

EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

- 
- Ludovít Fazekaš* *Niektoré aspekty novozmluvnej evanjelizácie*
- Pavel Hanes* *Kresťanstvo v napätí medzi toleranciou a intoleranciou*
- Vilém Schneeberger* *John Wesley a predestinace*
- Dana Hanesová* *Metódy v kontexte kresťanského vzdelávania*
- Ján Henžel* *Keď sa obrátenie stalo príťažlivým*
- Albín Masarik* *Biblické pojmy a obsahová primeranosť ich použitia vo vnútrocirkevnom živote*
- Jozef Brenkus* *Misia, evanjelizácia a prozelytizmus v kontexte katolícko-turického dialógu*

1/2002

Evanjelikálny teologický časopis

Vychádza na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici s finančnou podporou International Needs Slovakia

Vydavateľ:

Pedagogická fakulta,
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Adresa redakcie:

Evanjelikálny teologický časopis,
KETM PdF UMB,
Ružová 13,
974 01 Banská Bystrica

tel/fax: 048/4171148

e-mail: casopis@pdf.umb.sk

Zodpovedný redaktor:

Mgr. Ing. Jaroslav Maďar

Redakčná rada:

ThLic. Jozef Brenkus, PhD.

Doc. ThDr. Ľudovít Fazekaš

Mgr. Pavel Hanes, PhD.

Prof. ThDr. Ján Liguš (predseda)

ThDr. Vilém Schneeberger

Ročník I.

Časopis vychádza dvakrát ročne

Cena jednotlivého čísla 100,- Sk

Objednávky a distribúcia: redakcia

Obálka a layout: Pavel Botoš

ISSN 1336-1783

OBSAH

ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Eudovít Fazekaš	3
Niektoré aspekty novozmluvnej evanjelizácie	
Some Aspects of New Testament Evangelism	
Pavel Hanes	15
Kresťanstvo v napätí medzi toleranciou a intoleranciou	
Christianity Between Tolerance and Intolerance	
Vilém Schneeberger	19
John Wesley a predestinace	
John Wesley and Predestination	
Dana Hanesová	27
Metódy v kontexte kresťanského vzdelávania	
Methods in the Context of Christian Education	
Ján Henžel	35
Keď sa obrátenie stalo príťažlivým	
As Conversion Became Attractive	
Albín Masarik	47
Biblické pojmy a obsahová primeranosť ich použitia vo vnútrocirkevnom živote	
The Expressions of the Bible and Their Adequate Use in Today's Church Life	
Jozef Brenkus	53
Misia, evanjelizácia a prozelytizmus v kontexte katolícko-turíčneho dialógu	
Mission, Evangelization and Proselytism in the Context of Roman Catholic – Pentecostal Dialogue	
RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN	
Schneeberger: ČTYŘI POJETÍ PEKLA	77
Fazekaš: THE MISSION OF THE EARLY CHURCH TO JEWS AND GENTILES	78
Brádnianská: CITLIVÉ VYUČOVÁNÍ. Potřeby dětí v různých období jejich vývoje	80

Adresy autorov článkov:

ThLic. Jozef Brenkus, PhD., Pedagogická fakulta UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: jbrenkus@pdf.umb.sk

Doc.ThDr. Ľudovít Fazekaš, Pedagogická fakulta UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: fazekas@pdf.umb.sk

Mgr. Pavel Hanes, PhD., Pedagogická fakulta UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: phanes@pdf.umb.sk

Mgr. Dana Hanesová, Pedagogická fakulta UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: dhanes@pdf.umb.sk

Ing. Ján Henžel, PhD., 29. augusta 25, 934 01 Levice

e-mail: jan.henzel@cb.sk

Mgr. Albín Masarik, Pedagogická fakulta UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: amasarik@pdf.umb.sk

ThDr. Vilém Schneeberger, V Remizku 13/937, CZ-152 00 Praha 5, Česká republika

e-mail: vilem.schnee@volny.cz

Niektoré aspekty novozmluvnej evanjelizácie

Ludovít Fazekaš

SOME ASPECTS OF NEW TESTAMENT EVANGELISM

Are pictured here on the basis of words like euaggelizo, euaggelizesthai, euaggelion.

