

Spoločenské výzvy pre kresťanstvo

Medzi najnaliehavejšie spoločenské problémy súčasnej doby patrí migrácia, chudoba a ekologická kríza. Tieto palčivé problémy a otázky, týkajúce sa ľudského života a kultúry, nemusia zostať bezvýhodiskové. Môžu sa stať novou výzvou a „časom vhodným“ pre potrebné zmeny. A v kresťanskej reflexii môžu byť uchopené ako kairós.

Migrácia ako znamenie času

Migrácia je fenomén, ktorý môžeme v súčasnej globalizovanej spoločnosti považovať za jeden z *najpalčivejších* a *najvýraznejších* vôbec. Možno pristáhovalectvo chápať ako *výzvu*, s ktorou sa treba stretnúť, alebo ako potenciálne *nebezpečie*, pred ktorým sa treba brániť? Čo prijímanie cudzincov znamená pre našu *identitu*? Akú podobu by mali mať *etické kritéria* pre reguláciu pohybu osôb? Preto v nás nevyvoláva údiv, že aj mnohí *teológovia* a *cirkevní predstavitelia* – vrátane emeritného pápeža Benedikta XVI. – považujú otázku medzinárodnej migrácie osôb za „*znamenie času*“, ktorému treba venovať zvláštnu pozornosť a riešiť ho *eticky zodpovedne*. Medzinárodná migrácia pritom predstavuje veľmi komplexnú problematiku, ktorej etická reflexia si vyžaduje diferencovaný a *multioborový* prístup. V kresťanskej tradícii môžeme v tejto oblasti vyzorovať celý rad eticky relevantných podnetov. Podnety z vybraných *cirkevných dokumentov*, opierajúce sa o kresťanské východiská pomoci ľuďom v núdzi a *biblický étos* prijímania cudzincov, môžu predstavovať istý alternatívny hlas. Starozákonný Izrael vytváral svoju *identitu* okolo skúsenosti *cudzincov* – počínajúc Abrahámom a jeho výjdením z Uru a Haranu, cez konštitutívnu skúsenosť egyptského otroctva a vyvedenia z neho, až po babylonské zajatie a prebývanie židov v rôznych diasporách v rozmanitých historických obdobiach – , alebo ide o pocity odcudzenia, ktoré prežívali raní kresťania uprostred pohanskej spoločnosti. *Biblický étos* voči cudzincom predstavuje jednu z veľmi dôležitých, eticky relevantných oblastí pre Ježišových učeníkov, aj pre starozákonný ľud Boží, konštatuje Petr Štica a dodáva: „*Možno dokonca povedať, že prijímanie cudzincov, vzťah k nim a spravodlivé jednanie s nimi, patrí k jednej z ústredných tém v celej Biblii vôbec.*“ Láska a činná pomoc voči *cudzincom* má byť prejavom lásky voči *blížnemu*, ku ktorej je izraelský ľud podľa Božích nariadení zaviazaný. Stáva sa akoby modelovou aplikáciou *univerzálneho príkazu lásky*, ktorý možno považovať spolu s príkazom lásky k Bohu, za *centrálne prikázanie* celej Tóry a Novej zmluvy. Starozákonné texty rozlišujú

