kariéře stal z vězně prvním ministrem. Musel dobře ovládat egyptský jazyk, přijal egyptské jméno (*Cafnat Pa'neach*, Gn 4,45), oženil se s Egyptankou a měl s ní děti. S největší pravděpodobností se začal i egyptsky strojit, holit si hlavu a malovat se, což vysvětluje, proč jeho bratři netušili, s kým hovoří. Později nechal nabalzamovat tělo svého otce Jákoba; stejně tak bylo po smrti nabalzamováno i jeho tělo.¹³ Pro jeho zásluhy jej nechala hostovská komunita přebývat u sebe a dovolila dokonce, aby se k němu nastěhovala i jeho rodina. Došli k dispozici vlastní území v rámci Egypta. Postupem doby (dle Ex 12,4 trval pobyt Izraelců v Egyptě¹⁴ 430 let) se však tato cizozemská rodina rozrostla do nečekaných rozměrů; žila dále na svém území, z něž se stalo jakési ghetto; Egyptané (hostovská komunita) již dávno nemysleli na to, jak dávný předek těchto cizinců žijících v srdci jejich země jejich předky zachránil, nýbrž řešili přílišné množství těchto cizinců, které mohlo znamenat hrozbu uzavření spojení s nepřáteli Egypta a obrácení se proti svým hostitelům (Ex 1,9–10). Pochopitelnost a přirozenost podobných obav o vlastní bezpečnost je zjevná při sledování našich médií v poslední době. Rozhodnutí do-

11 Srov. Josef Bohumil SOUČEK, *Příchozí a poutníci. Biblicko-theologická studie*, in: *Teologické a exegetické studie*, Josef Bohumil SOUČEK, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK, 2002, s. 109–127. Srov. pragmatické hodnocení životní situace cizince v Sír 29,23–28.

12 Některé překlady nepovažují „mého otce, kočovného Aramejce“ za samostatnou větu, nýbrž za podmět věty následující, což zeslabuje význam této výpovědi (tak např. B21 či Bible kralická). V hebrejském textu se jedná o samostatnou jmennou větu (אַרְמִי אֲבִיר אָבִי), po níž následuje narativ (וַיָּרֶד). Tato věta je sice úvodní informací pro zahájení vyprávění o sestupu do Egypta, nicméně zůstává i samostatným plnohodnotným tvrzením.

13 Srov. M. Daniel CARROLL R., *Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament*, *Mission Studies* 1/2013, s. 14.

14 Některé rukopisy a LXX (ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναάν) uvádějí, že toto číslo odkazuje na pobyt Izraelců v Egyptě a Kenaánu. I kdybychom vzali v potaz tuto možnost, stále se jedná o velmi dlouhý pobyt.

mácích obyvatel je tedy jasné: Musejí se cizinců zbavit a nejlepší způsob, jak toho dosáhnout, je genocida (vraždění novorozených chlapců) spojená s nucenými pracemi (stavbou měst).¹⁵ To vyprovokuje odpor přistěhovalců (žijících v zemi již několikátou generaci) eskalující k násilí a vraždění. Do čela tohoto odporu se staví potomek cizinců (Izraelita) vychovaný v té nejlepší domácí (egyptské) tradici včetně přijetí egyptského jména a se zahraniční zkušeností (je dokonce ženatý s Midjánkou).¹⁶ Ačkoli Starý zákon jasně ukazuje, na čí straně jsou autorovy sympatie, dnešní evropské státy se spíše ocitají v roli Egypta a řeší velmi podobné problémy vzniklé obdobným způsobem.

Ten nejznámější starozákonní příběh není v posledku ničím jiným než velkou migrační krizí ústící do střetu mezi hostovskou a přistěhovaleckou komunitou.¹⁷ Hned na samém počátku izraelských dějin stojí jejich první celonárodní, tedy již ne pouze rodinná zkušenost nechtěných přistěhovalců, kteří najednou nejsou vítáni v zemi, v níž po několik generací žili. Stejně jako v případě „potulného Aramejce“ i tato zkušenost bude mít dalekosáhlé důsledky pro izraelské sebevnímání a teologickou reflexi.

1.2 Zkušenost babylonského zajetí a diaspory

O migraci jednotlivců či menších skupin se občas hovoří i po usazení v Kenaánu (Elímelech a jeho rodina odchází kvůli hladu do Moábu [Rt 1,1–3]; Jarobeám hledá politický azyl v Egyptě [1Kr 12,40] aj.), avšak Izrael jako národ svou zemi má. Migrační otázka a problém soužití s většinou hostovskou společností se objevuje znovu v plné síle v okamžiku babylonského zajetí a poté, když se tvoří a rozvíjí židovská diaspora. Vysídlenec v cizí zemi je Tóbit a jeho rodina, stejně jako rodina Sáry, Daniel a jeho druhové, Židé v knize Ester aj. Právě v knihách vzešlých z této zkušenosti se odráží palčivá otázka vzájemného soužití mezi oběma populacemi a jeho pravidel.

Nejvýrazněji se k tématu asimilace vyjadřuje, byť implicitně, první polovina knihy Daniel, především kapitoly 1–3 a 6.¹⁸ Příběhy jsou situovány do babylonské diaspory a hlavními hrdiny jsou židovští „mládenci“ určení k převýchově na babylonském královském dvoře. První kapitola se soustřeďuje na výčet toho, co vše přijímají od svého nedobrovolně zvoleného hostitele: nová jména, stravu, vzdělání. Označují-li jména identitu a strava fyzickou možnost přežití, netýká se vzdělání jen znalosti písma, ale celé babylonské literární (a tím i náboženské) kultury. Židovští hrdinové si vytvářejí i svou vlastní dietu s největší pravděpodobností jako symbolické uchování si vědomí vlastní, odlišné identity. I další kapitoly ukazují na velkou, ba téměř absolutní míru asimilace. Mladíci jsou považováni za součást babylonských mudrců, takže spolu s nimi mají být pobiti (Da 2,13); Daniel však zasahuje, plní královo přání, a zachraňuje tak nejen sebe a své židovské kolegy, ale i všechny další mudrce. Zvláště v kap. 3 a 6 je zdůrazněna loajalita Daniela a jeho tří kolegů,

15 M. Daniel CARROLL R., *How to Shape*, s. 70 poukazuje na vzájemný rozpor obou nařízení, tj. současné využívání nucených prací a genocidu. Tím rozkrývá patrný střet dvou protichůdných zájmů hostovské společnosti – využití pracovní síly a současně omezení počtu přistěhovalců, jev ne nepřítomný i v dnešních národních imigračních politikách.

16 Mojžíš sám prožil velkou část svého života jako uprchlík skrývající se před trestem za zabití Egyptana. Vědomí, že žije v cizině, se promítlo i do jména, které dal svému synovi, Géršom (גֶרְשֹׁם), doslova „přistěhovalec tam“, „neboť řekl: „Byl jsem přistěhovalcem v cizí zemi““ (Ex 2,22).