The substance of euaggelion is "the good news about the victory" of Jesus on the cross. His person mustn't be replaced by any other.

The good news is effective and the word becomes fact. It works what it says and creates the new man through the Spirit who makes use of the symbols but cannot be replaced by them.

The good news is binding for a man to take it and to give it to the others. Usually it is connected with suffering.

The good news wants to create everything new. It sets a man into the new family of God and sends him into the world to help the others to the renewal and to expect the "cosmetic cosmos" - God's original world.

Jedným z veľmi často užívaných slov v našom teologickom rozhovore je evanjelizácia. V NZ sa toto slovo nenachádza. Myslí sa ním však zvestovanie evanjelia a teda približne to, čo označujú grécke výrazy euaggelizó, euaggelizesthai = zvestovať dobrú správu, a to o Ježišovi Kristovi, ktorý svojou obeťou za ľudstvo mu otvoril možnosť vrátiť sa do Otcovho domova a žiť tam plnohodnotný život.¹

Keď chceme skúmať, čo všetko myslí NZ pod "zvestovaním dobrej správy", môžeme postupovať historicky a preberať jednotlivé nz spisy², alebo systematicky a sústrediť sa na jednotlivé idey a teda na celkový obsah týchto výrazov. Volíme túto druhú možnosť a pýtame sa, čo hlásanie evanjelia obsahuje.

¹ Sloveso euaggelizó, euaggelizesthai stoja buď absolútne alebo s predmetom (zvestovať evanjelium Zj 14,6. G 1,11. 1K 15,1. 2K 11,7, kráľovstvo Božie Lk 4,43; 8,1; 16,16; Sk 8,12; reč, slovo 1Pt 1,25; Sk 8,4; veľkú radosť Lk 2,10; Krista Sk 5,42; 11,20; 17,18; pokoj Sk 10,36; Ef 1,17; vieru G 1,23; 1Ts 3,6). Pritom predmet má nielen akuzatívny, ale aj datívny význam: komu sa zvestuje (služobníkom Zj 10,7, chudobným Mt 11,5; Lk 4,18; ľudu Lk 3,18; mestám Sk 8,40; pohanom Ef 3,8 a pod.).

² Tak postupuje G. Friedrich, (v: Kittel, Gerhard /Hsg./: Theologisches Wörterbuch zum NT II (ThWNT), 1935, s.705nn, U. Becker, (v: Coenen-Beyreuther-Bietenhard /Hsg./: Theologisches Begriffslexikon zum NT I (ThBLNT), 1979, s.295nn a väčšina slovníkov.

1 ZÁKLADNÉ VELIČINY

1.1 Pozadie termínu evanjelium

Stará zmluva. - V SZ poznáme sloveso b-s-r (piel: bissar), ktoré znamená "zvestovať dobrú správu" (1Kr 1,42). Užíva sa vo všeobecnom zmysle, ale so zložkou radosti, napr. pri oznamovaní víťazstva (2Sm 4,10). Prechod k náboženskému významu možno pozorovať v 1Sm 31,9, kde oznámenie víťazstva Filištínov nad Saulom má kultický charakter (pr Ž 40,9; 68,11; 95,1). Dosť veľkú rolu hrá b-s-r u Izaiáša (kap. 40 a nasl.), kde posol prichádza k Sionu a zvestuje mu Božie víťazstvo, ktoré započína nový vek spásy (52,7). Prorok dostal poverenie, aby zvestoval dobrú správu ubiedeným (61,1nn). Dokonca budú o nej hovoriť aj pohania (60,6). - Naproti slovesu b-s-r podstatné meno besorá je v SZ len 6x a znamená dobrú správu alebo odmenu za ňu.³ Jeho užitie je čisto sekulárne. V LXX sa potom kmeň b-s-r prekladá ako euangelizein či euangelizesthai a euangelion.⁴