na jednej strane medzi cudzincami, ktorých môžeme chápať ako *uchvatiteľov* alebo *nepriateľov*, a ktorí môžu alebo dokonca chcú spoločenstvo Izraela dezintegrovať, alebo ako tých, ktorí si zakladajú na svojej inakosti (*nokrí*, či *zar*). Na druhej strane ide o cudzincov, ktorí sa chcú v Izraeli *usadiť* (*gér* a *tóšáb*). Pojmy *nokrí* alebo *zar* v Starej zmluve označujú nepriateľov z okolitých národov, ktorí sa usilujú o likvidáciu Izraela, ale neraz aj ľudí z *vlastných radov*, ktorí sa svojou „cudzorodosťou“, predovšetkým v náboženskej oblasti, stávajú pre ostatných ohrozením. Tým Izrael poskytovať pohostinnosť *nemá*. Naproti tomu pojmy *gér* a *tóšáb* v Starej zmluve označujú *usadeného cudzinca*. *Gér* je jedinec, ktorý je *prijatý* a *integrováný* do spoločenstva Izraela, aj keď si určitým spôsobom ponecháva niečo zo svojej odlišnosti a nemusí byť veriacim Izraelitom, ktorý praktizuje izraelskú vieru. Súčasní exegeti sa v podstate zhodujú v tom, že „*gérím* nemuseli byť začlenení do Božieho ľudu prostredníctvom prijatia izraelského zákona a viery“ (B. A. Asen). Tento cudzinec žije medzi Izraelitmi, s ktorými ho nespája žiadne rodové puto, či miesto narodenia. Termín *gér* nemožno stotožňovať s nejakou konkrétnou etnickou, či národnostne vymedzenou skupinou. Označuje osobu, ktorá opustila miesto svojho pôvodu, svoje rodné miesto, teda migranta v *širšom slova zmysle*. Nemusí sa nutne jednať o niekoho cudzieho v národnostnom zmysle. *Géra* môžeme konkrétnym spôsobom charakterizovať ako niekoho, kto sa usadzuje tam, *odkiaľ nepochádza*. (C. Bultmann, R. Rentdorff). Nie je vlastníkom pôdy, žije podľa izraelského práva a jeho postavenie a život sú *celkom závislé* na pohostinnosti a pomoci okolia (D. Kellermann, M. Achard, R. Gúr). Boh v sinajskej zmluve kladie Izraelovi na srdce, aby s *gérom* jednal mimoriadne citlivo. Táto *etická normatívna požiadavka*, ktorá sa v legislatívnom kódexe Starej zmluvy často opakuje, sa explicitne opiera o skúsenosť izraelského ľudu v *egyptskom otroctve*, kde Izraeliti boli sami *cudzinci* a *pristáhovalci*. Pre sociálny étos izraelského ľudu voči *cudzincom* platí nasledujúce : „*Ak sa bude u teba v tvojej krajine zdržovať cudzinec, neutláčaj ho ! Cudzinec, ktorý sa bude u teba zdržovať, nech je medzi vami ako domorodec. Milujte ho ako seba, veď aj vy ste boli cudzincami v egyptskej krajine. Ja som Pán, váš Boh !*“ (Lv 19, 33n). V legislatívnom kódexe starozmluvného Izraela nájdeme celý rad eticky orientovaných podnetov pre sociálne citlivé zachádzanie s cudzincami (*gérím* v *tošávím*), pričom v jednotlivých vrstvách Tóry možno dokonca vypozerovať tendenciu, ktorá smeruje *k stále veľkorysejšiemu prijímaniu cudzincov* do spoločenstva Božieho ľudu. Na počiatku boli títo cudzinci, spolu s vdovami a sirotami, ako skupiny osôb zvláštnym spôsobom chudobní a zraniteľní, *postavení pod priamu ochranu Božiu* a nesmelo sa im škodiť, neskôr sa má s nimi zachádzať *s láskou* (v príkaze je použitý

imperatív „*milujte ich*“) a poskytovať im zvláštnu *sociálnu pomoc* (desiatky, paberky), aby nakoniec boli prakticky *zrovnoprávnení* s Izraelitmi, ktorí sú naopak sami vyhlásení za prísťahovalcov v Pánovej krajine. Christiana van Houtenová to výstižne zhrňuje slovami : „*Zákony, týkajúce sa cudzinca, sa postupne vyvíjali a nadobúdali stále inkluzívnejší charakter. To, čo bolo na počiatku v Knihe zmluvy (Ex 23, 9) výzvou k zaisteniu spravodlivosti pre cudzincov, sa neskôr v kňazských zákonoch stalo legálnym princípom.*“

Postupná asimilácia usadených cudzincov (*gérím*) Izraelom veľmi napomohla *prelamovanie* rasovej bariéry, do ktorej bol Izrael spontánne naklonený sa uzatvárať. Táto asimilácia tak pripravovala *kresťanský univerzalizmus*. Po návrate z babylonského exilu sa objavuje *separatistické hnutie*. *Gér* je povinný prijať judaizmus pod trestom vylúčenia zo spoločenstva (Neh 10, 31 ; Ezd 9 – 10). Asimilácia sa musí prehlbovať. Ak syn cudzinca prilipne *k Jahvem* a verne zachováva jeho *zákon*, Boh ho naplní radosťou vo svojom chráme z toho istého dôvodu ako Izraelitu. Preto sa židia v *rozptýlení* usilujú *rozširovať* svoju vieru, ako o tom svedčí grécky preklad Biblie. Hebrejské *ger* sa tu často prekladá slovom *prosélytos*. Tento termín označuje každého cudzinca, ktorý v plnosti prijíma judaizmus. Niektoré texty dostávajú *univerzálny význam* (Am 9, 12 ; Iz 54, 15). Táto úprava textov predpokladá misijný pohyb (poslanie), ktorý spomína aj Ježiš (Mt 23, 15). V deň Turíc sú prijímaní aj *prozelyti* (Sk 2, 11). Viacerí prozelyti prijímajú vieru v Krista (Sk 13, 43 ; 6, 5). No obľúbeným priestorom Pavlovej misijnej činnosti sú „*bohabojní*“ (Sk 18, 7). Sú to pohania, ktorí sympatizujú s izraelským náboženstvom, ale nie až natoľko, že by sa podrobili obriezke. Taký je napríklad Kornélius (Sk 10, 2). Všetky tieto rozdiely sa odrazu stratia, keď kresťanská viera *odstráni priehradu* medzi židmi a pohanmi : všetci sú *bratia v Kristovi* (Ef 2, 14 ; porov. Sk 21, 28n). V náväznosti na étos starozákonného Izraela možno pokladať za celkom logické, že medzi charakteristické znaky ranej kresťanskej cirkvi patrí tak isto *pohostinnosť* voči cudzincom a ľuďom na cestách (*filoxenia*), zvlášť voči *spolubratom vo viere*, ako aj sebaidentifikácia seba ako *cudzinca*. Zároveň sa však jasne odmietalo všetko „*cudzie*“, čo by mohlo byť *ohrozením* pre život cirkevného spoločenstva. Postoj sociálne citlivej, činnej starostlivosti o cudzinca, ako človeka, ktorý sa nachádza v *aktuálnej núdzi*, ktorá patrila – a väčšinou stále patrí – k *diakonickej a charitatívnej sfére* pôsobenia a života kresťanských cirkví, sa v nasledujúcich storočiach zrejme prehlboval. Tento postoj pritom vyrastá z hlbokých *teologických a teofanických* koreňov. V *prijatí cudzinca* ide o jeden z charakteristických prvkov a prejavov židovskej a kresťanskej viery v Boha *transcendentného*. V pozadí takého zachádzania s cudzincami a prísťahovalcami môžeme pozorovať chápanie Boha

