

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Rozhovor s J. Vošem

M. Vlk – Migrace v ČR a ve východní Evropě

A.-P. Rethmann – Kdo patří k nám?

T. Chudý – Přijímání druhého u E. Lévinase

J. B. Metz – Křesťanství a cizinci

P. V. Kohut OCD – Nezapomínejte na pohostinnost

migrace a integrace



1/04



Obsah

Editorial / 3

Cizinec, který je v tvých branách (Lv 19,34)
rozhovor s J. Vořem / 5

Miloslav kardinál Vlk
Migrace v České republice a ve východní Evropě – výzva pro církev a společnost / 12

Albert-Peter Rethmann
Kdo patří k nám? Etické aspekty přijímání a integrace přistěhovalců / 23

Tomáš Chudý
Přijímání druhého u Emmanuela Lévinase / 42

Johann Baptist Metz
Křesťanství a cizinci
Perspektivy multikulturního náboženství / 49

Pavel Vojtěch Kohut OCD
Nezapomínejte na pohostinnost (Žid 13,2)
Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti / 58

Albert-Peter Rethmann
Počátky etiky migrace
Francisco de Vitoria OP a Salamanská škola / 70

Obnovená pastorace migrantů a uprchlíků
závěrečný dokument 5. světového kongresu o pastorační péči o migranty a uprchlíky / 78

Komentář k obrazovému doprovodu Francisca Correy / 89

Recenze / 92

English Summary / 103

Číslo vychází ve spolupráci s Centrem pro studium migrace.

Editorial

Vážení čtenáři,

v zemi, kterou v 19. st. železný kancléř Otto von Bismarck nazval srdcem Evropy, není život snadný. Ještě jsme nedořešili problém emigrace, a už vzniká problém nový – migrace, imigrace a integrace uprchlíků. Protože je moderní vždy hledat viníka, mohli bychom začít od katolíků, přes sudetské Němce a skončit u praotce Čecha. Přesto, tudy žádná cesta nevede. Popravdě řečeno, zmíněné jevy emigrace, migrace, imigrace a integrace jsou tak staré jako lidstvo samo. Nyní v době globalizace můžeme lépe chápat pošetilost nacionalismu, šovinismu a rasismu a nejapnost odvolávání se na vědecké teorie, které měly tyto doktríny ospravedlnit a prosadit. Tak jako ostatní obory lidského poznání došly na konci 20. století k určitému pokornému konstatování mezí, tak i v tomto případě začínáme chápat historii s pokorou a vědomím, že ani my nejsme schopni mnohé staronové problémy naší doby řešit snadněji a úspěšněji. Otázka soužití národů, různých etnik či náboženských proudů vyvolává nová napětí a naše státy nenacházejí jednoduchá řešení. Ve státě Izrael není snadné uplatnit principy náboženské svobody, protože judaismus i islám mají jiné chápání vnitřního spojení mezi náboženstvím a společností, než je tomu v pokřesťanské pluralitní demokracii. Tvrzení postmoderny, že právě křesťanství nebylo schopno vytvořit pluralitní svobodnou společnost, nám na příkladě rozhodnutí francouzského parlamentu (tzv. „šátkový zákon“) dokládá frapantní pošlapání náboženské svobody v moderní době. Nepřijde někdo s nápadem postavit novou „berlínskou zeď“ či „železnou oponu“? Je skutečně možné nerespektovat historický vývoj jednotlivých kultur a civilizací? Jsou lidská práva parciální záležitostí euro-americké západní kultury? Či bude snadnějším řešením uzákonit pro jednotlivé občany v daném státě „*stabilitas loci*“? (Což už tu také bylo!)

První letošní číslo revue *Salve* se pokouší ukázat čtenáři nejenom problematiku migrace, ale také otázku integrace, která je možná jedině na základě přijetí druhého, který je jiný, ale který jako člověk má právo na svobodný pohyb. Biblické pojetí člověka, jak naznačují články P. Vojtěcha Kohuta OCD a J. B. Metze, bytostně spojuje člověka s cestou. Jedna z definic člověka zní „Homo viator“ – *poutník*. Izraelští praotcové Abrahám, Izák, Jakub byli kočovníci. Mojžíš s izraelskými kmeny putuje 40 let po poušti. Bůh Starého zákona je Bohem osobním – *numen personale* a doprovází svůj lid na jeho cestě. Křesťané byli zvaní „lidem cesty“,

označení *christianoī* – *kristovci* přijali teprve později. *První list Petrův* nazývá křesťana v tomto světě přistěhovalcem a osadníkem (1 Petr 2,11). Druhý Adam, Ježíš Kristus se nazývá *Cestou*.

Světící biskup J. Voš náš seznamuje s tím, jaký postoj zaujímá k problémům migrace německá církev. Pražský arcibiskup kardinál Vlk ve své přednášce na kongresu *Renovabis* hovořil o problematice migrace v naší vlasti. Etické hledisko přijetí uprchlíků rozebírá v centrálním pojednání našeho časopisu prof. Albert-Peter Rethmann. V tomto čísle také publikujeme podstatnou část dokumentu loňského 5. světového kongresu o pastorační péči o migranty a uprchlíky. Stat o významném španělském teologovi z 16. století Franciscovi de Vitoria OP nám ukazuje, že pro teology tato otázka není nová a že o její seriózní řešení se jak teologie, tak církve snaží po 2000 let své existence neustále. Tomáš Chudý nám přibližuje, jak se tuto nesnadnou problematiku snaží uchopit Emmanuel Lévinas ve světle moderní filozofie inspirované Starým zákonem.

Některé články tohoto čísla jsou poměrně náročné, můžete však přitom zrakem spočinout i na obrazovém doprovodu Francisca Correy a snažit se tam intuitivně nalézt přijatelné řešení, které zajistí rovnováhu mezi svobodou, odpovědností a humanitou, jež nemůže rezignovat na přátelství, které do naší civilizace vneslo Evangelium.

✠ fra Dominik Duka OP

Cizinec, který je v tvých branách (Lv 19,34)

Rozhovor s předsedou rady pro migraci

Německé biskupské konference světícím biskupem Josefem Voßem

Rada pro migraci je nejmladší radou Německé biskupské konference. Byla založena v roce 1996, poté co evangelická a katolická církev v Německu ve spolupráci s pracovní skupinou křesťanských církví vydaly společný dokument s názvem ...a cizinec, který je v tvých branách reagující na výzvy, které představuje migrace a uprchlictví. Rada pro migraci se zabývá otázkami pastorece migrantů a rovněž vývojem státní migrační politiky. Mezi jinými vypracovala tři stanoviska, která našla také politickou odezvu: k takzvanému církevnímu azylu (1998), k situaci lidí v ilegalitě (2001) a minulý měsíc k integraci cizinců. Předsedou rady je münsterský pomocný biskup Dr. Josef Voß, který exklusivně pro revue Salve poskytl interview.

Jste předsedou rady pro migraci Německé biskupské konference. Kdy byla tato rada založena a jaké jsou její úkoly?

Předchůdcem rady byl ad hoc zřízený výbor Azyl. Tento výbor tvořil informační základnu pro všechny, kteří měli co činit s rozmanitými otázkami pronásledování, útěku a azylu. Okruhem těchto otázek se zabývaly rozdílné rady, např. rada pro církve ve světě, rada pro pastoreci, rada pro společenské a sociální otázky. Před osmi lety byla vytvořena Biskupská rada XIV (migrace) ve struktuře, jak ji doporučuje Papežská rada pro migraci a lidi na cestách. Do kompetence této rady spadají tyto okruhy úkolů: migrace za prací, němečtí vysídlelci z východní Evropy, uprchlíci a žadatelé o azyl, pastorece jinojazyčných komunit, zahraniční sekretariát a duchovní správa pro německy mluvící komunity v zahraničí, katolická duchovní správa cirkusů a herců, duchovní správa Romů, duchovní správa na určitých poutních místech v zahraničí.

Není migrace otázkou spíše politickou než církevní?

V dokumentu křesťanských církví v Německu z roku 1997, jenž se věnuje výzvám, které představují migrace a uprchlictví, se výslovně uvádí: Migrační politika je společenskou politikou v nejširším smyslu, neboť otázky migrace nejsou dnes okrajovým problémem, nýbrž centrálními společensko politickými úkoly a dá se předpokládat, že jejich význam v budoucnosti ještě poroste.

Naše ústava v preambuli vychází z „odpovědnosti před Bohem a lidmi“ a v článku 1 stanovuje zásadu: „Důstojnost člověka je nedotknutelná. Povinností veškeré státní moci je chránit ji a dbát o ni.“ V článku 16 stojí: „Politicky pronásledovaní mají právo na azyl.“ V těchto třech principiálních výpovědích dává naše ústava odpověď na zkušenosti s režimem nacionálního socialismu. Základem naší ústavy je obraz člověka, který je vázán na židovskou a křesťanskou náboženskou tradici, který má ve své podstatě základ v absolutním tajemství Boha. Udržovat tuto dimenzi v povědomí patří mezi zásadní úkoly církve.

V Ježíši Kristu se projevila Boží péče o lidi, a je to péče dalekosáhlá, která spočívá v tom, že člověk může žít tady a teď a nakonec dojít spásy. Tato Boží péče má pokračovat v církvi. A církvi jsou svěřeni právě lidé v bídě a v ohrožení života. K tomu patří i zkušenost být cizincem, uprchlíkem, vyhnancem. V 25. kapitole *Matoušova evangelia* se výslovně uvádí následující skutek milosrdenství: „Byl jsem na cestě a ujali jste se mě... Cokoli jste udělali pro jednoho z těchto mých nejpoblednějších bratrů, pro mě jste udělali.“ (Mt 25,35-40)

Vystěhování z vlasti z důvodu nouze, prožitého útlaču, cizota a ztráta vlasti, jakož i osvobození pro novou budoucnost jsou základními pojmy teologie Izraele a zůstávají významnou zkušeností v izraelských dějinách víry. Tyto dějiny pronásledování a útěků se prosazují rovněž i v Novém zákoně a mají podstatnou platnost i pro církev. Odchod, vystěhovalectví, migrace, útek a cizinci nejsou přechodnými jevy naší doby. Nesmíme je chápat jednostranně negativně. Migrace znamená také setkání s jinými lidmi, jazyky a kulturami. Znamená rozšíření a doplnění horizontu. Migrace je proto již od samého počátku pro církev výzvou.

V čem vidí církev v Německu nyní nejdůležitější úkol politiky v otázkách migrace?

Již ve společném dokumentu křesťanských církví z roku 1997, který reaguje na výzvy, které představuje migrace a uprchlictví, připomínají církve důležitý úkol: Cizinecké a azylové právo v naší zemi z historických příčin v podstatě vychází z obrany před nebezpečím, a patří tak do sféry policejního a pořádkového práva. V současnosti platné právo je orientováno především na obranu a vymezení, a proto není schopno změnou situaci přiměřeně postihnout. Tím platné právo vědomě či nevědomě ovlivňuje i postoje ve společnosti. Nezávislá komise „Přistěhovalectví“ při ministerstvu vnitra, ve které spolupracovaly také církve, požadovala ve svých doporučeních přednostně nový zákon o přistěhovalectví, aby se dosáhlo změny perspektivy. Tento zákon o přistěhovalectví prochází

zdlouhavou diskusí, jíž se účastní i politické strany. Církve spatřují důležitý úkol politiky v tom, aby byl přijat přesvědčivý zákon o přistěhovalectví, který otevře cestu změně perspektivy, přinese zlepšení právního rámce pro přijímání přistěhovalců z humanitárních důvodů a bude nutně spojovat přistěhovalectví s integrací.

Co je podle Vašeho názoru v současné době nejdůležitější výzvou v oblasti migrace právě pro církev?

Církev spatřuje svůj úkol v tom, aby také v procesu evropského sjednocení byly zachovány nezbytné standardy pro ty, kteří z důvodu politického pronásledování nebo útěku potřebují ochranu. Církev očekává mezi jiným v praxi použitelnou právní úpravu týkající se těch nejsložitějších případů, adekvátní ochranu dětí a žen, jež jsou pronásledovány pro své pohlaví, ochranu pro politicky pronásledované podle Ženevské konvence o uprchlících, i když pronásledovatelem není stát, ochranu manželství a rodiny, životní perspektivu pro lidi, jejichž pobyt je trpěn jen na určitou dobu. Dále je velkým úkolem církve, aby napomáhala procesu další integrace do místních společenství. Chceme, aby cizojazyčné komunity a německá společnost nežily vedle sebe, nýbrž spolu a navzájem se doplňovaly a obohacovaly.

Migrační pohyby jsou většinou reakcí na chudobu, válku, pronásledování, nouzi. Vidíte také tyto problémy, které migraci vyvolávají?

Ano. Když k nám přišli uprchlíci kvůli různým válkám na Balkáně nebo v jiných částech světa, křesťanská společenství byla solidární a připravená pomáhat. V mnoha z nich se vytvořily iniciativní skupiny, které uprchlíkům pomáhaly. Mezitím se projeví i příznaky únavy. S koncem válečných událostí na Balkáně však ještě není nastolen mír a návrat uprchlíků není ještě možný, jak často předpokládá německá strana. Iniciativní skupiny zůstávají často se svými úkoly osamoceny. Rozšiřuje se podvědomý odpor. Když před 40–50 lety přišlo množství gastarbeiterů, oni i Němci vycházeli z toho, že jsou zde jen přechodně, aby si vydělali peníze a pak se vrátili do své vlasti. Počítali jsme s tím, že migrace je přechodným jevem, který můžeme brzy považovat za uzavřený problém. Je to iluze. Migrace patří k realitě sjednocené Evropy a globalizovaného světa. Není to však názor přijímaný všeobecně, proto při práci s migrací postupujeme dále jen s těžší.

Znamená migrace pro migranty z jejich pohledu spíše něco pozitivního, nebo negativního?

Vyhnutí, útěk, vystěhovalectví kvůli bídě jsou negativními zkušenostmi. Jen dobrodruzi opouštějí svou vlast dobrovolně. Ztráta vlasti znamená pro mnohé vykořenění. Je pro člověka zlé, když neví, kam náleží. A mnoho migrantů musí žít v cizích zemích v omezených až nedůstojných podmínkách. To je jedna stránka věci. Migrace byla v průběhu dějin i pozitivní zkušeností – dochází při ní k setkání s jinými lidmi a kulturami, objevují se nové životní podmínky a šance. Pro obě strany může být migrace velkým obohacením, uchopí-li ji pozitivně a budou-li ji pozitivně formovat.

Je vůbec ještě možné řešit otázky migrace v rámci státu, nebo se musí spíše vzít v úvahu např. evropská úroveň?

Je bezesporu pravda, že v EU patří otázky migrace stále více do oblasti společného práva. Vzhledem k možnosti volného pohybu je třeba vytvořit v různých zemích srovnatelné standardy.

Co dělá církev na evropské úrovni?

Katolická církev v zemích EU se spojila v COMECE (Rada evropských biskupských konferencí). V tomto svazku se církev v zemích EU pokouší ovlivňovat politiku sjednocené Evropy. Je to náročná cesta, protože mnoho biskupských konferencí na to není vůbec připraveno.

V dogmatice se mluví o depositum fidei (pokladu víry). Existuje takové depositum pro církev i v otázkách migrace? Pokud ano, co k němu patří?

K tomuto depositum fidei patří přesvědčení plynoucí z víry, že všichni lidé od počátku svého života až do posledního vydechnutí mají stejnou důstojnost. Tato důstojnost člověka se zakládá na jeho podobnosti s Bohem. K tomu patří i neomezená povinnost lásky k bližnímu bez ohledu na jakékoli rozdíly. Migrace patří k realitě života v padlém světě, i sama církev je v tomto světě na cestě. Vlast nás všech je v nebi.

Mluvíme-li o migraci, co byste si v tomto ohledu přál od církví v nových členských státech EU, tedy také od církve v České republice?

Přeji si, aby církve v zemích EU, tedy i v těch nových, rozhodně a přesvědčivě spolupracovaly na tom, aby z podnětu ducha evangelia utvářely evropský dům v křesťanském duchu. To rovněž znamená, že biskupské konference v každé jednotlivé zemi budou v tomto smyslu působit na vlády a na politiku ve své zemi. Zvláště to platí pro migrační politiku. Musíme se postarat o to, aby se Evropa nestala pevností, která se už nezná k odpovědnosti za ochranu těch, kteří to potřebují. Projevují se nebezpečné tendence. Přeji si, aby se církve ve všech zemích trvale zasazovaly za respektování nedotknutelné důstojnosti každého člověka. Tuto důstojnost člověka je třeba respektovat i ve styku s cizinci, s uprchlíky, s těmi, kdo hledají ochranu. Musíme se společně snažit, aby se vedl boj proti příčinám uprchlictví, to znamená probouzet a rozvíjet ochotu ke spravedlivému dělení se zeměmi třetího světa a uvolněním pohybu zboží jim poskytnout spravedlivou šanci k rozvoji. Od Česka a sousedních zemí očekávám, že se na evropské úrovni zasadí o to, aby se romské komunitě v Evropě umožnila taková budoucnost, která bude ve sjednocené Evropě spravedlivá vůči nim a jejich tradici.

Můžete nám úplně na závěr prozradit, jak se téma migrace stalo Vaším osobním tématem?

To mi nebylo souzeno od kolébky. Narodil jsem se v početné rodině (8 dětí) na malém statku v münsterské oblasti. Teologická studia, kněžské svěcení a tři roky kněžské činnosti jsem absolvoval v Římě. To byla jistě mimořádná situace. Avšak tento pobyt v cizí zemi pro mne představoval nezvyklé obohacení. Po působení v duchovní správě jsem byl duchovním ředitelem diecézní charity a v této době jsem často pracoval s cizojazyčnými skupinami, mimo jiné v sociálních službách pro zahraniční zaměstnance. Spolupůsobil jsem v italské farnosti, později jsem měl co činit s uprchlíky a žadateli o azyl. To byla práce, která přinášela různé výzvy a zároveň obohacení. Mezitím jsem také navštívil mnohé země, odkud uprchlíci pocházeli, a také tam se mi mnohé vyjasnilo.

Když jsem byl jmenován světícím biskupem, zanechal mi můj předchůdce, světící biskup Wilhelm Wöste, jako odkaz práci s migrací. Jako dlouholetý vedoucí komisariátu německých biskupů v Bonnu založil a vedl ad hoc zřízený výbor Azyl. Díky mým zkušenostem v charitě mě prosil – to už byl svou nemocí připoután na lůžko –, abych ho ujistil, že povedu tento výbor dále. Stále více jsem se s tímto úkolem sžíval. Práce s migrací jistě nepatří k oborům, kde se dá udělat kariéra a získat vavříny. Při zřízení biskupské rady mi její předsednictví připadlo

jako samozřejmost. Vnímám stále tento okruh úkolů jako velké obohacení. To mi dává odvahu i do budoucnosti.

Rozhovor připravili Albert-Peter Rethmann a Norbert Schmidt.
Z německého originálu přeložil Alexius Vandrovec OSB.

Světící biskup Dr. **Josef Voß** se narodil v roce 1937 v okolí Münsteru v Německu a stal se knězem münsterské diecéze. Působil jako kaplan, jako ředitel Teologického konviktu Collegium Borromaeum a duchovní ředitel Diecézní charity v Münsteru. V roce 1988 byl jmenován světícím biskupem v Münsteru. Od roku 1995 je Josef Voß vedoucím referátu pastore cizinců v biskupském generálním vikariátu Münster a od roku 1996 také předsedou rady pro migraci Německé biskupské konference. V této funkci spolupracoval také s komisí pro přistěhovalectví německé Spolkové vlády.



Miloslav kardinál Vlk

Migrace v České republice a ve východní Evropě – výzva pro církev a společnost

Od konce osmdesátých let prochází Česká republika, stejně jako další země střední a východní Evropy hlubokým transformačním procesem. Naše země se rozloučily s diskreditovanými politickými systémy minulosti, ale s jejich následky ještě na mnoha místech bojují. Cílem všech snah je výstavba úspěšné, demokratické a pluralitní společnosti, která je založena na principu volného trhu. Jednoduše řečeno, hlavní filozofií transformace těchto zemí bylo, aby se jejich společnost otevřela a přeorientovala – místo izolovaných socialistických zemí, které dříve komunikovaly jen mezi sebou, zásadní přeorientování na Západ, zejména směrem ke spolupráci s rozvinutými evropskými demokraciemi.

Také jako křesťané jsme stáli a stojíme před zcela novými výzvami; neboť se samozřejmě ptáme, jak můžeme pomoci společnosti k tomu, aby v ní neplatily jen ekonomické hodnoty. Právě zodpovězení těchto otázek je mimo jiné také cílem Plenárního zasedání českých katolíků, které jsme dlouho připravovali.

Velkým a důležitým tématem veřejného života je skutečnost přítomnosti přistěhovalců. Vůči této skutečnosti se musíme a chceme postavit jako křesťané. Papež Jan Pavel II. to ve svém loňském slovu ke Světovému dni uprchlíků a migrantů řekl zcela jasně a platí to také pro Českou republiku: „migrace se v současném světě stala široce rozšířeným fenoménem, který se dotýká každého národa buď jako země původu, tranzitu, či jako přijímající země.“¹

Masová mezinárodní migrace je jedním z fenoménů, které úzce souvisejí s politickými a ekonomickými změnami režimu a se změnami struktur, ke kterým přitom dochází. Rozhodnutí těchto lidí přijít do České republiky ovlivňuje kombinace různých faktorů: relativní politická stabilita naší země, zeměpisná poloha „na kraji“ klasického Západu, který nemá žádné historické zkušenosti s komunismem; v neposlední řadě hraje samozřejmě roli také restriktivní migrační politika našich západních evropských sousedů. Všechny tyto faktory přispěly k tomu, že mezi Západem a Východem vznikla migrační nárazová zóna.

Tato zóna je skutečně plošně kompaktní. Skládá se z Česka, Polska, Slovenska a Maďarska – tedy ze států, které přes všechny problémy prošly na rozdíl od mnoha dalších postkomunistických zemí relativně úspěšnou transformací. Právě země této nárazové zóny dokázaly pro své obyvatelstvo vytvořit relativně dobré životní poměry, a proto v nich navzdory převratným změnám nedošlo k hlubším

rozbrojům. V této nárazové zóně existují různé přitažlivé faktory, které zvyšují atraktivitu uvedených zemí pro přistěhovalce. Je to zaprvé socioekonomická situace, včetně situace na trhu práce – i přes nezaměstnanost bylo možné přijímat a začlenit na trh práce cizí pracovní síly. Zadruhé tu – přinejmenším v 90. letech – byly spíše liberální imigrační zákony a značně velkorysá praxe vůči přistěhovalcům. Jako přitažlivé faktory hrály dále často důležitou roli také podobná kultura a jazyk.

K těmto hlavním faktorům přistoupily další – v neposlední řadě existence už etablovaných etnických komunit migrantů a tím daných sociálních sítí. Ty společně s fungujícím a velmi životaschopným ne-formálním sektorem legálního, pololegálního a ilegálního hospodářství posilují další legální a ilegální přistěhovalectví do zemí uvedené zóny. V logice tohoto vývoje nárazové zóny spočívá, že se vytváří jakýsi nový migrační systém. K tomu potom patří na jedné straně mezi jinými Německo jako tranzitní a cílová země a na druhé straně Ukrajina jako nejdůležitější výchozí země migračního pohybu. Tato kompaktní nárazová zóna vytváří podmínky pro intenzivní tranzitní pohyby. Mám tím na mysli pohyby z Východu na Západ, stejně jako cirkulární migraci práce v rámci regionu.

Trendy stěhování v uvedené nárazové zóně mohou být z mého pohledu dále charakterizovány následujícím způsobem:

1. Vládne v nich relativně velká rozdílnost, co se týká typů imigrace.
2. Migrace se vyznačuje zpravidla spíše kratší dobou pobytu a nejedná se o dlouhodobé přistěhovalectví.
3. Kromě toho se setkáváme s relativně vysokým počtem uprchlíků a žadatelů o azyl, ale spíše malým počtem domácích, kteří žádají azyl v zahraničí. V Německu nás považují za bezpečnou třetí zemi.
4. Počet skutečných vystěhovalců ze zmíněné zóny se stabilizoval a je relativně nízký.
5. Relativně vysoký je počet tranzitních migrantů, kteří se do zóny dostanou většinou ilegálně s cílem pokračovat co možná nejrychleji na „pravý Západ“. Mnozí z nich proto zneužívají azylové postupy k odpočinku, a ještě před ukončením řízení se ztratí.
6. Vysokou atraktivitu pro migranty mají hlavní města, resp. velkoměsta.

Země uvedené zóny mají společného ještě něco – příchod imigrantů z rozvinutých demokracií – i když jejich počet je ve srovnání s přílivem migrantů z „Východu“ dosud spíše marginální. Budu se tím níže ještě dále zabývat.

Nárazová zóna je spíše nepřímo ovlivněna také příchodem Židů, který ovšem značně ochabl, a migrací Němců, zejména z oblasti bývalého Sovětského svazu. Rád bych zmínil ještě další migrační potenciál tohoto typu, a sice například Poláky v zemích bývalého Sovětského svazu a Maďary v Rumunsku, kteří mají alespoň z části zájem tyto země opustit.

Pokud jde o utváření migračních a integračních procesů, spojuje země uvedené zóny společná snaha o další harmonizaci migračního zákonodárství a praxe se zeměmi Evropské unie. To znamená posílení trendu k přísnějším restrikcím. Chybějící zkušenost s migrací však v našich zemích vede pochopitelně často při regulaci migračního procesu k problémům. Uvedu jen některé – stále ještě máme problémy se statistikou migrace; spolupráce různých resortů, pod které migrace spadá, není ještě dostačující; podpora ze strany vědy a výzkumu je dosud spíše přáním.

Zkrátka, migrační trendy jsou ve zmíněných zemích nárazové zóny podobné. Přesto je dobré poukázat také na specifika:

- v Polsku najdeme tradičně typicky vyšší mobilitu ve směru na Západu, a to jak co se týká migrace natrvalo, tak také se zřetelem na dočasné vystěhování.
- Slovensko ještě donedávna představovalo a vlastně dodnes představuje určitý zvláštní případ, protože je ve srovnání s ostatními třemi zeměmi jak pro legální, tak také pro ilegální migranty velmi málo atraktivní.
- v Česku máme oproti tomu jednoznačně nejvyšší počet registrovaných zahraničních zaměstnanců. (Jestliže ale vezmeme v úvahu i počty ilegálních migrantů v této zóně, čísla se alespoň částečně vyrovnají).

Narozdíl od této skupiny zemí v mnoha dalších zemích střední a východní Evropy místní tísnivé faktory obyvatelstvo dále destabilizovaly a destabilizují a ženou lidi většinou směrem na Západ. Důvody těchto migračních pohybů spočívají v politické nestabilitě a hlavně v často katastrofálních socioekonomických poměrech, které vedou k velmi nízkému životnímu standardu domácího obyvatelstva. Jestliže se podíváme na velmi specifickou situaci na Balkáně, zejména díky válce v bývalé Jugoslávii, pak balkánské země představují skupinu, z níž se část obyvatel rovněž tlačí směrem na nárazovou zónu, popřípadě pak dále směrem na Západ. To platí pro většinu těchto zemí s výjimkou zejména Rumunska a Bulharska. Třetí skupinu

představují země bývalého Sovětského svazu, jejichž situace je často ještě komplikovanější a problémy větší, než si umíme v středoevropském kontextu představit.

Současné migrační situaci v České republice nelze porozumět nezávisle na jejích dějinách. Významným trendem je, že jsme se stali z vystěhovalecké země zemí tranzitní a přistěhovaleckou. Tento vývoj nás v mnohém spojuje například s Německem. Území dnešních Čech opustilo kupříkladu v letech 1850 až 1914 zhruba 1,6 miliónů lidí, v letech 1948 až 1989 to bylo pravděpodobně více než 430 000, dnes to ale vypadá tak, že do naší země více lidí přichází, než ji opouští. V současné době tedy máme v oblasti migrace pozitivní saldo, a jsme v tomto smyslu zemí přistěhovaleckou.

Na konci roku 2002 žilo na území Čech legálně 231 608 imigrantů, z nichž cca 2/3 vlastnily vízum na více než 90 dní. U těchto lidí se jedná ve většině případů o klasické hospodářské migranty – o zaměstnance a podnikatele. Přibližně 1/3 migrantů obdržela povolení k dlouhodobému pobytu. Jsou to cizinci, kteří do země přicházejí, aby založili rodinu, nebo kteří přicestují za členy své rodiny, již se přistěhovali už dříve. Dějinná vazba se ukazuje v tom, že hlavními magnety migrace byly a jsou zejména hlavní město Praha a oblasti při západních hranicích. Zatímco v minulosti tyto oblasti představovaly centra emigrace, jsou dnes územím, do kterého cizinci přicházejí, případně – a to platí především pro Prahu – kterým projíždějí.

K počtu legálně přistěhovaných cizinců musíme nutně připočítat také počet imigrantů, kteří u nás žijí ilegálně a většinou zde také ilegálně pracují. Jejich počet se pohybuje podle současných odhadů okolo 220 000. Ale sami z vlastní zkušenosti víte, jak je těžké takové počty zjistit. (Ostatně je velmi potěšující, že se katolická církev v Německu na mnoha úrovních už dlouho těmito otázkami illegality zabývá a že k tomu také biskupská konference vydala směrnice). Kromě toho vycházíme z počtu asi 100 000 tranzitních migrantů ročně. Ti jsou v zemi jen dočasně a chtějí co možná nejrychleji dále na Západ.

Uvedme alespoň ta nejdůležitější čísla: Na konci roku 2002 u nás žili migranti především z těchto zemí: 13 372 z Vietnamu, 11 236 z Polska, 10 996 ze Slovenska a 10 704 z Ukrajiny. Mezi všemi těmito migranty jsou to především Ukrajinci, kteří v Česku žádají o azyl. To platí jak v dlouhodobé perspektivě, tak také vzhledem k roku 2002. Pokud jde o věkovou strukturu, je u nás situace podobná jako v jiných zemích – převážná část přistěhovalců má jasně nižší věk, než je věkový průměr domácího obyvatelstva. Ovšem i pro nás platí, na čem se shodují vědecké závěry,² že demografické problémy přestárlosti pouhým přistěhovalectvím řešit nelze.

U přistěhovalců můžeme v Česku rozlišovat dvě hlavní skupiny – na jedné straně jsou to přistěhovalci ze Západu, na straně druhé z Východu. Východní skupinu reprezentují dvě podskupiny. Jedná se zprvce o přistěhovalce z dalších

transformačních zemí střední a východní Evropy, zvláště z Ukrajiny, ale také z Polska a Slovenska. V roce 2002 to byli hlavně mladí muži z těchto zemí a byli často i přes relativně vyšší vzdělání odkázáni na špatně placenou manuální práci. Pracují jako pomocní dělníci na stavbě, v zemědělství i v určitých odvětvích průmyslu, popř. v sektoru služeb. Druhou podskupinu tvoří malí podnikatelé nebo kvazi-podnikatelé z Vietnamu a Číny, kteří se uplatňují na českém trhu prostřednictvím malých obchodů i ve velkoobchodu. Jestliže už jste v Česku někdy byli, mnoho těchto obchodů najdete právě v příhraničí, ale nejen tam.

Druhou hlavní skupinou jsou přistěhovanci ze Západu. Zde je charakteristický vysoký podíl migrantů s vyšším dosaženým vzděláním. Narozdíl od první skupiny však své vzdělání využívají také ve své konkrétní práci. Tito migranti jsou většinou dobře placeni a dostávají kvalifikovaná pracovní místa. Jedná se o manažery, poradce, učitele jazyků atd.

Abychom hned předešli předsudkům, také v České republice, a to především na úrovni krajů, se ukazuje, že ekonomicky motivovaní přistěhovanci znamenají pozitivní přínos pro české hospodářství. To platí ve všech důležitých oblastech jejich hospodářské angažovanosti a musíme to stále znovu zdůrazňovat také směrem k domácímu obyvatelstvu. S ohledem na naši zemi můžeme říci, že různé etnické skupiny mají na českém trhu práce své vlastní stálé sektory:

- Ukrajinci pracují hlavně na stavbách a částečně v jiných sektorech jako pomocné síly;
- Vietnamci pracují v malých obchodech, především s levnou zeleninou, elektronikou, obuví a oděvy;
- Číňané pracují v restauracích, nebo provozují velkoobchod s produkty, které jsou typickým artiklem vietnamských prodejců.