17 Právě takto interpretuje „egyptskou krizi“ např. i Mdr 19,13–16.

18 Následující pohled na asimilaci a její meze v Da 1–6 je detailněji zpracován v Adam MACKERLE, *Danielovy dvorské příběhy jako vzor chování Žida uprostřed pohané společnosti* (Dan 1–6), *Studia Theologica* 1/2007, s. 42–55.

loajalita taková, že i Danielovi odpůrci jsou nuceni vyznat, že „nenajdeme proti Danielovi žádnou záminku, ledaže bychom našli proti němu něco, co se týče zákona jeho Boha“, protože „byl věrný“ (Da 6,5.6). Daniel je svými babylonskými kolegy osočen *právě* pro svou věrnost a loajalitu s králem a ze závisti; případ tří židovských mládenců v Da 3 je v mnoha směrech obdobný.

Přesto tam, kde je napadena víra a náboženská praxe židovských hrdinů, dochází ke krizovým situacím, v nichž loajalita naráží na své meze. V Da 3 se králův rozkaz dostane do přímého rozporu se samotným prvním přikázáním. V Da 6 se jedná o totéž přikázání, zde však je králův příkaz (bez králova plného vědomí) formulován tak, aby byl v přímém protikladu s Danielovou náboženskou praxí. V obou případech jsou toto jediné, zato jednoznačné hranice asimilace.

Do obdobného prostředí života Židů uvnitř majoritní pohanské společnosti je zasazen děj knihy Ester (doba perská) či Tóbijáš (asyrské zajetí), byť souvislejší reflexe vzájemného vztahu je trochu jiná a méně rozsáhlá. Všechny tři knihy (Daniel, Ester i Tóbijáš) se vyrovnávají s možností pronásledování Židů pro jejich „odlišnost“, která je vnímána především jako odlišnost náboženská. V knize Ester zní Hamanovo obvinění velmi xenofobně („Je tu jakýsi lid, roztroušený a oddělený mezi národy po všech krajinách tvého království. Jejich zákony jsou odchylné od zákonů všech národů a zákony královskými se neřídí...“) a je patrně úmyslně nadsazené – jsou to slova někoho, kdo hledá sebemenší záminku pro zničení národa –, ale ve skutečnosti jde o spor osobní (Est 3,1–4). Naopak kniha zdůrazňuje Mordokajovu loajalitu s králem (Est 2,21–23).

Tóbit byl ve službách asyrského krále Šalmanasara a nakupoval pro něj v Médii (Tób 1,13–14). Podobně jeho synovec Achíkar byl „nejvyšší královský číšník, strážce pečeti, zemský správce a hospodář“ (Tób 1,22). Tóbitovy osudy závisí značně na jeho věrnosti Božímu zákonu. Sám zdůrazňuje, že i po deportaci zachovává stravovací zákony (Tób 1,11) a koná skutky milosrdenství, konkrétně sytí hladovějící a pohřbívá mrtvé (Tób 1,17–18). Tyto činnosti jsou porušením zákona „hostitelské“ země, avšak jsou naplněním přikázání Božích. Ve všem ostatním se zdá, že jsou Tóbit i další Izraelité plně zapojeni do života asyrské společnosti, přestože i z Tóbitových úst zaznívá výzva k zachování endogamního svazku (Tób 4,12–13).¹⁹

1.3 Životní zkušenost jedince: „Jsem přistěhovalec a usídlenec“

Za samostatnou zmínku v této souvislosti stojí dva starozákonní texty (Ž 39,13 a 1Pa 29,15). Užívají termín „přistěhovalec“ (*gér*, גֵּר) a „usídlenec“ (*tóšáv*, תּוֹשָׁב) pro vyjádření vztahu k Bohu a vnímání sebe sama a pomíjivosti vlastního života na této zemi. Z rozsáhlé praktické zkušenosti přistěhovalce se stává obraz vyjadřující podstatu lidské existence jako takové. Žalmista říká, že „... jsem u tebe přistěhovalec, usídlenec jako všichni moji otcové“. Vyjadřuje tím totéž co ve zbytku své modlitby, totiž že lidská existence je krátká a člověk je jen „vánek“ (הֶבְרֵל). Kronikář vkládá Davidovi do úst téměř totožná slova: „Jsme před tebou přistěhovalci, usídlenci jako všichni naši otcové, jako stín jsou naše dny na zemi a není naděje.“ David jimi vyjadřuje nicotnost člověka před Bohem, když se modlí nad dary věnovanými ke stavbě chrámu. Podobně zní i Ž 119,19.54. Tyto texty zdůrazňují pomíjivost a nezajištěnost existence každého jednotlivce v pozemském životě. Spolu s tím však se do popředí dostávají i jiné aspekty tohoto stavu/postoje, totiž milosrdenství

¹⁹ Tak alespoň dle některých rukopisů; v Sínajském kodexu pasáž 4,7–19 chybí.

a závislost. Srovnáním s otci, kteří byli též přistěhovalci, definuje tento termín Izraelce nově nikoli teritoriálně, nýbrž nábožensky, nikoli vztahem k zemi, nýbrž vztahem k Bohu.²⁰ Pojem „přistěhovalce“ se tak postupně mění v teologický koncept, který bude plně využit v Novém zákoně.

Starozákonní příměr lidského života k osudu přistěhovalce je převzat a připomenut v Žd 11,13, když autor shrnuje postoj starozákonních praotců: „... vyznávající, že jsou na zemi jen cizinci a přistěhovalci“ (zde termíny ξένοι a παρειδίημοι). Petr v 1Pt 2,11 prosí milované, aby sami sebe vnímali jako přistěhovalce a lidi bez domovského práva a chovali se podle toho.²¹ Ačkoli Petrův text je patrně ten nejznámější, který využívá motiv cizince, vyskytuje se tento příměr již ve Starém zákoně a tváří v tvář skutečným migrantům by měl čtenářům Bible připomínat, že jejich život je ve své podstatě stejný. Naopak, neobvyklý a „nestandardní“ je usazený a klidný život, který může svadět k dojmu zajištěnosti, soběstačnosti a bezpečí.

2. Texty z pohledu hostitele

2.1 Právní úpravy

Hovoří-li se o Starém zákoně ve vztahu k migraci, zmiňují se obvykle jako první – a někdy i jediné či hlavní²² – právní texty upravující pobyt cizinců na území Izraele. V právních textech je pro přistěhovalce klíčovým termínem slovo *gér* (גֵּר),²³ a to ve dvou hlavních smyslech.