ako toho, ktorý je *iný*, a ktorý často koná skrze cudzinca. Tým, že koná prostredníctvom cudzinca ako by ľudom a veriacim pripomínal svoju „*ambivalentnú povahu*“, totiž že je ľudom *blízky*, ale je zároveň *celkom iný*, neuchopiteľný, nepodmaniteľný a transcendentný. Emmanuel Lévinas o tom píše : „*Prítomnosť tváre prichádzajúca z druhej strany, zaväzuje k ľudskému bratstvu (...). Tvár, v ktorej sa na mňa obracia druhý, nie je pohltená nejakou predstavou, či reprezentáciou tváre. Počuť jeho biedu, ktorá sa dovoľáva spravodlivosti, neznamená predstavovať si nejaký obraz, ale klásť sa ako zodpovedný, a to ako viac i ako menej, než oná bytosť, ktorá sa prezentuje v tvári. Menej, pretože táto tvár mi pripomína moje záväzky a súdi ma. Bytosť, ktorá sa v tvári sprítomňuje, prichádza z dimenzie výšky, z dimenzie transcencie, a vtedy sa môže reprezentovať ako cudzinec, bez toho, aby sa stavala proti mne ako prekážka, či ako nepriateľ. A ako viac, pretože moje postavenie ako ja je v tom, že môžem odpovedať na túto podstatnú biedu druhého, nájsť si pre to prostriedky. Druhý, ktorý mi vládne vo svojej transcencii, je tiež cudzinec, vdova a sirota, voči ktorým mám povinnosť.*“

Možno teda povedať, že už pre ľud Starej zmluvy mohol *cudzinec* svojím spôsobom *reprezentovať Boha*, a že už pre Izrael platila paradoxná priama úmera : ako sme otvorení voči *cudzincom*, tak sme otvorení voči *Bohu*. O postoji *otvorenosti* voči Bohu a Božiemu duchu, ktorý sa prejavuje tiež *pohostinnosťou*, nám svedčia biblické perikopy (porovnaj napríklad Gn 18 – 19), v ktorých sa *prostredníctvom pohostinnosti* ľudia stretávajú s Božími poslami a stávajú sa zároveň *adresátmi* Božieho obdarovania a radostného posolstva. Francis W. Nichols k tomu poznamenáva : „*Cudzinec nás môže vyzývať k zmene, stimuluje nás k otvorenosti voči Božiemu duchu, k novému premysleniu našej vlastnej identity a k novému usporiadaniu našich starostlivo ochraňovaných priorít.*“

Ďalšiu skutočnosť, ktorá stojí v pozadí biblického étosu prijímania cudzincov, môžeme vidieť v inom základnom východisku izraelskej viery : *len Bohu patrí celá zem*. Žiadny jednotlivec, ani žiadne partikulárne spoločenstvo *si nemôže* konkrétnu zem *privlastňovať výhradne pre seba*. Všetci sme na tejto zemi *len dočasní hostia*. Tento postoj pritom vychádza tiež z *teológie stvorenia*, ktorá chápe ľudstvo ako *jednu rodinu* a rozdelenie sveta do jednotlivých národov a štátov považuje za skutočnosť *sekundárnu* voči vnímaniu ľudského pokolenia *predovšetkým ako jednotného spoločenstva*. Izraelita uznáva, že pred Bohom je iba *cudzincom*, prichádzajúcim ako aj všetci jeho predkovia (Ž 39, 13 ; 1 Kr 29, 15). V Novej zmluve sa toto chápanie človeka ešte prehĺbuje. Kresťan nemá tu na zemi *trvalého prebývania* (2 Kor 5, 1n), je na zemi *cudzincom* nielen preto, že Zem patrí jedine Bohu, ale aj preto, že je občanom *nebeskej vlasti*. Tam už nie je hosťom, ani cudzincom, ale

spoluobčanom svätých (Ef 2, 10 ; Kol 1, 21). Kým nedosiahne tento cieľ, jeho život je životom *pútnika* (1 Pt 2, 11), takým bol aj život praotcov (Hebr 11, 13), ktorí sa kedysi odpúťali od svojho prostredia a vydali sa na cestu k lepšej vlasti (Hebr 11, 16). *Spravodlivé zachádzanie s cudzincami* je tak ešte oveľa viac, než len „zlatým pravidlom“, odrážajúcim zraniteľnosť ľudí na cestách v starovekom Oriente. Je vyjadrením a udržiavaním vlastnej *identity* a dôkazom *viery v Boha*, ktorý je *transcendentný*, a Izraelovi sa zjavil ako *zástanca slabých*, ochranca *cudzincov* a ľudí na cestách, konštatuje Štica a dodáva : „*Pomoc cudzincovi (gérovi) znamená rozpomínať sa na korene vlastnej viery a na Božie zachádzanie s Izraelom, a je zároveň vyznaním viery v živého Boha.*“