Někteří vědci se domnívají, že vlivy imigrace na jiné než ekonomické struktury jsou dosud spíše marginální. Přesto můžeme vnímat určité jevy nového sociokulturního prostředí. Přistěhovanci s sebou ze svých zemí přinášejí určitou tradici a podle toho jsou také na lokální a regionální úrovni vnímáni. To se týká zejména Prahy, Karlových Varů, Teplic, Železné Rudy a některých příhraničních oblastí.

Jak jsou přistěhovanci vnímáni domácími obyvateli? Jsou vědci, kteří na základě empirických výzkumů jasně říkají, že česká společnost je xenofobní. Xenofobní tendence potvrzují rozličná dotazníková šetření a někdy je lze vnímat také v každodenním životě. Ke skupině, která má těžkosti zejména, patří zvláště Romové.

Zde stojíme před problémem, který je výzvou také pro církev. Položím-li si otázku, kde my, česká církev, vlastně máme v oblasti migrace vidět svůj úkol, pak dle mého soudu leží v několika různých oblastech. Jako zcela zásadní úkol křesťanů a církví v naší zemi chápu to, aby přispívali k pokojnému soužití domácích obyvatel a přistěhovalců. Máme k tomu celou řadu dobrých důvodů. Když se jen trochu podíváme do Starého a Nového zákona, nalezneme perspektivy, které jsou i dnes vysoce aktuální. *Skutky apoštolů* obrazy ve zprávě o Letnicích zvláště působivě vizi království Božího, které překračuje národní hranice. Boží Duch umožňuje nejrůznějším národům zaslechnout poselství o příchodu nového věku ve vlastním jazyce. Tak mohou společně růst k jednotě v mnohosti.³ Z toho je jasné, že se křesťané od počátku cítili povoláni k tomu, aby ve vlastní obci dávali zakusit jednotu všech lidí. Bůh mezi lidmi rozdíl nedělá, ale volá do svého království všechny národy.⁴ A tak může z křesťanské obce vycházet podnět k otevřenosti, která zahrnuje také další části společnosti a která úzké, nacionálně omezené myšlení a jednání principiálně otevírá.

Prvním křesťanům byla situace cizinců důvěrně známá, vždyť jako cizince v nekřesťanském, ba často protikřesťanském prostředí chápali a zakoušeli sami sebe. Kromě toho apoštol Pavel rozumí také teologicky celé křesťanské existenci jako existenci cizinců, kteří jsou na cestě daleko od svého domova, to znamená vzdálení od konečného společenství s Bohem.⁵ Život bratří a sester v křesťanské obci se pak stává znamením možné jednoty všech lidí. Rozhodujícím poznávacím znamením křesťanských obcí byla právě otevřenost vůči cizincům a pohostinnost. Křesťané se tím vymezovali vůči dalším skupinám ve společnosti. Nebylo samozřejmě možné očekávat, že tím křesťanské obce hned změní také politické struktury Římské říše, neboť to by bylo vzhledem k jejich nepatrnému politickému vlivu sotva pravděpodobné,⁶ avšak hlásání Ježíše vedlo od začátku k politické a sociální kritice, a to i přesto, že jeho slova a jednání stávající politický systém přímo nezpochybňovala.

V Novém zákoně se jako důležitý vztahný bod pro zacházení s přistěhovalci a cizinci zdůrazňuje vnitřní jednotu lidstva. Život bratří a sester v křesťanské obci platí přitom za vzor, který předjímá možnou budoucí reálnou jednotu. Tato jednotu se nahlíží jako cíl každého lidského uspořádání v předzvěsti Božího království. Cizinci nemají cizinci zůstat. Spíše se ti, kdo jsou dosud vzdálení, mají na základě evangelia přibližovat; a je zásadně třeba chovat se k nim s otevřeností. To zdůrazňuje také Jan Pavel II.: „pro příslušnost ke katolickému společenství není rozhodující národnost, společenský nebo etnický původ, nýbrž především víra v Ježíše Krista a křest ve jménu Nejsvětější Trojice. Kosmopolitní přirozenost Božího lidu je dnes patrná prakticky v každé místní církvi, neboť díky migraci se malé a dříve izolované obce proměnily v pluralistické a interkulturní prostředí.“⁷

Jaký význam to má pro naše dnešní otázky v souvislosti s mezinárodními migračními pohyby, bych shrnul ve čtyřech bodech:

1. Jako křesťané chápeme svůj úkol v tom, že poukazujeme na humanitární aspekty a na nouzi konkrétních migrantů v naší zemi.
2. Musíme zaujmout postoj k nové výzvě pastorační migrace. Přitom se můžeme snad také učit ze zkušenosti církve v Německu. S tím souvisí, aby se v našich obcích vůbec probudilo nějaké povědomí o situaci migrantů.
3. Politický vliv naší církve v České republice není příliš silný. Avšak vidíme svůj úkol také v tom, abychom poukazovali na rámcové politické podmínky, které mají vliv na situaci migrantů. S tím souvisí zejména zdůrazňovat, že právo na azyl je lidským právem. Chceme se jako křesťané podílet na společenské diskusi o humanitární politice přistěhovalectví a integrace. – A na to navazuje také čtvrtý bod:
4. Musíme si klást otázku, jak migranty, kteří u nás žijí trvale, integrovat do společnosti. Při všech současných výzvách musíme dbát na to, aby vlivem narůstající migrace nevznikaly paralelní společenské struktury domácího a přistěhovaleckého obyvatelstva. Někdy mám dojem, že by řeč o takzvané „multikulturní společnosti“ mohla podporovat představu, že se jedná o to, aby různé kultury jednoduše žily vedle sebe – samozřejmě pokojně, ale právě jen vedle sebe. Přesně to ale není cílem. Jde totiž o to, aby různí občané naší země mohli tuto zem a její rozvoj chápat jako společný projekt. Proto se musí přistěhovalcům umožnit identifikace se společností, ve které nově žijí. Taková identifikace je samozřejmě možná pouze cestou participace, účasti a zapojení. Rozhodující otázkou je, jak přistěhovance integrovat, aby se mohli podílet na rozhodovacích procesech společnosti. To se odehrává především na lokální a komunální úrovni.

Jedno upozornění ze strany sociologického výzkumu migrace se mi však jeví zvláště důležité: Potřebujeme trpělivost, neboť integrace je proces, který přesahuje generace. Když říkám trpělivost, nemám na mysli pasivitu. Naopak. Musíme si uvědomit, že zejména přistěhovanci první generace se zpravidla vždy primárně orientují na vlastní etnickou skupinu a vytvářejí si převážně etnický formovanou infrastrukturu a kulturu každodenního života. To je něco zcela normálního, z čeho nemusíme mít strach. Toto chování se označuje jako „přistěhovalecká kolonie“. K uvolnění hranic této přistěhovalecké kolonie začíná docházet zpravidla

už ve druhé, a ještě více ve třetí generaci, když děti přistěhovalců přicházejí do mateřských školek a škol, když vznikají interkulturní kontakty v zaměstnání atd. Stojíme před otázkou, jak můžeme tyto procesy u Vietnamců, Ukrajinců a jiných národnostních skupin podporovat, jak dosáhnout toho, aby nejpозději ve druhé generaci došlo v integraci k pokroku.

Rád bych jmenoval některé hlavní body, které se mi pro širokou oblast humaního formování migrace, utečenství a integrace jeví důležité.

Předně si zaslouží zopakovat:

(1) Právo politicky pronásledovaných osob na azyl platí bezpodmínečně.

Právo na azyl musí být zajištěno jako subjektivně vymahatelné lidské právo. Zdá se, že v mnoha populisticky zabarvených diskusích je ohroženo. Zachovat právo na azyl pro osoby politicky pronásledované je však etický příkaz a odpovídá to také dynamice novověkého vývoje lidských práv.

(2) Je třeba přistěhování umožnit.

Můžeme vycházet z toho, že do Česka a do dalších evropských zemí budou lidé přicházet také v budoucnu. Nechceme žádnou „evropskou pevnost“. To neodpovídá naší evropské identitě. S tím souvisí i poznatek, že přistěhovalectví de facto nelze zabránit ani nejprísnějším zabezpečením hranic. Když se přistěhování podle jasně daných kritérií umožňuje, může se tím odbourávat strach, neboť jak pro přijímací společnost, tak také pro samotné potenciální přistěhovalce se pak budoucnost stává čitelnější.

Přitom však můžeme upozornit, že pouhé přistěhování pochopitelně není žádným lidským právem, a proto se také může regulovat podle utilitaristických kritérií. Vedle zájmů vlastního státu je nutno do těchto úvah zahrnout také možné následky pro zemi původu migrantů. Není smysluplné získat nejlepší mozky z rozvojových zemí, protože prostřednictvím takového „brain drain“ se v těchto oblastech ještě více omezí šance na rozvoj. Avšak když k nám nějakí lidé přicházejí, vždy mají právo žít společně se svou rodinou.

(3) Přistěhovalectví se musí regulovat, to znamená také omezovat.

Sociální problémy světa, lidské utrpení chudoby, občanské války a prostředí uprchlíků, které je pro Středoevropana sotva představitelné, nejsou řešitelné jen liberální azylovou a přistěhovaleckou politikou. Znamená to také, že lidé, kteří

musejí opustit svou původní vlast, kterým se zhroutily základy jejich života, od mezinárodního společenství potřebují pomoc. V žádném případě to přece nejsou dobrovolní přistěhovalci. Kromě pomoci v nouzi, v konkrétních krizových situacích jsou tyto poměry výzvou především pro rozvojovou politiku, a v neposlední řadě také pro politiku volného obchodu, která jediná může státům třetího světa strukturálně umožnit, aby trvale opustily svou marginální pozici uvnitř světového hospodářského systému. Tyto otázky jsou stejně důležité jako otázky přistěhovalecké a azylové politiky.

Stejně jako je správné říkat, že „přistěhovalectví se musí omezovat, protože lidské problémy nelze vyřešit pouze jím“, je třeba také vznést požadavek „dělej konečně více pro spravedlivý mezinárodní mírový řád, aby už lidé svou vlast nemuseli opouštět“.

(4) Musíme vynaložit všechny síly na to, aby se překonal veškerý strach z cizinců a nepřátelství vůči nim.

Překonání strachu a nepřátelství vůči cizincům je možné jistě jen cestou vzájemného poznávání domácích obyvatel a přistěhovalců. Pouze takto se lze vzájemného strachu zbavit. Ostatně strach leží často na obou stranách. S tím souvisí také péče o to, aby přistěhovalci nežili v kvazi-ghettech, nýbrž aby existovala možnost soudských kontaktů s domácím obyvatelstvem.

Poselství Jana Pavla II. ke Světovému dni migrantů z roku 2003 můžeme chápat jako úkol a povzbuzení. Pomoc Matky Boží, která byla v hodině, ve které přivedla na svět svého syna, sama odmítnuta „nám může umožnit, abychom ve svém životě dosvědčovali, že se Kristus stal člověkem a že je stále přítomný a pokračuje skrze nás ve svém díle vykoupení ze všech forem diskriminace, odmítání a marginalizace v dějinách a v tomto světě.“⁴⁸ To platí nejen pro Česko, ale také pro celou Evropu a pro celý svět.

Základem příspěvku je přednáška Miloslava kardinála Vlk, kterou měl na výročním zasedání Renovabis, nadace katolické církve v Německu na pomoc církvi v zemích východní Evropy, pořádaném ve dnech 28.–30. srpna 2003 v Mnichově-Freisingu. Zasedání mělo téma „Hledání domova. Migrace v Evropě“. Redakce časopisu *Salve* děkuje autorovi za svolení publikovat text v České republice jako první. Z německého originálu přeložil René Milfait.

POZNÁMKY:

1/ *Poselství papeže Jan Pavla II. k 89. Světovému dni migrantů a uprchlíků 2003*, 1

2/ Srov. studii OSN: *Replacement 2001*

3/ *Sk* 2,1–14

4/ *Sk* 10,34n; *Řím* 2,10n; *Gal* 2,6

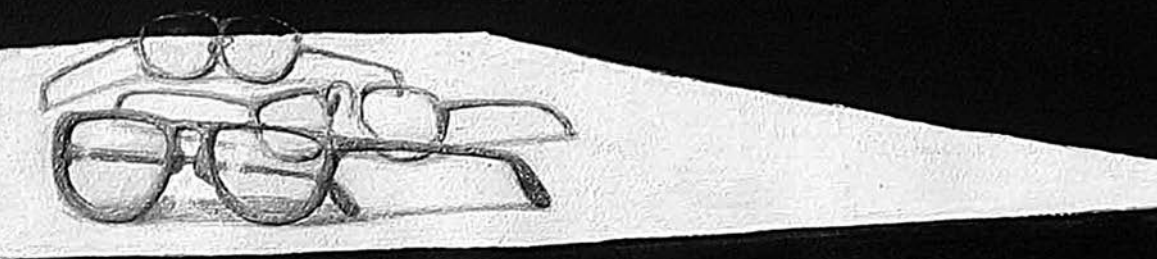
5/ *2 Kor* 5,6

6/ Tento vliv se změnil díky milánskému tolerančnímu ediktu v roce 313.

7/ *Poselství papeže Jana Pavla II. k 89. Světovému dni migrantů a uprchlíků 2003*, 1

8/ *Poselství papeže Jana Pavla II. k 89. Světovému dni migrantů a uprchlíků 2003*, 5

Miloslav kardinál Vlk se narodil 17. 5. 1932 v jihočeské Líšnici (okres Písek). Vystudoval obor archivnictví na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Pracoval jako archivář v Okresním archivu v Třeboni, v Jindřichově Hradci, Okresním a Městském archivu v Českých Budějovicích, jehož se později stal ředitelem. 1964–1968 studoval na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích a v roce 1968 byl v Českých Budějovicích vysvěcen na kněze. Byl sekretář českobudějovického biskupa Josefa Hloucha. V r. 1978 mu byl odňat státní souhlas k veřejnému výkonu kněžské služby. Kněžskou službu dále vykonával tajně. 1. 1. 1989 mu byl státní souhlas vrácen a stal se farářem na Klatovsku. 14. 2. 1990 byl jmenován českobudějovickým biskupem, 27. 3. 1991 pražským arcibiskupem a českým primasem. 1991–2000 byl předsedou biskupské konference ČSFR, později České biskupské konference. 26. 11. 1994 jej papež Jan Pavel II. jmenoval kardinálem. 1993–2001 byl předsedou Rady evropských biskupských konferencí (CCEE). Od r. 1994 je členem Papežské rady pro sdělovací prostředky a Kongregace pro východní církve. Výběr z publikací: *Czas dojrzewania. Dietlinde Assmus rozmawia z arcibiskupem Pragi*, Warszawa: Verbinum, 1995; *Ve službě evangelia*, Praha: Zvon, 1997; *Wird Europa heidnisch? Miloslav kardinál Vlk im Gespräch mit Rudolf Kučera*, Augsburg: St. Ulrich Verlag, 1999; *Vítězství Krista*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2003.



Albert-Peter Rethmann

Kdo patří k nám?

Etické aspekty přijetí a integrace přistěhovalců

Jestliže klademe otázku, kdo patří k nám, ve vztahu ke společnosti naší země, musíme se jednak ptát, koho vůbec chceme do naší země vpustit. Koho chceme vpustit a umožnit mu pak integraci do naší společnosti? Tím je současně nastolena otázka etiky, lidských práv a filozofie státu. – Není svoboda opustit vlastní zemi a jít do jiné základním lidským právem? A třebaže se toto lidské právo ještě na seznamu lidských práv nevyskytuje, má stát eticky legitimní oprávnění uzavřít své hranice a otevírat je jen omezeně? Nacházíme se u důležitého dílčího aspektu základní otázky o oprávněnosti národního státu a o jeho funkci.

Nejprve se budeme muset poctivě zeptat, zda má stát z právně-etického pohledu právo, aby lidem v přistěhovávaní bránil. Je tedy otázka „kdo patří k nám?“ vůbec oprávněná? Nepatří k nám principiálně všichni lidé, pokud jen chtějí? Neměli bychom tedy postulovat, že na přistěhovalectví existuje lidskoprávní nárok?

Na druhém místě jde pak o otázku, co vůbec znamená integrace.

1. Politika přistěhovalectví jako suverénní státní jednání

Stále znovu se objevují hlasy, které požadují, aby se jako lidské právo stanovilo nejen právo na vystěhování se z vlasti, nýbrž také právo se přistěhovat do jiného státu, zvláště když člověk trpí nouzí. Na první pohled bychom se mohli domnívat a mohlo by se to zdát logické, že by se s cizinci, kteří touží přistěhovat se do země, mělo zacházet ne podle principu státní příslušnosti, nýbrž např. výlučně podle principu pomoci v nouzi. To ukazuje, že dva cizinci, kteří se setkají, jsou si navzájem zavázáni pomocí, když se jeden z nich nachází v konkrétní akutní nouzi (neštěstí, ohrožení, zvláště těžká hospodářská situace atd.).

Aktivní pomoc v nouzi se ale vyznačuje právě tím, že se musí poskytnout jen tehdy, když (1) ji někdo potřebuje akutně a když (2) jsou rizika a náklady na pomoc pro pomáhající stranu relativně malé. Rovněž ani princip pohostinnosti jako možný alternativní princip chování k potenciálním přistěhovalcům neimplikuje žádné závazky po skončení momentální situace, a nezavazuje proto ani k trvalému přijetí. Udělení členství ve státě se proto řídí jinými principy než pomocí

v nouzi a pohostinností. Otázkou je, zda a eventuálně jak lze kritéria pro to eticky ospravedlnit.

Americký sociální filozof Michael Walzer argumentuje pomocí analogie sousedských komunit, spolků a rodin. K sousedstvu jako sdružení lidí, kteří spolu vycházejí bez jakékoli explicitní přijímací politiky, patří všichni, kteří jsou usazeni na stanoveném území. Ti, kdo jsou cizí, nejsou výslovně ani přijímáni, ani vylučováni. Patří k němu jednoduše jako noví obyvatelé. V zásadě se rozhodují sami, zda se tam chtějí přistěhovat, a tím pádem tam patřit. Sousedé si je zvláště nevolí. Něco podobného vyžaduje klasická politická ekonomie, když ve vztahu k mezinárodní politice soudí, že by národní teritorium mělo být stejně otevřené jako lokální prostor. Jednotlivec by podle tohoto ekonomicko-liberalistického principu měl mít možnost pohybovat se ve světě právě tak volně jako od jedné sousedské komunity ke druhé; neboť ve světě, který se ekonomicky globalizuje, je neomezená mobilita osob trvale nepostradatelná.

Takto myšlené zrušení hranic sebou ale přináší různé těžkosti. Za prvé je sporné, zda je vůbec očekávání rozsáhlé mobility pracovních sil realistické. Rozhodně v ní nelze vidět ideál. Lidé sice opouštějí svou vlast ve velkém rozsahu, činí tak ale zpravidla spíše z donucení, např. aby vůbec našli práci. Za druhé se historicky ukázalo, že sousedské komunity a podobné druhy společného soužití se všude tam, kde stát nevytvořil žádnou vlastní identitu, vyvinuly v *uzavřená* společenství, a to umožnilo různým skupinám vytvářet své vlastní instituční struktury. „Sousedstva mohou být otevřená jen tehdy, když jsou alespoň potenciálně otevřené země, ve kterých sídlí.“¹ Nebezpečí uzavření se vůči cizincům spočívá například právě ve vztahu k sociální péči. Toto se prolomuje teprve nacionalizací politiky veřejného blaha.

Alternativou světového liberalismu bez státních zdí by mohl teoreticky být nějaký druh světového socialismu, ve kterém by byly zbořeny také případné nově vzniklé zdi subsystémů podobných sousedským komunitám. Odvrácenou stranou takového světa by ale bylo úplné vykořenění jeho obyvatel; neboť sociální orientace a specifická kultura se mohou rozvíjet jen v relativně uzavřených skupinách. Proto musí na určitém stupni politické organizace existovat něco jako státní suverenita, která přistěhovalectví kontroluje a omezuje. Z tohoto aspektu jsou země srovnatelné se spolky, které regulují příchod nových členů, ale nemohou zabránit jejich odchodu.² Cizinec na členství právní nárok nemá.

Jestliže tedy každé zemi přísluší právo např. svobodně se rozhodnout omezit přistěhovalectví pomocí kvót, neznamená to ještě, že vše, na čem se její představitelé usnesou, je vždy hned správné. Správnost a přiměřenost kritérií pro přijímání cizinců je možno, ba spíše nutno přezkoumávat z morálních, politických i věc-

ných hledisek. Přitom budou členové přijímající země o otázce kritérií diskutovat podle porozumění, které je jejich zemi vlastní. Právě zde leží zvláštní odpovědnost na křesťanských komunitách, když se se svým přesvědčením a zkušenostmi zapojují do celospolečenského diskursu.

K určitým skupinám z vnějšku se ale zachovává také zvláštní blízkost. V tom se pak státy podobají spíše rodinám než spolkům; neboť rodiny se vyznačují tím, že cítí s určitými lidmi těsnější spojení než s jinými. Objasníme to na dvou příkladech. – Přistěhovalecká politika USA je charakteristická tím, že s odpovídající proporcionalitou v rámci omezených kvót dovoluje přistěhování převážně příslušníkům těch národností, které se v zemi už nacházejí.³ Kde ale stát reprezentuje národ, který v místě převažuje, rozvíjí se zpravidla vazby podle principu národního státu. Členové národnostních menšin si pak vzpomínají na svůj etnický původ právě v dobách politických krizí a očekávají, že budou příslušným politickým společenstvím přijati. Taková je situace u německých menšin ve východní Evropě, právě jako například Řeků vyhnaných v souvislosti s pádem Osmanské říše na začátku 20. století z Turecka. Zde legitimně dotčení lidé očekávají ze strany státu, se kterým jsou národnostně spojeni, odpovídající přijetí.

I když platí, že důležité problémy, jako otázky distributivní spravedlnosti v oblastech vzdělání, sociální péče atd. se dají nejlépe řešit v rámci geografických celků, zbývá ještě etická otázka, zda nějaká komunita může lidem, kteří trpí chudobou a nouzí, legitimně bránit, aby se přistěhovali na jejich území. Narozdíl od případu individuálního závazku pomoci v nouzi, se zde jedná o politicko-strukturální problém. Týká se členů obce jako celku.

Při posuzování možného závazku povolit přistěhování skupin obyvatelstva z chudších zemí, jde o rozdělitelná dobra (práce, bydlení, možnosti vzdělání atd.). Také zde platí podobně jako v otázkách mezilidské morálky zásadní princip „ultra posse nemo tenetur – nikdo není zavázán k jednání, které překračuje jeho možnosti“. Přitom je však třeba uvážit, že politická společenství jsou vyzvána k poskytnutí vzájemné pomoci naléhavěji než soukromé osoby; neboť v případě přijetí cizinců není blízkost k nim zdaleka tak velká jako v případě přijetí do spolku nebo příslušnosti k rodině.

Přitom je ale přinejmenším sporné, zda lze vůbec stanovit jednoznačné hranice, popř. jak dalece platí závazek poskytnout něco z vlastního bohatství a ze základů vlastního materiálního zajištění. Současně je utopii si myslet, že mezi bohatšími a chudšími zeměmi bude možné úplné vyrovnání. Ale i ve fiktivním případě, že by byly globálně splněny všechny požadavky distributivní spravedlnosti, stále ještě

by existovaly kraje, které by byly vůči dalším upřednostňovány (např. kvůli svému klimatu nebo svým geografickým poměrům). Ani potom by tedy obce nebyly dispensovány od nutnosti rozhodovat o přijímání cizinců.

Státy tedy nemají jen právo, nýbrž také povinnost řídit přístup cizinců se sociální odpovědností. A je nutné mít pro odpovídající politiku migrace sociálně-eticky zodpovědná kritéria.

Můžeme poukázat na argument, který nalézáme už u církevního učitele Augustina a v jednom komentáři k Augustinovi od Tomáše Akvinského. Na jedné straně tito křesťanští autoři poukazují na principiální neomezenost (univerzalitu) přikázání lásky, které zahrnuje všechny lidi, na straně druhé je vzhledem časové a prostorové ohraničenosti člověka a s ohledem na nedostatek věčných a finančních prostředků nemožné milovat všechny lidi současně a ve stejné míře. Člověk tedy potřebuje preferenční pravidla, podle kterých by rozhodl, komu má jeho láska náležet nejprve a komu teprve sekundárně. (Láska zde samozřejmě neznamená emocionální náklonnost, nýbrž účinnou vůli poskytnout každému to, co mu přísluší.) Teprve tato diference a rozlišení umožňuje plnění etického nároku přikázání lásky.

Jak se má tedy toto rozlišování dít? Augustinus a v návaznosti na něho i Tomáš na tuto otázku odpovídají následovně: „Všechny lidi je třeba milovat stejným způsobem. Protože ale člověk nemůže pečovat o každého, musí pečovat hlavně o ty, s kterými je blíže spojen prostřednictvím osudu skrze místní poměry, dobu nebo jakékoli další okolnosti.“⁴ Augustinus umožňuje realizovat přikázání lásky tím, že zavádí jako kritérium spolurozhodování kontingentní konkrétnost prostředí života a životní situace jednotlivce. Odstupňované vztahy člověka jsou základem pro odstupňované realizování principiálně univerzálního přikázání lásky.

Ovšem musí se tu zachovávat opatrnost. – Nárok přikázání lásky na univerzalitu zůstává. Člověk se nesmí stáhnout do svých vlastních čtyř vyhrátých zdí a dělat, jako by další lidé neexistovali – byť žijí třeba daleko. Nárok přikázání lásky na univerzalitu je takřka kritickým ostnem, který stále znovu podněcuje otázky, jak lze zlepšit také situaci těch lidí, kteří nespádají přímo do příslušnosti face-to-face. Mám tím na mysli především strukturu vztahů přesahujících hranice jednotlivých skupin a států, např. v podobě mezinárodních vztahů, jejichž pravidla, případně neurovnanost může spravedlnost podporovat, nebo ji také omezovat, popř. zcela zamezit. Přikázání lásky chce prolomit egoismus, a to také skupinový egoismus a nacionalismus.

Principiálně ale platí, že uskutečnění univerzálního přikázání lásky umožňuje teprve jeho odstupňovaná realizace. A státy tvoří takovou legitimní meziinstanci, která dbá v první řadě o blaho svých občanů.

Shrme-li dosavadní myšlenky, lze trvat na tom, že státy o své přistěhovalecké politice rozhodují legitimně a svébytně. Zůstává jim právo stanovovat v rámci své přistěhovalecké (restriktivní) politiky pro potenciální přistěhovatele přístupová kritéria. Kdo k nám patří, určuje tedy stát sám. – Výjimku zde představuje zvláště případ osob politicky pronásledovaných.

Státy tedy sice o připuštění přistěhovalectví rozhodují legitimně, ale když přistěhovávání povolují, je třeba dbát na to, že se jedná o stěhující se lidi, nikoli o dovožené zboží. Proto je nutno dbát např. při náboru do určitých hospodářských odvětví zejména nároků na mzdovou spravedlnost a na zachování celistvosti rodiny.

Dosud nevyřešený problém státní, v principu suverénní přistěhovalecké politiky spočívá v takzvaném „brain drain“ ze zemí původu. Víím, že se tento argument příležitostně používá jako alibi pro zdůvodnění restriktivní přistěhovalecké politiky. Obsahuje ovšem některé reálné a také eticky významné aspekty:

Zpráva OSN o lidském rozvoji uvádí, že ročně asi 100 000 studentů z Indie, hlavně počítačových expertů, dostává vízum pro vstup do USA. To působí v Indii roční ztrátu cca 2 miliard dolarů, protože indický stát vydává na jednoho absolventa univerzity mezi 15 000 a 20 000 dolarů. Zpráva o ekonomice Dálného východu naopak informuje o tom, že Indie sama do roku 2008 potřebuje asi 2 milióny odborníků pro informační technologie. Existují vážné myšlené návrhy, aby v takových případech, kdy se získávají lidé ze zemí, ve kterých v jejich pracovním odvětví nevládne nezaměstnanost, platily premie za vzdělání původnímu státu.

Souhrnně můžeme konstatovat, že sice existuje právo na opuštění vlasti, že ovšem není žádný nárok na přijetí v zemi, kterou si jednotlivec sám zvolí. Státní suverenity se přitom chápe jako nutná meziinstance, která alespoň za současných podmínek teprve umožňuje, aby se uskutečňovalo v principu univerzálně platné přikázání solidarity a křesťanské lásky. Vzhledem k omezeným zdrojům se nevyhneme tomu, abychom formulovali etická pravidla, která umožní konkrétní jednání, a abychom současně připomínali principiální univerzalismus, který má v křesťanské tradici dlouhé dějiny.⁵ Etika musí tedy v této souvislosti vykonat více než jen formulovat chvályhodné ideály, např. světového uspořádání bez hranic, musí napomoci k realizaci univerzálních ideálů spravedlnosti v konkrétní rozporné skutečnosti, ve které jsou k dispozici jen omezené materiální a časné zdroje. Při odůvodňová-

ní oprávněnosti státně suverénního jednání v souvislosti s politikou migrace jde tedy také o eticky odpovědná pragmatická pravidla, to znamená pravidla, která společnost činí schopnou jednat. Etika se přitom nesmí spokojit se status quo, ani se zastávat pragmatismu bez etiky, ani se omezovat na připomínání a opakování vznešených ideálů.

2. Hranice suverenity v politice přistěhovalectví

2.1 Azylové právo

Zvláštní místo mezi všemi potenciálními přistěhovanci zauímají uprchlíci, kteří jsou ve své vlasti pronásledováni kvůli svým politickým názorům a náboženství. V tomto extrémním případě politického pronásledování se proto závazek přijetí všeobecně nahlíží jako závazek kategorický, protože je-li takovým lidem přijetí odepřeno, bývají utlačováni, mučeni nebo i zabiti.⁶ V tomto bodě se chápání práva na azyl jako lidského práva v nouzi určuje ve smyslu subjektivního právního nároku. Jde o základní právo na práva. Jestliže se člověku upírají v jeho původní zemi na základě politického pronásledování základní práva, musí mu jiný stát zajistit ta práva, na která má nárok jako člověk. Zde nejde o občanská, nýbrž o lidská práva.

Azylová politika tedy z pohledu sociální etiky neleží na stejné rovině s všeobecnou přistěhovaleckou politikou, neboť ochrana pro nespravedlivě stíhané platí kategoricky. Poskytnutí azylu politickým uprchlíkům je proto přísně prioritní záležitostí. Zde státní suverenity naráží na své hranice. Zde nemůže stát volit, nýbrž je k přijetí zavázán. Kdo nemůže na základě politického pronásledování zůstat ve své zemi, má nárok, aby nebyl odsunut, a z etického hlediska potom také nárok na to, aby mu přijímající země nabídla integraci a aby se na něho nehledělo jako na občana druhé kategorie. Přitom je v zájmu přijímající země, aby lidi, které přijala, také co možná nejrychleji integrovala (hospodářsky a společensky) a signalizovala jim: patříte k nám.

2.2 Právo na bydlení při delším pobytu

Když se přistěhovec s jakýmkoli zákonným pobytovým statusem zdržuje v jedné zemi déle, vzniká mu s dobou pobytu nárok na státní občanství a na plnou integraci, který je analogický lidskému právu. Můžeme to formulovat a říci také lapidárně – čas vytváří právo.⁷ Lidé nejsou žádný materiál, který může být libo-

volně přemísťován z jednoho místa na druhé. Lidé mají v místě, na kterém žijí, dějiny a kořeny. Jsou rovněž sociálními bytostmi – nežijí jako monády, nýbrž ve vztazích. Ke vztahům, které bytostně utvářejí lidské bytí člověka, patří rodina. Proto křesťanská etika už odedávna požaduje, aby se spolu s dovolením přestětovat vždy také umožnila jednota soužití manželských partnerů, dětí a rodičů. Právem na rodinný celek je formulován zásadní nárok na lidsky důstojný život.

Zde stát nemůže jednoduše poukazovat na své právo utvářet přistěhovaleckou politiku suverénně. Také zde (kromě práva na azyl) je stát vázán základními etickými pravidly.