Hodně textů zdůrazňuje rovnost přístupu k domácímu (*ezrách*, אֶזְרָח)²⁴ a k přistěhovalci (*gér*, גֵּר). Převažují v Zákonu svatosti (Lv 17–25),²⁵ podobná tvrzení ale najdeme i v Desateru při pojednání o dni odpočinku (Ex 20,10; Dt 5,14; obdobně v Ex 23,12), v Deuteronomickém zákoníku (Dt 24,14) a jinde.²⁶ Principiální rovnost před zákonem však explicitně zdůrazňují jiné verše, když tvrdí, že „jedno nařízení pro vás a pro přistěhovalého přistěhovalce... před Hospodinem budete stejní vy i přistěhovalce. Jeden zákon a jedno přikázání bude pro vás a pro přistěhovalce přistěhovalého mezi vámi“ (Nu 15,15–16), či jinde, že „budete mít jedno přikázání pro přistěhovalce i pro do-

20 Srov. José E. Ramírez KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The גֵּר in the Old Testament*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999, s. 104–107. Tato významová nuance pak samozřejmě vrhá nové světlo i na pojetí „přistěhovalce“ v zákonících Pentateuchu (tamtéž).

21 Blíže viz Dominik OPATRNÝ, Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova, *Studia theologica* 4/2007, s. 24–40.

22 Srov. dvě krátké studie věnující se porovnání starozákonního práva ohledně přistěhovalců a soudobého práva v Kanadě a Austrálii, které se omezují jen na právní kontext, a tedy jen na tyto starozákonní právní texty. Jedná se o Mark GLANVILLE, *Ancient Laws and New Canadian Refugee Legislation: Evaluating Bill C-31 in Light of the Book of Deuteronomy*, *Refuge* 1/2013, s. 115–119; Zalman KASTEL, *Love the Stranger. Looking to the Torah for Guidance on Immigration Policy*, *Tikkun Magazine* 3/2013, s. 51–53. Na jednu stranu je to pochopitelné, protože jsou porovnávány právní texty dvou kultur a ani jeden z autorů netvrdí, že se snaží o úplné zpracování tématu, na druhou stranu jako by se podbízel tvrzení, že starozákonní právní texty jsou pro pochopení celé problematiky dostatečné. Ani jedna z obou studií nevěnuje pozornost tomu, zda když Starý zákon hovoří o přistěhovalcích, má tím na mysli opravdu totéž co moderní právo Kanady či Austrálie a nakolik jsou si podobné či rozdílné další okolnosti.

Důraz na právní texty je patrný i ve studiích dostupných v českém jazyce, např. Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*; nebo Pavla DAMOHORSKÁ, *Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice*; podobně v českém překladu Enzo BIANCHI, *Přijetí cizince*, Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998.

23 Starý zákon zná i termín גֵּרִי, termín negativní označující spíše „skupinu cizinců, udržujících si pouta s původním domovem“ (Pavla DAMOHORSKÁ, *Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice*, s. 86). Označují něco „ciziho“, „cizorodého“, co nezapadá a nea přizpůsobuje se. Podobný význam má i termín גֵּר. Srov. též Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*, s. 28–32.

24 Kromě termínu *ezrách* (אֶזְרָח) stojí v protikladu ke *gér* (גֵּר) na jiných místech např. „kdokoli z izraelského domu“ (אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל), Lv 17,8,10), „kdokoli ze synů Izraele“ (אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל), Lv 20,2; 22,18), „celé shromáždění synů Izraele“ (כָּל-עֵדֻת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), Nu 15,26). Význam zůstává stejný.

25 Viz Lv 17,8,10,12,13,15; 18,26; 19,3,34; 20,2; 22,18; 24,16,22.

26 Tj. mimo hlavní zákoníky a Desatero. Jedná se např. o text pojednávající o slavení pesachu (Ex 12,19,48,49), Lv 16,29; Nu 9,14; 15,14,15,16,17,26,29,30; 19,10; 35,15; Dt 1,16; 29,10; 31,12.

máciho“ (Lv 24,22).²⁷ Jednotlivé další zákony aplikují a zdůrazňují tuto rovnost v různých sférách života: při vykonávání spravedlnosti (Dt 1,16), při zacházení s chudým (Dt 24,14), při nároku na odpočinek ve sváteční den (Ex 20,10; 23,12; Dt 5,14). Pro všechny platí stejná pravidla a povinnosti. Všechny se týkají nařízení o incestních a sexuálních vztazích v Lv 18 (viz Lv 18,26), všechny se také týkají nařízení o pesachu v Ex 12 či v Nu 9,10–14, obojí se závěrečným zobecňujícím tvrzením, že „jeden zákon bude pro domáciho i pro přistěhovalce přistěhovalého mezi vámi“ (Lv 12,49; viz Nu 9,14), všechny se týká půst na svátek Dne smíření (Lv 16,29), zákony o konzumaci krve (Lv 17,8–15), na všechny dopadají stejně důsledky obětování Molochovi (Lv 20,2), pro všechny platí nařízení o obětních darech či některých obětech (Lv 22,18; Nu 15,14) nebo o rouhání (Lv 24,16), nařízení o útočištných městech (Nu 35,15) aj. I výzva k pravidelné veřejné četbě zákona o Svátku stánků každého sedmého roku platí jak pro domáciho, tak pro přistěhovalce, „aby slyšeli, učili se a báli se Hospodina, vašeho Boha, a zachovávali a plnili všechna slova tohoto zákona“ (Dt 31,12). Důraz je kladen spíše na stejná pravidla v kultu a náboženské oblasti, ale opakující zobecňující tvrzení o stejném zákoně pro přistěhovalce i domáciho a různé sféry života ukazují na základní aplikaci obecného principu „jednoho zákona pro všechny“. Tento „jeden zákon“ nerozlišuje mezi přistěhovalcem a domácím a proniká všemi sférami lidského života.²⁸

Druhým kontextem, v němž se v právních textech pracuje s termínem pro přistěhovalce, je „přiznávání dávek“. Zvláště Deuteronomium pracuje se skupinou znevýhodněných a ohrožených osob, do které obvykle zahrnuje vdovy, sirotky a přistěhovalce.²⁹ Všechny tyto tři skupiny jsou charakteristické tím, že se nemohou opřít o širší rodinnou strukturu, která by jim zajistila obživu a ochranu. Proto je třeba je chránit (Dt 24,17), dokonce i pod trestem prokletí (Dt 27,19); proto jim (a s nimi i levitům) jsou určeny desátky každého třetího roku (Dt 14,29; 26,12–13), spolu s nimi se má Izraelita radovat při Svátku týdnů a Svátku stánků (Dt 16,9–17) či při přinášení prvotin z úrody v zemi a má se s nimi rozdělit o to dobré, co mu Bůh daroval (Dt 26,11); přistěhovalcům jsou spolu se sirotky a vdovami určeny paběrky při sklizni na poli, v sadu či na vinici (Dt 24,19–21).

Zvláště v tomto druhém případě je zdůrazňována klíčová motivace, která nejvíce odpovídá právě přistěhovalcům (spíše než vdovám a sirotkům), totiž připomínka egyptského otroctví: „neboť jste byli přistěhovalci v egyptské zemi“ (Ex 22,20).³⁰ Právě toto významné propojení mezi vlastní zkušeností přistěhovalce a nynější rolí hostitelů má být podnětem k vděčné a obdobné otevřenosti. Dt 10,18–19 říká, že „(Hospodin) vykonává právo sirotka a vdovy, miluje přistěhovalce a dává mu chléb a šat. Proto budete milovat přistěhovalce; vždyť jste byli přistěhovalci v egyptské zemi.“ Jako by autor chtěl říci, že se Bůh ujal Izraele v době jeho nejvyšší nouze právě pro svou lásku ke vdovám, sirotkům a přistěhovalcům, a že tedy nyní očekává, že se bude Izrael k těmto kategoriím osob chovat stejně.³¹ Být přistěhovalcem není ničím dehonestujícím či důvodem k diskriminaci.