Sociálne citlivý postoj voči cudzincom, prítomný aj v cirkevných dokumentoch, sa opiera o dlhú tradíciu sociálne citlivého zachádzania s cudzincami a o tradíciu pomoci ľuďom na cestách, ako aj ľuďom hľadajúcim pomoc. Starostlivosť o cudzincov je dokumentovaná od prvých desaťročí kresťanstva v charitatívnej činnosti cirkevných obcí. Zvláštnu pozornosť si v rámci prezentácie základných myšlienok z celocirkevných dokumentov o migrácii zaslúži inštrukcia Pápežskej rady pre pastoraáciu migrantov a ľudí na cestách z roku 2004 s názvom *Erga migrantes caritas Christi*. Jej hlavným cieľom je aktualizovať pastoraáciu migrantov v súlade s dnešnou dobou. Inštrukcia opakovane popisuje fenomén migrácie ako *znamenia doby*, ktoré môže byť *obohacujúcou príležitosťou* pre prijímajúcu spoločnosť, aj pre prichádzajúcich migrantov. Predovšetkým však hodnotí migráciu a multikultúrnu spoločnosť ako *znamenie Božej prítomnosti v dejinách* a ako krok na ceste k *univerzálnemu zjednoteniu ľudstva*. „*Prechod od monokultúrnej spoločnosti k spoločnosti multikultúrnej sa môže javiť ako znamenie živej prítomnosti Boha v dejinách a v spoločenstve ľudí, lebo ponúka vhodnú príležitosť k uskutočňovaniu Božieho plánu univerzálneho spoločenstva.*“ (čl. 9). Dynamický fenomén migrácie je nazeraný ako šanca a príležitosť, ako *kairos* pre žiaduce vzájomné poznávanie jednotlivých národov a dialóg medzi rôznymi kultúrami. Podobne možno hodnotiť aj *multikulturalitu*. „Dnešný fenomén migrácie môžeme teda považovať za veľmi dôležité znamenie doby, za výzvu, ktorú máme objavovať a zhodnocovať pre *budovanie obnoveného ľudstva* a pre *zvestovanie evanjelia pokoja.*“ (čl. 14). Kresťanská pohostinnosť zahŕňa pritom nielen povrchnú solidaritu, ale skutočnú ochotu pre prijatie a integráciu. Pápež Ján XXIII. v encyklike *Pacem in teris* píše : „Každý človek má mať plné právo na slobodu pobytu a pohybu vo vnútri štátu, ktorého je občanom ; a pokiaľ k tomu je *oprávnený dôvod*, má tiež *právo presťahovať sa* do iného štátu a usadiť sa v

ňom. Tým, že niekto je občanom iného štátu, neprestáva byť členom veľkej ľudskej rodiny, občanom svetového spoločenstva všetkých ľudí.“ (čl. 25). Čo myslí Ján XXIII. slovným spojením *oprávnený dôvod* vysvetľuje neskôr na inom mieste tejto encykliky : „Medzi právami ľudskej slobody si zasluhuje uznanie tiež to, že každý môže odísť do takého štátu, v ktorom dúfa, že sa bude môcť lepšie postarať o seba aj o svoju rodinu. Je preto *povinnosťou* štátnikov prijímať prisťahovalcov a pokiaľ to dovoľuje blaho ich spoločenstiev, byť *ústretový* voči úmyslu tých, ktorí sa možno chcú začleniť do novej spoločnosti.“ (čl. 106). Táto požiadavka prijatia osôb, ktoré žijú v chudobnejších podmienkach, než ľudia v prijímajúcej spoločnosti, a ktorí sa v novej spoločnosti chcú usadiť, kladie takmer provokatívne otázku, *či môžu* bohaté štáty *odopierať* príchod a usadenie občanom z chudobnejších štátov. V perspektíve pápeža Jána XXIII., je spoločenstvo – pokiaľ to nepresahuje jeho možnosti – *zaviazané* prijímať chudobných cudzincov, ktorí sa chcú usadiť, a predpokladá sa veľká miera *otvorenosti* a *solidárneho postoja* zo strany prijímajúcich štátov voči ekonomickým migrantom. Túto požiadavku možno interpretovať aj nasledujúcim spôsobom : Keď sú štáty schopné splniť základné záväzky, ktoré majú voči svojim občanom, a uživiť ich, nemali by ekonomicky silnejšie štáty a priori *odopierať* migrantom, ktorí hľadajú obživu pre seba a svoje rodiny, vstup na svoje územie. Pápeži sa *pravidelne vyjadrovali a vyjadrujú* k otázkam spojeným s imigráciou v posolstvách ku *Svetovému dňu utečencov* a v rozmanitých prejavoch a príhovoroch. Napríklad Ján Pavol II. vytrvalo a opakovane povzbudzoval miestne cirkevné spoločenstvá, aby *imigrácii* jej etickým aspektom, pastoračnej a sociálnej starostlivosti o prisťahovalcov a utečencov venovali náležitú pozornosť. K prijímaniu utečencov vyzýva aj súčasný pápež František : „*Každá farnosť, rehoľná komunita, kláštor a pútné miesto v Európe nech prijme jednu rodinu*“, vyzval pápež a ponúkol tak veriacim veľmi konkrétnu reakciu na súčasnú utečeneckú krízu. (In : Katolícky týdeník, č. 37, 2015, s. 16). Kresťan si nutne pripomenie Ježišovo *podobenstvo o Samaritánovi*, ktorý hoci sám bol inoverec, ukázal, čo znamená byť blížnym. Samaritánovo milosrdenstvo neskončilo ošetrovaním raneného, ale pokračovalo ďalšou starostlivosťou. Príbeh a európsky príklad nabádajú aj nás : *chodť a rob podobne !* Mali by sme nájsť odvahu prekročiť hranice *kompromisu* a nepodľahnúť ľahostajnosti. (L. Kropáček). Podľa evanjeliového príbehu o *poslednom súde* (Mt 25, 31 – 46) patrí poskytnutie pomoci cudzincovi a človekovi na cestách dokonca k explicitne uvedeným, *zásadným kritériám* správneho a spravodlivého jednania pre kresťanov, ako aj pre nekresťanov. „*Prijatie cudzinca sa vo svetle biblických textov stáva pre kresťanov jednou z úloh, ku ktorým sú povolani, a možno*