Ve zkratce můžeme zatím konstatovat:

- Existuje sice právo na opuštění svého státu, ale neexistuje žádné univerzální právo na svobodné stěhování.
- Stát může rozhodovat o tom, komu chce umožnit vstup a komu ne. Zde se může orientovat na základě svých zájmů s etickou legitimitou. (Že je toto kritérium legitimní, avšak nikoli dostačující, jsem vysvětlil poukazem na *brain drain*.)
- Jestliže stát jedná podle vlastních zájmů, má to také tak prezentovat. Pak bude ovšem některé chování států opět sporné: Smí stát jako USA říci lidem z Haiti, kteří utíkají i s malými dětmi ze své země, kde zuří občanská válka a vládne chudoba, že jejich přítomnost není možné sladit s vlastními zájmy přijímající země? Smí Česká republika odmítat alespoň dočasnou ochranu uprchlíků ze země s občanskou válkou, jakou je Čečensko?
- Proti legitimitě suverénních rozhodnutí státu o přistěhovalectví vycházíme na druhé straně z univerzálního práva každého člověka na domovský stát, to znamená z obecného práva na občanství.
- Právo na vstup vyrůstá jako lidskoprávní nárok z politického pronásledování, vyvražďování národa nebo vyhnanství.
- Jestliže se někdo v jedné zemi zdržuje už déle, vzniká mu na základě tohoto pobytu právo na neomezený pobyt a na občanství. A proto je také úkolem celého státu, aby umožnil integraci lidí, kteří v této zemi chtějí a smějí žít trvale. Přijetím přistěhovalců je také přímo položena těžká otázka jejich integrace do přijímací společnosti.

3. Politika integrace jako profilový úkol politiky

3.1 Integrace jako proces hledání identity

Nebudeme vzbuzovat žádné falešné naděje. – Není možno očekávat, že proces vzájemné integrace přistěhovalců a domácích bude probíhat bez konfliktů. Ale namísto fixace sociálních skupin prostřednictvím etnických atributů, čímž se jim připisují určené pozice (a to v případě přistěhovalců zpravidla okrajové), se musí vnímat sociální problémy a napětí, které prostřednictvím takových fixací vznikají, aby se jim politicky předešlo.

Komunitaristická kritika společnosti, která pochází původně z USA, ukázala, že také v moderních liberálních přistěhovaleckých společnostech existuje a smí existovat velmi dobře kulturně vytvořený vzorec dominujícího chování. Máme na mysli dominující vzorec chování, které nejsou jednoduše univerzální, a bez nichž by společnost ztratila svou specifickou identitu a současně v neposlední řadě také svou sílu k integraci a solidaritu, která přesahuje hranice skupiny. Tím není ale řečeno, že se tato identita nemůže změnit. Identita právě není žádná statická veličina, nýbrž rovnováha, která se musí při setkávání se společenskými změnami stále znovu nacházet.

Takový proces samozřejmě potřebuje svůj čas a na straně domácích a přistěhovalců připravenost k tomu, aby se vzájemně setkávali a od sebe navzájem učili.⁸ Cílem není, aby různé kultury žily vedle sebe v „neutrální“ obci, nýbrž aby se na základě společných zkušeností, přesvědčení, hodnot a cílů vytvořila kulturní pestrost.⁹ V přistěhovaleckých společnostech jde právě o kritickou polohu mezi spojujícími a oddělujícími silami.

3.2 Integrace – otázka spravedlnosti

Zejména v souvislosti s integrací cizinců přísluší etikovi připomenout nutnost rovnoprávné účasti v politickém a společenském životě, která představuje v diskursu o spravedlnosti centrální element. Američtí biskupové ve svém pastýřském listu z roku 1986 uvádějí: „Sociální spravedlnost znamená, že jsou lidé zavázáni, aby se aktivně a produktivně účastnili života společnosti, a že je povinností společnosti, aby jim vytvořila možnost takovéto účasti.“ Tím je také vyjádřeno, že se integrace ve smyslu účasti na společenském a politickém životě nesmí jako úkol a výzva zaměřovat jen na přistěhovalce. Jde spíš o strukturální otázku, totiž o otázku skutečně rovnoprávné účasti v politickém a společenském životě. Ta zahrnuje jak práva na politické spolupůsobení, tak práva na hospodářské spo-

luurčení a v neposlední řadě také přístup k pracovním možnostem a možnostem zaměstnání, diferencované přístupy ke vzdělání a zajištění sociálního minima. V tomto smyslu je pak participace předpokladem pro integraci. Zvláště participace na procesech politického rozhodování je základnou pro dosažení rovnosti šancí; neboť identifikuje se teprve ten, kdo může v obci spolurozhodovat; a dále nositelé politických rozhodnutí berou ohled v první řadě na ty, na jejichž hlasech jsou závislí při příštích volbách.

3.3 Integrace jako kulturní integrace

Musí se explicitně zohlednit také kulturní aspekt integračního procesu, který se často přehlíží nebo jednostranně instrumentalizuje. „Kulturou“ se obecně rozumí suma všeho toho, v čem se člověk vyjadřuje jako člověk, jako individuum (individuální kultura života) a ve společenství (kultura národa, společenství víry...). Pojem kultura označuje na jedné straně trvalý charakter, druhou realitu člověka, na straně druhé je ale také zřejmé, že kultura není jednoduše osud, do kterého se člověk rodí, nýbrž že mu je jak dána předem, tak také uložena k dalšímu utváření. Kulturní tradice zahrnuje to, co je konkrétní, kromě toho ale také kognitivní obsahy, to znamená myšlenkové zásady, kodifikace a normy. Kulturní poklad je v tomto smyslu neuzavřená suma. Pro přežití kulturních tradic je zapotřebí sbírek a encyklopedií, muzeí a knih, registrů a pamětí všeho druhu. Nejdůležitějším médiem tohoto uchovávání je jazyk, bez něhož by kultura nebyla vůbec myslitelná. Jazyku přísluší centrální role pro kulturní sebevědomí a vyrovnávání se s kulturními danostmi, s jejich normováním a kodifikací. Co z toho ale musí přistěhovelec přijmout, aby platil za člena české společnosti? Musí znát celý český kulturní poklad, nebo alespoň přečíst *Babičku* Boženy Němcové?

V teorii to znamená, že je kultura sumou všech „schopností a způsobů chování, které člověk nabyl jako člen společnosti nebo národa“.¹⁰ Taková definice může vzbudit mylnou představu, že u všech členů konkrétní společnosti, resp. národa, je přítomen celý kulturní poklad stejným způsobem. Celek kulturního bohatství národa je ale přítomen u jednotlivých členů jen odstupňovaně. Ve vztahu k naší otázce kulturní integrace přistěhovalců to předně znamená, že ani rodilí Češi nevlastní jednoduše celek vlastní kultury. Spíše už i mezi Čechy existuje pluralita, co se týká např. společensky nebo regionálně charakteristického zastoupení českého kulturního dědictví.

Kulturní integrace je pak předně *přistěhovalcovo přizpůsobení se*. Musí se naučit řeč, aby mohl vstoupit do komunikace s přijímající společností, aby tímto způsobem

porozuměl jejímu kulturnímu rázu a aby se na něj mohl naladit. Jen tak je schopen se hodnotám přijímající společnosti přiblížit. Pro kulturní identitu přistěhovalce znamená toto setkání zpravidla krizovou událost. Jestliže identitu definujeme jako více či méně stabilní rovnováhu mezi konceptem vlastního já a vnímáním toho, co je cizí, je identita dynamická a změnitelná. Sebepojetí přistěhovalce se dává do pohybu nejprve prostřednictvím vyrovnávání se s cizími kulturními kódy a normami. Vzhledem k tomuto procesu potom přistěhovalce hledá ve společnosti, do které se přistěhoval, novou rovnováhu.

Integrace je dále také *úkon přijímající společnosti*, která se snaží, aby konstruktivně utvářela pluralitu těchto životních světů. Úkon přijímající společnosti spočívá v ideálním případě v tom, že proces nového definování identity na straně migranta umožňuje; že přivádí přistěhovalce k tomu, aby se mohl tvůrčím způsobem a beze strachu vyrovnávat s novým prostředím. Osvobození přistěhovalce od strachu je přitom důležitou podmínkou pro ochotu k takovému vyrovnávání se – může-li se bez obav zaměřit na sociální vztahy s domácími, nemusí-li se obávat o sociální a hospodářskou jistotu (pracovní místo, podíl na sociálním pojištění, spolehlivost bytového statusu). Tak se v kontextu úvah o kulturní integraci dotýkáme také otázky sociální spravedlnosti.

Ještě jeden odkaz ze sociologického výzkumu migrace se mi zdá nutný: Integrace je proces, který přesahuje generace. Zejména přistěhovalci první generace se orientují primárně na vlastní etnickou skupinu a vytvářejí si převážně etnicky formovanou infrastrukturu a kulturu každodenního života. Postupné rušení hranic tohoto chování, označovaného jako „přistěhovalcká kolonie“, se děje zpravidla už ve druhé, stále více pak ve třetí generaci, když chodí děti do mateřských a základních škol, když vznikají interkulturní kontakty v rámci povolání atd. Tento proces pokračující integrace se dá snad popsat u vietnamských přistěhovalců označeními jako „Vietnamci v České republice“ – to by byla první fáze integrace –, potom „Čechovietnamci“, a konečně jako „Češi vietnamského původu“. Na pomyslném konci stojí identifikace s českou společností, což nevylučuje možnost přetrvávajících diferencí, např. pokud jde o vazbu na náboženství.¹¹

Politická výzva, před kterou jsou stále více postaveny také země, jako je Česká republika, spočívá v tom, že jednotlivé komunity přistěhovalců už nevytvářejí trvalé paralelní kultury, nýbrž mohou se chápat a uplatnit jako integrovaní členové společnosti.

Náboženská orientace přistěhovalců se může odlišovat od duchovní orientace většiny přijímající společnosti. Náboženství je v každém případě podstatným prvkem lidské kultury. Avšak ani dnes nemůže být smysluplným cílem politiky

zrušení všech náboženských vazeb. Spíše je třeba, aby stát umožnil a podporoval, aby se v náboženských společenstvích pěstoval étos, který nese demokratický právní stát.

Huntington vidí věci zbytečně příliš černě, když si s ohledem na evropské společnosti a kulturně-vzdělávací sílu náboženství myslí, že „trvalé substanciální přistěhovalectví ... je schopné rozdělit země na křesťanská a muslimská společenství“.¹² Huntington také zde dle mého soudu evidentně přehání. Přesto se musíme vyrovnávat s příznaky nebezpečí, které jsou v kontextu migrační politiky uváděny zejména politicky pravicovými kruhy, totiž že příliš brzké přiznání státního občanství bez dosažení odpovídajícího stupně integrace vede k vytváření paralelních společností.

3.4 Koncept multikulturní společnosti

Řeč o multikulturní společnosti se vede v různých zemích (USA, Německo, Holandsko atd.) už od 80. let se zřetelem na tři dílčí oblasti státu a společnosti: sociální politiku, sociální poradenství a pedagogiku. Co se ale míní tím, když se společnost líčí jako multikulturní, resp. když se multikulturalita chápe jako budoucí model soužití menšin a většinové společnosti?

Bielefeldský sociální vědec F. O. Radtke poukazuje v návaznosti na N. Luhmanna na to, že sociální „skutečnost“ v sociologickém popisu není skutečností, která by byla „objektivně“ k dispozici, nýbrž že je konstrukcí. „Sociální činitelé rozlišují pomocí pojmů a kategorií, tím že z nekonečné komplexity vnímaného světa zvýrazňují pomocí označování relevantní jevy, a ostatní nechávají ustoupit do pozadí.“¹³ Multikulturní společnost se stává „skutečností“ v tomto smyslu, jestliže se stále více teoreticky pracuje s etnickými odlišnostmi. Pod střechou „multikulturalismu“, který zná mnohé varianty, je dokonce možno v politice, sociální práci a pedagogice pozorovat (re)etnizaci migrantů a sebe-etnizaci sociálních skupin, neboť oni sami stále více směřují k tomu, že svádějí obtíže při styku s většinovou společností na etnické problémy, což ale právě intenci příznivců multikulturní společnosti odporuje.¹⁴

Použitelnost diskursu o multikulturní společnosti a jeho hranice se mohou vysvětlit na oblastech, které jsou konkrétně postiženy společenskými konflikty. Takové společenské konflikty lze objasňovat rozlišováním, které zavedla v 60. letech H. Arendtová a které se v jejím myšlenkovém přístupu shoduje s komunitaristickou kritikou společnosti.¹⁵ Arendtová popisuje rozčleněnou moderní společnost, přičemž v ní rozlišuje tři sféry. Cílem tohoto rozlišování je dojít k vyváženosti mezi univerzálními principy a partikulárními orientacemi.

První oblastí je *veřejně-politická sféra*, která se vyznačuje univerzální rovností a svobodou bez diskriminace. Druhá sféra společnosti je charakterizována *obchodem*, kde vládne konkurence mezi nejrozmanitějšími skupinovými zájmy. Konkurenční boj se svou diskriminací a lstivostí se v sociálním státě zmírňuje prostřednictvím sociálního zákonodárství, které zabráňuje těm nejhorším excesům. Konečně *privátní sféra* zahrnuje oblast přátelství, příbuzenství, sousedství atd. Zde platí vztahová skupina – „community“. Vylučování těch, kteří k ní nemají patřit, je dovoleno. Nelegitimní je pouze směšování těchto sfér, kdy by se např. vyloučení ze soukromé sféry přenášelo do obou dalších sfér.

Tím že se takto usouvztažňuje veřejně-politická a soukromá sféra, lze modelově rozlišovat vzájemně si odporující pozice multikulturalismu a univerzalizmu ve čtyřech společenských formacích:

VEŘEJNÁ SFÉRA PRIVÁTNÍ SFÉRA	ROVNOST	NEROVNOST
MULTIKULTURALISMUS	A Rovnost šancí spojená s multikulturalismem	B Nerovnost šancí mezi etnickými skupinami spojená s multikulturalismem
MONOKULTURALISMUS	C Rovnost šancí spojená s monokulturalismem	D Nerovnost šancí mezi etnickými skupinami spojená s monokulturalismem

Alternativa A odpovídá asi nejspíše tomu, co mají obecně před očima jako cílovou představu zastánci multikulturalismu. Jako popisné označení daného stavu není tento model ale vhodný. Situace, kterou nacházíme v mnoha státech s relativně vysokou populací migrantů, odpovídá spíše modelu D: „Nerovnost v politických a sociálních právech a nerespektování původních kultur, které jsou většinovou kulturou přeformovány a vystaveny asimilačnímu tlaku. Obdivovaná barevně odlišná klubka jsou při tomto uvažování popřípadě zařazena jako reakční útvary a končí ve fundamentalismu nebo folklóru.“¹⁶ Pluralistickému modelu, který stojí v základu české ústavy, a tržnímu principu volné konkurence se vyhoví jen tehdy, když cílem integrační politiky není ani tak kulturní mnohotvárnost v privátní sféře, jako spíše rovnoprávnost ve sféře veřejné.

Není možno očekávat, že se proces vzájemné integrace přistěhovalců mezi domácí obyvatelstvo obejde bez konfliktů. Ale místo aby se sociální skupiny fixovaly etnickými atributy, a tím se jim připisovaly stanovené pozice (v případě přistěhovalců zpravidla okrajové), musejí se vnímat sociální problémy a napětí, které

taková fixace pozic vyvolává, aby se jim mohlo politicky předcházet. Multikulturní společnost může mít trvání jen tehdy, když ji všichni její členové akceptují jako základnu pro společný etický postoj. Tento etický postoj se musí udržovat prostřednictvím stálého živého sdílení hodnot.

V multikulturní společnosti jde o rovnováhu mezi spojujícími a oddělujícími silami. K tomu patří také překonání nábožensko-konfesně podmíněných protikladů. Náboženské války byly po reformaci ukončeny vzájemným uznáním konfesí. Ani dnes nemůže být smysluplným cílem politiky odstranění všech náboženských vazeb. Spíše je třeba ze strany státu umožnit a podporovat, aby se v náboženských komunitách pěstoval étos, který zakládá demokratický právní stát. To platí jak pro křesťanské konfese, tak pro nekřesťanská náboženství, jako je islám či hinduismus.

Diskurs o multikulturní společnosti v USA a v některých státech Evropy jasně ukázal, že se interkulturní soužití lidí může podařit jen tehdy, když se nezabsolutizuje vlastní kultura. Člověk a kultura jsou navzájem dialekticky vztaženi. Kultura je na jedné straně výtvozem člověka, a proto není člověku jednoduše předem dána jako determinující veličina, nýbrž je výrazem jeho tvořivého a autonomního rozumu. Třebaže dějinně podmíněná kultura daného životního prostoru formuje každého jedince, který je do ní zapojen, žádná kultura přesto není na jedinci zcela nezávislá a odolná vůči jeho spoluutvářejícím zásahům. Kultura není tedy – jak už bylo popsáno – žádná neměnná veličina, nýbrž je podřízena tvořivé schopnosti člověka. Na straně druhé je člověk jako „kulturní bytost“ (A. Gehlen) utvářen kulturou, ve které žije, takovým způsobem, že se sotva může z její utvářející síly vymanit.

Krátce řečeno, zůstává sporné, nakolik diskurs o multikulturní společnosti přispívá k rozvoji integrace uvnitř přistěhovalecké společnosti Spolkové republiky Německo. Jeho síla spočívá v tom, že se stal pro mnohé vizí, která motivuje k vzájemnému přijetí rozdílných společenských skupin. Dá se také veskrze hodnotit jako pokrok, že se pojem „multikulturní společnost“ přenesl „z vědy a z kruhů expertů, kteří se tematikou profesionálně zabývají, na politickou rovinu a do každodenních rozhovorů. Nic se tím ale nevyjasnilo.“¹⁷ Člověk se může právem ptát, zda pro tentýž cíl rovnoprávné vzájemnosti a vzájemné integrace všech sociálních skupin, které žijí v české společnosti, neexistují jiné formulace, které to vyjadřují přiměřeněji. Někteří proto nahrazují slovo „multikulturalita“ slovem „interkulturalita“, které silněji zdůrazňuje vazby mezi lidmi rozdílného původu v jedné společnosti. Cílem musí být, že se zahraničním spoluobčanům udělí právo a možnosti, aby se mohli účastnit uskutečňování základních ústavních principů. Přitom je nesporné, že se oni, stejně jako všichni ostatní občané musejí držet ústavně zakotvených povinností a standardů. Není smysluplné, aby se řeč o multikulturalitě pěstovala iluze bezkonfliktní harmonické společnosti. Spíše jde o to, aby se

střízlivě vnímaly protiklady zájmů různých společenských skupin a aby se rozdělávání společenských šancí a dober neorganizovalo právě podle etnických kritérií.

Procesy přistěhovalectví nejsou nikdy bezkonfliktní, ale konflikty se dají zmírnit. Tomu slouží rozhodná integrační politika, která stojí bok po boku politiky přistěhovalecké. Dále budeme některé zásady ještě blíže konkretizovat.

3.5 Konkretizace

Z výzkumu migrace víme, že existují některé faktory, které integraci přistěhovalců rozhodujícím způsobem ovlivňují.

(1) Integrace podle principu subsidiarity

Integraci do kulturního a každodenního života nelze nařídít z centrální státní instance. Již ve starém Izraeli se k integraci šlo životem a slavením svátků v rámci rodiny. Také v moderním státě mají pro integraci cizinců do společnosti nesmírný význam rozličné necentralizované instituce a sociální skupiny. Zvláštní odpovědnost mají školy a sociální skupiny jako je rodina, sousedská komunita, spolky, církve a náboženské společnosti. Jestliže však integrace závisí na sociálních strukturách, jejichž životní světy si jsou blízké, má smysl v otázkách integrační politiky posílit kompetenci komunálních a regionálních spolků a poskytnout jim k tomu i odpovídající finanční prostředky. Zkušenosti s využíváním principu subsidiarity ukazují i v jiných oblastech politiky, že rozhodnutí učiněná v místě výskytu problému zpravidla vedou k lepšímu řešení než rozhodnutí, která vycházejí od „zeleného stolu“ ze vzdáleného politického centra. Společenské subsystémy však mohou učinit své integrační úloze zadost jen tehdy, mají-li ze strany státu zajištěny tvořivé podmínky, které integrační procesy vyžadují.

(2) Požadavek dalekosáhlé integrace

K umožnění co nejrychlejší integrace je pro přistěhovalce mluvící cizím jazykem výuka jazyka stejně důležitá jako hospodářská integrace. K integraci patří přístup ke vzdělání, zrovna tak jako zajištění pracovního místa a možnosti profesního vstupu. V neposlední řadě je třeba vytvořit podmínky pro setkávání přistěhovalců s domácími obyvatelstvem.

Kromě krátkodobých opatření k integraci cizinců jsou nutné i mezikulturní projekty ve všech vzdělávacích a výchovných oblastech.¹⁸ Možností k tomu je podpora znalosti více jazyků a mezinárodní výměny, stejně jako podpora mezi-

národního partnerství měst, škol a jiných institucí či skupin. V tomto směru hrají svou úlohu také církve.

(3) Podpora celistvosti rodiny

Rodina má rozhodující význam pro individuální a společenský život, a je proto chráněna jak prostřednictvím mezinárodních konvencí, tak skrze ústavní právo. Zejména v životní situaci migrantů zprostředkovává rodina jako žádná jiná instituce možnost zázemí, stability a ochrany.¹⁹ Právo na rodinný celek mají také migranti. Možnost žít společně s vlastní rodinou představuje nezbytný předpoklad integrace. Z tohoto důvodu musí mít manželští partneři a děti možnost, aby žili v jedné domácnosti, která je zajištěna podle práva na pobyt.

(4) Umožnění sociální blízkosti

Při přistěhovaleckých procesech často nevyhnutelně dochází také ke konfliktům. Tyto konflikty je však přesto možné omezit. Jedním z rozhodujících bodů integrační politiky je umožnění *sociální blízkosti* mezi přistěhovalci a domácím obyvatelstvem. Čím více kontaktů mezi nimi je, tím pozitivnější je mínění jedné skupiny o druhé. Velkou roli přitom hraje bytová situace, obzvláště zabránění vzniku ghett, stejně jako začlenění do pracovního života a možnost účasti na životě spolků, integrace dětí do vzdělávacího systému, participace na utváření místa bydliště atd.

(5) Škola a mateřská školka

Zvláštní funkci pro integraci migrantů mají školy a mateřské školky. Situace, kdy děti migrantů dosahují v průměru nižšího vzdělání, se může překonat jen tehdy, když děti dostanou podporu diferencovanou na základě svého sociálního a/nebo etnického původu.²⁰ Kromě toho mateřské školky a školy představují přirozený prostor setkávání. Pozdější vzorce chování vůči těm, kdo jsou cizí, zde mohou být od počátku pozitivně ovlivňovány. Koncepty a zkušenosti interkulturní pedagogiky mohou být převáděny do praxe ještě více než dosud.²¹

(6) Účast na trhu práce

Vytváření paralelních společností se může trvale zabráňovat jen tehdy, když se přistěhovalcům časem umožňuje přístup na trh práce stejnou měrou jako domácím.

mu obyvatelstvu; neboť šance na zajištění vlastního živobytí získáním zaměstnání je jedním z nejdůležitějších předpokladů jak pro samostatné utváření života, tak také pro sociální integraci.²² S požadavkem rovnoprávné účasti na trhu práce je spojen také požadavek neomezeného přístupu k příslušné kvalifikaci.

(7) Souvislost mezi sociální a imigrační politikou

Ochotu domácího obyvatelstva k integraci cizinců lze nejsnáze motivovat tehdy, když panuje celková sociální jistota a přistěhovalce není třeba primárně vnímat jako konkurenci a nebezpečí ohrožující udržení vlastního životního standardu. Proto snaha o sociální spravedlnost a o odbourávání nepřátelství vůči cizincům spolu velmi úzce souvisejí. Nezbytné také je veřejnost věcně informovat o přínosu přistěhovalého obyvatelstva k dosažení životního standardu a blahobytu.

(8) Podpora znalosti českého jazyka

Od přistěhovalců se právem očekává, že se natrvalo naučí českému jazyku. Získání dostatečných jazykových znalostí musí být ale také podporováno ze strany státu. Podpora musí zahrnovat jak ty, kteří už v České republice déle žijí, ale neovládají ještě český jazyk zcela dobře, tak také ty, kteří nově přicházejí.

(9) Korektní styl politické debaty

Dezorientace, která je důsledkem modernizace společnosti, emoční odmítnutí cizinců často posiluje. Mnohá napětí uvnitř společnosti jsou ale na přítomnosti cizinců relativně nezávislá a tak se s nimi také má v politice zacházet. Je proto zapotřebí apelovat na osoby zodpovědné za politiku a společnost, aby v politických střetech vyvolávaných xenofobií rozlišovali příčiny a symptomy dezorientace a emocionální nejistoty. Jen tak se nebude diskuse ubírat špatným směrem a jen tak se ještě více neztíží akceptace menšinových skupin.

(10) Interkulturní kompetence

Pro ty instituce a služby, které jsou pro integraci migrantů významné (sociální služby, úřady atd.), je nutné zvýšit interkulturní citlivost spolupracovníků a spolupracovníků. V této oblasti se zatím u odpovídajících věd (pedagogika, sociální práce atd.) rozvinuly mnohé přístupy, které mohou a měly by být při praktické práci intenzivněji používány.

(11) Rozhodný boj proti každému způsobu diskriminace

Jelikož každá diskriminace menšin je v rozporu s důstojností člověka, měl by stát udělat vše pro to, aby přistěhovalci a jiné menšiny měli na začlenění do společnosti vyrovnanou šanci. Zvláštní zákonodárství, které se týká ochrany menšin, je žádoucí tehdy, jestliže důsledné užívání doposud platných zákonů státní exekutivou a judikaturou není dostatečně účinné.

(12) Umožnění participace

Lidé se sami identifikují s komunitou, ve které žijí, jen tehdy, když si jsou právně rovni a mohou se podílet na rozhodování v politice a ve společnosti. Podmínkou integrace je participace na spoluvytváření společenských a politických poměrů.

Rezultát

I když si to možná někdo občas přeje, koncipovat rozsáhlou cílovou představu o integraci od zeleného stolu není možné. Kdo může říci již nyní, jak má vypadat kulturní integrace přistěhovalců v České republice za 10 nebo 20 let? Ale už dnes se musí ze strany státu vytvářet rámcové podmínky, které jsou nutné k tomu, aby se umožňovaly procesy vzájemné integrace přistěhovalců a přijímající společnosti. A k ochotě dovolit přistěhovalcům, aby se účastnili také každodenního života, jsou volány všechny společenské skupiny a instituce, a v neposlední řadě také křesťanské církve.

POZNÁMKY:

1/ WALZER, M., *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, Basic Books 1983, s. 38

2/ Walzer poukazuje na to, že vystěhovalectví a přistěhovalectví je třeba řešit rozdílně. Jak vidno, omezení přistěhovávaní chrání funkčnost, svobodu a obecné blaho, jakož i politiku a kulturu konkrétní skupiny lidí. Omezením vycestovávání se naproti tomu pouto k vlastní zemi nahrazuje vnějším tlakem. Přistěhování a vystěhování je tedy třeba řešit morálně asymetricky, a proto s ustanovením, že se žádnému člověku nesmí bránit v opuštění jeho země, nelze spojovat právo na přistěhování do jiného státu (*op. cit.*, s. 39).

3/ Srov. US-Außenministerium, Zulassungsbedingungen, s. 2; Art. „Postmarks“

4/ AUGUSTINUS, *De doctrina Christiana* I c.28; srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologica* 2–2 q.26 a 6
 5/ Tento univerzalizmus se obrází mezi jinými v kosmopolitním myšlení Francisca de Vitoria. Srov. jeho relectio *De Indis* a článek k jeho migrační etice v tomto čísle *Salve* (níže).

6/ Tento závazek přijetí je skutečně zřejmý nejprve v takových případech, ve kterých se přijímající stát sám spolupodílel na důvodech útěku (srov. vietnamští uprchlíci do USA po válce v Indočíně).

7/ Srov. Günther WINKLER, *Zeit und Recht*, Wien 1995

8/ K nutnosti, aby přistěhovalcká a integrační politika udržovala rovnováhu mezi asimilací a zachováním identity srov. WEIDENFELD, Europa, 9; KNIGHT u.a., Deutschland, s. 160

9/ Srov. St. C. Rockefeller k budoucnosti americké společnosti: „to, co my... potřebujeme, je nová, větší otevřenost vůči ‚dějinám‘ různých etnických skupin uvnitř amerického obyvatelstva, nikoli redukce amerických dějin na dějiny těchto skupin“ (STEVEN ROCKEFELLER, Komentář, in: CHARLES TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* [ed. Amy Gutmann], Frankfurt/ M. 1993 [americký originál 1992], s. 95–108, 104). Srov. Michael WALTER, Kommentar, in: TAYLOR, *Multikulturalismus*, *ibid.*, s. 109–115, 115.

10/ Mohammed RASSEN, Art. Kultur. I. Mensch und Kultur, in: *Staatslexikon* 1995, s. 746–752, 749.

11/ Tento vývoj nemusí ale probíhat lineárně. Na konci 80. a počátkem 90. let bylo v Německu možno pozorovat „retnizaci“ – opětovnou orientaci už skutečně dalekosáhlé integrovaných cizinců na etnické infrastruktury, které už předtím opustili. Bylo to podmíněno mezi jiným i zesílením nepřátelského chování části německého obyvatelstva vůči cizincům.

12/ Samuel P. HUNTINGTON, *Střet civilizací (The Clash of Civilisations)*. *Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München – Wien 1996 (americký originál 1996), s. 326. Ustanovení, že se žádnému člověku nesmí bránit v opuštění jeho země, není spojeno s právem na přistěhování do jiného státu podle své volby (srov. *op. cit.*, s. 39).

13/ Frank-Olaf RADTKE, Multikulturell. Das Gesellschaftsdesign der 90er Jahre?, in: *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* 4/90, s. 27–34, 27

14/ RADTKE, Multikulturell, s. 32

15/ Přitom se etnicky utvářené „kolonie přistěhovalců“ (srov. výše 3.3) nechápou všeobecně jako požadovaná konstantní veličina, nýbrž jako přechodná fáze na cestě k rozsáhlé integraci.

16/ S. RADTKE, Multikulturell; ders., Lob der Gleichgültigkeit. Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus, in: Uli BIELEFELD (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rasismus in der Alten Welt?*, Hamburg 1991, s. 79–96, 91n, srov. WALZER, *Spheres* (cit. v pozn. 1).

17/ RADTKE, Multikulturell, s. 33

18/ Günther SCHULTZE, Anmerkungen zum Verständnis der multikulturellen Gesellschaft, in: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeits- und Sozialforschung (Hrsg.), *Multikulturelle Gesellschaft. Der Weg zwischen Ausgrenzung und Vereinnahmung*, Bonn 1992, s. 5–10, 5

19/ Ty se jeví jako smysluplné také vzhledem k evropské jednotě, o kterou se usiluje. Srov. Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung. Abteilung Sozialpolitik (Hrsg.), *Integration und Integrationsförderung in der Einwanderungsgesellschaft*, Bonn 1999.

20/ *Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten*, Bonn 2004, Abschnitt 3.3

21/ Ute WALLISCH-LANGLOTZ, *Globale Bildung durch lokale, regionale, nationale und transnationale Erziehung*, München 2000

22/ *Ibid.*, 3.6.3

Prof. Dr. **Albert-Peter Rethmann** (* 1960), morální teolog, je proděkanem a vedoucím katedry systematické teologie na KTF UK. Od podzimu 2003 vede nově založené *Centrum pro studium migrace* při KTF UK. Je odborným poradcem Německé a České biskupské konference. Prof. Rethmann napsal knihy *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland* (1996), *Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde* (2001) pojednávající o aktuálních etických problémech současnosti a mnoho odborných článků publikovaných v několika evropských zemích. Česky vyšly např. studie *Církev jako politicko-morální činitel v pluralitní společnosti* (*Universum* 9/41, 2001), *Xenofobie – výzva k zaujetí postoje* (*Salve* 1/02).