27 Srov. též Ex 12,49; Lv 24,22; Nu 15,15–16.29–30; Dt 1,16.

28 Případy, v nichž se činí rozdíl mezi přistěhovalcem a domácím, jsou v Dt 14,21, kde je domácím zakázáno konzumovat mršinu, avšak přistěhovalce ji jíst může a může být prodána cizinci (נָכַר). Na druhou stranu Lv 17,15 posuzuje situaci, že by někdo snědl mršinu (či něco rozsápaného), stejně jak v případě přistěhovalce, tak v případě domáciho, takže se zdá, že pro Levitikus rozlišení mezi přistěhovalcem a domácím neplatí ani v tomto případě. Navíc není bez významu ani rozlišení mezi *dát* (přistěhovalci, slov. נתן) a *prodat* (cizinci, slov. מכר). Dalšími případy jsou koupě otroka v Lv 25,44–55, kde je toto odlišení odůvodněno vykoupením z Egypta, či slavení paschy v Dt 16,1–8, kde nejsou přistěhovalci zmíněni.

29 V případě trojice „přistěhovalce, sirotek a vdova“ (הַגֵּר הַיְתוֹם וְהַיְתוּבָה) se jedná o ojedinělou variantu na celém starověkém Předním východě, neboť „přistěhovalci“ se v těchto kontextech a souslovích v žádných dalších mimoizraelských textech neobjevují. V rámci Starého zákona jde o typicky a výlučně deuteronomickou formulaci, nicméně v kontextu vdov a sirotků se přistěhovalce objevuje ještě v Ex 22,20–21, volněji vedle „chudého“ (עָנִי) v Lv 19,10 a 23,22. Blíže srov. José E. Ramírez KIDD, *Alterity and Identity in Israel*, s. 35–42.

30 Z dalších výskytů viz Ex 23,9; Lv 19,34; Lv 23,22; Dt 16,11; 24,17.19; 26,11.

31 V tomto smyslu jsou obě formulace, jak odkaz na historickou zkušenost v Egyptě, tak na Boží lásku k cizinci, vzájemně propojené

Vypočítává-li Starý zákon přistěhovalce vedle vdov a sirotků, dívá se na ně jako na životními okolnostmi znevýhodněné lidi potřebující pomoc a ochranu, kteří si navíc jen obtížně mohou opatřit půdu, která je ve Starém zákoně předmětem dědičného práva a rodových nároků.³² Naopak, Izraelci se k nim mají chovat jako k vlastním, mají je dokonce milovat (Lv 19,33–34). Text Lv 25,35 příměr otáčí a vybízí čtenáře, aby se ke zchudlému bratru choval jako k přistěhovalci, tedy velmi vstřícně a dobře. Odkaz na egyptskou zkušenost je zde primární a dává všem těmto nařízením smysl. Zacházet s přistěhovalci špatně znamená popřít podstatu dějin spásy, smysl Božího osvobození Izraele z Egypta. Krajní vyjádření v Lv 25,23 nehovoří o egyptské zkušenosti jako o minulosti, nýbrž vztahuje ji i na přítomnost. Před Bohem jsou Izraelci stále „jen“ přistěhovalci, jsou na cizí (Hospodinově) zemi, kterou mají v nájmu a kterou nesmí prodávat natrvalo: „Země je má, vy jste přede mnou přistěhovalci a příchozí.“ Vědomí vlastní nesnadné situace je zde vztaženo na způsob, jak se má obchodovat s půdou, ovšem tato výpověď má důsledky i pro vztah k cizincům, neboť připomíná onen ohrožený stav člověka, který za své bezpečí a za vše, co má, vděčí někomu jinému, kterému musí neustále vydávat ze svých činů a ze způsobu zacházení se svěřeným majetkem.

Rovnost vyžaduje rovné příležitosti a rovná práva, ale i rovné povinnosti včetně povinností náboženských a kultovních. Je tedy obtížné stanovit, zda právní texty umožňují či vyžadují naprostou asimilaci. Izraelcům zdůrazňují, že mají asimilaci přistěhovalce umožnit, současně však dávají najevo, že je tato asimilace od přistěhovalce vyžadována. Tento požadavek je při apelu na Izraelce zdůrazněn vlastní negativní zkušeností z Egypta a také širším apelem na soucit se slabšími členy společnosti.

Na druhou stranu se v právních textech nacházejí dvě pasáže, které tuto principiální vstřícnost radikálně vymezují. Dt 23,4–8 hovoří o připouštění cizinců do „Hospodinova shromáždění“ (קהל יהוה) a výslovně stanovuje, že Moábcí a Amónci nesmějí být připuštěni nikdy, ani v desátém pokolení. Přesný význam obratu „Hospodinovo shromáždění“ tu není jasný. Může se jednat o vyjádření plné integrace jedince do hostovské komunity,³³ o kultovní shromáždění svobodných mužů³⁴ či o něco podobného. Tento text na jedné straně neztotožňuje „Hospodinovo shromáždění“ se „shromážděním Izraele“, tj. nehovoří o plnohodnotné příslušnosti k národu ani neříká, že by do Hospodinova shromáždění náleželi automaticky všichni Izraelci. Současně však zachází text mnohem dál než jen k požadavku vyloučení z integrace. Vybízí Izraelce, aby nikdy neusilovali o jejich pokoj či dobro, což „smluvními termíny odmítá jakýkoli společenský či politický vztah“.³⁵ Edómci („bratři“) a Egyptané („bývalí hostitelé“) však mohou být ve třetí generaci připojeni. Čekání na plné začlenění do hostovského společenství až na třetí generaci³⁶ je samo o sobě

a nemusí být vnímány jako dvě samostatná odůvodnění, jak opakovaně říká M. Daniel CARROLL R. Srov. např. *How to Shape*, s. 73; o třetí motivaci, kterou je Boží požehnání, hovoří ještě v příspěvku *Welcoming the Stranger. Toward a Theology of Immigration in Deuteronomy*, in: *Four Our Good Always. Studies on the Message and Influence of Deuteronomy in Honor of Daniel I. Block*, ed. Jason S. DEROUCHIE – Jason GILE – Kenneth J. TURNER, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, s. 450–451.

32 M. Daniel CARROLL R., *Welcoming the Stranger*, s. 447–448 uvádí texty Nu 27,1–11; 36,1–12 (oba texty se týkají dědictví Selofchadových dcer) a jako praktický příklad tohoto vnímání vlastnictví půdy dále 1Kr 21,1–3 (Nábotova reakce na Achabovu žádost).