ho chápať ako jeden zo znakov autentického kresťanského života (...). Chudobný cudzinec, ktorý je na cestách, je ako znamenie živého Ježiša Krista hodný starostlivosti a kresťanskej lásky, a na neho má byť upriamená pozornosť kresťanov a cirkevných spoločenstiev.“ (P. Štica).

Chudoba vo svete hojnosti

Nerovnomerné a nespravodlivé rozdelenie bohatstva je jedným z veľkých paradoxov modernej doby. V dôsledku tohto stavu veľká časť dnešného sveta žije v *nedobrovoľnej* chudobe a biede. Svet ako *celok* v priebehu druhej polovice 20. storočia nesmierne *zbohatol*. Napriek tomu milióny ľudí, nielen v rozvojových, ale aj rozvinutých krajinách, žije v *chudobe*. Táto situácia nie je dlhodobou udržateľná (P. Nováček). V Starej zmluve sa veľmi často hovorí o *chudobných* a *chudobe* ; zvlášť v čase, keď sa Izrael usadil v mestách. Starostlivosť o chudobných bola v Izraeli mimoriadne *rozvinutá* v porovnaní s inými národmi (Ex 23, 3 ; Lv 19, 15). Zvlášť *proroci* sa zastávali práv chudobných a sociálne slabých (Iz 1, 23 ; 10, 2 ; Ez 22, 7 ; Mal 3, 5). Boží zákon bezpodmienečne žiada *lásku k človeku* ako dôsledok *lásky k Bohu*. Výsadou zbožných *boháčov* bolo podporovanie vdov a sirôt (Jób 31, 16 – 22). Aj v Zákone sa na nich pamätalo (Dt 16, 11.14 ; 26, 11 – 14 ; Lv 19, 9 – 10). V *roku milosti* sa malo chudobným pomôcť viac, než prikazoval Zákon (Lv 25, 10 ; Nm 36, 4 ; Iz 61, 2). Ale aj napriek týmto ustanoveniam sa *prehlbovala* *priepasť* medzi chudobou a boháčmi. Proroci správne rozpoznali potrebu *nového, neobrezaného srdca*, aby došlo k náprave (Jer 4, 4 ; Am 5, 24). Biblia chce smerovať k *novej spoločnosti*. Preto, ak sa chceme pýtať na biblickú predstavu o *správnej spoločnosti*, musí nás viac zaujímať fakt, ako Boh vidí spoločnosť, ktorú mal utvoriť *ľud, vyslobodený z Egypta*. Neprekvapuje, že v Izraeli bol objavený, v iných spoločenstvách zriedka prítomný, súvis medzi *sociálnym správaním* a *zdravím*. (Ex 15, 26). Toto poznanie sa udržalo a stalo sa strhujúcou skutočnosťou v okolí *Ježiša z Nazareta*. Rovnako ako choroby stráca sa v tejto spoločnosti aj *bieda*. Kniha Deuteronomium napríklad uvádza : „*A vôbec nech niet medzi vami chudobného, ani žobráka, lebo Pán, tvoj Boh, ťa požehná v krajine, ktorú ti dá do vlastníctva. Ale iba ak budeš poslúchať Pána svojho Boha, a zachovávať všetko, čo ti prikázal a čo ti ja nariaďujem dnes, bude ťa požehnávať, ako sľúbil.*“ (Dt 15, 4 – 5). Čo charakterizuje sociálno – humanitnú spravodlivosť deuteronomického zákonodarstva (Dt 4, 8) je *etika bratstva*. Nevychádza z nejakého formálneho princípu spravodlivosti, ale stavia sa na stranu všetkých, ktorých *sloboda* a *osobná dôstojnosť* je ohrozená. Toto bratské meno chce vo väčšine prípadov skôr