Cisársky kult. - Napodiv slovo euangelion sa užívalo hojne v gréckom svete, a to ako špeciálny terminus technicus pre "správu o víťazstve". Vyvinul sa pritom celý rituál s poslom, ktorý s oštepom, ovenčením, obeťami atď. oznamoval obyvateľstvu: "Raduj sa, vyhrali sme - chaire, nikómen".⁵ Nie div, že sa euangelion nazývala aj odmena za správu o víťazstve. Významné je jeho užitie v cisárskom kulte, v ktorom sa panovník uctieval ako boh, ktorý prináša nový vek úspechu, šťastia a prosperity. O narodení cisára Augusta hlása nápis: "Narodeniny boha (= cisára) priniesli s tým spojené radostné zvesti (euaggelia)".⁶ NZ prevzal takto slovo euangelion z cisárskeho kultu kontrastným spôsobom, že ho totiž naplnil starozmluvným obsahom a zaslúbením, ktoré sa splnilo v panstve Ježiša Krista.⁷

1.2 Správa o víťazstve

Križ je trón. - Radostná zvešť je v NZ nerozlučne spätá s dielom Ježišovým. Jeho narodenie ohlásil (euangelizomai) anjel ako "veľkú radosť", lebo sa narodil "Spasiteľ, ktorý je Kristus - Pán" (Lk 2,10n). "Cezár a Kristus - obaja sú evanjelium pre ľudí, majú mnoho spoločného a predsa sú to dva rozdielne svety".⁸ O zaslúbení z Iz 61,1n, že Boh pomaže svojho posla zvestovať evanjelium chudobným, prehlásil Ježiš v Nazarete, že sa toto Písmo naplnilo "dnes" t.j. v ňom (Lk 4,18 nn). A najmä zo zvestí o Pánovom vzkriesení dýcha táto radosť: "Pán naozaj vstal" (Lk 24,34). Pavol vraví, že vo vzkriesení Kristovom bola

³ Správa: 2Sm 18,25; 18,20, dobrá správa 2Sm 18,25-27; 2Kr 7,9, odmena poslovi 2Sm 4,10; 18,22 (Hebräisches und aramäisches Lexikon I, s.157).

⁴ G. W. Bromiley, Theological Dictionary of the NT (TDNT), Grand Rapids 1985, s.267.

⁵ G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum NT II, Stuttgart 1967, s.719.

⁶ Nápis v Priene 105,40 z r.9 pr.Kr. (ThBLNT I, s. 296).

⁷ Musíme pravda pamätať, že hoci verbum b-s-r hrá aj náboženskú rolu v SZ, nomen besorá má len profánnu úlohu. A tak si ho NZ vypožičala z cisárskeho kultu a "pokrstila" ho. Pz ThBLNT s. 297.

⁸ G. Friedrich, ThWNT II, 1935, s.722.

vybojovaná rozhodujúca bitka dejín (1K 15,1nn.57; Ko 2,15). Jeho povýšenie na kríž bolo povýšením na trón (slovná hračka s hypsoumai Jn 3,14; 12,32; napr. Fp 2,6-11).⁹

Všetko jeho je naše. - Ježiš zvíťazil vo vzkriesení, ale jeho víťazstvo platí pre všetkých tých, ktorí sa priznávajú k tomu, že položil svoj život za nich. Syn človeka prišiel, aby "dal svoj život ako výkupné za mnohých" (= za všetkých, Mk 10,45) a "aby smrťou zničil toho, ktorý mal moc nad smrťou, to jest diabla, a aby vyslobodil tých, ktorých po celý život zotročoval strach pred smrťou" (Hb 2,15). Tak môže Pavol povedať: "Ale vďaka Bohu, ktorý nám dáva víťazstvo skrze nášho Pána Ježiša Krista" (1K 15,57). Život notorických porážok sa pre kresťana skončil, lebo ho Ježiš započítal medzi víťazov. "Aký je on, takí sme aj my na tomto svete" (1Jn 4,17). "Náš Pán" znamená Pána, ktorý nám dáva účasť na svojej vláde (Ef 2,6).