33 Srov. M. Daniel CARROLL R., *Welcoming the Stranger*, s. 454–455.

34 Srov. Irene SCHULMEISTER, *Signale von „Grenzkonstruktion“ und „Grenzdestruktion“ in Dtn 23,2–9 und Jes 56,1–8*, in: *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, ed. Gerlinde BAUMANN a kol., Peter Lang, 2012, s. 33; s odkazem na Georg BRAULIK, *Deuteronomium 16,18–34,12*, Würzburg, 1992, s. 170. Frank Lothar HOSSFELD – Eva Martina KINDL, קהל, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 6, ed. Heinz-Josef FABRY – Helmer RINGGREN, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer, 1989, sl. 1211–1212 hovoří na základě nejbližšího kontextu o „kultovně-sexuálním“ či „nábožensko-kultovním“ vymezení. Christiana VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, s. 99–101 hovoří o „plnoprávných občanech, kteří se mohou účastnit kultu i vojenské služby“.

35 Irene SCHULMEISTER, *Signale*, s. 38–39.

36 Carroll se domnívá, že čísla deset i tři označující příslušný počet generací jsou symbolická. U čísla „deset“ je to zřejmé, neboť text

velká překážka, zvláště uvědomíme-li si, že v kontextu má být spíše vyjádřením vstřícnosti vůči Edómu a Egyptu. Tento text (Dt 23,2–9) však neřeší primárně vztah k cizincům, nýbrž připuštění do „Hospodinova shromáždění“ (ovlivněné nejen národností, ale i tělesným stavem či původem). Otázka integrace cizinců je sice v těchto verších významná, zároveň však jen dílčí a omezená na některé národy. Tento text také předpokládá, že cizinci (Moábcí, Amónci, Egypťané, Edómci) v izraelské zemi žijí, a jde jen o otázku jejich začlenění do „Hospodinova shromáždění“. Lze také říci, že se jedná o principiální otevření Hospodinova shromáždění všem cizincům s vyloučením dvou a omezením dalších dvou národů.³⁷

Druhý text pojednává o smíšených sňatcích mezi Izraelci a jinými národy. V zemi, v níž budou mezi Izraelci přítomny zbytky původního obyvatelstva, nesmí docházet k uzavírání smíšených manželství. Dt 7,1–4 vyjmenovává příslušné národy (Chetejce, Girašejce, Emorejce, Kenaánci, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce)³⁸ a říká: „Neuzavírej s nimi smlouvu a neslituj se nad nimi. Ne-spřízňuj se s nimi, nedávej svou dceru jeho synu a neber jeho dceru pro svého syna.“ I tento text zachází dále než jen k zamezení bližších kontaktů mezi komunitami, protože zdůrazňuje, že Izraelci mají tyto národy naopak zničit a vyhladit, „jinak odvrátí tvého syna ode mě, budou sloužit jiným bohům, Hospodinův hněv vzplane proti vám a rychle tě vyhladí“. Tento text není vyjádřením pravidla pro život pro následující generace, nýbrž primárně pro onu jednu generaci vstupující do zaslíbené země, nicméně bude aplikován v době nového příchodu do země po babylonském zajetí (viz dále).

2.2 Výpravné texty

Nejtypičtějším výpravným textem zpracovávajícím problematiku cizince mezi Izraelci novelistickou formou je kniha Rút. Hlavní hrdinka je nejprve manželkou imigranta. Když její muž, švagr i tchán zemřou, chystá se její ovdovělá tchyně Noemi k návratu domů a přemlouvá své moábské snachy, aby se též vrátily do domu své matky. Zatímco Orpa se rozhodne Noemi uposlechnout, Rút zůstane se svou tchyní i nadále.

Mnoho z pohnutek jednotlivých postav je nám skryto.³⁹ Nevíme, proč se Rút rozhodla následovat Noemi: Bylo to z lásky k tchyni, nebo spíš proto, že se neměla na rozdíl od Orpy kam vrátit? Byl to tedy akt milosrdenství a věrnosti vůči Noemi, nebo akt zoufalství? Byla tomu Noemi ráda, nebo ji to obtěžovalo? Její reakce na Rúтино vyznání (Rt 1,16–17) není zaznamenána. Po příchodu do Judska Noemi Rút nikomu nepředstavuje. Je to ignorace, nebo náhodné mlčení autora? Rút svůj postoj vyjadřuje v 1,16–17, když říká Noemi: „Kam půjdeš, půjdu, a kde zůstaneš, zůstanu; tvůj lid bude mým lidem a tvůj Bůh mým Bohem. Kde zemřeš, zemřu a tam budu pohřbena. Ať mi tak učiní Hospodin a ještě přidá, že jediné smrt mě od tebe oddělí.“ Podobně její činy o něco později

jej doplňuje výrazem „nikdy“. Číslo tři proti tomu ukazuje na mnohem pozitivnější přístup a tento rozdíl má být patrně zdůrazněn. Nemusí se tedy zdaleka jednat o opravdu „třetí generaci“ v pravém slova smyslu. Text však nějakou prodlevu před připojením do „Hospodinova shromáždění“ stanovuje; rozhodně se tu nehovoří o bezprostředním a okamžitým připojení přistěhovalce z Edómu či Egypta. Srov. M. Daniel CARROLL R., *Welcoming the Stranger*, s. 453.

37 Srov. Irene SCHULMEISTER, *Signale*, s. 40–41.

38 Jedná se o klasický a schematizovaný výčet národů ve více či méně ustálené formě; viz konvenční označení „sedm národů“ v Dt 7,1. Představují souhrnné označení všech původních národů Kenaánu.

39 Srov. M. Daniel CARROLL R., *Once a Stranger, Always a Stranger? Immigration, Assimilation, and the Book of Ruth*, *International Bulletin of Mission Research* 4/2015, s. 186. Donatella SCAIOLA, *Rut. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2009, s. 87 vnímá Noeminu reakci na Rúтино vyznání jako „chladnou“.

komentuje Bóaz těmito slovy: „Je mi dobře známo všechno, co jsi udělala pro svou tchyni po smrti svého muže; že jsi opustila svého otce, svou matku i svou rodnou zemi a odešla k lidu, který jsi nikdy dříve neznala. Ať Hospodin odplatí tvůj skutek a ať je dovršená tvá odměna od Hospodina, Boha Izraele, pod jehož křídla jsi přišla najít útočiště.“ (Rt 2,11–12) Ať je tedy jednání hlavních aktérů motivováno jakkoli, je prezentováno a okolím vnímáno jako akt milosrdenství a věrnosti.

Rútin čin je hodnocen jako naprosté opuštění minulosti a přimknutí se k novému lidu v nové zemi. Její slova jsou „jasným vyznáním právního stavu, opuštění jednoho právního pouta s vlastním lidem a vírou spolu s právem na pochování v rodinném hrobě, a vstupu do zcela nové situace, totiž situace vdovy Noemi z Betléma. To se vztahuje (...) na život, na bydlení, příslušnost k lidu, na víru a na hrob.“⁴⁰ Rútinovo vyznání se celé nese ve znamení věrnosti Noemi – *její* národ bude národem Rútiným, *její* Bůh bude bohem Moábky atd.⁴¹ – a je jasným signálem zásadního zlomu v jejím životě. Zříká se jednoho „odpočinutí“ (1,9, מְנוּחָה), aby našla jiné (3,1, מְנוּחָה). I Bóaz nahlíží a oceňuje Rútin čin jako akt milosrdenství, a právě proto jí přeje, aby jí Hospodin odplatil.