motivovať k sociálnemu správaniu, ktoré sotva možno vynucovať ako právo. O jeruzalemskom spoločenstve hovoria Skutky apoštolov : „*ved' medzi nimi nebolo núdzneho*“ (Sk 4, 34). A to vzniklo celkom spontánne, jednoducho z praxe *agapé* : „*lebo všetci, čo mali polia alebo domy, predávali ich, a čo za ne utržili, prinášali a kládli apoštolom k nohám, a rozdeľovalo sa každému podľa toho, kto ako potreboval*“ (Sk 4, 34n). V tejto spoločnosti vzniká svet *radosti* a *komunikácie* (Sk 2, 44.46n). Čo sa teda tu predstavuje je fakt, že v spoločnosti vytvárannej zo slávnosti, teda *oslavy Boha*, a zo *šťastia toho druhého*, vychádza na povrch presne tá črta, ktorú radi označujeme ako „*humánnu*“. Zatiaľ čo každý deklarovaný „*humanizmus*“ nakoniec stráca svoje *humanum*. Tu niekde sa skrýva tajomstvo biblickej predstavy o *správnej spoločnosti*, zdôrazňuje Norbert Lohfink. Ježiš sa v *konkrétnych prípadoch* obracal k *jednotlivcom* a požadoval od nich, aby sa zriekli pozemských statkov. V modernej reči by sme tento stav mohli nazvať *dobrovoľnou skromnosťou*. V súčasnom horizonte sa však vynára otázka s d'alekosiahlymi dôsledkami : Stačí zo svojho majetku *niečo* odovzdať alebo obetovať *celý* svoj majetok ? Nemusia sa zmeniť *spoločenské a ekonomické štruktúry*, aby boli krajiny tretieho sveta oslobodené zo svojej zúfalej situácie ? Musíme konštatovať, že Ježiš to *priamo* nežiadal. Zdá sa však, že náležia k dôsledkom jeho zvesti. Vtedajšie pomery v Palestíne Ježiš *nemohol*, ani *nechcel* meniť. Pre to neboli vhodné podmienky, konštatuje Rudolf Schnackenburg a dodáva : „*Ale svojou kritikou rozdeľovania statkov a svojou opciou v prospech chudobných, dal predsa zreteľné signály, ktoré nás vyzývajú, aby sme za dnešnej situácie vo svetovom hospodárstve vyvolali také štruktúrne zmeny. Každý kresťan musí k tomu podľa svojich možností prispievať, zvlášť v demokratickom štáte.*“ Z návštevy pápeža Jána Pavla II. v Peru roku 1985 zostáva v živej pamäti nezabudnuteľné gesto, ktoré urobilo niekoľko andských starousadlíkov. *Maximo Flores* ako predstaviteľ indiánskeho hnutia Kollasuyo, *Emmo Valeriano* ako člen Strany Indiánov a *Ramiro Reynaga* ako zástupca indiánskeho hnutia Tupac Katiri vtedy pápežovi vrátili Písmo sväté a odovzdali mu list, v ktorom sú tieto príznačné slová : „*My andskí a americkí Indiáni sme sa rozhodli využiť Vašu návštevu na to, aby sme Vám vrátili Vašu Bibliu, lebo v priebehu päť storočí nám nepriniesla ani lásku, ani pokoj, ani spravodlivosť. Prosíme Vás teda, vezmite si Bibliu a vráťte ju naším utláčateľom, lebo oni potrebujú mravné predpisy, ktoré obsahuje, viac než my.*“ Tieto slová svedčia jasne o tom, že andskí starousadlíci si veľmi cenia oslobodzujúci *obsah* Biblie, rozhodne však nie „oslobodzujúci“ *spôsob*, ktorým bolo Písmo sprostredkované. Keď Karl Rahner predniesol 1. júna 1962 na rakúskom zjazde katolíkov svoju významnú prednášku „*Neuháčajte Ducha !*“, nekritizoval len mentalitu