1.3 Víťazom je Ukrižovaný

Iné evanjelium. - Židovskí kresťania si osvojili zvesť o víťazstve Ježišom, ale problém nastal pri prechode evanjelia na pohanskú pôdu. Do Antiochie prišli judaisti z Jeruzalema a začali hlásať: "Ak sa nedáte obrezať podľa Mojžišovho predpisu, nemôžete byť spasení" (Sk 15,1). Tým nastolili problém: Ježiš či Mojžiš? Riešilo sa to na Jeruzalemskom sneme Petrovým výrokom: "Ale veríme, že milosťou Pána Ježiša budeme spasení tak isto ako aj oni" (15,11), čím vyvýšil Ježiša nad Mojžiša. Problém sa preniesol do galatských zborov, kde judaisti znova hlásali "iné evanjelium" (heslo: Ježiš plus Mojžiš, neskoršia „a-teológia“), ktoré Pavol preklial (G 1,6nn). List Hebrejom to doťahuje prehlásením, že Mojžiš bol sluhom, ale Ježiš je Synom (1,1nn. 3,5nn)

Boh Anthrôpos. - Hneď za judaizmom sa vynára ohrozenie raným gnosticizmom,¹⁰ ktorý mal za heslo "fysei sózomenoi - prírodou spasení". Sme božské iskry svojou fysis a úloha Ježišova je len to, aby nás (ako gnostický boh Anthrôpos) očistil od popola, roznietil nás a my sa už povzniesieme do nebeských sfér, kde vládnu "kniežatstva, mocnosti, sily a panstvá" (Ef 1,21). Tento blud sa dá postihnúť v Kolosanom v podobe kristologickej. Pavol tu mohutne zdôrazňuje, že v Ježišovi je pravá gnósis a že on nie je len jeden medzi mnohými pánmi, ale jediný Pán: "Lebo v ňom prebýva telesne celá plnosť božstva. Aj vy ste dosiahli plnosti v ňom, ktorý je hlavou každého kniežatstva a mocnosti" (2,3.9n).¹¹

⁹ Napr. K.Barth, Základy dogmatiky, Praha 1952, s.142: "Boží víťazství ve prospěch člověka v osobě Ježíše Krista je již naprosto vydobyto...Hra je vyhrána, i když hráč ještě může dále hrát několik tahů. Prakticky je už mat... Vážnost, která by chtěla hledět zpět jako Lotova žena, není křesťanskou vážností".

¹⁰ W. A. Bienert, Gnosis/Gnostizismus (v: Burkhardt-Swarat /Hsg./: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde 1, Wuppertal 1998, s.784n. Fysei sózomenoi v gnóze: H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungs-mittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum. Berlin 1961, s.4.

¹¹ Kolosenski bludári chceli do svojho učenia o „živloch sveta“ – kozmických mocnostiach zasadiť aj Krista a jeho dielo. Pavol im však vraví, že „není žádných božských hlubin, které by bylo možno najít někde jinde než v osobě a díle Ježíše Krista... V jeho plném lidství je přítomno zároveň plné božství“ (J. B. Souček, Epištola Pavlova Kolosenským. Praha 1947, s. 53. Napr. „Christ in his historical embodiment still brings the character of deity fully to focus“ (J. D. G. Dunn, The Epistles to the Colossians and to Philemon. NIGTC Grand Rapids 1996, s.152).