Rútin akt bývá přirovnáván k Abramově opuštění domoviny v Mezopotámii.⁴² Oba navždy opouštějí svůj domov a vše, co kdy znali, a vydávají se do neznáma, svěřeni do rukou Hospodinových. I když mohl být Rútin čin aktem zoufalství, je hodnocen a nahlížen z pozitivního hlediska.

Přijetí ze strany betlémské komunity není tak rychlé a radikální jako Rútinovo rozhodnutí. Rúť je v přímé řeči vždy označována za „Moábku Rúť“ (4,5.10), třikrát ji takto označuje i vypravěč (1,22; 2,2.21). Je potenciálně vystavena obtěžování (jak připouští Bóaz v 2,9), ona i Noemi jsou coby vdovy bez příjmů a jsou odkázány na to, co je jim darováno či ponecháno na poli. Současně je patrná vstřícnost některých členů nové komunity, především Bóaze, který se jí nepřímou ujímá a umožňuje jí paběrkovat na svém poli, ba dokonce vybízí své pracovníky, aby jí úmyslně nechávali něco ležet na zemi, přestože se tím vystavuje nebezpečí získání špatné pověsti kvůli vztahu s cizinkou, ba s Moábkou. Snad proto propouští Rúť ze svého humna potají. „Moábka Rúť“ je důvodem, proč se nejbližší ochránce Noemi zříká svého práva/povinnosti (4,5–6). Přesto se nakonec Rúť stane plnohodnotnou členkou betlémské společnosti a dostane se jí místa i v královském rodokmenu (4,18–22). Rúť není jediným příkladem. Starý zákon zná více cizinců, kteří byli plně integrováni do izraelské společnosti, např. Rachab (Sd 6,25), Achiór (Jdt 14,10) aj.

Někdy se lze setkat s názorem, že kniha Rúť byla psána mj. jako reakce na radikální očištná opatření prosazovaná Ezdrášem a Nehemjášem.⁴³ Tyto dvě knihy vskutku vyprávějí vždy ve svém závěru o problému asimilace židovského obyvatelstva s okolními národy. Nejedná se ani o situaci, kdy je izraelská společnost hostitelskou, ani o situaci, kdy je spíše migrantskou. Nakolik se však

40 Hans Wilhelm HERZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, s. 264.

41 Jak připomíná Scaiola, Rútinova slova o „tvém“ a „mém“ Bohu nejsou vyznáním náboženské příslušnosti, nýbrž osobní loajality k Noemi; stejně i tvrzení, že Rúť s ní chce sdílet hrob. Význam tohoto tvrzení vynikne např. ve srovnání s přáním Jáкова či Josefa být pochováni v Kenaánu (Gn 50,5.12–13; 50,25). Srov. Donatella SCAIOLA, *Rut*, s. 86–87. Lze odkázat i na mimobiblické texty, jakými je např. *Vlastní životopis Sinuhetův* (srov. František LEXA, *Výbor ze starší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček, 1947, s. 31–44, zvláště s. 37 a 44).

42 Viz Hans Wilhelm HERZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, s. 264–265; Irmtraud FISCHER, *Rut*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2001, s. 177; stručné shrnutí argumentů podobnosti a odlišnosti obou postav viz Donatella SCAIOLA, *Rut*, s. 225, detaily na příslušných místech v průběhu komentáře. Wilhelm RUDOLPH, *Das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1970, s. 43 toto srovnání odmítá proto, že Rúť na rozdíl od Abrama změnila i božstvo, ovšem to považují za drobný detail nijak nerušící obraz radikální a naprosté životní změny, jež je stejné povahy u obou postav.

43 Srov. např. Donatella SCAIOLA, *Rut*, s. 252–253; aj.

považuje za společnost usazenou ve své domovině, která musí čelit intenzivní konfrontaci s okolními národy, jedná se o typ první.

Obě knihy hovoří o uvědomění si vlastní viny, která spočívá v nedostatečném oddělení se od okolních národů (Ezd 9; Neh 9). Hlavním tématem těchto kapitol je identita židovského národa vyjádřená vymezením se vůči „cizímu“ (srov. Neh 13,30a: „Tak jsem je očistil od všeho cizího“; aj.). Ezdráš ve své modlitbě (Ezd 9) spatřuje hlavní příčinu Božího trestu seslaného na vyvolený národ v tom, že „se neoddělili od národů zemí, páchají ohavnosti Kenaánců, Chetejců, Perizejců, Jebúsejců, Amónců, Moábců, Egypťanů a Emorejců.“⁴⁴ Berou sobě i svým synům za ženy jejich dcery.“ (Ezd 9,1–2) To je vnímáno jako porušení Božího nařízení zákazu smíšených sňatků. V obou případech následuje rozhodnutí uzavřít s Bohem smlouvu (Ezd 10,3) či přijmout závazek (Neh 10,1), který spočívá v zapuzení všech cizích manželek (Ezd 10,2–4) či ve více bodech, mezi nimiž je zahrnuto i toto zapuzení (Neh 10,31). V Neh 13 Nehemjáš konstatuje neuspokojivou situaci mezi Židy a rozhoduje se pro nápravu. Opět zde vyvstává otázka smíšených manželství (Neh 13,23–28). Neh 13,24 prozrazuje, že důvod je totožný jako v právních textech Starého zákona, totiž že ženy-matky odvádějí svou výchovou děti od židovské víry. Nehemjáš to však poměřuje kulturním kritériem, totiž že jejich děti neumějí hovořit „židovsky“. Kulturní identita vyjádřená jazykem se shoduje s identitou náboženskou, ovšem v případě starověkého Izraele je to pochopitelné. V Neh 13,1–2 je zmíněno i vyloučení Amónců a Moábců z „Božího shromáždění“ (viz Dt 23,4–8), které je, zdá se, interpretováno velmi široce jak co do významu termínu „Boží shromáždění“ (Izrael), tak „Amónci a Moábcí“ („vše cizí“, כָּל-עֵרֶב).

Zmiňované radikální kroky s xenofobními prvky odhalují zápas o ohroženou národně náboženskou identitu, která je pevně zasazena do smluvního vztahu s Bohem.

Shrnutí a možný etický dosah

Starý zákon nahlíží na cizince ze dvou hlavních perspektiv: Je na životě ohroženým, slabým jedincem ve společnosti, který potřebuje pomoc a ochranu, a současně je hrozbou pro náboženskou identitu a čistotu izraelského národa. Podobný dvojí pohled se rýsuje i v migrantské zkušenosti Izraele v napětí mezi otevřeností hostovské společnosti a lpěním na zachování si vlastní víry. Hledání souladu mezi těmito dvěma aspekty je červenou nití proplétající se příslušnými starozákonními texty, přičemž žádný ze zmíněných textů neřeší akutní střet těchto dvou perspektiv.