inštitucionálneho sebauspokojenia a cirkevnej pohodlnosti, ktorá nevykazuje „žiadnu odvahu k rozhodným činom“, ale tiež vyzval cirkev, aby sa pustila do konkrétnych rozhodnutí a stanovísk : „*Je tu odvaha skutočne sa zaoberať otázkami doby, zaujať k nim stanovisko, skutočne cítiť ich ťažobu ? Alebo sa domnievame, k nášmu vlastnému unavenému upokojeniu, že je nám už všetko jasné, že sme vyzbrojení všetkými odpoveďami na všetky otázky, ktoré sú len trochu dôležité ?*“ Ani sám Rahner, ani jeho poslucháči netušili, že už po niekoľkých rokoch dôjde k Druhému vatikánskemu koncilu, ktorým cirkev urobila ohromný skok dopredu a znovuobjavila konkrétne miesto svojej viery v „radosti a nádeji, smútkoch a obavách“ ľudí. A potom došlo k onomu pastorálnemu a teologickému prelomu, ktorý sa prejavil na Druhom generálnom zhromaždení latinsko-amerického episkopátu v *Medelline* v Kolumbii roku 1968 ako „*teológia oslobodenia*“. Teológia oslobodenia sa rodí „*z etického rozhorčenia nad chudobou a odstrčenosťou veľkých nás nášho kontinentu na okraj spoločnosti*“ (L. Boff). Postoj teológie oslobodenia predznačuje obrat, ktorý Gustavo Gutiérrez označuje ako zmenu perspektív : „*Ide o vnímanie perspektívy tých, ktorí sa v dejinách nikde nevyskytujú.*“ Pohľad chudobných patrí pre Gutiérreza medzi „*základné intuície*“ teológie oslobodenia. Je to perspektíva „*vykorisťovaných tried, na okraj vytlačených rás a kultúr, ktorými sa pohrda.*“ Tieto skupiny nechcú zakúšať len pomoc, ale spravodlivosť – a k tomu patrí, že budú uznaní za *subjekty*. Stefan Silber zdôraznil, s pohľadom na tematizáciu „evanjelizačného potenciálu chudobných“, na zhromaždení biskupov v Pueble : „*Chudobní sú subjektami evanjelizácie, sú aj subjektami opcie pre chudobných (...). Chudobní sú cirkev ; nie sú jednoducho príjemcami pomoci od cirkevnej hierarchie alebo užívateľa túžby po spravodlivosti, vychádzajúcej od angažovaných kresťanov. Sami majú , evanjelizačný potenciál ‘ ; sú nositelia Radostnej zvesti.*“ Teológia oslobodenia dáva zaznieť hlasu chudobných. Je vedená presvedčením, že zmena perspektívy, ktorá umožňuje chudobným stať sa *subjektom*, vedie teológiu a cirkev (späť) k jej prapôvodnej *identite*. Chudobní tvoria *locus theologicus*, predstavujú inštanciu poznania a dosvedčovania viery. Gustavo Gutiérrez to formuluje nasledovne : „*Keď prevezmeme perspektívu chudobných, budú viditeľné nové aspekty kresťanského zjavenia.*“ Ľudia, ktorí musia žiť v chudobe, „*odhaľujú*“ a „*verifikujú*“ posolstvo evanjelia. „*Sú to chudobní, ktorí nám robia pochopiteľným, aký je svet a akú službu má konať cirkev v tomto svete*“, povedal Oscar Romero niekoľko týždňov pred svojou smrťou a dodal : „*Svet chudobných nás učí, aká má byť kresťanská láska (...). Reálny svet chudobných nás tiež učí, čo znamená kresťanská nádej.*“ Pochopiť chudobných ako „*locus theologicus*“ znamená zároveň *angažovať sa za*

prekonanie neľudskej chudoby. Škandál spočíva v tom, že chudoba ako *locus theologicus* v storočí prepojených trhov a informácií sa nestratila, ale sa šíri a prehľbuje. (J. Estermann).

Na ceste k ekologickej teológii prírody

Súčasná *ekologická kríza*, ktorá ohrozuje budúcnosť života na zemi, paralelne priniesla otázky, týkajúce sa vzťahu *náuky o stvorení* k západným *postojom k prírode*. Moderní kritici Písma a kresťanstva poukazujú na to, že to bolo práve biblické poverenie k *vládnutiu nad zemou, či prírodou* (Gn 1, 28), ktoré oprávňovalo kresťanov vykorisťovať a ničiť prírodu. Preto vraj Biblia zavinila alebo má aspoň podiel na súčasnej *ekologickej kríze*. Je však v tomto poverení skutočne obsiahnuté oprávnenie človeka k vláde nad svetom ? Konkrétna biblická predstava „podmienenia si zeme“ nemá nič spoločné s príkazom panovania, ale je príkazom, ktorý sa týka *pokrmu*. Ľudia majú spolu so zvieratami *žiť z plodov zeme*. Preto má človek „raj v Edene“ obrábať, strážiť a tak si zabezpečiť pokrm (Gn 2, 15). Nijaké *uchopenie moci* nad prírodou sa tým *nemienilo*. Príkaz k „vláde“ sa nachádza len v Gn 1, 26. Tu sa však viaže na *zodpovednosť ľudí* voči Bohu, Stvoriteľovi a Živiteľovi sveta. Biblia hovorí o tom, že svet je Božím stvorením a preto zostáva jeho *vlastníctvom*, ktorého sa človek nemôže zmocniť a privlastniť si ho. Môže ho len prijať ako prepožičaný *dar*, ktorý musí zodpovedne *spravovať* podľa merítok Božej spravodlivosti a nie svojich mocenských predstáv (Lk 16, 2). Teológia stvorenia vychádza *od kozmu*. Na to poukazujú biblické texty, ktoré začínajú *správou o stvorení*. Aj Ježiš vo svojich podobenstvách hovorí o *tajomstve tvorstva*. Tiež Ján začína svoje evanjelium *pohľadom na stvorenie* a obdobné príbehy o Ježišovom narodení u Matúša a Lukáša sú *príbehy o stvorení*. V Pavlových listoch sa opakovane hovorí o *kozmickej Kristovi*, ktorý spája celý vesmír (Kol 1, 16 – 17). Pavlov hymnus je ovplyvnený gréckou filozofiou, predovšetkým *Platónom*, ktorý nazval kozmos *obrazom Boha* a *školou stoikov*, ktorá nazerala na prírodu ako plnú *božských síl*. Nesmieme od seba *oddeľovať* Tvorcu a tvorstvo. Nezakusujeme Boha bez sveta, ale práve v jeho *vzťahu k svetu*, v jeho vzťahu k stromom, kameňom, k horám a jazerám, ku kvetinám a zvieratám. *Hildegarda z Bingenu* (1098 – 1179) dokonca tvrdí, že Boh sídli aj v kvapke rosy, vzduchu a vo všetkej zeleni. Je to výraz hlboknej duchovnej skúsenosti, že *Duch Boží* preniká *všetkým tvorstvom* a hovorí k nám *prostredníctvom* každého tvora tejto zeme. Biblia vidí vlastné poslanie človeka v *chvále Boha*. „*Kto chváli Boha v stvorených veciach, ten ich nechce užívať pre seba, ale môže ich ponechať v pôvodnej kráse* (...). *Príroda nie je , účelom ' , nemá byť*