Tomáš Chudý

Přijímání druhého u Emmanuela Lévinase

I. Antropologická otázka

Abychom mohli zahlédnout cosi podstatného v problému jinakosti, cizinců či újeji etnických menšin, nestačí jen – jakkoli je to užitečné – pořídit statistiku počtu jejich příslušníků, jejich vzdělání a pracovních návyků a nastavit podle získaných výsledků opatření směřující k jejich začlenění do již existujícího řádu. Tak může postupovat politik. Právník zase může zohlednit výdobytky, které právní řád cizincům přináší. Tito příslušníci však zůstávají cizinci, přestože jim přiznáváme rovné postavení na trhu práce, hmotné dávky či státní občanství. Proč je tomu tak a proč jim říkáme cizinci?

Je třeba porozumět základní situaci toho, koho nazýváme cizincem, jež určuje onu statisticky nevyjádřitelnou nuanci osobního příběhu každého z nich, která jej činí někým pro nás nezaměnitelně jiným. Na tohoto jiného nelze jen přiložit připravená měřítka, tím bychom jej převedli na stejné. Tím se tedy pro nás stává člověkem hodným lásky a pochopení. Za tímto bezpochyby důležitým morálním principem se však skrývá jiná úvaha. Lásku a pochopení musíme nejprve správně vykládat a chápat, abychom ji dokázali správně praktikovat.

Chceme-li zde především hledat antropologii a její filozofické vyjádření, řekněme rovnou, že snad není tématu, které by lépe charakterizovalo filozofické myšlení na sklonku 20. a počátku 21. století, než je téma druhého. Vzpomeňme jen na Caspera, Rosenzweiga, Lévinase, Ricoeura, ale třeba i na Deleuze či Barbarase.

Nejprve se ptejte po metodě, tedy zda je takové užití filozofického tématu oprávněné. Projevuje se zde dávný paradox vztahu *bios theóretikos* a *bios praktikos*. Filozofická témata, která zde reprezentují teorii, nejsou však něčím odtažitým od skutečnosti (*praxis*), právě naopak jsou do ní vetkána a zpětně také ji vsazují do pomyslné zahrady myšlení. Překvapující je, že abychom se těchto témat dotkli, stačí vnímat hloubku obyčejnosti, či – jak by řekl Heidegger, fakticity –, v níž se zrcadlí obrazy obecně platné. Pokusme se nyní takto uchopit pojmovou trojici příslušník menšiny, cizinec a druhý jako jednotu. A jestliže chceme vyjít z obyčejnosti, bude zprvu nejsnazší upřít pozornost na to, co se nám jako fenomén nejsnáze dává: je tím konkrétní prožívání samo. Máme-li je zprvu nějak charakterizovat, použijme slavnou metaforu Henriho Bergsona života jako pohybu. Zatím víme jen, že takový pohyb rodí vždy cosi nového a víme také, že na jeho dráze – je-li

ona metafora správná – nalézáme jakoby fotograficky zachycenou tvář toho, koho nazýváme cizincem.

Abychom blíže porozuměli tomu, co pohybem myslíme, začněme od jiné základní zkušenosti, která nám naznačí další směr: všichni známe chvění, s nímž se vydáváme na cestu, opouštíme dosavadní prostředí vstříc novým zážitkům, známe také příchutí dobrodružství, která nám přebíhá přes patro, hledáme-li kdesi hotel, v němž přenocujeme. Jedno vysvětlení říká: je to jen proto, že v podvědomí nosíme vzpomínku na důvěrně známý koutek, jemuž říkáme domov. Chesterton to znamenitě vystihl ve svém miniaturním příběhu o cestě z Battersea do Battersea přes Paříž.¹ Všiml si, že při cestě, která nás vlastně nic nestojí a při níž si jen tak odskočíme na výlet, člověk jede do ciziny jen kvůli tomu, aby při návratu viděl svůj domov nějak bohatší a zajímavější, právě proto, že není ani Paříží, ani Římem ani čímkoli jiným. Home sweet home.

Moderní židovský myslitel Emmanuel Lévinas, když spřádal nitky své sítě etiky, položil v jednom ze svých článků² za základ tezi, že člověku není vlastní žádné místo, aby se na něm trvale zdržel, že je pro něj přirozené být na cestě. Jeho údělem je putovat jako nomád, jehož doprovází představa domova jen jako cosi, co se neustále noří za obzor. Překonal tím aristotelské paradigma zastávané ještě Heideggerem a opírající se o jasně určitelné místo, kam každá věc přirozeně směřuje, ba dokonce díky tomu mohl uvítat první let člověka do kosmu jako symbol oproštění se od takového přirozeného místa, přestože přirozený cit tíhne k tomu stavět člověka rovnýma nohama na zem a zároveň s tím ihned vynést verdikt, kde je nahoře a kde dole. Odmyslíme-li si tento úsměvný exkurs, můžeme se pokusit existenciálnímu či spirituálnímu smyslu symbolického oproštění se od přirozeného místa porozumět lépe.

Pokusme se zobecnit: v jednom případě je člověk individuem a je sice vpleten do tkaniva vztahů k určitým místům a lidem, přesto však jakoby postrádá bod spočinutí, ať už protože si takovou situaci zvolil svým rozhodnutím sám, anebo byl do ní vnesen přívalem okolností. Ať tak či tak, smysl je asi následující: být na cestě, to neznamená jen přemísťovat se, být fyzicky in motu, nýbrž nacházet se v situaci, kdy nás neváže nic jako pravý domov, naopak všechna přirozená místa jsou relativizována, viděna jako obyvatelná jen po přechodnou dobu. Totéž je vyjádřeno středověkým názorem, že *vita est peregrinatio*. „Lišky mají doupata a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu položil“ (*Mt 8,20*). Povzdech Kristův, v němž se ozývá trpkost, ne však zatrpkllost lidského přebývání na světě. Putující se vzdává pohodlí, které je mu dáno v prvním prožitku světa a dostává podíl na Kristově nahotě. Pohled filozofův nacházející člověka jako nomáda na cestě se zde sbíhá s tímto novozákonním veršem, stává se v něm však příběhem.

Příběhem, v němž učedníci putují za Mistrem. Je důležité, že dějová linka příběhu zde přidává k základní situaci smysl, který ji vertikálně protíná a oživuje.

Odhodlání přijmout situaci poutí za vlastní však také znamená nalézt svůj domov na cestě. Kristova statečnost se pak ukazuje právě v tom, že neměl kde hlavu složit, a právě proto tuto situaci přijal za svou vlastní. Přesto, co v nás udržuje touhu nevytáhnout paty za humna, nechat se ukolébávat v jistotě známého? Je mnoho důvodů onoho pocitu nahoty, jenž nás obklíčí, jakmile překročíme hranice důvěrně známé zóny. Načrtneme zde tři, které spolu souvisejí, vlastně půjde o tři prvky pouta k přirozenému místu-domovu. Za prvé je to snad řeč, mateřská řeč, v níž člověk činí první krůčky k osvojení světa; anebo nevinnost, daná člověku do vínku v dětství a uchovávaná v lůně rodiny; anebo jen čas, uvykající nás na určité místo tím, že hojí provinění a scluje roztěkané momenty našeho trvání do jednoty života.

II. Lévinas a setkání s druhým

Viděli jsme, jak je založena věta o člověku na cestě: život jako pohyb není vázán na jakékoli přirozené místo, je „peregrinatio“ a to implikuje, že zde opouštíme jistoty, které nám poskytuje domov v nejširším smyslu toho slova, a to zase, že se stáváme nahými (jako Kristus); obnažujeme tím v zásadě svou tvář. Sestupme ještě hlouběji k základům těchto implikací. Dostáváme se zpět k fakticitě, napájějící také každý vztah k druhému. Lévinas druhého nachází vždy ve fenoménu tváře, tak typické antropologické konstanty: jak se kdo „tváří“ za takového jej máme, dokonce většina naší neverbální komunikace je – jak je známo – založena na výrazu tváře. Co je však ještě nutné k rozeznání příležitosti k setkání v tváři druhého? Lévinas staví vždy na určitém pojetí času, a to především tehdy, když hovoří o setkání s druhým. Ne náhodou nazval soubor svých přednášek, pro naše téma klíčových, třebaže raných, *Čas a jiné (Le temps et l'autre)*.

Čas je ve své původnosti jistě vždy časem prožívaným, jak dokázali Bergson, Husserl a jiní. Znamená to, že nám původně není dán jako sled bodových okamžiků, ale jako plastičtější útvar, v němž se překrývají různé figury. Je vždy jakoby nabitý významem, je oživený. Proč je ale nutné stavět jej jako základní kámen pod veškerou úvahu o putování? Odpovědí může být, že zatímco Gabriel Marcel viděl jako pravé naplnění času dílo a službu, je čas podle Emmanuela Lévinase samotným vztahem subjektu k druhému.³ Tito dva autoři se bezpochyby doplňují. Lévinas vyšel nejprve od diskontinuálního pojetí času a vyličil jej jako cosi, do čeho se vždy již něco prolomilo.⁴ Pojmově jistě těžko uchopitelné

vyjádření. Hned vzápětí však musíme dodat, že tento průlom je vždy jakýmsi novým zrozením,⁵ neboli že čas připojuje k bytosti vždy něco nového, absolutní novost, a je to právě tato absolutní novost, podle níž poznáme každé setkání s druhým.

Dokonce i když se odhodláme vidět v druhém jen statistický údaj, přesto se stále pohybujeme v toku dění v čase. To proto, že i migrace se odehrává v čase, je vlastně měřitelná jen jako poměr změn v prostoru ke změně v čase, a proto uvedené tvrzení přinejmenším odhaluje jakousi základní možnost, jak čas jako takový je. To však zahrnuje také čas, v němž se odehrává migrace: čas prostě je a zůstává vztahem k druhému. Je zde však třeba jít hlouběji, až k tomu, co vztah subjektu k druhému zakládá.

Mluvíme-li o vztahu k druhému, nemůže jít o úplné oddělení mne od druhého, nýbrž o přijetí druhého jakožto druhého či druhého v jeho jinakosti. Jestliže Lévinasovi stačilo pro potřeby jeho fundamentální etiky zdůraznit imperativ ne-redukovat jiné na stejné, pro potřeby antropologie přidáme ještě fenomén důvěry. Přijetí druhého se děje na základě určitého předporozumění druhému, určité důvěrné známosti s ním. Snad je zřejmé, že být prosycen zkušeností důvěrné známosti anebo jejího nedostatku je neustále aktualizovanou lidskou vlastností. A vzhledem k této zkušenosti je rovněž možné uchopit společenské fenomény, jako je existence menšin. Jistě je třeba hovořit o tom, že právě cizincova tvář zpočátku sama o sobě zkušenost důvěrné známosti nijak nevyvolává. Přesto si můžeme povšimnout, jak i zde prosvítá nezaměnitelná tendence důvěřovat ve vazby mezi lidmi, a nemusí jít jen o přátelství spravující se podle všech společenských norem. I ten nejhorší zločinec se chce mít na koho spolehnout, přiblížit se někomu a někoho přiblížit sobě. Když jsme odhalili tuto tendenci, řekněme hned, že v jejím základě můžeme spatřit trojici stmelujících prvků, o nichž jsme hovořili výše: řeč, nevinnost a čas. Ponechme stranou všechny utopické ideologie, od komunismu až po korporativismus a soustředme se na onen jev prosvítání. Ten nám dovoluje říci, že všechny konkrétní instituce – škola, společenství či jiné –, v nichž člověk žije bez ohledu na to, odkud pochází, jej přivádí zpět k původní zkušenosti známosti. Nejde přitom o nějakou transcendentalistickou vizi návratu do lesů ani o orwelovské utopení se ve všudypřítomném big brother, nýbrž právě o ponechání uprostřed mnoha ostatních, kteří sdílí, abychom tak řekli, běh času, kterému Henri Bergson říkal „trvání“. Nyní se dostáváme k tomu, co je předpokladem takového sdílení, totiž k jakési dispozici vyznat se a chovat se mezi lidmi na základě toho, co je jednak přirozeně dáno, jednak se získává učněním (řeč, kulturní zvyklosti), co je však ještě hlouběji možné uchopit jako pra-fenomén prosvítání důvěrné známosti uprostřed lidské nahoty, jež z nás jakoby sdírá kůži.

Oboje se zde nachází na stejné úrovni. Stručně řečeno, kdo má dostatek této prafenomenální dispozice, stává se plnohodnotným členem společnosti.

Jaký je nyní poměr mezi člověkem na cestě a vztahem k druhému, který jsme ztotožnili s jakousi základní důvěrou? Předběžně můžeme tvrdit, že důvěra, jež se vždy projevuje v přijetí druhého jakožto druhého (tváře), je dynamická – „situace tváří v tvář je samotným naplněním času“.⁶ Být v situaci tváří v tvář znamená ochotu přijmout druhého jako jiného, Lévinas dokonce říká přijmout nekonečno, které se v tváři druhého zjevuje. Důvěra je zde spíše důvěřováním. Nejde zde již o primitivní důvěru v návrat domů (na přirozené místo). Ocítáme se uprostřed života na cestě, na níž jsme vyzbrojeni jedine důvěrou a na níž jedine lze potkat cizince.

Obraťme se znovu k východisku, s nímž jsme v předchozím pracovali. Existuje-li čas, můžeme jej oproti pouhému uplývání uchopit jako čas poskytující novou zkušenost. Čas je však základem veškerého žití – nemůžeme říci, že něco žije, pokud to nežije v čase. S Lévinasem jsme přijali rozšíření této myšlenky v tom smyslu, že pravou podstatou času je situace tváří v tvář. Nyní navažme z druhé strany, od jiné Lévinasovy teze, že totiž člověk je bytostně na cestě. To znamená nejenom, že opouští jistou představu domova, ale vůbec také určité pojetí důvěry v primitivním slova smyslu. Překvapující je, že za touto opuštěnou důvěrou najdeme jinou, základnější, která jakoby prosvítá, vkládá se do konkrétních situací.

Závěrem úvahy o přijetí druhého nás však čeká ještě paradoxní návrat k tématu dětství. V předchozím jsme pracovali s podobou společnosti, rozšiřující a proměňující to, co vlastně dítě intenzivně prožívá v prvních letech svého života (řeč, nevinnost, čas). Lévinas nakonec zahlédl druhého právě na půdorysu toho, co nazývá otcovstvím a čím myslí více než běžný rodinný vztah. Říká: „Otcovství je vztah k cizinci, který je mnou, ačkoli zůstává tím druhým... Ani kategorie moci, ani kategorie majetku nemohou poukázat na vztah k dítěti.“⁷ Právě zde je lépe než kdekoli jinde vidět, že druhý je u Lévinase vždy cizincem. – Dítě je tím druhým, který je nejvíce mnou, a žijeme-li vztah k němu, pak běžným způsobem sice demonstrujeme základní rodinnou vazbu, zároveň jsme ale schopni přejít k daleko obecnější pravdě, že druhého je vždy třeba vidět jako originál, jako tvář zjevující nekonečno. A to je totéž, jako když řekneme, že druhého nemohu ani ovládnout ani vlastnit, ale mohu se s ním jen setkat.

POZNÁMKY:

- 1/ Gilbert Keith CHESTERTON, *Ohromné maličkosti*, Záhada břečťanu, Praha: Zvon, 1994
- 2/ Emmanuel LÉVINAS, Heidegger, Gagarin a my, in: *Etika a nekonečno*, Praha: Oikoymenh, 1994, s. 122–125
- 3/ Emmanuel LÉVINAS, Praha: Dauphin, 1997, s. 27
- 4/ Emmanuel LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 254–255
- 5/ „nouvelle naissance“ – Emmanuel LÉVINAS, *Čas a jiné/Le temps et l'autre*, s. 132
- 6/ Emmanuel LÉVINAS, *Čas a jiné/Le temps et l'autre*, s. 125
- 7/ *ibid.*, s. 155

Tomáš Chudý (* 1976) vystudoval Právnickou fakultu UK, přeložil několik esejů H. Bergsona, zařazených do sborníků *Duchovní energie* (Praha: Vyšehrad, 2002) a *Myšlení a pohyb* (Praha: Mladá fronta, 2001). Samostatně publikoval překlad výběru esejů Gabriela Marcela *Od názoru k víře* (Vyšehrad, 2004). Další překlady: Serge Bonino OP, *Být tomistou*, Jean kard. Danielou SJ, *Bůh filozofů* (oba v *Salve* 4/03). Studoval filozofii na FF UK, zajímá se o moderní katolickou filozofii, zvláště francouzskou, a o vztahy mezi právem a politickou filozofií, zejména o otázku přirozeného práva, a o vztahy mezi teologií a filozofií.



Johann Baptist Metz

Křesťanství a cizinci Perspektivy multikulturního náboženství

Život s cizinci už dnes není jen přechodný stav, ale stal se centrálním úkolem tvorby politické kultury dneška i zítřka. Dříve cizinci přicházeli, aby zase odešli – tak nějak to řekl filozof Georg Simmel – dnes přicházejí, a zůstávají. Zdá se, že nás čeká multikulturní soužití. Avšak „multikulturnost“, to je jméno pro problém, nikoli ještě pro jeho řešení. Jak se dá žít v tom, čemu je stále méně možno se vyhnout? Jak se z multikulturnosti má stát společné soužití? To znamená takové, kde rozdílné kulturní světy žijí plodným společným životem, a nikoli jen vedle sebe, životem nabitým konflikty? Negativní příznaky nelze přehlédnout – nové nepřátelství vůči cizincům a fanaticky vyostřený neorasismus bují napříč celou Evropou a u nás v Německu jsou oba jevy vystupňované hroživou měrou. V této souvislosti tedy existují jistě specificky německé problémy. Třeba v politické mentalitě. – Skutečnost, že se Německo stalo národem teprve později, ba opožděně, tu vedla vždy k nervóznějšímu zajišťování své vlastní identity, k agresivnějšímu nacionálnímu sebepotvrzování než jinde. Nebo v právní politice. – Zastaralé normy pro státní občanství, jež se vlastně opírají čistě o rodinný původ, brání u nás až dodnes existenci norem o nabývání občanství, odpovídajících západním standardům. Takovéto otázky já tu však sledovat nemohu – už proto, že k tomu nejsem kompetentní. Zorným úhlem pro mé tázání a zkoumání bude téma „křesťanství a cizinci“.

I.

Křesťanství v sobě zahrnuje už od samého počátku jakýsi multikulturní experiment. Nový zákon podává zprávu o závažném konfliktu, o sporu mezi Petrem a Pavlem o obřízku. Židokřesťan Pavel se zdráhal podrobovat obřízce také pohanokřesťany. Na půdě křesťanství se má dařit kulturní rozmanitosti a křesťanství samo má společný život rozdílných kulturních světů umožňovat a formovat. Tato vize v sobě jistě zahrnuje premisu, která je relevantní pro kulturu i pro náboženství. – Křesťanství by mělo spojovat svůj nárok na pravdu a na své poslání s určitou kulturou citlivosti, s kulturou uznávání druhých v jejich jinakosti. Na

této kultuře citlivosti by nemělo být nic sentimentálního, neměla by směřovat k nějaké glorifikaci a romantickému obdivu k cizincům, jde jen o to, aby se při multikulturním experimentu, jakým křesťanství je, vyloučila vůle k moci a jí diktovaná logika opanování či asimilace.

Evropské dějiny se touto kulturou citlivosti vyznačují sotva. V Evropě a u evropského křesťanství jsou daleko zřejmější spíše stopy grandiózní evropské necitlivosti. Kdy vedlo evropské objevování k setkání, a nikoli k dobývání? Při pohledu na právě uplynulý rok, na takzvaný Kolumbův rok, se nabízí vzpomínka na „objevení“ Ameriky. Jakýma očima byl tento kontinent „objevován“? Hrálá přitom určující roli kultura citlivosti? Nebyl proces christianizace Ameriky daleko více a každopádně příliš silně veden necitlivým panovačným a asimilačním smýšlením, které nebralo žádný ohled na Boží stopu v jinakosti druhých, a které proto tyto druhé lidi stále kulturně znevažovalo a obětovalo, aniž by je pochopilo?

Křesťanům se pro přiměřenou kulturu citlivosti dostává příkladů a podnětů z pokladu křesťanské tradice. V centrálním biblickém přikázání lásky k bližnímu nejsou přece bližními prostě lidé blízcí, ale druhí, druhí a cizí. I Ježíšovo podobnění o posledním soudu (*Mt 25*) obsahuje znepokojivé kritérium. – O spáse a zavržení, o nebi a pekle nerozhodne to, jak jsme mysleli na Boha, nýbrž jak jsme se zachovali k cizím lidem. Existují prapůvodní biblické požadavky na lidské chování, které mohou platit jako stavební kameny pro etiku společného života, pro etiku multikulturního soužití a na kterých spočívá kultura citlivosti. Pouhá moralizující rétorika před nepřátelstvím vůči cizincům, které dnes zuří, jistě neuchrání – nakonec působí spíše kontraproduktivně. Mnozí obhájci multikulturnosti a přátelských postojů k cizincům proto na jakoukoli morální argumentaci zcela rezignovali. Zdůrazňují výlučně pozici ekonomické prospěšnosti a upřednostňují argumentaci čistě pragmatickou: „Važte si cizinců. Potřebujeme je. Sami jsme je pozvali a oni přispívají k našemu blahobytu. Bez nich by se naše hospodářství zhroutilo...“ Jakkoli jsou tato hlediska důležitá a správná, neznamená to, že by morální perspektiva měla být zbytečná. Vždyť cizinec je něco víc a něco jiného než jen pracovní síla. A nenávisť vůči němu by byla zavrženíhodná i tehdy, kdyby nijak nepřispíval k hrubému domácímu produktu. Tu a tam se už ukazuje, jak se nenávisť vůči cizincům otáčí i proti postiženým, přestárlým a nemocným, zkrátka všem, které pokládáme za „neužitečné“.

Bez etiky soužití a na ní založené kultuře citlivosti se soužití rozdílných kulturních světů nemůže natrvalo podařit. K úspěchu by tu však mohlo zcela určitě něčím přispět křesťanství, které by se chopilo svých kořenů. Tímto se tento problém, který nás tu zaměstnává, stává prubířským kamenem nejen pro demokracii, ale i pro křesťanské morální rezervy.

II.

Bez nároků na úplnost vyjmenuji ony tři biblické požadavky, které mají pro etiku multikulturního spolužití s cizinci rozhodující význam. Vše závisí na tom, zda se ještě vzhledem k vleklému rozpadu centrálního systému hodnot dají tyto požadavky zakotvit v našich klasických společenských institucích – v rodině, škole, církvi atd. Jsou to koneckonců stále ještě v naší společnosti přednostní prostory vyučování a tradice.

1. „Vzbudte se a otevřete oči!“ – Tato výzva prochází všemi biblickými výpověďmi. Může platit téměř jako kategorický imperativ biblické tradice. Podle ní má být křesťanství školou vidění, školou konkrétně zaměřeného pohledu; a víra má vybavovat lidi bdělýma očima, očima pro druhé, jež nelze spatřit na důvěrně známém obzoru. Křesťanství by tedy nemělo být zvláštním druhem ospalosti, jakou předvádí novozákonní podobenství o deseti pošetilých pannách, ani žádné slepé zmámení duše. Neučí také – a řekněme to s plným respektem k Buddhovi a spiritualitě Dálného východu – žádné mystice zavřených očí, ale naopak mystice očí otevřených. Lidi tato biblická tradice charakterizuje jako ty, „kteří vidí, a přece nevidí“, a upozorňuje je na jejich sebestřednost typickou pro stvořené bytosti, na jejich elementární strach před konkrétně zaměřeným pohledem, před oním pohledem, který je neodvratně vlétá do viděného světa a nedovoluje jim projít jím bez viny.

„Pohled a zviš.“ napsal jednou filozof Hans Jonas a učinil z vidění, z očí pro druhé kořen kultury citlivosti, jakožto nového druhu univerzalistické morálky. Svědomí je podle něho vědomím, které pochází z takového konkrétního pohledu a které bez něho neexistuje, které neexistuje bez pokusu čelit ošklivé tváři chudoby a očím nešťastníka, zbaveným všech snů a přání. To, co my nazýváme hlasem svého svědomí, je naše odpověď na zjevení v cizí tváři.

2. „Neuděláš si podobiznu!“ – Také tento biblický požadavek patří k etice spolužití. Varuje před předsudky, před projekcemi a přesouváním. Proč jsou vlastně cizinci stále tak rušiví? Proč je vztah k cizincům spojen s takovou úzkostí? Proč cizince mimoděk pokládáme hned za nebezpečí, ba za nepřítelé? Protože se nesetkáváme s ním, s cizincem, nýbrž jak to napovídá biblická zásada, se svým obrazem, který jsme si o něm udělali, a v něm zase znovu sami se sebou, čili s tím ve svém nitru, v čem jsme si sami cizí a neznámí, s vlastním vnitřním znepřátelením se sebou. Nenávisť k cizincům je projekcí nenávisť k sobě, je to přesunutí vlastního břemene k tíži druhých a cizích. To tvrdí psychologie a opakuje tak biblický náhled. Biblický zákaz obrazů varuje také před stereotypním používáním kolek-

tivních pojmů, jako „Turci“ či „Slovani“. Zrovna jako bychom v naší nedávné historii sami nezažili smrtelnou moc předem odsuzujících stereotypů, tu ničivou sílu zaslepených klišé – „Židi“, „typicky židovský“... Nejvíce provokující biblický příkaz lásky k nepřítelům nám chce rozhodně vštípit, že dokonce i nepřátelé mají tvář, mají své jméno. – A cizinec?

„Neuděláš si podobiznu!“ – Tento biblický požadavek upozorňuje na důležitou diferenci. Primárním problémem nejsou cizinci jako takoví, ale způsob, jak je vnímáme. Neděsí nás kulturní mnohotvárnost jako taková, ale obrazy, které si o ní tvoříme a vyvoláváme. Dbát na tuto diferenci, náleží k politické sémantice našich dnů.

3. Biblická tradice zná ještě dva další požadavky namířené proti rozbujelému nepřátelství vůči cizincům. Jeden pramení ze vzpomínky na dobu, kdy byl Izrael sám v situaci opovrhovaných cizinců, a vedl v biblickém Izraeli k nápadné úpravě vlastního cizineckého práva – „Hostu nebudeš škodit ani ho utlačovat, neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi“ (*Ex* 22,20). Dále je tu motiv procházející všemi biblickými tradicemi, který *List Židům* (13,2) formuluje takto: „Nezapomínejte na pohostinnost, neboť někteří tak bez svého vědomí přijali anděly.“ Musíme se tu mít přirozeně na pozoru, abychom to neviděli nějak romanticky. Člověk nakonec nemůže dělat z pohostinnosti praktikované v archaických zemědělských nebo kočovných společnostech normu dnešní cizinecké politiky. Avšak jedno rozhodující upozornění se z tohoto biblického slova přece převzít může: Cizinci nejsou nepřátelé, nýbrž andělé! Nejsou jen vítanou pracovní silou, ale – a v tom se právě rovnají andělům – jsou to poslové a rádci. Měli bychom tedy na nezvyklá prorocká tví lidí z jiných kulturních světů dbát.

Uvedu jeden příklad, který se vztahuje na třaskavé otázky politické kultury. Měli bychom dbát na hlas cizích kultur, které jsou důrazně orientované na paměť, abychom pronikli do paradoxnosti kultury naší, která se nechá vést vyloženě jen zvědavostí. Tak zní můj návrh. Tyto kultury paměti, třeba z předoasijského, ze slovanského prostoru, nejsou jistě jednoznačné. Umí se lehce zbavit veškeré zvědavosti a chovat podezřelí k experimentální vědě, s oblibou ritualizují svůj svět, ve kterém žijí, a velmi mnoho dbají na opakování, a proto se obzvlášť snadno zaplétají s fundamentalismem. Avšak čím by byly politické kultury bez závazné veřejné paměti, kultury, které jsou zaměřené výlučně na diskurs, kultury, v nichž existuje pouze paměť ukázněná diskursem, nikoli už paměť, která diskurs řídí? Mohly by skutečně politickému životu u nás pomáhat?

Také náš moderní liberální právní stát přece nespádl z nebe. V krizových situacích, při pokusu ho legitimovat rychle narážíme na paradoxnost tohoto odůvodňo-

vání, kterou odborník na státní právo Ernst-Wolfgang Böckenförde jednou formuloval asi takto. – Stát ve své světonázorové neutralitě zajišťuje svobodu a důstojnost, obecnou svobodu svědomí a náboženství, avšak dělá to zároveň s odvoláním na zcela určitou náboženskou a humanitní tradici, totiž na tradici řeckou a křesťanskou. Zůstává tedy u zajišťování a zabezpečování ideálů, které ho řídí, a poukazuje přitom na účinnost veřejné paměti, kterou však jakožto sekulární stát s postupy, které má k dispozici, nemůže ani vytvářet, ani garantovat. Také politický život u nás má kořeny v kultuře paměti, která však stále slábne a bledne. Zde je třeba důsledného zajišťování stop a nabízí se nutně nepředpojatá interkulturní výměna.

Netvrdíme, že by na základě orientace na paměť nešlo dosáhnout shody rozdílných kulturních světů. Všechny kultury jsou předně *memoria passionis* – nahromaděné a nepromrhané vzpomínky na utrpení. Jazyk, v němž se artikuluje paměť lidského utrpení, je vždy univerzálnější a interkulturně sdělitelnější než jazyk naší západní racionality, než náš vědecký jazyk. A právě tato vzpomínka na utrpení činí každou kulturu vnímavou a přístupnou pro všechny kultury ostatní.

III.

Nerad bych podceňoval souvislost mezi nově propukajícím antisemitismem a nejasným obecným nepřátelstvím vůči cizincům – jakoby neorasismem prostírajícím se ostatně napříč Evropou. Avšak vedle antisemitismu, jakožto vlastního a syrového rasismu, existuje stále ještě a stále znovu jakýsi antisemitismus implicitní, takřka metafyzický a psychologický. Co se například stane, když v našich intelektuálních kruzích zálibně vyhrabeme gnostické tradice? Jestliže jako nedávno v Mnichově s Peterem Sloterdijkem slavíme „hodinku gnóze“, aniž by v diskusi před znamenitým auditoriem alespoň jeden účastník upozornil na vysoce antisemitské obsahy této gnóze? Vždyť pro klasickou gnózi je Bůh Stvořitel – Bůh Abrahama, Izáka a Jakuba – zlým Démiúrgem, jehož tradice je třeba s každého uvažování o spáse vyloučit. Je něco zvláštního na tom, že si pak jedna recenzentka této „náboženské hodinky“ v *Süddeutsche Zeitung* (z 11. 3. 1992) položila otázku: „Jak můžeme v dnešní době zabránit antisemitským žvástům vkusně zahaleným pláštíkem jakési gnóze?“

Ale neexistuje toto nebezpečí „vkusně zahalených antisemitských žvástů“ také v okruhu současné teologie? Ne sice „pod pláštíkem nějaké gnóze“, ale třeba ve stylu gnosticizující psychologie, především psychologie Carla Gustava Junga? Co se stane, jestliže například Eugen Drewermann interpretuje jungovskou optikou Ježíše jako přítele lidí, který „pošlapal“ židovský zákon, a jestliže třeba nyní ještě

populárnější Franz Alt si s toutéž optikou představuje Ježíše jako „prvního nového muže“ s ohledem na to, že se vymanol ze svého židovského zázemí?

Takové výpovědi a stanoviska mě znepokojují. Nepodlehli jsme my v křesťanství tak jako tak už příliš dávno teorii „nahrazení starého novým“, která je vůči biblickému Izraeli, a židovství vůbec, nebezpečná také? Neprohlásila se církev příliš bezstarostně za „nový Izrael“, za „nový Jeruzalém“, za „pravý“ lid Boží a nereinterpretovala tím Izrael oproti Pavlovi v *Listě Římanům* jen jako překonaný historický předpoklad k tomu, aby v dějinách spásy mohlo vzniknout křesťanství? Jako by pro Izrael už v dějinách post Christum natum nebylo ani místočko.

Jako se křesťanství stalo teologií, stejně tak v něm také velmi záhy vyhasnul židovský duch. Dovoláváme se sice stále tradic izraelské víry, duch se však již nehledá v Jeruzalémě, ale výlučně v Athénách – v tradicích řecko-helénistických –, jako by v Izraeli a v židovských tradicích pro křesťanství a Evropu už žádná duchovní nabídka nebyla. Dnes už snad můžeme vidět jasněji, jak velmi nám v křesťanství, a v Evropě vůbec, tento židovský duch pamětlivosti chybí, jak velmi nám schází jeho kultura vzpomínání, bez níž se uchylujeme buď k čistě historizujícímu, nebo čistě moralizujícímu, či rovnou, a pěkně postmoderně, k dočista estetickému názoru na dějiny.