První perspektiva vede k postoji, který se projevuje ve starozákonních pasážích reflektujících migrantskou životní situaci a počítajících s *de facto* naprostou asimilací. Zákony ji vymáhají z obou stran; izraelský národ ji má umožnit a migranti přijmout, a to i v kultu. Zdůrazňují také, že nesmí existovat apriorní diskriminace přistěhovalců. Výpravné texty s asimilací také počítají: Rút se plně integruje do judského kmene; jako součást tohoto kmene se stane dokonce prababičkou krále Davida. Na opačné straně se Daniel a jeho přátelé, Ester či Tóbit stávají plnohodnotnými občany cizí společnosti a věrnými poddanými pohanského krále.

⁴⁴ V tomto textu je významná aktualizace seznamu podle stávající situace. Zatímco Dt 7,1–4 vyjmenovává Chetejce, Gírgašeje, Emorejce, Kenaánce, Perizejce, Chivejce a Jebúseje, Ezdráš seznam upravuje vypuštěním některých jmen a vsunutím nových, v daném dobovém kontextu klíčových národů (Amónců, Moábců a Egypťanů). Francesco BIANCHI, *Esdra – Neemia. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011, s. 95 navrhuje číst místo Emorejců Edómce, což by byl další aktualizací krok.

Vnímání přistěhovalce jako nepřítel a obavy z něj jsou přirozené. Sír 11,34 si toho je plně vědom: „Připusť si do domu cizího a on ti způsobí starosti a odcizí tě i tvým nejbližším.“ Jestliže další starozákonní texty vyžadují odlišný postoj, činí tak na základě rozsáhlé teologické motivace.⁴⁵ Zkušenost migranta stojí v základu samé existence izraelského národa a jeho teologie. Význam egyptského otroctví a vyjití z Egypta pro Starý zákon obecně i pro otázku migrace a postoje k migrantům sice nelze přecenit, ale v paměti je uchovávána i vzpomínka na putování praotců, což vede k vnímání národního i vlastního života jako života neustálého cizince. Příslušně k této skutečnosti jsou proto ve Starém zákoně motivovány i pozitivní postoje vůči cizincům. Důvodem je vlastní (národní, nikoli nutně osobní) dějinná zkušenost, vděčnost Bohu a vědomí nároku, který na člověka vztah s Bohem-osvoboditelem klade.

Teologická motivace se nachází taktéž v základu druhé zmíněné perspektivy, tj. vědomí toho, že cizinec ohrožuje náboženskou integritu izraelské hostovské společnosti. Proto jedinou výjimkou ze zmíněné plné asimilace je situace, která by ohrozila vztah Izraele s jeho Bohem a která by vedla k porušení prvního přikázání. Tento požadavek vytváří něco, co bychom mohli vnímat jako nerovnováhu. Izraelský národ vyžaduje od přistěhovalců náboženskou asimilaci a tam, kde by k ní nemuselo dojít, např. ve smíšených manželstvích, narazíme na nekompromisní zákony. Cizinec je vítán a je – nakolik je slabým a ohroženým jedincem – předmětem patřičné péče, avšak nesmí sám ohrozit náboženskou identitu izraelského národa. Na druhou stranu náboženská asimilace je to jediné, čemu se hrdinové starozákonních diasporních příběhů brání i za cenu utrpení či smrti. Hovořit proto např. v případě knihy Daniel o náboženské svobodě je zavádějící,⁴⁶ neboť ji starozákonní texty v tomto smyslu nárokují jen pro Izrael. Zdá-li se, že tento postoj užívá dvojího metru, je nutné dodat, že Starý zákon vychází ze smluvního vztahu Boha s národem. Nenutí žádného cizince měnit víru a přijímat židovství; snaží se pouze zaručit, aby Izraelité či Židé mohli jako národ (protože Bůh uzavřel smlouvu s národem a národ je hodnocen a nese následky svého jednání) zachovávat smlouvu s Bohem.⁴⁷ Je to pozice někoho, kdo si je vědom svých (dnešními termíny vyjádřeno) hodnot a je přesvědčen o významu svého vztahu s Bohem, kterému se jiná vyznání nemohou rovnat, a o jeho klíčové roli pro přežití (nevěrnost Izraele Bohu vede ke zničení národa). Právě kolektivní odpovědnost za vztah národa s Bohem nutně vede k obraně kolektivu před možnou infiltrací a rozkladem vinou neasimilovaných cizinců. Asimilace je omezena z důvodu „vyššího dobra“, kterým jediným je náboženská praxe a věrnost smlouvě s Bohem.⁴⁸

Tato studie začala etickým tázáním a k němu je nutno se vrátit. Zvážíme-li některé možné styčné body s dnešní situací v Evropě, je třeba upozornit na několik věcí.

Migrace je ve Starém zákoně vnímána jako běžná lidská zkušenost. Na cestě jsou z nejrůznějších důvodů jednotlivci, rodiny i národy. Přitom je potřeba řešit otázku soužití hostovské komunity a přistěhovalců. Situace současného světa se v tomto o mnoho neliší. V roce 2013 žilo ve světě přibližně 232 milionů mezinárodních migrantů,⁴⁹ v roce 2015 se tento počet zvýšil na 244 milionů

45 Srov. Gianni BARBIERO, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza*, *Ricerche storico bibliche* 1–2/1996, s. 69.

46 V tomto smyslu je zapotřebí opravit tvrzení v Adam MACKERLE, *Danielovy dvorské příběhy*, s. 54; srov. též John J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress, 1993, s. 194.

47 Viz typický příklad „neobrácení“ panovníka v knize Daniel (Adam MACKERLE, *Danielovy dvorské příběhy*, s. 48).

48 K povaze náboženské víry ve Starém zákoně srov. Martin PRUDKÝ, *Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně*, in: *Křesťané a jiná náboženství*, ed. Karel TASCHNER – Pavel HOŠEK, Praha: Návrat domů, 2004, s. 15 a 19.

49 Srov. © UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMICS AND SOCIAL AFFAIRS – ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-

(počet uprchlíků v roce 2014 je odhadován na 19,5 milionů).⁵⁰ Zmiňované starozákonné právní texty ovšem hovoří o migraci jednotlivců, nikoli národů či velkých skupin, a podobně je tomu i u představených výpravných textů. Migrační politika bude jiná, čelí-li spíše menšímu počtu migrantů přicházejících průběžně do země, nebo masivnímu přílivu národnostně více či méně homogenních cizinců. Toto vše nás musí varovat před příliš přímočarou aplikací starozákonních (a hlavně právních) starozákonních textů na soudobou situaci.