vykorisťovaná pre záujmy človeka, ale (...) má byť ponechaná vo svojej kráse.“ (Anzelm Grün, Alojz Seufferling). Ekologická teológia prírody Jürgena Moltmanna má silnú *eschatologickú dimenziu*. Hovorí, že teológii nestačí sa sústrediť na *protologické* vyhlásenie, že na počiatku bolo Božie stvorenie „dobré“ (Gn 1, 31). Musí to byť spojené s Pavlovým rozpoznaním *túžobného očakávania* a túžby stvorenia, ktoré síce podlieha márnosti, ale má tiež *nádej* (Rim 8, 19 – 21). Moltmann zaraďuje *eschatologickú nádej*, ktorá sa stále opakuje v jeho teológii, do *teológie prírody*. Píše : „*Pochopiť prírodu ako stvorenie teda znamená, ponímať ju ako zotročené stvorenie, ktoré dúfa v slobodu.*“ Stvorenie je zotročené, ale zároveň aj otvorené, pre *budúcnosť* v anticipovaní plnosti *Božej slávy*. Moltmann je presvedčený, že v ekologickej teológii prírody je dôležité obnoviť *imanenciu Boha* v stvorení. Vo svojich úvahách o trojičnom Bohu stvorenia sa snaží spojiť *Božiu transcendenciu* a *imanenciu* interpretáciou kresťanského ponímania, že *Boh* stvoril nebo a zem *skrze Syna* a *v Duchu*. Otec je *tvoriaci* počiatok stvorenia a Syn jeho *formujúci* počiatok. Syn je „kozmickej Kristus“, základ existencie celého stvorenia – ľudí aj prírody. Duch je životodarný *počiatok*. Moltmann kladie dôraz na *imanenciu Ducha* v stvorení. Skrze Ducha sa Boh zúčastňuje na *údele* stvorenia. Skrze Ducha *Boh trpí* utrpením stvorenia. V Duchu Boh zakusuje jeho zmar a *vzdychá spolu* so zotročeným stvorením po vykúpení a slobode. Duch je schopný *trpieť so stvorením*, pretože v Duchu je *moc lásky*, z ktorej stvorenie vzišlo a ktorou je zachovávané (*God in Creation*). Moltmannove úvahy poukazujú na nutnosť *doplniť* teológiu stvorenia teológiou vykúpenia. Ekologická teológia stvorenia by mohla byť veľkým prínosom pre *chudobných* a *utláčaných*, ktorí trpia technologickým pokrokom a konzumizmom bohatých, a ku ktorým problémom sa teológia *emancipácie* a *oslobodenia* výslovne obracia. Pretože ľudské dejiny vo svojom behu hlboko *ovplyvňujú* a zároveň *sú ovplyvňované* vesmírom, všeobecným *ekosystémom* (Anne M. Clifford). Problematike *integrálnej ekológie* sa venuje aj pápež František vo svojej encyklike *Laudato Si'* . Píše : „*Keď hovoríme o , životnom prostredí ' máme na mysli aj jeden zvláštny vzťah, totiž vzťah medzi prírodou a spoločnosťou, ktorá ju obýva. To nám bráni považovať prírodu za niečo od nás oddelené, alebo za jednoduchý rámec nášho života. Sme do nej včlenení, sme jej súčasťou a zároveň nás preniká (...). Podstatné je hľadať integrálne riešenia problémov, ktoré berú do úvahy interakciu prírodných systémov medzi sebou navzájom i so sociálnymi systémami (...). Smery riešenia si vyžadujú integrálny prístup v boji proti chudobe, v navrátení dôstojnosti vylúčeným osobám a v starostlivosti o prírodu.*“ (č. 139, s. 85).