Po konci studené války a s ohledem na opětné sjednocení Německa se u nás hodně mluví o konci poválečné doby. Co to znamená? Má se teď konečně zcelit také rána, která má jméno Osvětim? Máme po uplynutí poválečné doby pohrbit také takovéhle znepokojivé vzpomínky? Má se Německo konečně zařadit do vyspravené normality bez vzpomínek, čehož se obává Jürgen Habermas? Tím by se právě Německu uloupila ona identita a dle mého také normalita, kterou nám připisují a možná i přejí naše dějiny. Martin Broszat (zemřelý ředitel mnichovského Institutu pro současné dějiny) tvrdil: „Kdo chce občanům Spolkové republiky vymluvit sebekritické zacházení s jejich staršími i novějšími dějinami, ten je připravuje o ten nejlepší prvek politické kultivovanosti, který se od konce padesátých let pozvolna vyvinul do současné podoby našeho státu. Nejzrádnější je přitom v základu mylné domněnky, jako by z nutnosti získaná morální citlivost vůči vlastním dějinám byla nějakou kulturní a politickou nevýhodou oproti jiným národům a jako by se mělo kopírovat jejich historické sebevědomí, které je z historických důvodů často zbytnější nebo naivnější, a většinou politicky škodlivější.“ Citlivé zacházení s vlastními dějinami není známkou slabosti a rozpadlé identity, jako ani znakem utvrzené národní identity nikdy není spontánní nenávisť vůči cizincům. Kdo něco vylučuje a potlačuje ve vlastních dějinách, stává se snadno vypuditelem a utlačovatelem i v přítomnosti. Naopak jen ten, kdo nezapomíná na dřívější pogromy, se v pravý čas postaví na odpor také těm přítomným.

IV.

Otázka cizinců a cizinecké politiky, otázka uprchlíků a politiky vůči uprchlíkům nabyla dávno světových dimenzí. Budoucím problémem není regionální migrace, ale migrace globální. Dovolte mi tedy na závěr nadhodit ještě otázku vztahu Evropy a mimoevropského světa a toho, co se zde na horizontu kulturně decentralizovaného křesťanství asi nabízí.

Evropané jsou univerzalisti. Působí stejně zvědavě jako necitlivě, působí jako někdo, kdo o sobě stále pochybuje, ale zároveň všemu lépe rozumí, kdo se pohybuje po hranicích a kdo tyto hranice překračuje, působí jako dobyvatelé a podmanitelé, jako misionáři a exportéři, a vždy zároveň jako eurocentristé. Co v tom vězí a co se změnilo? Jde mi o vztah Evropy k mimoevropským národům a kulturám, předně o vztah k těm zemím, kterým se ještě stále říká „třetí svět“ a z nichž už dávno začalo velké stěhování směrem do Evropy.

Objevujeme snad my Evropané důstojnost neznámých kultur, důstojnost jinakosti druhých teprve v situaci, kdy je těchto kulturně jiných stále méně a méně? Nestaly se mezitím všechny kultury porobenci profánní europeizace světa? Nerozšířila se zatím Evropa cestou vědeckotechnické civilizace s její informační a komunikační technologií po celé zeměkouli? A nemění tato profánní europeizace světa také mentalitu různých národů? A co Indián, který se dívá na televizi a už si nedává vyprávět své příběhy? Nestal se už také anonymním Evropanem? Kam vede tento poslední triumf našeho eurocentrismu?

Evropa je jistě kulturní a politickou vlastní univerzalismu, který v svém jádru není eurocentrický, ale právě naopak přísně proti-eurocentrický. Nemyslím tu na Evropu racionálního a komerčního panství, na Evropu vědeckotechnické civilizace, ale na Evropu politického osvícenství. Osvícenský univerzalismus hledající svobodu a spravedlnost byl zajisté univerzální především a pouze svým pathosem, zatímco ve svých konkrétních uskutečněních zůstal až dodnes partikularismem. Založil nicméně jakousi novou politickou a hermeneutickou kulturu, která směřuje k uznání osobní svobody a důstojnosti všech lidí. Uznání kulturní mnohotvárnosti nesmí tento univerzalismus lidských práv, který se v evropské tradici vyvinul, přivést vniveč. On totiž zajišťuje, aby se kulturní pluralismus prostě nerozpadl do vágního relativismu různých kulturních světů a aby požadovaná kultura citlivosti pro jinakost druhých zůstala přesvědčivá a věrohodná. „Kulturní relativismus je lákavá cesta. Kdo by nebyl pro výměnu a mnohotvárnost? ... Ale výměna funguje jen za určitých podmínek. Mnohotvárnost potřebuje pravidla. V domě mého otce je mnoho příbytků. Dobrá, ale kdo v domě zajistí pořádek?“ (Ulrich Greiner). Stále naléhavější se přitom stává otázka, jak se k sobě mají lidská práva a právo

národní, lidská práva a práva kulturní a jak v jednom světovém domě zjednat platnost svrchovanosti lidských práv.

Nejsou však v dnešní světové politice lidská práva dvojí? Kde třeba vážne právo chudých zemí podílet se na rozhodování, když se jedná o důstojnost a svobodu jejich lidí? A my zatím od války v zálivu diskutujeme o myšlence, že za jistých okolností mohou lidská práva narušit práva národní. Příklady se začínají množit – nejčerstvějším je Somálsko. Není ale nápadné, že my v Evropě přitom bezděky myslíme stále jen na krizové situace v chudých zemích, ve kterých bychom v případě nouze mohli v zájmu lidských práv zasáhnout? Kdopak kdy u nás už přišel na myšlenku, že by také chudé národy mohly mít svá práva vměšovat se do světové politiky severních průmyslových zemí a naléhat na rozhodnější demokratizaci světové ekonomiky? Kdopak kdy u nás už přišel na myšlenku, že by tyto chudé země měly právo zpochybňovat suverenitu bohatých zemí? Vždyť právě bohaté země jsou koneckonců zodpovědné nejen za ekologické katastrofy, ale vystavily rovněž chudé a jinak rozvinuté národy a kultury této planety tlaku na zrychlující se modernizaci, který v těchto zemích a kulturách nepřispívá k lidsky důstojným formám života, ale naopak je ničí. Nejsou tedy vskutku lidská práva dvojí? A není tato nerovnost znovu čím dál jasnější od chvíle, kdy skončila studená válka, a bohaté a silné severní země už nemusí mít strach, že by se chudé země této planety mohly přesunout do nesprávného politického tábora?

Zde by církev, která je usídlena v průsečíku mezi bohatými a chudými zeměmi, měla statečně lobovat za chudé země, za jejich právo podílet se na rozhodování ve světové politice, za rovnost v otázkách lidských práv, a rovněž vystupovat proti panujícím míněním, podle něhož požadavky lidských práv jsou imperativy, které jsou oblasti světového obchodu systémově cizí. Vždyť království Boží, které církev hlásá, není vůči cenám na světovém trhu lhostejné.

Tento úkol je o to naléhavější, má o to větší váhu, že se musí zcela nemoderně obracet proti nové evropské náladě. Tuto novou mentalitu lze zjistit předně v intelektuálním pozadí dnešní Evropy, avšak stále více proniká i do každodenního vědomí a krizovou a bolestnou situaci třetího světa odsouvá do neosobní dálky. Já tuto základní mentalitu charakterizuji jako europrovincialismus. Co tím myslím? Je to jakási nová postmoderní „skromnost“, myšlení a cítění ve zmenšeném stavu a se zmenšenými měřítky. Velké ideje, které se většinou dají chápat jen utopicky a vizionářsky, jsou nyní podezřelé. Řeč o „Dějínách“, „Společnosti“, „Světě“ vyšla z módy a má latentně totalitářský zvuk. Příliš mnoho touhy po solidárním jednání upadá do podezření z terorismu. Příkladem toho nového ducha, který obchází Západem, respektive Severem, může být se svými velmi diskutovanými úvahami o konci dějin American Francis Fukuyama. Velké dějiny svobody jsou u konce, existují už jen malé dějiny.

Evropský duch si v malém libuje. Vypadá to, že evropské myšlení zachvátil nový sen o nevinosti. Vyjadřuje se s oblibou v romantických a mytických motivech, které člověk může vyprávět s posunem k příběhům, ve kterých se trpí a umírá. Nový evropský duch si cení etického a politického pozastavení, které v téhle přeměně našeho světa v mýtus a čistou literaturu vězí. Tak vypadá intelektuální kult nové evropské nevinosti, tak začínají duchovní strategie, které mají Evropě propůjčit imunitu, tak začíná intelektuální příprava evropského politického apartheidu, tak se rozvíjí europrovincialismus, jak mu rozumím já.

Křesťanství si však takovýto mentální provincialismus dovolit nemůže a nesmí. Pro církev se tvář chudých národů této země nesmí zatemnit. Vždyť to přece není tak, že by církev jen měla nějakou církev třetího světa, vždyť církev jako celek i nadále je církví, jejíž dějinný původ je nepopíratelně evropský. Vzhledem k masové bídě, která volá do nebe, nebo dokonce už ani nevolá, protože jí to dávno sebralo řeč i naději, se církev nemůže spokojit s tím, že se tu jedná o tragédie nepoměru epoch stále rychleji srůstajícího světa. Nemůže se spokojit ani s tím, že tito chudí jsou zrovna oběťmi nebo i rukojmími svých nelitostných oligarchií. Evropská církev si proto nesmí svá měřítka nechat tlakem poměrů a nové mentality vymluvit ani zmenšit. Nesmí před napětím mezi mystikou a politikou ucouvnout do dějinám vzdáleného mytického myšlení. Jen tak bude moci věrohodně hájit, že pro ni neexistují na jednom světě dvojí Boží děti a dvojí věrné obrazy Boží.

Z německého originálu

Das Christentum und die Fremden, Perspektiven einer multikulturellen Religion

(in: Fr. BALKE – R. HABERMAS – P. NANZ (Hrsg.), *Schwierige Fremdheit.*

Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern, Frankfurt a/M, 1993)

přeložil Jiří Pavlík.

Johann Baptist Metz (* 1928 v Horní Falci) studoval v Bambergu, Innsbrucku a Mnichově, promoval v oboru filozofie a teologie a roku 1954 byl vysvěcen na kněze. Od roku 1963 do roku 1994 působil na univerzitě v Münsteru jako profesor fundamentální teologie. Přijal profesuru ve Vídni, kde dodnes žije a pracuje. Po II. vatikánském koncilu byl poradcem Papežské rady pro dialog s nevěřícími, vedené tehdy kardinálem Franzem Königem. Je považován za zakladatele tzv. politické teologie. Publikoval mimo jiné následující díla: *Christliche Anthropozentrik* (1962), *Gott der Lebenden und der Toten* (1976), *Zeit der Orden?* (1977), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977, 1992), *Jenseits bürgerlicher Religion* (1984), *Mystik und Politik* (1988), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie* (1997), *Compassion – Weltprogramm des Christentums* (2000).

Pavel Vojtěch Kohut OCD

Nezapomínejte na pohostinnost (Žid 13,2) Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti

„Host do domu, Bůh do domu“ – říkává se u nás odnepaměti a my věřící jsme bývali dříve možná přesvědčeni, že uskutečňovat křesťanskou ctnost pohostinnosti nám nemůže činit vážnější obtíže. Jenže tak jsme smýšleli v dobách komunistické totality, která sice na jedné straně pohostinnost ztěžovala atmosférou nedůvěry, kterou v lidech rozdmýčávala svými represemi a „špiclováním“, na straně druhé nám ovšem vytvořila svou železnou závorou u neprodyšně uzavřených hranic (ale i řadou sice „hubených“, zato docela pohodlných sociálních jistot) skleníkově jednoduchý svět bez přistěhovalců, bezdomovců, nezaměstnaných a všech ostatních skupin lidí, nacházejících se v nejrůznějších potřebách a prověřujících míru naší připravenosti jim křesťansky vyjít vstříc.

A tak pokud k nám „z druhé strany“ vůbec dorazily nějaké zprávy týkající se problematiky pohostinnosti „tam u nich“, možná jsme se pohoršovali nad tím, jak se tam může například váhat s přijímáním cizích imigrantů, kteří ze svých zemí často utíkají s nasazením holých životů. Velmi jednostranně jsme v podobných případech připisovali vinu „zazobaným“ Západoevropanům a jediný motiv jejich zdráhání jsme viděli v jejich neochotě „utrhnout si od úst“. Že jsme tím jen přejímali socialistickou propagandou šířená ideologická schémata o zlých a sobeckých kapitalistech, nám přitom zjevně nedocházelo...

Se sametovou revolucí se karta rázem obrátila a ze sociologických průzkumů, ale i z běžného pozorování bylo náhle možné vytušit, že jsme vůči cizincům ve skutečnosti nesnášenlivější a v projevech pohostinnosti většinou mnohem sobectější než naši západní sousedé. Náhle jsme začali rozumět „instituci“ přistěhovaleckých táborů, před jejichž existencí a konkrétním stavem si ovšem raději zakrýváme oči (a kdyby je stát snad mnil zřít v našem sousedství, ostře bychom proti tomu protestovali!); najednou přestáváme odsuzovat země, které se snaží poněkud násilně integrovat různé skupiny cizinců potlačováním jejich odlišné totožnosti, najednou nám nevadí, když chce parlament vyhostit bezdomovce z veřejně frekventovaných míst, jen aby nám „nebyli na očích“ a „neotravovali žebráním“, apod. A že to není způsobeno jenom mimořádně pokročilou sekularizovaností naší země, nám snad nebude těžké si při troše vnitřní pravdivosti přiznat... Kolik křesťanů zastává tyto a mnohdy i výrazně radikálnější názory?

Nerad bych zde nyní lacině zvedal pomyslný mravokárný prst a planě moralizoval. A už vůbec bych nerad působil dojmem, že řešit problémy, které tu byly zmíněny, je v podstatě velmi prosté a že nám k tomu stačí jen ryzí ochota trochu víc se zřítci svého egoismu.

Naopak, právě proto, že jsem si vědom nesmírné náročnosti a složitosti, kterou s sebou nese nejen problematika imigrace, ale i obecněji pohostinnosti vůbec, a také proto, že si nedělám iluze o tom, jak těžké je opravdu nenechat se v těchto věcech jednoduše ovlivňovat svým osobním a někdy i kolektivním sobectvím, rád bych na následujících stránkách souhrnně připomenul základní teologická a duchovní východiska křesťanské ctnosti pohostinnosti, jak je nacházíme především v Písmu, neboť věřím, že i to nám může pomoci k tomu, abychom se více angažovali a byli zároveň sebekritičtější v otázkách, které byly nastíněny výše. Zaměřím se přitom výhradně na problematiku imigrace, jakkoli je mi jasné, že ctnost pohostinnosti odpovídá na širší okruh potřeb v církvi a ve společnosti. Ale přítomnost a možnosti řešení této širší škály problémů, jak věřím, bude čtenář s to si z uvedeného dodatečně odvodit sám.

Přistěhovalci uprostřed Izraele

Ctností pohostinnosti se vyznačovaly a dodnes jí vynikají všechny národy Blízkého východu, neboť u hosta, kterého přijmou mezi sebe, uznávají zásadu *posvátné nedotknutelnosti*. Tento princip je snadné vystopovat zvláště u kočovných a polokočovných národů. Není proto divu, že rovněž Izrael praktikoval pohostinnost od svých nejranějších počátků, a to ve velmi hojné míře. Písmo nám v tomto smyslu staví před oči Abraháma (*Gn* 18,2n.), Lota (*ibid.* 19,2n.) či Reúela, Mojžíšova budoucího tchána (*Ex* 2,19n.). Jejich prostá, *nomádická pohostinnost* spočívala jednoduše v poskytnutí noclehu ve vlastním stanu či příbytku, v nabídnutí možnosti umýt si nohy, posilnit se, a to vše bylo samozřejmě spojeno se společností, kterou hostu dělal většinou sám otec rodiny, kmenový náčelník, apod.¹ Kdo byl přijat do stanu či jiného příbytku, byl pod ochranou „pána domu“, takže byl chráněn i za cenu nejvyšších obětí (srov. např. *Gn* 19,8; *Sd* 19,23n.).²

Zdálo by se proto, že poměrně náročné sociálně náboženské požadavky izraelského zákonodárství týkající se cizinců a přistěhovalců, jak se s nimi setkáváme v Tóře (pěti knihách Mojžíšových), jsou jednoduše prodloužením či rozvinutím této „pohostinné mentality“ kočovníků, kterou vyvolený národ dostal do vínku. Takový myšlenkový zkrat by ovšem izraelskou pohostinnost (a na jejích základech rostoucí pohostinnost křesťanskou) příliš zplošťoval a nemístně ochuzoval.

Zejména by ignoroval nejzásadnější a vlastní motivační důvody tohoto zákonodárství, které jsou ryze *náboženské*, ba přímo *teologické* či dokonce *teofanické*.

Cizinci a přistěhovalci

Dříve ovšem než se je pokusím v krátkosti zmapovat, bude dobré zde základní legislativu starověkého Izraele alespoň velmi stručně prezentovat.³ Předně je tu třeba od sebe lexikálně i významově odlišit na jedné straně „vystěhovalce“ a „cizozemce/cizince“ (jak lze přeložit hebrejské termíny *zār* a *nokrî*, *nekar*) a na straně druhé „přistěhovalce“ a „osadníka (bez plných práv)“ (*gēr* a *tôšāb*).

Zatímco první dva termíny mají obsah jednoznačně negativní,⁴ – takže se ve Starém zákoně setkáváme s ustavičnými výzvami k opatrnosti a k odstupu vůči cizincům chápáným jako nepřátelé (srov. např. *Dt* 7,1–6; 17,15; *Sd* 19,12; *Ez* 9–11) – u dalších dvou termínů převládá spíše pozitivní nebo alespoň neutrální chápání: „...*gēr* má postavení uprostřed mezi domorodcem (*‘ezrah*) a cizincem (*nokrî*). Žije uprostřed lidu, který není jeho krve a to mu způsobuje nedostatek ochrany a oněch výhod, jež obvykle plynou z příbuzenství krve a skutečnosti narození v daném místě...“⁵; méně obvyklý termín *tôšāb* označuje podobně osadníka, „obyvatele bez plných práv“⁶. Rozdíl mezi oběma pojmy spočívá snad pouze v tom, že zatímco *gēr* je označením s kultovně náboženským podtextem, *tôšāb* vyjadřuje tutéž osobu spíše v rozměru společensko-ekonomickém.⁷

Základní právní ustanovení Izraele

Když se tedy z vystěhovalce nebo cizince (*zār/nokrî*) stane přistěhovalec a osadník (*gēr/tôšāb*), dostává se do zcela nové situace, než v jaké se nacházel předtím: už podle nejstarší právní sbírky Bible, takzvaného Kodexu smlouvy (*Ex* 22,20–23,33), se mu totiž nesmí škodit (*ibid.* 22,20), a to ani ohledy na domorodou většinu (23,2) ani stranictvím na soudu (23,3) ani přijímáním úplatků v jeho neprospěch (23,8).

Legislativní kodex deuteronomické tradice (*Dt* 12–26) jde mnohem dál, když přistěhovalce vyjmenovává spolu s vdovou (*‘al‘mānāh*) a sirotkem (*jatôm*) jako základní kategorie bezbranných osob, kterých se ujímá a zastává sám Hospodin (srov. *ibid.* 14,29; 16,11.14; 24,17; 26,11; 27,19). *Deuteronomium* proto Izraele dokonce vybízí, aby přistěhovalce „miloval“ (*‘ahav*; srov. 10,19), což v praxi znamená, aby se aktivně staral o jeho život, aby mu opatřil vše nezbytné, tj. zejména chléb

a oděv.⁸ Přistěhovalec se tak stává Izraelcovým *bližním*.⁹ Každé tři roky mu (spolu se všemi, kdo nevlastní půdu) náleží plný desátek (14,28n.; 26,12n.) a při sklizni obilí, lisování oleje a vinobraní se i jemu ponechávají na poli nebo keřích snopky, olivy a hrozny (24,19–22).

Také nejmladší právní vrstva Tóry, kněžské předpisy, zvláště pak takzvaný Kodex svatosti (Lv 17–26), třebaže silně zdůrazňuje oddělení Izraele od pohan-ských národů (*gójim*; srov. např. Lv 18,3.24–30), neruší nic z přistěhovalcových výsad. Naopak. V podstatě jej klade na stejnou úroveň s domorodcem (*‘ezrah*), když nařizuje: „Budete mít jediné právo jak pro přistěhovalce, tak pro domorodce“ (*ibid.* 24,22).¹⁰ Ale i opačně, domorodec je kladen na úroveň přistěhovalce na základě zásady, že země náleží Hospodinu, takže synové Izraele jsou u něj pouze „přistěhovalci a osadníci“ (*gěřim v tóšábim*; 25,23).

Z uvedeného lze snadno vytušit, že vztah vyvoleného národa k přistěhovalcům se *pozitivně vyvíjel* směrem k jejich stále velkorysejšímu přijímání. Jestliže na počátku se jim jednoduše nesmělo škodit (protože byli pod Hospodinovou ochranou), později se spolu s vdovami a sirotky těší zvláštnímu zacházení a nakonec jsou prakticky zrovnoprávněni s domorodci, kteří jsou naopak prohlášeni za přistěhovalce v Hospodinově zemi.¹¹

Ježíšův otevřený vztah k cizincům a praxe prvotní církve

Novozákonní svědectví na tento pozitivní vývoj vztahu vyvoleného Božího lidu k přistěhovalcům ve Starém zákoně navazuje a je jeho vrcholem, ba dá se říci, že je jeho radikálním naplněním a překonáním.¹² Jestliže totiž Ježíš na jedné straně ještě zdůrazňuje, že je Otcem poslán jen ke ztraceným ovcím izraelského domu (srov. Mt 15,24), na konkrétní projev víry setníka, kananejské ženy i Syrofénickanky odpovídá vždy spásným činem (srov. Mt 8,5n.; 15,22n.; Mk 7,25n.). Rozmlouvá dlouze a důvěrně (a to na téma spásy a víry) se Samaritánkou (*Jan* 4,7n.) a zdůrazňuje, že „mnozí od východu i od západu přijdou a budou stolovat s Abrahámem, Izákem a Jákobem v nebeském království“ (*Mt* 8,11), a tak upozorňuje na podstatně univerzální charakter Boží ekonomie spásy (srov. *Lk* 4,25n.).

Zapojení cizinců do tohoto plánu spásy ovšem plně zjevují až velikonoční události.¹³ Z Ježíšovy výslovné vůle začíná nejen hlásání evangelia všem národům (srov. *Mk* 13,10; *Mt* 28,19), ale také jejich definitivní přijetí do církve (srov. například *Sk* 10–11), takže svatý Pavel může nakonec tvrdit, že „už není Žid nebo Řek, už není otrok nebo svobodný, už není muž nebo žena“ (*Gal* 3,28; srov. také *Řím* 10,12; *Kol* 3,11), neboť „všichni jsou jedno v Ježíši Kristu“ (*ibid.*). Hlavně však

už nejsou „cizinci a přistěhovalci, ale spoluobčané ostatních křesťanů a členové Boží rodiny“ (Ef 2,19). Ruku v ruce s tímto přesvědčením jde pak i praxe prvotní církve co se týče pohostinnosti. Apoštol národů vybízí: „Sdílejte se se svatými v jejich nouzi, ochotně poskytněte pohostinství“ (Řím 12,13).¹⁴ A že jeho slova nejsou planá, ale padají na úrodnou půdu, dosvědčují mnohá konkrétní svědectví o křesťanské pohostinnosti ve *Skutcích apoštolů* či ostatních novozákonních spisech.¹⁵

Biblická tvář Boha

Z tohoto stručného náčrtu vývoje vztahu izraelského národa k cizincům a přistěhovalcům, z krátké prezentace Ježíšovy otevřenosti k nim a rovněž z praxe pohostinnosti prvotní církve můžeme vytušit, že za ochranou *gērīm v tôšābīm* a starostlivou péčí o ně, která je i v kontextu pohostinných národů Blízkého východu něčím zcela mimořádným,¹⁶ stojí *teologické* či ještě přesněji *teofanické* důvody, které se později tak bohatě zúročí v perspektivě Nového zákona.

Už v Kodexu smlouvy se totiž zákaz škodit přistěhovalcům odůvodňuje slovy: „neboť i vy jste byli přistěhovalci (*gērīm*) v egyptské zemi“ (Ex 22,20). Spíše však než o prosté psychologické připomenutí vlastní neblahé zkušenosti Izraelitů s tím, co znamená být utlačován jako přistěhovalec v cizině, má vyvolený národ pochopit, že Hospodin je Bohem *všech* přistěhovalců v *kteřekoli* cizí zemi, ať se jedná o Izraele v Egyptě nebo o cizího přistěhovalce v Zaslíbené zemi. Jahve je totiž Bohem *Osvoboditelem* (*Vykupitelem*) – *Go‘el-em*, a staví se tak zásadně na stranu chudého, utlačovaného, vyvržence bez práv... Přistěhovalec se tím pro Izraele stává připomínkou a pobídkou k *praktickému vyznávání* milosrdného Boha.¹⁷ Také výzva deuteronomické tradice, aby Izrael „miloval přistěhovalce“ (srov. 10,19), o které již byla řeč výše, je významná tím, že „sloveso ‚milovat‘ (*‘ahav*) obvykle označuje vztah mezi Bohem a jeho lidem Izraelem.“¹⁸

Milostivý, milosrdný a něžný Bůh

Jednotlivé právní předpisy, které Hospodin předkládá Izraeli, aby je zachovával, nejsou tedy jen výzvou k morálně bezúhonnému, dokonalému způsobu života, nýbrž představují pro věřícího zároveň jakési „zrcadlo Boží tváře“, jež mu na jedné straně pomáhá zakoušet a přijímat stejný způsob Božího jednání k němu samotnému, a na straně druhé pro něj představuje základní motivační a realizační zdroj vlastního chování.

Hospodin se mu v jeho vlastní dějinné zkušenosti, ale i v tom, jak On pohlíží na přistěhovalce, jeví totiž prvořadě jako *milostivý, milosrdný a něžný*. Projevuje se tu jeho svobodná, trvalá a láskyplná náklonnost k člověku.¹⁹ Bůh *se přednostně sklání* k těm, kdo jsou utlačováni a nemají nikde zastání, a to *zdarma*, bez jakékoli jejich předcházející zásluhy. Sklání se k nim *trvale*, ne snad jen občas, a sklání se k nim *láskyplně*, s mateřskou něžností.

Právě toto neustále se prohlubující poznání způsobuje, že se izraelský národ postupně blíží stále univerzálnějšímu pojetí spásy, že se u něj začínají stírat rozdíly mezi kategoriemi „domorodců“ a „přistěhovalců“ a že v kontemplaci Boží milosrdné náklonnosti nakonec nahlédne, že on sám je ustavičně a všude (nejen ve vyhnanství a diaspoře, ale i ve své vlasti) jen „přistěhovalcem“, zcela závislým na Hospodinově láskyplné náklonnosti.

Ruku v ruce s tím dochází rovněž k překonání staré pohanské kontrapozice *spravedlnost – milosrdenství*, která má tendenci stavět tyto dvě vlastnosti proti sobě nejen u člověka, ale i v Bohu (a do křesťanství se bohužel toto alternativní pojetí znovu a znovu snaží různými způsoby vkrádat); k tomuto překonání dochází tím, že si v Božím vyvolení (jako činu milosrdné opce ve prospěch chudých a pokorných) Izrael uvědomuje jeho univerzální dopad, a že *spravedlnost* již nevnímá jako *retributivní* (tj. takovou, která odměňuje a trestá podle zásluh a provinění), nýbrž jako *distributivní* (tj. takovou, která rozděluje dobré dary všem).

Radikální revize pojetí přistěhovalce a bližního

To se ovšem povýtce projevuje až v novozákonním pohledu, kde nám za příklad tohoto Božího postoje milosrdenství, které spadá vjedno se spravedlností, může posloužit Ježíšovo podobenství o dělnících na vinici (srov. *Mt 20,1n.*). Rozhodnutí hospodáře dát i posledním tolik co prvním je především úkonem *milosrdenství* toho, kdo si je vědom, že by příštího dne oni dělníci i se svými rodinami byli pravděpodobně bez jídla;²⁰ zároveň se tím nijak nekřivdí těm, kdo pracovali celý den, neboť dostali to, co s hospodářem smluvili a co bylo *spravedlivé* (srov. *ibid.*, 13n.). Toto podobenství je podobenstvím o „nebeském království“ (*ibid.*, 1), a tedy o tom, *jaký je a jak jedná Bůh*, Otec našeho Pána. Ježíš jej představuje jako toho, kdo „dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“ (*ibid.* 5,45).

A právě v této vizi *Boha jako univerzálně milujícího Otce* dochází také k radikálnímu novozákonnímu předefinování pojetí přistěhovalce a bližního. V podobenství o milosrdném Samaritánovi (*Lk 10,29–37*) Ježíš převrací původní zákonicky pojatou otázku „Kdo je můj bližní?“ ve dvojím smyslu – předně ukazuje, že ten,

kdo je sám o sobě „cizinec“ (srov. *ibid.* 17,18), se stává „krajanem“, ²¹ když účinně projeví starostlivou péči o toho, kdo se ocitl v nouzi, a to dokonce ve větší míře než kněz a levita, kteří to nedokázali; a za druhé, že nejde o to se ptát, *kdo je můj bližní* (nebo krajan, soukmenovec), nýbrž *komu se mohu já účinně stát bližním* (srov. formulaci závěrečné Ježíšovy otázky ve v. 36). Ježíš tím všechny lidi zavazuje obrovskou zodpovědností, a to do té míry, že v poskytnutí pohostinství pocestnému/přistěhovanci vidí jedno ze základních kritérií spásy na Božím soudu a že se sám s tímto hostem či přistěhovalcem ztotožňuje (srov. *Mt* 25,35-40).

Ježíš jako cizinec a církev jako cizinka

Nyní se dostáváme snad k nejdůležitějšímu aspektu novozákonní „teologie cizince“. Jestliže jsme si totiž výše ukázali, jak se „přistěhovalec“ stává každému křesťanu bližním a jak se mu otevírá vstup do církve a on se doslova proměňuje v „domorodce“, v Novém zákoně (a zejména v *Janově evangeliu*) vidíme i onen opačný postup, který jsme vystopovali už v kněžských předpisech Kodexu svatosti, že se totiž křesťan jako „domorodec“ stává „přistěhovalcem a osadníkem“ (srov. *1 Petr* 2,11).

Děje se tak ovšem na základě poněkud odlišných východisek. *Janovo evangelium* představuje Ježíše důsledně jako „cizince mezi svými“ (srov. již *Jan* 1,11), takže lze bez přehánění tvrdit, že Ježíšova cizost se tu jeví jako kategorie Zjevení. ²² Ježíš je vnímán jako cizinec také Samaritánkou (srov. *ibid.* 4,9), Pilátem (18,35), ba i samotnými Židy, kteří jej považují za Samařana (8,48; srov. také 9,29). Je to dáno tím, že Ježíš pochází „od Otce“ (16,28), „od Boha“ (16,30), „z nebe“ (3,31), „shůry“ (8,23), „nikoli z tohoto světa“ (*ibid.*). To ovšem znamená, že i ti, kdo se jeho mocí stali Božími dětmi, jsou na tom podobně (srov. 1,11–13). Proto jsou Ježíšovi učedníci „ve světě, ale ne ze světa“ (17,11.14).