Co se týká teologické argumentace ve prospěch péče o cizince na základě dějinné národní či i osobní zkušenosti obdržené milosti, jen výjimečně jsem se v poslední době setkal s podobnou argumentací ve vztahu s migrací běženců do Evropy. Jedná se o argument bytostně teologický, o vědomí, že sám jsem cizincem ve své zemi, tuto zemi nevlastním, nýbrž mi byla propůjčena, a i já mám tedy být obdobně štědrý k těm, kdo mají nouzi a nemohou nebo se bojí žít ve svém rodišti. Mám-li nějakou životní jistotu, zůstává vždy nezaslouženou darovanou milostí (*gratia gratis data*), kterou není možné přeměnit v nezcizitelné vlastnické právo.⁵¹

V případě druhé perspektivy, tj. toho, že cizinec je ve Starém zákoně vnímán jako ohrožení náboženské identity, tkví sporný moment v tom, v čem se ta která hostovská komunita cítí ohrožena dnes. Přistěhovalci mohou odčerpávat omezené zdroje země, mohou ohrožovat bezpečnost domorodých obyvatel či jejich kulturní svébytnost. Nic z toho Starý zákon neřeší, v případě „kultury“ (máme-li na mysli jazyk, oblékání, stravování, společenské vzorce chování aj.) naopak počítá s asimilací. Jediným absolutně hájeným dobrem je věrnost smlouvě s Bohem. Oblast „kulturní“ se dostává do hledáčku v knize Nehemjáš, která znalost jazyka vnímá jako bytostnou součást a projev náboženské identity (ovšem je také pravdou, že národy, o jejichž asimilaci Starý zákon hovoří, jsou národy kulturně i jazykově s Izraelem velmi spřízněné). Zde Starý zákon hovoří o něčem, co my neznáme, neboť dnešní Evropě je myšlenka kolektivní náboženské odpovědnosti před Bohem, tak typická pro Starý zákon, cizí. Není divu, že se v současných úvahách o migraci nesetkáme s tématem ohrožení náboženského vztahu evropského národa s Bohem vinou přílivu jinověrců; obvykle zůstáváme u otázky ohrožení „civilizace“, „kultury“ či „hodnot“, což je ovšem něco jiného.⁵² Na otázku po správném křesťanském postoji k migrantům, kteří potenciálně ohrožují národní či kulturní identitu, tedy Starý zákon významně mlčí, nevezmeme-li v potaz texty, které vyžadují od jedné strany umožnění asimilace do většinové společnosti a zároveň od strany druhé uznání její opodstatněnosti. Není to problém, který by Starý zákon řešil. Otázkou tedy je, zda v tomto světle nepřehodnotit vyznávané hodnoty.

Přidržíme-li se pohledu Bircého a Rasmussena, budeme od Bible očekávat toliko přispění k diskusi nad otázkou migrace, nikoli její úplné řešení. V tomto smyslu se ukazuje, že chtít „apliko-

-OPERATION AND DEVELOPMENT, *World Migration in Figures. A joint contribution by UN-DESA and the OECD to the United Nations High-Level Dialogue on Migration and Development, 3–4 October 2013*, s. 1 (on-line), dostupné na: <https://www.google.cz/url?sa=t&rc=1&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwIj2Oin2LHLAhUlXIKHfW1Dp4QFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.oecd.org%2Fels%2Fmig%2FWorld-Migration-in-Figures.pdf&usq=AFQjCNHoHr6iigJdpFy4UPr-finNZnszZQ&sig2=VwfQJR8JcA9gsyaKJySsA>, citováno dne 7. 3. 2016.

50 Srov. © UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMICS AND SOCIAL AFFAIRS, *International Migration Report 2015*, New York: United Nations, 2016, s. 1 (on-line), dostupné na: https://www.google.cz/url?sa=t&rc=1&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwik68S02rHLAhXnwHIKHfTiB64QFggIcMAI&url=http%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fen%2Fdevelopment%2Fdesa%2Fpopulation%2Fmigration%2Fpublications%2Fmigrationreport%2Fdocs%2FMigrationReport2015_Highlights.pdf&usq=AFQjCNFrfaHkSjAOlOKPutbAkmiilbgPQ&sig2=qxi70AfZME6mySzAla52jg, citováno dne 7. 3. 2016. Z následného rozpisu, kolik procent migrantů a utečenců se nachází v kterých zemích, je patrné nerovnoměrné rozvrstvení, a tím i skutečnost, že „problém“ migrantů se aktuálně netýká všech zemí stejně a že rozdíly jsou markantní.

51 Srov. Josef Bohumil SOUČEK, *Příchozí a poutníci*, s. 113.

52 Rozdíl mezi „kulturou“ a „náboženskou identitou“ je třeba zachovat; nešťastně v tomto smyslu vyznívá © *Výzva předsednictva ČBK k rozeznání zvonů*, 29. 7. 2016 (on-line), dostupné na: <http://www.cirkev.cz/cs/aktuality/160729vyzva-predsednictva-cbk-k-rozezne-ni-zvonu>, citováno dne 21. 9. 2016, která se zdá tyto pojmy směřovat.

vat“ pohled Starého zákona na otázku migrace, která se především v posledních letech v Evropě odehrává, ale i na migraci do Evropy během posledního desetiletí, znamená v první řadě zásadně změnit úhel pohledu na celou problematiku a zvážit teologické argumenty. Nacházejí-li se někde v daném množství starozákonních textů a žánrů týkajících se migrace konstantní prvky, je to právě teologicky založená argumentace, která někdy může nepříjemně jít proti tomu, co nám diktují emoce, strach či dokonce i některé ryze rozumové úvahy. Právě v tomto smyslu je starozákonní text dnešnímu čtenáři výzvou.

„Jsme před tebou přistěhovalci a usídlenci jako všichni naši otcové“ (1Pa 29,15). Příspěvek Starého zákona k etické otázce migrace

Abstrakt

Článek se věnuje starozákonnímu svědectví o otázce migrace. Poskytuje přehled těch nejzákladnějších relevantních textů a rozděluje je do dvou skupin: svědectví Izraele jako migranta a svědectví Izraele jako hostitele. Aniž si článek dělá nárok na úplnost, snaží se shrnout, v jakém smyslu mohou tyto texty přispět k dnešnímu etickému diskurzu na téma migrace. Ze sociálně-ekonomického hlediska je běženeč kategorií lidí, které je třeba pomáhat, současně však je i hrozbou pro náboženskou integritu Izraele. V sociálně-kulturním a náboženském smyslu proto Starý zákon vyžaduje a současně předpokládá asimilaci migranta, ovšem se zásadní výjimkou, že ani migrant, ani hostitel nesmí ohrozit právo Izraele na jeho vztah s Bohem. Všechny texty se však shodují, že rozhodující/určující je vždy teologická argumentace odkazující se na vlastní minulost Izraele jako migranta a v menší míře i na přítomný stav migranta před Bohem. Právě tato důsledná teologická argumentace obou postojů (vstřícného i rezervovaného) je hlavním konstantním prvkem a současně výzvou dnešnímu čtenáři.

Klíčová slova: migrace, Starý zákon, cizinec, biblická etika

Kontakt na autora

ThLic. Adam Mackerle, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mackerle@tf.jcu.cz