Toto pojetí nalezneme i v ostatních novozákonních spisech: Pavel mluví o tom, že v Kristu je člověk „novým stvořením“ (srov. např. *2 Kor* 5,17) a *První list Petrův* se dokonce vyjadřuje v tom smyslu, že křesťan je „v tomto světě přistěhovalcem a osadníkem“ (*1 Petr* 2,11). ²³ Tak i církev a její jednotliví členové mají tedy žít v tomto světě jako cizinci a vyhnanci, podobně jako jejich Pán, který neměl kam hlavu složit (srov. *Lk* 9,58). „Církev se nachází mezi vyvoleným národem – kterým je a zůstává Izrael – a národy, a nachází se tam jako *congregatio fidelium*, jako *ecclesia ex gentibus*, nikoli jako *ecclesia gentium*.“ ²⁴ Je tedy i nadále charakterizována povoláním k vyhnanství, k diaspoře, k rozptýlení mezi kulturami a národy, aniž by se kdykoli s nějakým národem či kulturou ztotožnila. ²⁵

Semínka duchovních postojů

To ovšem pro všechny křesťany znamená, že mají-li skutečně a důsledně věřit v Boha jako v milosrdného Otce, jak jej zjevuje Ježíš Kristus, pak jsou povoláni *k dvojímu postoji*, k postoji toho, kdo se činí bližním každému, kdo je v nouzi, byť to bude třeba i cizinec a přistěhovalec; a toho, kdo sám žije v tomto světě jako přistěhovalec a osadník bez domovského práva. Postava milosrdného Samaritána, v němž Otcové právem vidí samotného Ježíše Krista, tyto dva postoje představuje v jedinečné syntéze, a proto je „návodem“ i pro každého věřícího křesťana – je třeba být *milosrdným* jako je milosrdný náš Bůh a Otec Pána Ježíše Krista a zároveň se stávat *Samaritánem*, tedy cizincem v tomto světě, tím, kdo žije zde, ale není odtud, neboť má svou vlast v nebi (srov. *Flp* 3,20; *Žid* 13,14).

Tyto dva aspekty nám mohou nastínit dva texty, které jsme zde již zmínili. Jednak je to úryvek z *Listu Židům*, kde čteme: „Vzájemná bratrská láska ať trvá. Nezapomínejte na pohostinnost, protože tak přijali někteří ve svém domě anděly, aniž to tušili“ (13,1–2). A dále úryvek z *Prvního listu Petrova*, kde stojí: „Milovaní, jako přistěhovalce a osadníky vás napomínám: (...) Veďte mezi pohany vzorný život. Oni sice o vás mluví jako o špatných lidech, ale když budou pozorovat, že konáte dobro, budou velebit Boha v den navštívení.“ (2,11)

Pohostinnost a duchovní vyhnanství

V dějinách křesťanství se obojí ideál (tedy pohostinnosti i jakéhosi „duchovního vyhnanství“) ukazuje velmi výrazně zejména v *řeholním životě*, jakkoli jej nalezneme rovněž v církevní praxi celé řady laiků a kleriků, jakož i ve spisech církevních otců. Často se v této souvislosti připomíná pohostinnost klášterů,²⁶ ba mnohdy i osamocené žijících poustevníků, u kterých může být ctnost pohostinnosti leckým vnímaná jako překvapivá;²⁷ a také idea duchovního vyhnanství, která se zde prožívá mnohdy velmi radikálně, někdy až extrémně.²⁸ Řeholní život se stává zvlášť výmluvným znamením pohostinnosti i proto, že představuje „zvláštní zasvěcení, které má svůj hluboký kořen v křesťanském zasvěcení a plněji je vyjadřuje.“²⁹

Kéž toto dvojí – pohostinnost a duchovní vyhnanství – nezůstane jen připomínkou „výstřednosti“ řeholního života minulých dob, ale kéž nachází svou odezvu rovněž v řešení problémů, které před nás všechny dnes staví konkrétní život. Kéž je pro nás povzbuzením a posilou k tomu, abychom neúnavně hledali a našli takové přístupy, postoje a činnosti, které by byly účinnou pomocí k integraci cizinců i v naší vlasti a k tomu, abychom se k nim my sami chovali vskutku pohostinně.

Kéž je ovšem také cestou k odhalování naší vlastní totožnosti a zároveň identity Boha, v něhož věříme. Neboť když na sobě opravdu zakusíme jeho milosrdnou lásku a poznáme, kdo Bůh Ježíše Krista je, budeme v jeho moci a milosti schopni předávat tuto lásku dál – všem těm, kteří jsou našimi bližními, tedy všem těm, kdo jsou v nouzi. Láska je vynalézavá, a proto jistě najde účinné způsoby i tam, kde zdánlivě žádné nejsou a kde, jak se zdá, cesta končí v slepé uličce. Že přitom nebudeme schopni prokazovat v plné míře Boží distributivní spravedlnost, a to jednoduše proto, že naše možnosti nejsou na rozdíl od Hospodinových nevyčerpatelné, je přitom nabíledni. Neznamená to ovšem, že se musíme nutně předem vzdávat a smířit se s neutěšeným stavem, s nímž se v této věci tak často setkáváme.

POZNÁMKY:

1/ P. FRUTAZ, heslo „Ospitalità“, in: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, ed. E. ANCILLI, 2. svazek, Roma: Città Nuova, 1992, s. 1792; srov. také M. J. SELMAN, heslo „Pohostinnost“, in: *Nový biblický slovník*, ed. J. D. DOUGLAS, Praha: Návrat domů, 1996, s. 789

2/ Srov. P.-M. GALOPIN a M.-F. LACAN, heslo „Pohostinnost“, in: *Slovník biblické teologie*, ed. X. LÉON-DUFOUR, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 331. Křiklavé porušení pohostinnosti ze strany Jáhel (*Sd* 4,11–21; 5,24–27) je proto třeba chápat jako opravdu velmi ojedinělé a výjimečné a jeho schvalování v Písmu lze ospravedlnit pouze věrností rodinným poutům a Hospodinu, srov. M. J. SELMAN, cit. heslo, s. 788.

3/ V tom, co následuje, se nechávám inspirovat zejména výtečnou reflexí: E. BIANCHI, *Přijetí cizince. Biblická studie*, (Biblické otázky 5), Praha: Pastorační středisko, 1998, (dále jen: *Přijetí cizince*), 19 s. V ní je také možné najít (v rámci poznámkového aparátu) velmi bohatou bibliografii na dané téma.

4/ Srov. např. *Jer* 3,19; 30,8; 51,51; *Ez* 7,21; 11,9; 28,7.10; 30,12; 31,12; *Abd* 11, atd. pro termín *zār* a *Joz* 24,20.23; *Sd* 10,16; 1 *Sam* 7,3; *Neh* 9,2; 13,30; *Žl* 144,7.11, atd. pro termín *nokri*. Ještě výrazněji negativní náboj mají tato označení v ženském rodu: *zarah* je synonymum pro ženu pokleslých mravů (srov. *Př* 2,16; 5,3.20; 7,5; 22,14) nebo cizinku-modláčku (srov. *Dt* 32,16; *Žl* 44,2; 81,10); tento druhý význam má i označení *nokrijjáh* (srov. *Ezd* 10,2.10n.; *Neh* 13,6–27).

5/ D. KELLERMANN, heslo „Gur, ger, gerut, megurim“, in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, ed. G. J. BOTTERWEEK a H. RINGGREN, 1. svazek, Brescia, 1988, s. 2008

6/ *Přijetí cizince*, s. 5

7/ I. CARDELLINI, Stranieri e „immigrati residenti“ in una sintesi di teologia storico-biblica, *Rivista Biblica Italiana* 40,2 (1992), s. 151

- 8/ Srov. *Přijetí cizince*, s. 10
- 9/ Srov. např. *Dt* 5,14; 14,21; 16,11.14; 24,14; 31,12; 29,10; 31,12
- 10/ Srov. také *Lv* 18,26; 20,2; 24,16; *Nm* 9,14; 15,15n.29n
- 11/ Srov. *Přijetí cizince*, s. 6
- 12/ Vztah mezi Starým a Novým zákonem je vždy třeba vnímat ve dvojím rozměru – jako vztah *návaznosti* a vztah *zlomu*. Zdůrazní-li se jednostranně návaznost, hrozí nebezpečí, že se přehlédne novost evangelia; zdůrazní-li se jednostranně zlom, rozbije se vnitřní jednota obou zákonů a tedy i Božího Zjevení. Srov. např. A. QUERALT, heslo „Věřící“, in: *Slovník spirituality*, ed. S. de FIORES a T. GOFFI, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 1077
- 13/ E. MANICARDI, Gesù e gli stranieri, in: *Lo „straniero“ nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, ed. I. CARDELLINI, Ricerche storiche bibliche 1–2 (1996), s. 226
- 14/ Srov. ovšem také *Gal* 6,10; *1 Kor* 16,1; *1 Tim* 3,2; *Tit* 1,8
- 15/ Srov. např. *Sk* 9,43; 16,15; 17,5–9; 18,3.7
- 16/ Srov. J.-L. VESCO, Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode 20,22–23,19), *Revue Thomiste* 2 (1968), s. 241–264 (zejména 249–253)
- 17/ *Přijetí cizince*, s. 8
- 18/ *ibid.*, s. 10
- 19/ Tento trojí aspekt jediného Božího postoje k člověku vhodně vyjadřují klíčové starozákonní pojmy teologie milosti: *chānan*, *chesed* a *rācham*; srov. P. MIKLUŠČÁK, *Tajomstvo daru. Náčrt teologie milosti*, Dolný Kubín: Zrno, s. 14n
- 20/ Srov. H. SCHÜRMANN, *Padre nostro. La preghiera del Signore*, Milano: Jaca Book, 1994, s. 80
- 21/ Výraz *plésion* znamená totiž nejen „bližního, souseda“, ale i „krajana“. Srov. *Přijetí cizince*, s. 16.
- 22/ Srov. L. CILIA, Gesù straniero tra i suoi nel Vangelo di Giovanni, in: *Lo „straniero“ nella Bibbia*, s. 250
- 23/ Slovní spojení *paroikiai kai parepidémoi*, kterého je zde užito, totiž v podstatě odpovídá starozákonnímu obratu *gērīm v tôšābīm*; srov. *Přijetí cizince*, s. 18
- 24/ *Congregatio fidelium* – „shromáždění věřících“; *ecclesia ex gentibus* – „církve z národů“ a *ecclesia gentium* – „církve národů“
- 25/ *Přijetí cizince*, s. 19
- 26/ Srov. např. R. KEVIN SEASOLTZ, Monastic Hospitality, in: *American Benedictine Review* 25 (1974), s. 427–459.
- 27/ Srov. např. P. SHELDRAKE, *Spiritualita a historie. Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 117n. Pro praxi východní církve viz např. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*, Řím: Křesťanská akademie – Velehrad, 1983, s. 256n.
- 28/ Zvláště ve východním mnišství se setkáváme se způsobem života označovaným *xenia*, případně *xeniteia*, což „znamená samotu toho, kdo je sám v cizí zemi, jejíž řeči často ani nerozumí“

(T. ŠPIDLÍK, *op. cit.*, s. 254) a která charakterizuje často *gyrovagy* či *kabiôtai*, tj. takové mnichy, kteří nepatří k žádnému klášteru a dobrovolně na sebe vzali vyhnanství. Něco podobného nalezneme ovšem tu a tam i v západním mnišství, zejména v keltské tradici: hovoří se v této souvislosti o *peregrinatio* (putování), které je takovýmto dobrovolným vyhnanstvím. Někdy je označováno též jako „zelené mučednictví“; srov. P. SHELDRAKE, *op. cit.*, s. 128.

29/ Dekret o přizpůsobené obnově řeholního života 2. vatikánského koncilu *Perfectae caritatis* 5,1.

ThLic. **Pavel Vojtěch Kohut OCD** studoval teologii na CMTF UP v Olomouci (1994), poté získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě (1996). V současné době tam koná doktorské studium. Od roku 2002 přednáší svůj obor na KTF UK v Praze. Dosud publikoval spíše drobnější práce v *Teologických textech* a *MKR Communio*. Je editorem kritického vydání překladu děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství 1998–2001).



Albert-Peter Rethmann

Počátky etiky migrace

Francisco de Vitoria OP a Salamanská škola

První výslovně etické reflexe právního utváření vystěhovalectví a přistěhovalectví se nacházejí v souvislosti s dějinami španělské kolonizace. Na pozadí objevování, podmaňování a kolonizace Nového světa, které započalo 12. 10. 1492 příchodem Kryštofa Kolumba do dnešní Dominikánské republiky, se současně rozhořela prudká diskuse o španělské koloniální politice. Kolonizace jako zvláště drsná forma migrace, spojená s podrobením a drancováním Indiánů, se tehdy stále více setkávala s pochybnostmi také ve vlasti conquistadorů. V diskusi o jejím oprávnění a jejích hranicích měly pro Indiány významný historický význam vedle nasazení dominikána Bartoloměje de Las Casas OP (1474–1566) závěry jeho řádového spolubratra, španělského teologa Francisca de Vitoria OP (1483–1527).¹ Jako profesor Univerzity v Salamance a důležitý reprezentant španělské scholastiky 16. století přednášel v letech 1539/40 své slavné *relectiones De Indis* a předložil své představy o ius peregrinandi. Jeho reflexe o migračním právu mají epochální význam, protože v době obratu k novověku položily důležité základy pro pozdější mezinárodní právo.² Z historického pohledu tvoří první systematický pokus o koncepci migračního práva.

V návaznosti na studijní pobyty v zahraničí a dosažení doktorského titulu v roce 1523 v Paříži se Francisco de Vitoria po svém návratu angažoval ve Španělsku v politice a zabýval se veřejně objevením a začínajícím podrobováním Ameriky a z toho plynoucími otázkami hodnocení a právního postavení nových národů a zacházení s nimi. Na jedné straně stálo brutální utlačování národů Ameriky a ospravedlňování conquistadorů, na straně druhé přísná kritika skupiny misionářů s jejich exponenty Bartolomějem de Las Casas a Antoniem de Montesinos (1486–1540), kteří oba patřili k dominikánskému řádu. I když Francisco de Vitoria nebyl prvním, kdo se otázkami práva Indiánů zabýval,³ měl prostřednictvím zvláštních přednášek o určitých otázkách (*relectiones*) na Univerzitě v Salamance možnost, řešit etické problémy koloniální politiky vědecky a vnášet je do širších kruhů. Jeho aplikace tomismu na zvláštní dobové a sociálně-dějinné okolnosti ho učinila (spolu s H. Grotiem – 1583–1645) vlastním otcem moderní vědy o mezinárodním právu. Jeho nejdůležitějším přínosem je dvojí *relectio De indis et de iure belli* z roku 1539/1540, první v přesném smyslu sociálně-etické stanovisko k novověké migraci.⁴ Pro dobový kontext Francisca

de Vitoria a jeho etiky migrace má kromě polemiky se španělskou koloniální politikou význam vytváření prvních teritoriálních národních států a vědomí národně-náboženského poslání, které bylo utvořeno v španělském národním státě a které bylo popsáno jako „náboženská kmenová morálka“⁵, podle které se španělský král Ferdinand a královna Isabella pokusili ustavit⁶ národní jednotu Španělska s cílovým heslem „jeden národ, jedna říše, jedna víra“⁷. Na pozadí podrobování kolonií a migrace do těchto míst, jakož i zesíleného španělského národního vědomí rozvinul Fr. de Vitoria svou teologicky motivovanou etiku migrace jako část filozofie mezinárodního práva. Rozvinul do té doby jedinečné migrační právo, které zdůvodnil přirozenoprávně a podle lidského rozumu, tedy ne primárně teologií zjevení, které však bylo nicméně i u něho stále teologicky motivováno.⁸

Základem de Vitoriových výkladů je přesvědčení, že člověku jako bytosti povolané Bohem ke spáse náleží z přirozenosti (*iure naturali*) tři dobra (*bona*), která mu slouží k tomu, aby mohl přiměřeným způsobem dosáhnout svého posledního cíle, totiž věčné spásy. Tato *bona* jsou život, svoboda a *dominium rerum*. Tato dobra se nesmějí podle něho člověku upřít kvůli žádnému nadřazenému cíli. – Nevinnému člověku se nesmí sáhnout na život pouze pro odvrácení nebezpečí, ani když je tím ohrožen stát; svoboda je zásadní charakteristika člověka a nikdo není *servus* a *natura* (svou přirozeností otrok); v neposlední řadě je přirozeným právem také *dominium rerum* (právo na majetek), které přísluší každému člověku, protože vše, co Bůh stvořil, je zde pro zachování lidského života. Tato tři práva jsou podle Fr. de Vitoria základními lidskými právy, od nichž jsou všechna ostatní práva včetně *ius peregrinandi* odvozena.

Vedle zrovnoprávnění všech lidí a národů slouží de Vitoriovi jako druhý princip, ze kterého odvozuje právo na vystěhovalectví a přistěhovalectví, jeho pojetí společenství, které zahrnuje všechny národy (*totus orbis*). Východiskem jeho úvah je přesvědčení, „že na počátku světa – když byly všechny věci společné všem – bylo každému dovoleno, aby šel kamkoli a usadil se tam, a že od té doby celé lidské pokolení společně tvoří jedno společenství, jakýsi druh univerzální republiky států.“⁹ Z toho, co bylo řečeno, vyplývají pro de Vitoria na pozadí Španěly podrobených a osídlených koloniálních oblastí čtyři práva, která zakotvuje přirozenoprávně a která principiálně platí pro všechny lidi (i když on je formuloval s ohledem na Španěly):

1. *Právo na přistěhování a usídlení* dovoluje Španělům, aby přicestovali do každé země a usadili se tam, pokud tím nezpůsobí barbarům bezpráví, a stanoví, že jim v tom nikdo nemůže bránit.¹⁰

2. *Právu na obchod*, dovolujícím přistěhovaným Španělům provozovat obchod s domorodými národy, dal de Vitoria opět omezení, „pokud nezpůsobí jejich vlasti (Americae) škody.“ de Vitoria chápe právo na volný obchod v tom, že se provozuje k oboustrannému prospěchu.¹¹
3. *Právo užívání věcí společných domácím a přistěhovalcům* plyne logicky z obou prvních práv. Přistěhovalcům se přiznává tehdy, pokud tím domácím nevznikají žádné nevýhody.¹² V souvislosti s odůvodněním tohoto práva je zajímavé, že se ve všech zákonných opatřeních vždy poukazuje na závazek obecného dobra.
4. *Právo na přijetí za občana* je formulováno jako *ius soli*, ne jako *ius sanguinis*. Ten, kdo se narodil v určité zemi, má právo, aby „mu nebyla upírána ani občanská práva, ani ostatní výhody občanů.“¹³ Stejně právo se přiznává potenciálnímu přistěhovalci v případě, že zamýšlí uzavřít manželství s domácím partnerem. Stát tím nesmí podle Fr. de Vitoria přistěhovalci, který nepoškozuje obecné blaho, upírat ani jeho právo na svobodu pohybu, ani občanské právo, a to ani jemu samému, ani jeho potomkům. Činí-li to přesto, proviňuje se proti jednotě lidského pokolení, která předchází každý stát.¹⁴

Kritériem poskytování uvedených práv je v každém případě zajištění toho, aby domácím obyvatelstvu nevznikly prostřednictvím přistěhovalců žádné nevýhody nebo škody. Tato argumentace negativního prospěchu se ale nepoužívá pro pozitivní zdůvodnění práva na migraci. Odůvodněním předpozitivního práva na přistěhovalce je nikoli utilitaristické odhadování následků, nýbrž přirozené právo, které bylo rozumově poznáno.¹⁵ Své hranice to nachází jen v tom, že domácím nesmí vzniknout prostřednictvím přistěhovalců žádná nevýhoda.¹⁶

I přes lidskoprávní pojetí práva na migraci u de Vitoria nelze přehlížet, že to není v žádném případě symetrická konstrukce práva, která by obě strany – v tomto případě španělské conquistadory a původní obyvatelstvo v koloniálních oblastech – stavěla sobě na roveň. Neboť v případě konfliktu přísluší španělským přistěhovalcům, aby své právo na přistěhovalce včetně dalších souvisejících práv prosadili pomocí násilí, což jim už jen kvůli jejich výzbroji přiznává nedsažitelnou výhodu. Prosazení práva vojenskými prostředky označuje de Vitoria přesto výslovně jako *ultima ratio*.¹⁷

I přes toto nutné omezení formuluje de Vitoria spolu s právem na migraci právní systém, který se zakládá na představě člověka jako nositele přirozených, na státu nezávislých subjektivních práv,¹⁸ a tak představuje milník pro etické po-

suzování vystěhovalectví a přistěhovalectví. V pozdějších stanoviscích etiky migrace ho proto nebylo možno pominout. Zakotvení práva na migraci v přirozeném právu narazilo ale už brzy po jeho publikování na odpor.

Počínaje portugalsko-španělským jezuitou Luisem de Molinou (1535–1600) začaly některé teoretické představy de Vitoriova *ius peregrinandi* ztroskotávat – především chápání světa jako světového kruhu (*totus orbis*), čili rozsáhlého společenství rovnoprávných lidí a národů. U de Molina ztrácí ústupem de Vitoriova obrazu světa silně na významu sociální charakter vlastnictví. Také společná dobra státu už u něho nemají žádný mezinárodní sociální charakter a „*bonum totius orbis*“, které pro de Vitoria označovalo hranice suverenity jednotlivých států, je de Molinově myšlení cizí. „Člověk u de Molina marně hledá porozumění pro solidaritu celého lidstva.“¹⁹ Proto je také zřejmé, že je *ius peregrinandi* pro něho stále ještě jen pozitivním právem, a tak je každý stát oprávněn zakázat cizincům přistěhování a obchod, a to bez ohledu na možný prospěch nebo škodu.

Pro další odůvodňování a utváření vystěhovaleckého a přistěhovaleckého práva v naukách o přirozeném právu v době po de Vitoriovi a de Molinovi, měl velký vliv vnitropolitický, náboženský a hospodářský vývoj Evropy. V neposlední řadě přispěly k tomu, že bylo *ius peregrinandi* zbaveno svého přirozenoprávního statusu, také absolutistické a merkantilistické ideje²⁰ a sociální skutečnost, „protože jak na mezinárodní, tak na vnitrostátní úrovni, byl člověk zvěcněn ve službě státního rozumu a na jeho charakter nositele práv se zapomnělo. Vznikem evropských států a etablováním absolutistické vládní moci nabývaly pro další vývoj práva rozhodujícího významu věty jako „*omnia iura habet Princeps in pectore suo*“, nebo „*quod Princeps placuit legis habet vigorem*“. Mezinárodní právo a respektování lidské důstojnosti člověka a jeho práv, která byla na základě toho odvozena, byly podřízeny státnímu rozumu. Přistěhovalectví lidí sloužilo – speciálně v době merkantilismu – radikálně uskutečňování hospodářsko-politických cílů jednotlivých států.“²¹

Fr. de Vitoria odvozuje tedy svou etiku migrace ze dvou principů: (1.) z principu rovnoprávnosti všech lidí a národů a (2.) ze společenství, které zahrnuje všechny národy (*totus orbis*). Oba principy jsou zcela kompatibilní s hlavními body, které vyplynuly z úvahy o Starém a Novém zákoně. De Vitoria z nich vyvozuje dalekosáhlé právo na vystěhovalectví a přistěhovalectví, přičemž jen to poslední je omezeno kritériem negativního prospěchu.

Po novověkém rozvoji suverenity národních států mají de Vitoriovy principy na pozadí světa, který se ve 21. století opět globalizuje, nový aktuální význam pro dnešní mezinárodní politiku.

POZNÁMKY:

1/ K postavě významného dominikána viz též články v *Salve* 4/01: Dominik DUKA OP, F. de Vitoria OP – obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva; Ramón HERNÁNDEZ OP, Mezinárodní a amerikanistická nauka F. de Vitoria OP; Francisco DE VITORIA OP, Nástin individuálních a společenských lidských práv.

2/ Na přelomu 16. století se začíná měnit chápání *ius gentium*. Tomáš Akvinský (1224/25–1274) tím už nemyslí jen právo fakticky platné u všech národů, nýbrž kromě toho také platné mezistátní normy pro mezinárodní dopravu (Tomáš AKVINSKÝ, *Komentář k sentencím Petra Lombarda*, IV sent., dist. 24, q.3 a 2). Tato myšlenka se šíří přes dominikánskou školu začínajícího 16. stol. V době studia a pedagogické činnosti Francisca de Vitoria byla obnova tomisticko-aristotelské tradice v plném běhu. Odtud dostal také své rozhodující podněty. Rozhodující vliv na něj měl Johannes Crockaert, který pocházel z Valencie a vycházel z nominalismu, jemuž nebyl cizí humanismus renesance, a který se spolupodílel na tomistické obnově. Nominalismus a humanismus se setkávají v zdůrazňování individua. „Člověk se vrací do středu uvažování“ (Rogelio GARCÍA-MATEO, *Univerzální mezinárodní právo*. Francisco de Vitoria a jeho názor na jedno světové společenství, in: *StdŽ* 117 (1992), s. 831–840, 832). Tím, že tyto přístupy dále rozvedl, má zásluhu na tom, že se podle salamanské školy zahájila renesance Tomáše, a tak doba španělské, resp. tridentské scholastiky – ono „siglo de oro“.

3/ Už v roce 1510 se objevil spis skotského filozofa Johannese Majora (1469–1550) na pařížské univerzitě, který zpracovával téma podrobení Nového světa.

4/ Význam těchto přednášek se dá hodnotit podle skutečnosti, že sám Karel V. písemně intervenoval u převora dominikánů v Salamance, aby zabránil svobodnému projednávání otázek koloniální politiky. Přednášky byly pak zveřejněny teprve v roce 1557, 11 let po de Vitoriově smrti, a sice v Lyonu, to znamená v zemi, která císaři nepodléhala.

5/ Mariano DELGADO, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: *StdŽ* 115 (1990), s. 845–857, 849n

6/ Následkem toho bylo vylučování a pronásledování španělských Židů. Pod „katolickým majestátem“ Ferdinanda a Isabelly bylo během pronásledování Židů uchráněno křtem před vyhoštěním a vyvlastněním jen v roce 1492 50 000 Židů.

7/ Toto slovo, pravděpodobně zneužití *Ef* 4,5, se připisuje velkému inkvizitorovi Torquemadovi (1420–1498).

8/ Fr. DE VITORIA, *De Indis*, III,2. De Vitoria uvedl své *relectio* slovy z *Mt* 28,19, aby objasnil, že věčná spása je cílem každého člověka. Proto také pro každého člověka (včetně dětí a duševně nemocných) platí, že má vlastní hodnotu. Srov. Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991, s. 165–174

9/ DELGADO, Abschied (cit. v pozn. 5), s. 850

10/ DE VITORIA, *De Indis* III,2

11/ JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria* (cit. v pozn. 8), s. 99; srov. Daniel DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546)*, Freiburg 1991, s. 260–270

12/ DE VITORIA, *De Indis* III,3.

13/ DE VITORIA, *De Indis* III,5. Přednostní platnost *ius soli* se vysvětluje z vlivu středověké feudální teorie, ve které mělo *ius soli* na rozdíl od řecko-římské antiky v otázce státní příslušnosti přednostní postavení.

14/ JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria* (cit. v pozn. 8), s. 103

15/ De Vitoriovi jde vzhledem k novým výzvám zprostředkovaným setkáním s Novým světem o otázku, jak lze myslet univerzálně platnou (zjeveným Božím příkazům předřazenou) mravní závaznost. (Ke vztahu chápání přirozeného práva u Fr. de Vitoria OP a Tomáše Akvinského OP, resp. Dunse Scota, srov. Ludger HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, s. 1–27, 23n). V návaznosti na scholastickou tradici rozlišuje mezi přirozeným právem, božským právem a lidským právem (*ius naturale*, *ius divinum*, *ius humanum*). „Si Hispaniae non liceret peregrinari apud illos, vel hoc esset iure naturali, aut divino, aut humano. Naturali et divino certe licet. Si autem lex humana esset, quae prohiberet sine aliqua causa a iure naturali et divino, esset inhumanum nec esset rationalis, et per consequens non haberet vim legis“ – „Kdyby bylo Španělům zakázáno, aby se přestěhovali k barbarům, muselo by se tak dít buď podle přirozeného, nebo lidského, nebo božského práva. Podle přirozeného nebo božského práva je to jistě možné. Kdyby to byl ale lidský zákon a bez příčiny by bránil v plnění práva božského nebo přirozeného, pak by to bylo právo nelidské a nerozumné a následkem toho by také nemělo zákonnou platnost.“ (DE VITORIA, *De Indis*, III,2, 12). De Vitoria chápe přirozený zákon tak, že se zakládá ve vnitřní přirozenosti věci, která má kořeny ve věčném zákoně Božím a v jeho vůli. Je proto vymaněna z libovolného, např. prospěchem orientovaného zásahu člověka. Toto pojetí bylo objasněno teologem Luisem de Molinou SJ (1535–1600), který míní: „Jestliže závazek, kterým se něco přikazuje nebo zakazuje, má svůj původ v přirozenosti věci (*natura rei*), pak patří takový příkaz nebo zákaz k přirozenému právu (*ius naturale*). Je to případ toho, co se děje s vnitřní nutností, jako je tomu u pomoci těm, kdo trpí nouzí, nebo toho, co je vnitřně nedovolené nebo špatné, jako krádež, rozvod a lež“ (L. DE MOLINA, *Tractatus de iustitia et iure* I d.4 n.3). Dva základní pilíře přirozeného práva tvoří pro de Vitoria a pro školu ze Salamanky podstatná rovnost všech lidí jako obrazů Božích a jednota lidského pokolení. Musí se ovšem připomenout, že v de Vitoriově *ius peregrinandi* se ještě i přes jeho přirozenoprávní zdůvodnění přiznávají Španělům, kteří vycestovávají do Jižní Ameriky, popř. církvi v osobě papeže, zvláštní práva.

16/ Takzvané „*leyes nuevas*“, které byly vydány na popud dominikánského teologa Bartoloměje de Las Casas OP (1474–1566) na pozadí pojetí španělských právníků v oboru mezinárodního

práva, a které prohlašovaly Indiány za skutečné lidi a „subjekty“, což zde znamená vazaly španělské koruny, sloužily k ochraně původního obyvatelstva před extrémními formami otrockého vykořisťování, ale nikdy se cele neprosadily a byly v roce 1543, tedy už tři roky po své promulgaci, opět zrušeny (srov. Franz FURGER, Von Skepsis zu Anerkennung: die französische Revolution als „Inkubationszeit“ für die Menschenrechte, in: ders., *Weltgestaltung aus Glauben*, Münster 1989, s. 88–102, 90).

17/ DE VITORIA, *De Indis*, III.6

18/ DECKERS, *Gerechtigkeit* (cit. v pozn. 11), s. 270

19/ Francisco Prieto GIL, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute*, Regensburg 1976, s. 58

20/ Národně-ekonomická teorie merkantilismu se snažila odůvodnit přesvědčení, že státní moc musí skrze aktivní obchodní bilanci podporovanou prostřednictvím státní intervence dát k dispozici co možná nejvíce volně disponovatelných prostředků ve prospěch svobodné a expanzivní zahraniční politiky. Tato teorie byla prospěšná absolutismu, bránila ale v rozvoji svobodnému zemědělskému obyvatelstvu.

21/ K boji merkantilistických států o vyučené dělníky srov. GIL, *Aus- und Einwanderungsfreiheit* (cit. v pozn. 19), s. 74–76.



Obnovená pastorece migrantů a uprchlíků

Závěrečný dokument 5. světového kongresu o pastorační péči o migranty a uprchlíky

I. ÚVOD

„Papežská rada pro pastorece migrantů a lidí na cestách“ uspořádala ve dnech 17.–22. listopadu 2003 v Římě svůj pátý mezinárodní kongres k pastorece migrantů a uprchlíků, a to s hlavním tématem „Vycházet od Krista. Obnovená pastorece migrantů a uprchlíků“. K tomu se do Říma sjelo 319 delegátů a pozorovatelů z 84 zemí, aby diskutovali o situaci migrantů a formulovali úkoly křesťanů a církve na poli pastorece migrantů. Na tomto zasedání nebyli přítomni jen katoličtí delegáti, nýbrž také zástupci anglikánské církve, ekumenického patriarchátu a Světové rady církví, vyslanci a zástupci diplomatických zastupitelství při Svatém stolci, členové mezinárodních a nevládních organizací, odborníci z různých vědeckých oblastí, jakož i zástupci sdružení, hnutí a organizací, které se přímo či nepřímo zabývají migranty a uprchlíky. V následujícím textu dokumentujeme doporučení a výzvy ze závěrečného dokumentu kongresu, který u nás dosud nebyl zveřejněn. Jsou myšleny jako podněty pro pastorece migrantů v místních církvích a jako příspěvek k diskusi o rozhodné angažovanosti církve pro migranty a uprchlíky. To platí také pro Českou republiku.

Albert-Peter Rethmann

II. DOKUMENT

Část II. Doporučení

Úvod

(...) Migrantí a uprchlíci nemají pouze materiální, ale i duchovní potřeby. Jejich uspokojování je úkolem církve, která k tomu má využívat celostní pastorační péči, jakožto zvláštní oblast činnosti v rámci své běžné pastorační péče. Účastníci kongresu se shodli, že východiskem služby církve je porozumění situaci migrantů a uprchlíků ve všech jejích dimenzích – osobních, sociálních a politických – ve světle Božího slova a sociálního učení církve. Čím aktivněji se do pastoračních procesů zapojí sami migrantí a uprchlíci, tím bude pastorační pochopení jejich situace hlubší a tím plodnější bude jejich duchovní život. Oni sami byli a stále jsou

cennými nositeli evangelizace v své přijímající zemi – často v sekularizovaných společnostech nebo společnostech s nekřesťanskou tradicí.

Účastníci konference konstatovali, že tragédie násilné i dobrovolné migrace po celém světě stále narůstá a že přiměřená odpověď, která by kladla člověka na první místo a zdůrazňovala jeho důstojnost, byla zatím sotva rozpracována. Porušování lidských práv, ozbrojené konflikty, politický útlak, chudoba a ekonomický rozklad, zhoršování životního prostředí, nedostatek bezpečnostních sítí pro základní potřeby v okamžicích krize a vylučování některých lidí z diskusí, které se týkají celého jejich života, to vše vede k různým formám migrace, ve kterých lidé vidí únikovou cestu z podmínek života, které se pro ně staly prakticky neúnosné. Za statistikami se skrývají lidské bytosti, jednotlivci s tvářmi, s milujícími a milovanými rodinami, osoby jako kdokoli jiný. Každý z nich má důvod k emigraci se všemi příslušnými nadějemi, úzkostmi, sny a strachy.

Zatímco právo suverénních států regulovat migrační proudy účastníci kongresu uznali, vyjádřili znepokojení nad nedostatkem uznání lidských práv migrantů a uprchlíků. Ti snášejí individuální i kolektivní utrpení a nacházejí se často v neznámém prostředí s odlišnými normami, hodnotami a zvyky. Místa, která dávala jejich životu smysl a důstojnost, jsou pro ně často navždy ztracená. To jsou traumatické zkušenosti, které v nich zanechávají celoživotní zranění. Ve světě ekonomické globalizace, která je k migraci prakticky nutí, čelí obecnému nepochopení a stále větší počet mezi nimi se setkává se zpřísňováním regulace svého pohybu, stejně jako s podezíráním, přetvářkou a xenofobií.

Poté co účastníci kongresu vzali v úvahu, že toky migrace vedou stále více k utváření multikulturních a multináboženských společností, zdůraznili důležitost intenzivnějšího dialogu mezi kulturami a náboženstvími, stejně jako mezi křesťanskými církvemi a náboženskými komunitami. Dialog v každém případě u svých účastníků předpokládá, že si jsou dobře vědomi své kulturní identity a mají dobrou náboženskou formaci.

Na tomto pozadí vytváří kongres následující doporučení týkající se poslání církve vzhledem k migrantům a uprchlíkům.

Pastorační péče

1. Péče o migranty a uprchlíky je v prvních letech tohoto milénia základní součástí nové evangelizace. Rozličné pastorační struktury, které dává církev se svou mnohaletou zkušeností k dispozici (k nimž patří farnosti, *missio cum cura animarum*, kaplani pro migraci apod.), se musí přizpůsobit aktuálním požadavkům a mobilizovat k této nové evangelizaci.

2. Přednostními nástroji v péči o migranty a uprchlíky jsou liturgické oslavy a katechetické instrukce. Také pro tyto lidi je týdenní slavení eucharistie vrcholem a zdrojem jejich křesťanského života. Měli by proto mít možnost slavit liturgii a učit se katechismu v svém vlastním jazyce.
3. Tyto slavnosti jsou též důležitou příležitostí jak prožívat křesťanské společenství a zakoušet katolický rozměr víry obohacený o kulturní a duchovní dědictví migrantů a uprchlíků.
4. Církev v přijímajících zemích by měla rozeznat a uznávat výrazy lidové zbožnosti, které jsou pro migranty a uprchlíky důležité.
5. Komunity migrantů jsou též privilegovanou oblastí pro duchovní povolání.
6. Migrantí a uprchlíci jsou cenný poklad a mohou církvi i společnosti pomoci. Místní obyvatelstvo by je tedy mělo respektovat a uznávat.
7. Rovněž místní obyvatelé mají právo zachovat si svou kulturní identitu, kterou musí respektovat a chápat naopak migranti a uprchlíci.
8. Pastorační péče by měla být vedena spiritualitou společenství a služby, která působí soucítění, trpělivé přijetí a naslouchání lidem, kteří byli možná hluboce zraněni.
9. Péče by se měla řídit principem, že na nikoho, ať už na samotné migranty a uprchlíky, nebo na místní obyvatele, by se nemělo ve farnostech a jiných církevních komunitách nahlížet jako na cizince, ale spíše jako na dar. V tom spočívá autentické vyjádření katolicity církve.
10. Pastorační péče je především odpovědností církve v přijímající zemi. Nakolik je to však možné, měla by církev zabezpečit přiměřenou přípravu migrantů před odjezdem i v zemi jejich původu.
11. K povinnostem původní církve patří, nakolik to je možné, aby zajistila doprovázení migrantů a uprchlíků kněžími, náboženskými a laickými pastoračními asistenty, kteří znají jejich rodný jazyk a ritus. Zapojení do tohoto poslání by měli zvážit též misionáři, i když péče o migranty není jejich prvořadým úkolem.

12. Iniciativní pastorační péči a duchovní a psychologickou podporu by měla církev nabídnout rodinám, které migranti zanechali v zemi svého původu. Rodiny migrantů v přijímající zemi by měly plně využívat zde dostupných poradních orgánů.
13. Spolupráce a sdílení mezi místními církvemi v péči o migranty a uprchlíky by se mělo povzbuzovat a dále rozvíjet na národní, oblastní a kontinentální úrovni za pomoci dialogu, společných iniciativ a pastoračních návštěv.
14. Pastorační péče o migranty a uprchlíky by měla přispívat k jejich integraci do místní církve. Proto by se jí mělo dát patřičné místo v běžné pastoraci diecéze.
15. Místní církev by měla zajistit, aby se migranti a uprchlíci stali základními a aktivními členy života místní křesťanské komunity a aby měli zastoupení ve farních a diecézních radách.
16. Migrantům a uprchlíkům se musí poskytovat přiměřená duchovní formace a možnost žít plně jejich duchovní a svátostný život.
17. Zvláštní úsilí se musí vynaložit na poskytnutí příslušné péče migrantům a uprchlíkům, kteří žijí v zemích, kde veřejným projevům víry brání překážky, nebo jsou zcela zakázány.
18. Migranti a uprchlíci jsou vlivem svých zkušeností velmi citliví a zranitelní a stávají se cílem sektářských aktivit. Pastorační asistenti a křesťanské komunity by jim měli poskytovat podporu a komunitní atmosféru, aby se zabránilo jejich vytlačení na okraj, což dává sektám prostor.
19. Církev by měla vyvinout více zájmu o děti migrantů, děti bez doprovodu, ženy mezi migranty, ilegální přistěhovalce a žadatele o azyl v detenčních centrech.
20. Migrující mládež, zvláště ve 2. a 3. generaci, zápasí o nalezení vlastní identity a příslušnosti. Potřebuje zcela zvláštní pozornost a pomoc, aby se mohla podílet na místní křesťanské komunitě.
21. Ve všech diecézích by se měl slavit Den migrantů a uprchlíků, který se někdy rozšiřuje i na celý týden, a měl by se využít jako příležitost k hlubšímu pochopení různých rozměrů migrace. Patřičná publicita by se měla dopřát také

poselstvím, jež posílá při takovýchto příležitostech Svatý otec. Ta by měla být dostupná ve všech jazycích, kterými migranti a uprchlíci v místní církvi hovoří, alespoň pokud jsou k dispozici překlady.

22. Vzhledem k závažnosti, jakou má migrace pro život církve a pro svět, bylo navrženo, aby byl vydán o migraci apoštolský list. Byl také předložen návrh ke svolání sněmu biskupského synodu na toto téma.

Studium, vzdělání a formace

1. Vzhledem k nutnosti poskytnout ochranu také dalším kategoriím lidí zatím ještě zanedbávaným, se dále musí analyzovat problémy týkající se definice, kdo je vlastně uprchlík a migrant.
2. Církev musí najít způsob, jak co možná nejvíce rozšířit své sociální učení, a zvláště učení o migrantech a uprchlících, například přípravou literatury a pastoračních pokynů k rozličným tématům.
3. Osobám zabývajícím se asistencí a péčí o migranty a uprchlíky (kněží, řeholníci a laičtí pastorační asistenti) by se mělo dostat příslušné formace, aby jejich činnost byla v kontextu narůstající složitosti pohybu obyvatelstva efektivnější. Takováto formace by měla být integrální součástí pravidelných formačních programů pro kněze a řeholníky počínaje semináři, avšak měla by být také specifickou iniciativou. Pro tuto specifickou formaci je k dispozici specializovaný institut v Římě (Scalabrini International Migration Institute), stejně jako různé programy a kurzy na rozličných univerzitách po celém světě.
4. Měla by se podporovat práce vykonaná církevními akademickými institucemi ve vědeckém studiu sociálních a pastoračních aspektů pohybu lidstva.
5. Katolické univerzity jsou vybízeny, aby vytvářely studijní centra zabývajících se pohybem lidstva, a ve školách by se k tomuto účelu měly nabízet zvláštní vzdělávací programy.
6. Církev musí přispívat ke vzdělání v interkulturním, mezináboženském a ekumenickém dialogu zvláště na svých školách.

7. Výsledky výzkumu migrace by měly široce využívat farnosti a církevní komunity, stejně jako církevní představitelé, aby uchovali bdělé povědomí o proměnách migrace a společnosti.

Komunikace

1. Vzhledem k silnému účinku, jaký má líčení migrantů a uprchlíků v masmédiích, musí církev vyvinout zvláštní iniciativu a požadovat vyvážené a poctivé zprávy, jakož i užívat vlastní média k prezentaci pravé situace migrantů a uprchlíků, kteří jsou často obětí vykořisťování, ale kteří také mohou být prostředkem k výstavbě lepší společnosti.
2. Katolická církev by měla s ohledem na službu migrantům a uprchlíkům podporovat společná stanoviska s ostatními církvemi a jinými náboženstvími a vyjadřovat je prostřednictvím dostupných médií.
3. Rozhlasové stanice, které jsou někdy jedinými prostředky masové komunikace, by se měly pro informování migrantů a uprchlíků plně využívat – zvláště v době nouze.

Dialog

1. Na migraci lze pohlížet jako na pozvání žít „společenství v rozdílnosti“. Proto je třeba rozeznat důležitost dialogu mezi kulturami a náboženstvími.
2. Značná rozmanitost příčin migračních proudů postavila do centra péče o migranty a uprchlíky ekumenický a mezináboženský dialog a učinila z tohoto dialogu nikoli pouze možnost, ale povinnost, která v oblasti migrace patří k poslání církve.
3. Multikulturní, mezináboženský a ekumenický dialog by se měl uskutečňovat v kontextu „nové evangelizace“.
4. Součástí úkolu církve je jak dialog, tak misie. *Missio ad gentes* (misie k národům), *missio ad migrantes* (misie k migrantům) a *missio migrantium* (misie migrantů) se musejí udržovat jako vzájemně provázané dimenze této nové evangelizace.

Spolupráce

1. Měla by se rozšířit a posílit ekumenická spolupráce.
2. Při obhajobě a ochraně migrantů a uprchlíků by se měla podporovat a upevňovat spolupráce mezi církví a nevládními organizacemi.

Obhajoba a podpora

Církev považuje činnost k ochraně migrantů a uprchlíků za integrální součást svého poslání.

1. Církev by se měla důrazně zasazovat za tlumočníky, místní poradce atd., které migranti a uprchlíci potřebují, aby hájili jejich záležitosti.
2. Církev musí najít způsob, jak pomáhat imigrantům bez dokumentů, kteří již jsou součástí společnosti, kde žijí a pracují, aby zde získali legální status.
3. Církev by měla vycházet vstříc potřebám migrantů a uprchlíků také činnostmi, které usnadňují dlouhodobá řešení problémů, s kterými se potýkají.
4. Biskupská konference by měla častěji užívat svých dobře fungujících úřadů k ovlivnění legislativy ve prospěch migrantů a uprchlíků.
5. Církev by měla zasahovat a zasazovat se ve prospěch svobody náboženství jmenem migrantů, kteří své náboženství v přijímající zemi nemohou praktikovat.
6. Církev musí zasáhnout na obranu práva migrantů žít společně se svou rodinou. Měla by požadovat uznání tohoto práva a odstranění překážek ke sjednocení rodiny.
7. Církev by měla otevřeně a jasně mluvit proti novým druhům otroctví, jako kupříkladu proti zotročování pracovníků na ilegálním pracovním trhu – který se chová jako hlavní vůdčí faktor ilegální migrace – nebo při obchodu s lidmi, jehož oběťmi jsou hlavně ženy a děti při prostituci a obchodu s lidskými orgány.
8. Církev by se měla zasadit o novou formulaci kulturních práv.

Část III. Výzvy

Kongres vyzývá církev, její hierarchii, její členy a příbuzné organizace

1. aby uznali migranty a uprchlíky jako znamení doby, jímž Bůh volá svou církev, aby žila plněji svou katolickou dimenzi a své povolání putující církve;
2. aby brali vážněji své povolání kráčet s migranty a uprchlíky, ve kterých je stále vidět tvář Krista (srv. *Mt 25,31–46*);
3. aby na nejrůznější volání o pomoc odpověděli celostním přístupem k pastorační péči, která zahrnuje zvláště
 - a) specifické pastorační programy, které obsahují přiměřenou formaci se zřetelem k úkolům, které je třeba splnit
 - b) zlepšenou komunikační síť v rámci církve
 - c) silnější angažovanost v obhajobě
 - d) další ekumenickou spolupráci
 - e) dialog mezi kulturami a náboženstvími;
4. aby měli uvnitř církve čím dál více aktivních a vítaných migrantů a uprchlíků a jejich bohaté kulturní a duchovní dědictví (včetně přiměřených výrazů jejich lidové zbožnosti a liturgických oslav) uznávali jako přínos pro místní církve;
5. aby vydávali svědectví, že nespravedlnost lze překonat.

Kongres vyzývá Svatý stolec

aby ratifikoval, jakmile to bude možné, dohodu Spojených národů o ochraně práv všech pracujících migrantů a členů jejich rodin.

Kongres vyzývá vlády, legislativní orgány a mezinárodní organizace

1. aby respektovaly a chránily lidskou důstojnost migrantů a uprchlíků (zvláště svobodu svědomí, kultu a náboženství) bez ohledu na to, zda jsou přistěhovalci legálními, nebo ilegálními, a nebraly si mezinárodní terorismus za záminku omezování jejich práv;
2. aby mezi migranty věnovaly zvláštní pozornost dětem, mladým lidem a ženám a stanovily tvrdé sankce za jejich vykořisťování;
3. aby připustily, že politika, která je vůči migrantům a uprchlíkům pouze represivní a restriktivní, není ke kontrolování migračního proudu vhodná;
4. aby rozvinuly jednotné, realistické a spravedlivé přístupy v globálním, oblastním a místním migračním managementu;
5. aby splnily závazky k mezinárodnímu a národnímu právu, a to bez jakýchkoli výhrad. Myslí se tím především na Mezinárodní dohodu o hospodářských, sociálních a kulturních právech, na Mezinárodní dohodu o občanských a politických právech a její dodatkový protokol, na Mezinárodní dohodu o odstranění všech forem diskriminace žen, na Dohodu proti mučení a jiným krutým a nelidským formám zacházení a trestních opatření, na Dohodu o právech dítěte a její dodatkový protokol, jakož i na Mezinárodní dohodu o odstranění všech forem rasové diskriminace;
6. aby ratifikovaly Mezinárodní konvenci na ochranu všech pracujících migrantů a členů jejich rodin;
7. aby dále rozvíjely a podporovaly systém mezinárodních záruk pro vysídlence, založený na principech pro vnitrostátní přesídlování;
8. aby důrazně dodržovaly platnou dohodu z r. 1951, a kdyby to nové jevy vyžadovaly, aby ji i její dodatkový protokol z r. 1967, který upravuje status uprchlíků, eventuálně rozšířily, a to včetně zde zahrnutých minimálních požadavků, týkajících se životních potřeb, které byly svěřeny UNHCR (Vysokému komisaři OSN pro uprchlíky). To vyžaduje hospodaření, které se řídí podle těchto potřeb.

9. aby nabízely migrantům lepší služby, včetně ochrany jejich práva, že se jim nesmějí odebrat identifikační a cestovní doklady, a apeluje na ambasády, aby svým emigrantům více pomáhaly;
10. aby podporovaly spravedlnost a pokoj, usmíření a integrální rozvoj s ohledem na společné dobro celého lidstva;
11. aby se věnovaly příčinám ležícím u kořenů migrace a začaly proti nim účinně bojovat.

Kongres odsuzuje

opakované tragédie, které mají za následek smrt migrantů v mnoha hraničních zónách světa, jako např. v Gibraltarském průlivu mezi Marokem a Španělskem, průplavu Rio Grande a poušti mezi Mexikem a Spojenými státy, stejně jako mezi Afrikou a ostrovem Lampedusa ve Středomoří.

Proto kongres vyzývá všechny odpovědné činitele, aby čelili skutečným příčinám, které vyvolávají tyto vážné a dramatické události, a projevíli maximální úsilí a použili všechny nezbytné prostředky k tomu, aby se při koordinaci a regulaci migračního proudu zabránilo takovému bolestnému tragédiím.

Kongres vyzývá všechny migranty a uprchlíky

1. jestliže jsou křesťany, aby byli opravdovými svědky své víry, zvláště v zemích, kde jsou křesťané v menšině;
2. aby se stali protagonisty budování společnosti, která roste ve vzájemné ohleduplnosti a v uznání nezapadlé důstojnosti každého člověka;
3. aby se naučili tak dobře, jak je to jen možné, jazyku přijímající země;
4. aby vedli dialog s místním obyvatelstvem a zajímali se o jeho kulturu;
5. aby znali svá práva v zemi, do které přijeli, a aby věděli, na které úřady se mají obrátit, aby dosáhli nápravy možných potíží;

6. aby pomohli svým dětem a vnukům v úsilí o plnou integraci v přijímající zemi při zachování své kulturní identity;
7. aby si vážili přijímající země a respektovali její zákony a kulturu.

Kongres vyzývá občanskou společnost a její jednotlivé členy

1. aby se chovali k migrantům a uprchlíkům bez předsudků;
2. aby si cenili kulturního původu každého člověka a respektovali odlišné kulturní praktiky, pokud nebudou odporovat univerzálním etickým hodnotám spočívajícím v přirozeném zákoně nebo lidských právech;
3. aby bojovali proti rasismu, xenofobii a vypjatému nacionalismu;
4. aby pomáhali migrantům a uprchlíkům, aby se u nich navzdory své situaci cítili jako doma.

Z anglického originálu
*Starting Afresh from Christ. Towards a Renewed Pastoral Care
for Migrants and Refugees*
dostupného na <http://www.vatican.va>
přeložili Hana Křížková a Jiří Pavlík.

Komentář k obrazovému doprovodu Francisca Correy

Chilský umělec Francisco José Correa Lira se narodil 19. června 1963 v Santiagu (Chile) a od roku 1990 žije a pracuje v Německu. Těžiště jeho práce tvoří angažovanost za lidská práva. Na pozadí zkušeností 17 let vojenské diktatury v Chile namaloval v roce 1995 řadu obrazů k tématům násilí a pohrdání člověkem a jeho základními právy. Tyto obrazy vešly díky výstavám v Münsteru (Vestfálsko – SRN) a Santiagu (Chile) ve známost širokého okruhu lidí. Publikací výběru z této řady obrazů v rámci revue *Salve* o migraci a integraci by redakce chtěla spolu s umělcem pomoci, aby se obsah lidských práv souvisejících s uprchlictvím a migrací reflektoval nejen psaným slovem, ale také prostřednictvím výtvarného umění. Uveřejněné obrazy odkazují na centrální komplex příčin, kvůli kterým jsou lidé nuceni opustit svou vlast. Obrazy reflektují zejména jednotlivé články Všeobecné deklarace OSN o lidských právech z 10. prosince 1948.

Článek 3: Každý člověk má právo na život, svobodu a osobní bezpečí.

Článek 5: Nikdo nesmí být vystaven mučení nebo krutému, nelidskému nebo ponižujícímu zacházení či trestu.

Článek 7: Všichni lidé jsou si před zákonem rovni a mají bez rozdílu nárok na stejnou zákonnou ochranu.

Článek 9: Nikdo nesmí být svévolně zatčen, držen ve vězení nebo vykázán ze země.

Článek 10: Každý člověk má na základě plné rovnoprávnosti nárok na to, aby se o jeho nárocích a závazcích a o každé trestněprávní žalobě podané proti němu rozhodovalo spravedlivě a veřejně před nezávislým a nestranným soudem.

Článek 13: (1) Každý člověk má právo se volně pohybovat uvnitř státu a svobodně zvolit své bydliště. (2) Každý člověk má právo opustit každou zemi, včetně své vlastní, stejně jako se do své země opět vrátit.

Článek 14: Každý člověk má právo, aby hledal a našel v jiných zemích azyl před pronásledováním.

Článek 20: Každý člověk má právo na svobodu shromažďování a sdružování k mírovým účelům.



Recenze

Jesús García López, *Fe y razón*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Series universitaria, n. 88

Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Filozofická fakulta známé Navarrské univerzity ve španělské Pamploně vydává již řadu let jako své periodikum *Anuario Filosófico*. Samostatnými přílohami této ročenky jsou její *Cuadernos* – *Señity*, tj. kratší monografické publikace, obsahující buď překlady textů významných světových filozofů, nebo původní filozofické studie. Jedním z těchto *Cuadernos* je i námi recenzovaná kniha, již se chceme tematicky vrátit ještě k obsahu předchozího čísla *Salve*. Jejím autorem je Jesús García López, již emeritní profesor filozofie, který byl od roku 1957 dvanáct let řádným profesorem na zmiňované Navarrské univerzitě a pak profesorem na univerzitě v Murcii.

Jeho kniha je vlastně sborníkem pěti příspěvků, které autor publikoval již dříve jinde. Jak napovídá její název *Fe y razón*, tj. *Víra a rozum*, motivem sesbírání těchto příspěvků a jejich nového publikování v jednom svazku bylo uveřejnění encykliky Jana Pavla II. *Fides et ratio* (1998). Můžeme říci, že se jedná o komentář encykliky *ante litteram*, neboť jsou zde probírána základní témata *Fides et ratio*, avšak v příspěvcích, které byly prvně uveřejněny ještě před vznikem encykliky. Jedinou výjimkou je poslední článek, který je přímo věnován *Fides et ratio* a pochází až z doby po publikování encykliky.

Zmiňovaných pět příspěvků knížky můžeme tematicky rozdělit do dvou skupin: První dvě úvahy jsou zasvěceny otázce přirozeného a nadpřirozeného řádu u sv. Tomáše Akvinského. Zbývající tři příspěvky jsou věnovány diskutovanému problému křesťanské filozofie. Jak je patrné, jde o témata, která jsou mezi sebou velmi úzce propojena.

První příspěvek *Harmonie mezi přirozeným a nadpřirozeným u Tomáše Akvinského* si bere jako výchozí bod slova z úvodní quaestio *Teologické summy*, která autor považuje za jakési shrnutí Tomášova myšlení: „Jestliže milost přirozenost neničí, ale zdokonaluje, musí přirozený rozum sloužit víře tak, jako je i přirozená náklonnost vůle podřízena lásce.“ Na základě těchto slov se zde pak ukazuje, jak se sv. Tomáš dokázal nejprve vyhnout úskalí fideismu, který přeceňuje nadpřirozeno, a jak ocenil lidskou přirozenost, která přes oslabení způsobené hříchem zůstala celistvá v tom, co je pro ni podstatné. V přirozeném řádu se tak mají respektovat jeho vnitřní, přirozené zákony a člověk se má zdokonalovat v lidské vědě a technice i v lidských ctnostech. Přes tento velmi pozitivní pohled na lidskou přirozenost sv. Tomáš neupadl na druhé straně do naturalismu, který přeceňuje přirozeno, a vždy jasně viděl, že Boží milost nesmírně převyšuje lidskou přirozenost, která je vůči ní otevřená svou pasivní (a tedy nikoliv aktivní) schopností zvanou „*potentia obœdientialis*“. Boží milost, i když je dávana zcela zdarma a není lidskou přirozeností žádným způsobem vyžadována, tak nejde proti přirozenosti, nýbrž ji předpokládá a zdokonaluje v té linii,

v níž je ona schopna nechat se doplnit a zdokonalit. Jakési jádro naší úvahy můžeme pak vidět ve slovech, která vysvětlují úvodní citát z počátku *Teologické summy*: „Teologální ctnost víry, dar rozumu a nakonec světlo slávy se nestavějí proti přirozené touze vidět Boha, která je v člověku (včetně člověka padlého) zakořeněna jako pasivní schopnost, nýbrž přivádějí ji k plnosti. A stejně tak se teologální ctnost lásky, dar moudrosti a nakonec požívání věčné blaženosti nestavějí proti přirozené lásce, a to ani proti lásce vzbuzené k Bohu nahlíženému jako štěstí, která je zakořeněna v člověku (a to i po hříchu), nýbrž přivádějí ji k plnosti.“ (s. 22)

Obsah druhé úvahy *Řád přirozený a řád nadpřirozený* se ve své první polovině více či méně shoduje s obsahem prvního příspěvku, ale ve své druhé polovině nově aplikuje probrané téma vztahu mezi přirozeností a milostí na vztah mezi rozumem a vírou. Stejně jako se milost odlišuje od přirozenosti, tak se liší i rozum a víra v tom, co se týká jejich vlastního úkonu, schopnosti i předmětu. A stejně jako milost předpokládá a zdokonaluje přirozenost, tak i víra předpokládá a povyšuje rozum. Jasným příkladem této harmonie mezi vírou a rozumem je teologie, v níž víra dává první pravdy neboli principy a rozum ustavuje samotný teologický diskurs.

Druhou tematickou skupinu věnovanou křesťanské filozofii zahajuje velmi vhodně příspěvek *Křesťanská filozofie*, jenž byl původně slovníkovým heslem. Podává proto o dané problematice základní informace. Nejprve jsou zde stručně načrtnuty dějiny otázky křesťanské filozofie, o níž se rozvinula debata zvláště od roku 1931, kdy proběhlo setkání Francouzské filozofické společnosti věnované tomuto tématu. V této souvislosti jsou zde zmiňováni významní filozofové, kteří se do této diskuse zapojili: ze zastánců extrémních pozic se tu z jedné strany uvádějí Émile Bréhier a Leon Brunschvicg, kteří pojem křesťanské filozofie odmítali, a z opačné strany Étienne Gilson a Jacques Maritain, hlásající esenciální závislost filozofie na křesťanské víře (k nim se řadí i podobná pozice Maurice Blondela); ze zastánců prostředních pozic se zde jmenuje Desirée Mercier a jiní představitelé lovaňské školy, kteří víru považovali za pouhou negativní normu filozofie, dále Luigi Bogliolo a nakonec vynikající španělský tomista Santiago Ramírez OP. Protože autorova pozice se shoduje s pozicí posledně jmenovaného filozofa, je následující část příspěvku věnována kritice jiných pojetí a zvláště výkladu a obhajobě Ramírezova stanoviska. Toto stanovisko lze shrnout do následujících tezí: Křesťanská filozofie je ta filozofie, která je sice svým předmětem, principy a metodou plně autonomní vědou, zůstávající v hranicích přirozeného světla rozumu, je však také harmonizovatelná a skutečně harmonizovaná s vírou a teologií a je nepřímým způsobem víře podřízena (jako jsou naopak filozofie nepřímým způsobem podřízeny ostatní vědecké disciplíny). Z toho plyne, že křesťanská filozofie je formálně filozofií a křesťanská je pouze akcidentálně. Označení „křesťanská“ se tak týká určité vlastnosti, kvality filozofie, avšak vlastnosti nikoli nutné, která není požadována k tomu, aby filozofie byla skutečně filozofií, i když je na druhé straně pro filozofii velmi žádoucí a prospěšná.

Myslím si, že s Ramírezovým a autorovým pojetím křesťanské filozofie nelze pro jeho významnost nesouhlasit. Opět se zde prokazuje vícekrát prověřená skutečnost, že sice É. Gilson a J. Maritain prokázali myšlení sv. Tomáše Akvinského a jeho uvedení do obecného povědomí

i jeho případnému očištění od pozdějších nánosů nesmírně cennou službu, že však jejich postoj byl někdy tak vyhraněný a osobní, že se nedokázali vyhnout extrémním pozicím, které jsou vyváženému duchu sv. Tomáše Akvinského cizí. S. Ramírez naopak tuto tomášovskou vyváženost dokázal uchovat, a tak zůstal věrný i jeho duchu. Zatímco však díla Gilsonova a Maritainova jsou psána v moderních jazycích a moderním způsobem, jsou knihy Ramírezy psány většinou latinsky a starým scholastickým způsobem, čímž zůstávají vyhrazeny jen velmi omezenému okruhu čtenářů. García Lópezovi patří v této souvislosti dík za to, že se úspěšně pokusil o jejich částečně širší zpřístupnění.

Následující článek naší knihy nese název *Dialog s Van Steenberghenem o křesťanské filozofii*. Autor v něm zachycuje svůj zajímavý dialog se známým filozofem a historikem filozofie lovaňské školy Fernandem Van Steenberghenem o problému křesťanské filozofie. Tento dialog byl vyvolán autorovým článkem, který v roce 1987 publikoval v argentinském časopise *Sapientia* a v němž psal o Ramírezevém pojetí křesťanské filozofie. Jsou zde nejprve zaznamenány postupné etapy tohoto dialogu a pak zvláště Van Steenberghenovy námitky a odpovědi García Lópezova na ně. Van Steenberghen se tu drží pozice lovaňské školy, vidící ve víře pouhou negativní normu pro filozofii, a dokonce odmítá samotný název křesťanská filozofie a dává přednost tomu, aby se jako křesťanští označovali pouze filozofové, a nikoliv filozofie. Tento článek, který je mnohem rozsáhlejší než předchozí příspěvek heslovitého charakteru, nám umožňuje lépe poznat Ramírezevo a autorovo pojetí křesťanské filozofie. Autor v některých bodech Ramírezevu nauku dále rozvíjí a doplňuje: když např. zdůrazňuje, že otázka křesťanské filozofie není filozofickým problémem, ale spíše problémem teologickým (srov. s. 70).

Protože otázce křesťanské filozofie se výslovně a poměrně obsáhle věnuje encyklika *Fides et ratio* (zvláště v čl. 75–77), náš autor ji nemohl opominout. Věnuje jí poslední příspěvek své knihy, nazvaný *Křesťanská filozofie ve „Fides et ratio“*. Hlavní pozornost je zde zaměřena na ta slova encykliky, která se zabývají podstatou křesťanské filozofie: „Nemíní se tím nějaká oficiální filozofie církve, neboť víra jako taková není filozofií. Spíše se tím názvem [tj. názvem *křesťanská filozofie*] chce označit křesťanské filozofování, neboli filozofická spekulace pojatá v živém spojení s vírou. Nejde tedy prostě o filozofii vypracovanou křesťanskými filozofy, kteří ve své spekulaci nechtějí říci nic proti víře. Mluvíme-li o křesťanské filozofii, musíme do ní zahrnout všechny významné výsledky filozofického myšlení, kterých by bez přímé nebo nepřímé pomoci víry nebylo nikdy dosaženo“ (čl. 76). Při výkladu těchto papežových slov postupuje autor v duchu Ramírezeva a svého pojetí křesťanské filozofie. I když nelze říci, že by se zde Svatý otec s Ramírezem názorově zcela ztotožňoval, a je možné, že autorův výklad citovaných slov encykliky je někdy příliš znatelně sřížený podle Ramírezeva vzoru, nemůžeme na druhé straně nevidět, že Ramírezevo a autorovo pojetí je s postojem encykliky *Fides et ratio* ve shodě, což o jiných pojetích křesťanské filozofie mnohdy tvrdit nelze. V druhé části posledního příspěvku své knížky hovoří autor ještě o tom, jaké požadavky klade na filozofii Boží slovo, aby mohla být skutečně křesťanská, a o současných omylech, kterých se má křesťanská filozofie vyvarovat. Zde často doslovně vychází z první části

VII. kapitoly encykliky (čl. 80–91). Na závěr je připomenuto učení *Fides et ratio* o „trvalé novosti myšlení sv. Tomáše Akvinského“.

Máme-li knihu *Fe y razón*, jejíž obsah a hlavní myšlenky jsme se pokusili přiblížit, hodnotit celkově, bude možná nejvhodnější a pro ni nejcharakterističtější označit ji jako v dobrém slova smyslu „školskou“, a to se všemi klady i omezeními, které toto označení s sebou přináší. Co se týká omezení, je školskou proto, že nepřináší nic zcela nového a převratného, nýbrž zaujímá a případně rozvíjí v daných otázkách velmi klasická a tradiční stanoviska, opírající se především o myšlení sv. Tomáše Akvinského. K tomu patří i časté opakování myšlenek, způsobené také tím, že jde o sbírku textů, publikovaných již dříve jinde. Toto opakování však na druhé straně není nikterak na škodu, neboť zvláště v těžších otázkách platí staré pravidlo *repetitio est mater studiorum*. Z kladů školské povahy knížky je třeba vyzdvihnout její jasnost, srozumitelnost, systematickosti i syntetické shrnutí hlavních závěrů úvah na konci jednotlivých příspěvků. Můžeme tak na knížku García Lópeze aplikovat pochvalná slova, která při jisté příležitosti řekl kard. Schönborn na adresu novoscholastických teologických manuálů: „Tyto učebnice nám mohou pomoci ještě dnes, protože náš jazyk, naše pojmy a naše úsudky potřebují zpřesnění a protože potřebujeme pěstovat systematický přístup k teologii.“ (Obnova pokoncilní teologie. Přel. M. Zettlová. *Salve*, 1997, roč. 7, č. 4, s. 29).

Štěpán M. Filip OP

Charles Péguy, Eva

překlad Bohuslav Reynek

Náchod: Nakladatelství Pavla Maura, 2003

Velký francouzský katolický básník a publicista Charles Péguy je pro mnohého našeho čtenáře buď zcela neznámým jménem, nebo jen literárněhistorickým pojmem bez souvislosti s jeho rozsáhlým literárním dílem. Do české literatury vstoupil Charles Péguy (1873–1914) díky Bohuslavu Reynkovi a nakladatelské iniciativě Josefa Floriana ze Staré Říše, u něhož vyšly dva Reynkovy překlady Péguyho básnických mystérií (*Koberec vyšívaný svatě Jenověře a Johance z Arku*, 1915 a *Mysterium lásky a útrpnosti Johanny d'Arc*, 1916); oba tyto svazky jsou dnes vzácnými bibliofilii. V meziválečném období byl Ch. Péguy víceméně zastíněn oslnivým zjevem Paula Claudela; i když F. X. Šalda věnoval Péguymu obsáhlou studii a zařadil jej pro jeho „heroickou opravdovost“ mezi největší zjevy moderní francouzské poezie, zůstával mimo hlavní proud zájmu našich překladatelů. Díky své vyhraněné katolicitě nemohl Ch. Péguy oslovit našeho čtenáře ani po druhé světové válce, pouze na konci tzv. Pražského jara vyšel z Péguyho výbor s názvem *Ta jediná je paní – chudoba* (1971, překlad Ivana Slavíka). To bylo na dlouhá desetiletí, vlastně až dodnes až na malé výjimky v podstatě vše, co z Péguyho básnického díla proniklo do českého literárního povědomí.

V padesátých letech, v době, kdy byla zcela vyloučena publicita jakékoli nábožensky motivované poezie, se Bohuslav Reynek z vlastní iniciativy vrátil k Ch. Péguymu a začal překládat jeho rozsáhlý epos *Eva*, vzniklý v roce 1913. Toto neobyčejně rozsáhlé dílo (francouzský originál má bezmála 10 000 veršů) nepřeložil celé, přetlumočil pouze svůj osobitě koncipovaný výbor, který však nikdy nesměl vyjít. Teprve nyní, díky překladatelské iniciativě básníkova syna Jiřího Reynka a neúnavné snaze několika péguyovských nadšenců (za všechny je nutné jmenovat alespoň Františka Burdu), vychází tento bezmála poloztracený překlad eposu *Eva* v náchodském nakladatelství Pavla Maura.

Epos *Eva*, o němž F. X. Šalda neváhal prohlásit, že je to „veliká, nedoceněná báseň“, je opravdu dílem monumentálním, je to jakýsi sukus veškerých Péguyho názorů na svět a na člověka. *Eva*, „pramáti našeho žalu“, jež byla „první podrobena záhuby zákona“, protože vnesla do života smrt a prvotní hřích pýchy, je však zároveň matkou naší Paní, matky Kristovy. „Miluji tě tolik, matko naší Matky“, neváhá zvolat Péguy a z dialektické jednoty „stromu přirozenosti a stromu milosti“ vyrostle posléze drama světa, v němž je „strom popravy“ zároveň „stromem našeho vykoupení“. Prostor této vznešené pravdy je vyplněn příběhem Kristova života – od Betléma až po Kalvárii; a do tohoto příběhu se promítá osud celého světa. A „mdlý a vrávorající svět“, jenž „dýchá morem“, neustále porušuje vzácnou rovnováhu kříže, prchá před Božím zákonem a úpí pod tíží svých hříchů. Ch. Péguy v stále konfrontaci nebe a země odhaluje lidskou hříšnost, hanbu a zlo v nesčetných podobách, aby ukázal soudobý úpadek člověka. „My nestojíme v nejlepší své chvíli, / zač dávný člověk stával neustále“, odsuzuje Péguy s neobyčejným mravním zápalem současnost, věren svému odbojně pamfletickému habitu. F. X. Šalda vnímal *Evu* jako „velebáseň křesťanského pesimismu“, aniž ovšem postřehl, že dědičný hřích Eviny přirozenosti je neustále vyvažován slitovností Matky Boží. V milosrdenství Panny Marie, již Péguy neustává adoroval, je naděje člověka i celého lidstva. Hříšný svět, slyšící „mateřský pláč Orodovnice“, nemůže zahynout, zbyly mu ještě „plachty modliteb“, do nichž se opírá vítr našich nadějí na věčnou spásu. Nikoli tedy „velebáseň pesimismu“ –, i když svět je na neustálém útěku před Bohem –, ale epos o neotřesitelné naději v Boží milosrdenství.

Péguyho básnická skladba vznikala ve stejné době jako Apollinairovy *Alkoholy*, jejichž je absolutním antipodem. Charles Péguy – básník tektonik – jakoby napodoboval gotické sochařství, jedno čtyřverší za druhým vrší básnickou stavbu, v níž se prolíná adoratívni litaničnost s tematickým i rytmickým paralelismem a enumerativností, jíž proniká do často poněkud statického básnického textu pohyb. Nikoli apollinairovská asociativnost, ale jakési mystické vizionářství opírající se o lidovou názornost, v níž má každá maličkost své opodstatnění ve věčnosti – takový je základní zorný úhel Péguyho básnického pohledu na skutečnost. Ještě bychom mohli psát o konkrétnosti Péguyho obraznosti, o aktuálnosti jeho vizionářských perspektiv i o specifčnosti Reynkova básnického překladu, pro to však už není v stručné recenzi místo. Zbývá jen konstatovat: Péguyho epos, v němž se sice leckdy i rozvlekle opakuje opakované, není pouze

literárně-historickou položkou, ale zůstává v mnoha partiích apelativně živou básní (jak při tom nevzpomenout na Zahradníčkovu *La Salettu*!) a úchvatnou chválou stvoření i mariánskou adorací, jejíž metaforika by mohla být ozdobou každé mariánské pobožnosti.

Jaroslav Med

Christian Adolph Pescheck, *Čeští exulanti v Sasku*

překlad Věra Kavanová

Varnsdorf: Kruh přátel muzea Varnsdorf, 2001, 2. vydání (1. vydání Leipzig 1857)

Občas je dobré přecíst si názory *druhé strany* i tehdy, když tato nemá prokazatelně a ve všem pravdu. Brání to duševní pohodlnosti, a nutí to přesně a přesvědčivě formulovat stanoviska vlastní. Berme takové názory spíše za nastavené zrcadlo než za přímý útok. Za příspěvek do diskuse, za pozvání k rozhovoru...

Pochází-li námi recenzovaná kniha z časů, kdy k ekumenismu bylo ještě velmi daleko, poslouchá nicméně za obraz uvažování určité skupiny, jejímž představitelem autor jest, za obraz, který zároveň reprezentuje způsob uvažování o dějinách na pomezí mezi romantismem a pozitivismem, za obraz s mnohými detaily, jež jinde byly již časem seťeny: „Jde o české vydání spisu, který zevrubně popisuje a hodnotí vliv českých pobělohorských exulantů na život v sousedním Sasku. Hromadné přesídlování obyvatelstva mělo pro hmotnou i duchovní stránku života našich sousedů závažné důsledky. V 50. letech 19. století, kdy práce vznikala, byly mnohé později zahlazené stopy ještě viditelné; mnohé dokumenty, z nichž tehdy autor – potomek exulantské rodiny – čerpal, bychom dnes zřejmě marně hledali.“

Tímto potomkem je Christian Adolph Pescheck; práce *Čeští exulanti v Sasku* byla zaslána do soutěže vyhlášené v roce 1854 Společností knížete Jablonowského a poprvé vychází v Lipsku v roce 1857 za finančního přispění této společnosti.

Kniha, usilující odpovědět na otázky, kdo, proč, odkud, kam, kdy a za jakých okolností odcházel, patří některými tradičními emblémy vycházejícími z evangelického prostředí k romantismu – zejména motivem evangelíků coby nositelů světla a majitelů (hajitelů) pravdy, obětí perzekuce a násilí ze strany katolíků, občiny skládající se z lidí valnou měrou pokojných a vzdělaných, v novém prostředí úspěšných a nepřejících si nic jiného než v klidu vyznávat svoji víru; zdůrazněním úlohy Jana Husa jako přímého Lutherova předchůdce (ačli se staroutrakvisté, jak je autor nucen konstatovat, po Bílé hoře pokorně vrátili do lůna Církve – podle Peschecka ze strachu a pro nepevnost svých názorů). Mezi emblémy lze zařadit též tvrzení: „Český národ však naproti tomu za sto let nikdo nepoznal, a teprve od doby Josefa II. a v současné době je zase na vzestupu.“ – Vždyť víme, že germanizace sílila zejména tereziánskými a josefinskými reformami. Ostatně sám

termín „český národ“ je Pescheckem chápán jednou z hlediska jazykového, jindy podle příslušnosti územní. Zde bylo možno a nutno vést ostřejší césuru mezi těmi, kdož přicházeli *do cizího*, a těmi, kteří přicházejí mezi spolubratry hovořící *touž* řečí.

Podléhá-li emblemizaci zejména zachycení pobělohorské rekatolizace a motivace odchodu nekatolíků z Čech (není slyšena druhá strana, nehovoří se ani o možné zradě panujícího císaře a krále, ani o násilí páchaném na katolících v letech 1618–1620, ani o náboženské netoleranci jako obecném projevu dobové mentality – podle hesla „cuius regio, eius religio“), můžeme za přínosnější stránku Pescheckovy knihy pokládat vyličení zakotvování nově příchozích v prostředí saském tak, jak za sebou postupně jednotlivé vlny exulantů následovaly (vlastně až do prvních desetiletí 18. století). Autora jistě pochválíme za materiálově podloženou věcnost, dosahující až někam k historiografii pozitivistické.

Ač tak s velkou radostí jistě nečiní, nemůže Pescheck nakonec smlčet ani to, že exulanti ne vždy – a více to platí o pozdějších vlnách – odcházeli do Saska z čistých pohnutek: „Už jsme krátce naznačili, že se později do vystěhovalectví vmísilo i mnoho nepěkného a že náboženství nezřídka posloužilo nepokojným hlavám a různým provinilcům jen jako záminka, aby unikli spravedlnosti.“

Uvnitř exulantského tábora dochází i k rozporům – mezi luterány a českými bratry, ale zejména mezi luterány a kalvinisty: „Kalvinisté neboli reformovaní či reformisté byli však v Sasku neradi trpěni, že se raději uchylovali do Berlína.“ O jistém Tobiášovi Kohoutovi se dokonce dočteme: „byl podezřelý z kalvínství, proto bylo těžké dosáhnout toho, aby ho důstojně pohřbili.“

O samotných českých (*jazykově* českých) exulantech se pak dozvídáme: „Během času se české rodiny poněmčily a české bohoslužby zanikly.“ Pescheck, byť znalý postav (Dobrovský, Jungmann, Hanka) a děl českého obrození, píše své práce už jen německy, a to v době, kdy tímto jazykem hovoří také prakticky všichni potomci bývalých exulantů, z nichž někteří – například příslušníci rodu Berků z Dubé – „litují, že jejich předkové prokázali takovou věrnost své víře.“

Učí-li nás Pescheckova kniha mimo jiné číst mezi řádky, můžeme autorovu formulaci týkající se osob odcházejících z Čech po Bílé hoře pro svoji víru („Nebyli prvními ani posledními oběťmi náboženského fanatismu minulých věků.“) doplnit o dlouhý seznam katolických exulantů z doby husitské (také tato problematika je již monograficky zpracována). Podnětnější a – žel Bohu – stále aktuální by však bylo především zamyšlení se nad příčinami a důsledky náboženské netolerance vůbec. A také nad tím, do jaké míry je náboženská (a šířeji kulturní) tolerance vůbec možná bez ztráty vlastních kořenů.

Budme si jisti, že nás vymírající Evropa a expandující islám k takovému zamyšlení dozajista velmi brzy přivedou.

Zdeněk Urbánek, Stránky z deníků

Brno: Atlantis, 2003

Věnuje-li revue *Salve* pozornost také osobnostem, které nelze zcela a bezezbytku ztotožnit s křesťanstvím (natož s katolictvím), činí tak jednak proto, že máme koneckonců milovat své nepřátele, jednak proto, že ne každá myšlenka přicházející z druhé strany musí být proto hodna zatracení.

A navíc – knihy Zdeňka Urbánka mám docela po lidsku rád, i když mne občas provokují – vždyť byt jsem katolíkem špatným, přece jen jím jsem. Je-li však Urbánek protivníkem, tedy spíše na život než na smrt. Takoví *Stvořitelé světa* (vyšli zatím ve třech pokračováních) by pro své stylistické mistrovství či etické zaujetí měli alespoň jedním textem vejít do čítanek. – Jenomže, máme dnes pokdy na povolné a zevrubné čtení, nutně vyžadující konfrontaci s naším vlastním životem, naším světem a jeho stvořiteli?

Tož bychom se mohli pustit alespoň do *Stránek z deníků*, už pro svůj tvar, aktuálnost (časovost), rozsah jednotlivých sekvencí zdánlivě stravitelnějších.

Právím-li „zdánlivě“, vím, co činím. Neboť důležitější než zření detailů a vidění věci je pro Urbánka vědomí souvislostí a reflexe vnímaného. Myšlenková i stylistická přesnost souzní s nejednoznačností – nebo spíše mnohostí pohledů – lidé i věci se skládají z mnoha faset, stinná stránka se dožaduje doplnění stránkou světlou (a naopak).

Deníkové záznamy, uvozené autorovými komentáři a rozčleněné do dvou nestejných částí (první zachycuje druhou půli let osmdesátých – především však události roku 1986 –, druhá devadesátá léta minulého století – přičemž jich první půle – od r. 1993 – je zachycena o něco podrobněji), vyzrazují autorovy bohaté vědomosti a zkušenosti, obeznámenost s kulturou domácí a světovou (včetně hlubokého zaslíbení do problematiky divadla, hudby a malířství, včetně osobního přátelství s řadou zde působících osobností), časté cesty do zahraničí (tedy spíše pouti, neboť se dějí za určitým cílem) i potřebu spojit cestu po povrchu s hledáním kořenů.

Urbánkův maximalistický liberalismus („Jediná možná odpověď na členění plné svárů, zprvu nenásilných, vždy příliš brzy násilných a vražedných, je v nalezení a rozšíření nové stupnice hodnot, kde individuální lidská identita bude mnohem spíše než identita kmenová, národní, náboženská, spolková či jakákoliv jiná.“) dovoluje býti nezpůsobným (tj. nedbajícím anathemat a konvencí literárních i názorových), nebrat ohledy, nehledat obecně přijatelné formulace – tj. kompromisy mezi vlastním názorem a pravdou, která chce být slyšena. Důležitá je osobní zkušenost – vždyť poznovu zakoušená. Starost o vezdejší svět se Urbánkovi stává starostí ne o lidstvo, ale o člověka, o konkrétní lidskou bytost. Říkejme tomu třeba „každodenní myšlení“.

U něho je ona každodennost výhodou, ale i úskalím, je-li hlubší studium problému nahrazeno povrchně efektní frází. – Zde už se dostáváme k tomu, co nám nedopřává klidu, k Urbánkovu vztahu k církvi. Pak tedy na *Stránkách z deníků* parádí svatý Václav co „nula nul naplněná legendami a mýty“ a současný papež jako protivník zdravého rozumu, aniž se Urbánek namáhá prostudovat si některou z novějších studií věnovanou počátkům české státnosti nebo encykliku

Fides et ratio. František X. Halas „vyrostl ze svobodně myslící rodiny ve vězně církve svaté,“ zatímco jeho otec je dáván za vzor svobodného myšlení (u něhož komunismus svobodě nepřekáží, zatímco u onoho víra ano). U přítele Sergeje Machonina se příliš nemluví o stalinské minulosti a kádrování Semaforu hluboko do šedesátých let, zatímco o Václavu Černém se přemýšlí takto: „Jak nahlas zvládnou téma: vzdělanec a mravní hlupák bez smítka smyslu pro humor.“ I když jsem ve sporech mezi dvěma Václavy v čele naší republiky stál spíše na straně dnes už bývalého pana prezidenta, nemyslím si, že by rozdíl mezi nimi bylo možno redukovat takto: „Úhrrnná lidskost proti odbornické částečnosti.“ Právě-li Zdeněk Urbánek „Monogamie je ovšem krach od svého založení“, reflektuje tím především *svou* zkušenost. A fanatismus? – ten přece není nemocí z přemíry, ale z nedostatku víry („věřit Bohu“ je něco více než „věřit v Boha“).

Zdálo by se, že předchozí řádky jsou svými ostny namířeny proti jejich autoru. Ale kdepak! – žádné ostny nemají a hovoří pro autora. Můžeš s ním polemizovat, můžeš i nesouhlasit. Jedno ale musíš – přemýšlet! – a četba tedy není zadarmo.

Urbánek je konečně natolik poctivý, že mezi „stvořitele světa“ přibírá i některé katolíky: Dominika Duku, Václava Malého, Františka X. Halase, Jana Sokola nebo Jaroslava Červinku (kontrastně k Janu Pilařovi). Přesnou, stručnou, do kamene řezanou charakteristiku jednotlivých osobností nelze než závidět.

Přízneme ještě, že vystupuje-li Urbánek vůči ostatním kriticky, bývá vůči sobě ještě tvrdší. Zaujat světem a jeho stavem (zejména mravním), prožívaje svět skrze sebe a sebe ve světě píše své zápisky „smířen s tím, že se sebou, se stavem světa, se svými výkony proti tomuto stavu zůstávám nesmířen, pokouším se doplnit, co jsem nevykonal. Nebo spíš vykonat, co by se ještě dalo doplnit.“

Urbánka se rozhodně vyplatí číst, přestože půjde o četbu nesnadnou, jak jsem se snažil naznačit. Představuje typ myšlení první republikou odkojeného, demokratického, mírně doleva tíhnoucího liberála – ateisty. Vzdělaného, sečtělého, světažnalého a sebevědomého, pokládajícího mravnost za věc důležitější než osobní prospěch, než úspěch.

Na důležitosti *Stránek z deníků* nic nemění ani fakt, že v rejstříku je v odkazu ke s. 337 namísto *sametově podzemního* Loua mylně uveden *poputčik* Dean Reed a že na přebalu je v soupisu Urbánkových děl zamlčen román *Příběh bledého Dominika* (z r. 1941).

Ivo Harák

William J. Short OFM, Chudoba a radost – františkánská tradice
překlad Mlada Mikulicová
Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003

Recenzovaná kniha patří do řady Dějiny křesťanských spiritualit, kterou na náš trh uvádí Karmelitánské nakladatelství. Dílo je rozvrženo do osmi kapitol, z nichž první věnuje pozornost

následování Krista (s. 17–36), druhá upírá svůj zájem k pokoře vtělení (s. 37–60), třetí se zaobírá chudobou a pokorou Ježíše Krista (s. 61–76), čtvrtá pojednává o Františkově zkušenosti mezi malomocnými (s. 77–88), pátá představuje ozvěnu jednoho základního místa františkánské řehole, podle něhož mají bratři toužit po duchu modlitby a svatě zbožnosti (s. 89–110), šestá nás uvádí do spirituality kříže (s. 111–122), sedmá zasvěcuje do spirituality stvoření, jak vysvítá nejen z Františkova chování, ale také z chvály Stvořitele v jeho *Sluneční písni* (s. 123–142), konečně osmá kapitola stručně mapuje, jak vyhlíží františkánská tradice v dnešní době (s. 143–146). Uspořádání popularizačního díla je na první pohled sympatické. V souvislosti s jednoduchou prezentací některých důležitých témat františkánské spirituality jsme seznamováni s přínosy velkých postav tohoto myšlenkového proudu (Bonaventura, Duns Scotus, Ubertino da Casale, Jacopone da Todi, Anděla z Foligna, Francisco Osuna atd.). Je potěšitelné, že autor neredukuje vše pouze na analýzu Františkových, případně Klářiných spisů. V jednotlivých kapitolách se setkáváme s celou řadou podnětných postřehů a informací.

Zároveň je ale také třeba položit si otázku, proč ve výčtu uváděných osobností chybí například Antonín z Padovy. Mezi zvolenými tématy měla být možná podrobněji rozvinuta témata bratrství a touhy po mučednictví. Nejsem si zcela jist, jestli v roce 1999, kdy se kniha objevila na trhu v anglickém originálu, bylo vhodné citovat jako představitele františkánského myšlení Leonarda Boffa (s. 85), který řady bratří opustil již v roce 1992. Poněkud neorganicky působí pasáže o jezuitském studentovi, který se zamiloval do přírody (s. 133–140).

Je snadné říci, že čeští editoři mohli a snad i měli upozornit alespoň v závěrečném přehledu literatury na svatou Anežku Přemyslovnu a na poměrně značný počet titulů, které jsou této velké postavě věnovány v českém jazyce (Vyskočil, Kybal, Polc). Mohl být připomenut Sousedíkův nezapomenutelný *Doctor subtilis* a možná i další jeho dílo o Valeriánu Magni. Možná mohlo být poukázáno na český překlad dodnes podnětného a stále zásadního díla Agostina Gemelliho, *Františkánské poselství světa*. Takové doplnění publikace by si zřejmě vyžádalo další finanční prostředky, a cena knihy by se tak nevyhnutelně zvedla, ale zároveň by se zvýšila také informativní hodnota zmíněného úvodu do františkánské spirituality.

Určité výhrady musím vyslovit vůči překladatelské práci. Na s. 32 se vyskytuje slovo „rekolet“, česká františkánská literatura používá ale spíše výrazu „rekoleti“. Čtenář si marně láme hlavu s tím, kdo to asi byl Giles (s. 44). Po chvíli přemýšlení si ti znalejší ťuknou na čelo – aha, jedná se o blahoslaveného Egidia, v češtině Jiljího. Na téže straně se hovoří o bratru Angelovi, zatímco o pár stran dále se dočteme o Anděle z Foligna. Jednou je na scéně bratr Lev, po pár stranách je tatáž historická postava označena jako Leo. Již delší dobu se v českém jazyce dává přednost „christocentrismu“ před „kristocentrismem“ (srov. s. 56). Na straně 89 se setkáváme se souvětím, které otevírá celou kapitolu: „František a jeho společníci šli ve stopách Ježíše Krista však tím, že spojovali kázání, práci a cestu s modlitbou.“ – formulace, která se zdá být na hranici smysluplnosti. Na straně 99 se hovoří o „větším životě svatého Františka“, jedná se o *Legendu Maior*, tedy o *Legendu větší* z pera svatého Bonaventury. Na závěr je nutno velmi pozitivně ohodnotit vkusnou grafickou úpravu díla.

Závěrečné hodnocení je v zásadě pozitivní, kniha si určitě zaslouží pozornost širší veřejnosti a může být v některých ohledech podnětná i pro odborníky. Nesmíme však zastírat, že leccos mohlo být uděláno lépe. Ukazuje se, že nutným předpokladem překladatelského úspěchu je znalost problematiky. Není-li překladatel v dané oblasti odborníkem, měl by se obrátit na znalce a problémy konzultovat. Prezentace určité spirituality v českém prostředí nutně volá po doplnění dílka o údaje týkající se našich dějin a české, či v naší mateřštině již dostupné literatury.

Ctirad V. Pospíšil OFM

English Summary 1/04 – Migration and Integration

“The alien who resides with you” (Leviticus 19, 34)

A Conversation with Bishop Josef Voß, President of the Commission for Migration of the German Bishops’ Conference

In this conversation, Auxiliary Bishop Joseph Voß considers questions of migration policy and the indispensable commitment of Christians and the church to migrants and refugees. Bishop Voß is the president of the Commission for Migration of the German Bishops’ Conference. He describes the responsibilities and work of the Commission, he formulates his expectations regarding churches in the countries that are entering the European Union, and he discusses his personal motivation for devoting himself to work with migrants and refugees. At the same time, he emphasizes the necessity of Christians and churches not avoiding this important area of shaping society, but committing themselves to promoting respect for the human dignity of migrants and refugees.

Miloslav Cardinal Vlk

**Migration in the Czech Republic and Eastern Europe
A Summons to Church and Society**

In this article Cardinal Vlk analyses migration movements in which the Czech Republic is currently involved. To understand the present situation better, he recalls the history of migration in the territory of today’s Czech Republic. On the basis of his analysis, he formulates ethical criteria from a Christian viewpoint for dealing with migrants and refugees, and he underlines the necessity of the integration of these people who will stay permanently. At the same time, he sees commitment to migrants and refugees and their just interests as a duty of the church.

Albert-Peter Rethmann

Who Belongs to Us? Ethical Aspects of Receiving and Integrating Immigrants

The first question to be posed for an ethically responsible migration policy is whether and, if need be, how an ethically justified state sovereignty can exist in the field of immigration (and the limitation of immigration) policy, and where this sovereignty of an individual state (in the right of asylum) reaches its limits. The article also addresses the question of which concept of integration should serve as the basis for migration policy. At the same time, there is also the

matter of the definition of “cultural integration” and what speaking about “multicultural” society means. Finally, concrete integration measures are proposed, which have to be addressed from an ethical perspective.

Tomáš Chudý

Accepting the Other in the Thought of Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas is a leading philosopher in today's debate about “the other.” He stresses the concept of fundamental ethics, which enables him both to conduct a critique of Martin Heidegger's conception of *Dasein* and his fundamental ontology and to approach the issue from a more radical point of view based on the irreducible primacy of someone else's face that does not lend itself to be fully grasped in terms of the face itself. According to this logic, the face reveals the endless itself. As a proof of the dynamic character of the relation towards the face revealing the endless itself, Lévinas is bound to say that accepting the other occurs only in time and is even the essence of time. Consequently, the natural status of the human person is to always be on the road, always in migration, encountering and being encountered by those who are “the other.” This corresponds to what Christ says to his disciples, “Foxes have holes, and birds of the air have nests; but the Son of Man has nowhere to lay his head” (Matthew 8, 20).

Johann Baptist Metz

Christianity and Foreigners

In this selection, Metz points out that, from its origins, Christianity included multicultural elements. People of various cultures gather in Christian societies (parishes). Christian communities allow for various cultural worlds and jointly create them. Treating foreigners on the basis of the biblical message, which crosses ethnic boundaries, becomes the touchstone of the moral reserves of Christianity. The question of the foreigner and how to treat the foreigner is a global question. Metz asks that the church become a lobby for disadvantaged countries and peoples in the globalized world. The church and Christianity must not allow themselves any mentality of provincialism. In Metz's opinion, they should face up to those who suffer in our time and the causes of the suffering in its global dimension.

Pavel Vojtěch Kohut, OCD

“Do Not Neglect to Show Hospitality to Strangers” (Hebrews 13, 2)

Theological and Spiritual Starting Points for a Single Christian Virtue

In this article, the biblical experience with integration of “strangers” in ancient Israel and the approach to the stranger in the New Testament constitute the foundation for a specifically

Judeo-Christian interpretation of the virtue of hospitality with attention to the integration of migrants and foreigners. Openness towards foreigners and efforts to actively incorporate them into society belong to the foundations Christian self-understanding and spirituality.

Albert-Peter Rethmann

The Beginnings of Migration Ethics

Francisco de Vitoria OP and the School of Salamanca

Francisco de Vitoria was one of the first to try to formulate ethical criteria for treating migration. Albert-Peter Rethmann presents the thought of the Dominican theologian, which he developed in Salamanca in his famous treatise *Reflectiones de Indis*, and inquires into the significance of this thought for today's questions of humane migration policy.

The Renewal of Pastoral Ministry with Migrants and Refugees

Concluding Document of the 5th World Congress of Pastoral Care with Migrants and Refugees

The 5th World Congress of Pastoral Care with Migrants and Refugees not only analyzed today's situation but also challenged society, governments, and the church to action on various levels. The presence of migrants and refugees was explained as a sign of the times to which everyone (and every society) ought to respond. In this way, the concluding document of the Congress poses questions for policy makers, for policy, and for the local church in the Czech Republic.



tiskárna vydavatelství

Vytiskneme pro Vás cokoli, třeba ... knihu

**Grantis, spol. s r. o. • Třebovská 109, 562 03 Ústí nad Orlicí
tel./fax: 465 525 741**

e-mail: grantis@grantis.cz • www.grantis.cz



CENTRUM PRO STUDIUM MIGRACE (CMS – Center for Migration Studies) bylo na Katolické teologické fakultě Karlovy Univerzity v Praze založeno na podzim roku 2003. Má naplňovat následující úkoly:

- **sledovat vědeckou, společenskou a církevní diskusi o politice migrace v České republice a v Evropě,**
- **stanovit měřítko pro spravedlivou migrační politiku z pohledu křesťanské etiky,**
- **ve spolupráci s dalšími obory (zvláště sociologií, politologií, právem, sociální psychologií a ekonomickými vědami) formulovat na základě křesťanské etiky koncepcí pro migrační a integrační politiku,**
- **pomáhat místním církvím při vypracování pastoračních plánů pro migranty, aby se mohly kompetentně a zodpovědně zapojit do veřejné diskuse.**

V nejbližší době je plánován výzkumný projekt „Integrace Rómů“, stejně jako koordinace a realizace výzkumného záměru Katolické teologické fakulty UK k tématu „Integrace etnických menšin v České republice: situace, úkoly, řešení“.

Vedoucím CMS je prof. Dr. Albert-Peter Rethmann, který se na fakultě věnuje oboru teologická etika a je také činný jako poradce Německé biskupské konference pro otázky migrace.

Adresa:

CENTRUM PRO STUDIUM MIGRACE

Katolická teologická fakulta UK, Thákurova 3, CZ-160 00 Praha 6

Email: migration@ktf.cuni.cz

SALVE

revue pro teologii a duchovní život
číslo 1 ročník 14 (2004)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

výkonný redaktor: Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Martin Betinec, Dominika Bohušová OP,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Jiří Pavlík, Albert-Peter Rethmann,
Norbert Schmidt, Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jiří Pavlík

překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: GRANTIS, s. r. o., Ústí nad Orlicí

distribuce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vínohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč

roční předplatné včetně poštovného 120 Kč, sponzorské 150 Kč

Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno

Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.

ISSN 1213-6301