2 POVAHA RADOSTNEJ SPRÁVY

2.1 Udalostný charakter

Zvestované slovo. - Evanjelium je radostná zvesť, ktorá používa slovo. Slovo však môže byť všelijaké: môže uvažovať, vymýšľať, špekulovať. Aj okolité náboženstvá mali slovo vo svojich legendách a mýtoch. Evanjelium do tohto sveta vstupuje nie tým, že tvorí ešte krajšie mýty, ale tým, že prináša zvesť o tom, čo sa stalo. Udalosť stvorenia, vyvedenia z Egypta, z babylonského zajatia (Iz 52,7) a narodenie, život, smrť a vzkriesenie Krista - to je základný znak Biblie. Preto sú apoštoli svedkovia, nie filozofi. Hovoria, čo zažili, nie čo si myslia (1K 15,1nn. 1Jn 1,1nn).¹² To je udalostná povaha nz zvesti. Bez nej by viera visela vo vzduchu.

Účinné slovo. - Biblické slovo nie je zvuk, ale čin. Pôsobí, čo hovorí. Preto nie je len správou o udalosti, ale aj tvorí udalosť. Tak to bolo už v SZ: "Hospodinovým slovom boli utvorené nebesá" (Ž 33,6,9; Iz 52,7). Slovo zvesti hlásalo a súčasne tvorilo záchranu a vyzývalo pripravovať cestu pre Boha (40,3nn). Keď bol Ježiš v Nazarete, nielen čítal prorokov, ale aj povedal, že sa to teraz stalo skutočnosťou (Lk 4,21). O hriechu a chorobe nielen hovoril, ale ich aj odpúšťal a uzdravoval (Lk 19,9). A keď apoštoli evanjelizovali, tak ľudia boli zachránení v Samárii (Sk 8,8), u Kornelia (Sk 10,44), vo Filipách (Sk 16,30). Evanjelium je moc na spasenie každému, kto verí (R 1,16). „Pripomínam vám však evanjelium, ... skrze ktoré ste aj spasení“ (di hou kai sózesthe).¹³

2.2 Nové stvorenie

Boh stráni stroskotaným. - Židovská zbožnosť bola určená zákonníckym videním, že Boh je spravodlivý a pre bohobojných má milosť, kým pre padlých má len odsúdenie. Preto sa proti Ježišovi postavili najmä príslušníci farizejskej strany, ktorí sa pokladali na „oddelených – peruším“ pre Boha. Vyčítali mu, že sa priateli s ľuďmi, ktorých považovali za stelesnených bezbožníkov (colníci) a vyložene stratené prípady (prostitútky). Nechtiac dali mu jedno z najkrajších mien: „Priateľ publikánov a hriešnikov“ (Mt 11,19). Stránil im, favorizoval ich a „robit im protekciu“, pretože práve títo ľudia uvideli svoju stratenosť a robili pokánie, kým farizeji v pohľade na svoju zbožnosť „nepotrebovali pokánie“ (Mt

¹² R. Bultmann (Die Johannesbriefe, KEK Göttingen 1967, s.15) tu síce vraví, že "sa tu myslí vnímanie veriaceho videnia, ktoré vníma zjavenie života, hoci je viazané na zmyslové vnímanie". Tu by sme povedali opak: Hoci je to videnie viery, predsa spočíva na zmyslovom vnímaní. Podobne R. Schnackenburg (Die Johannesbriefe, HThK, Freiburg-Basel-Wien 1965, s. 58): Naproti gnostickému bezprostrednému vnímaniu Boha zvestuje kresťanská viera "vnímanie večného Boha v dejinnej ľudskej postave".

¹³ V biblickom pojme „slovo“ treba rozlišovať niekoľko zložiek: je to 1. slovo hovorené, 2. slovo myslené (podobne ako dnešné naše chápanie „logiky“), 3. slovo účinné. „Slovo evanjelia“ (Sk 15,7. Ko 1,5) treba rozumieť vo svetle J 1,1n: „Na počiatku bolo Slovo...Ním vzniklo všetko“ a Hb 4,12: „Božie slovo je živé a účinné“. D. A. Carson píše: „God's Word in the OT is his powerful self-expression in creation, revelation and salvation“ a preto to mohol Ján aplikovať na „God's ultimate self-disclosure in Jesus Christ“ (The Gospel according to John. Grand Rapids 1991, s.116).

21,31; Lk 15,7nn; Mk 2,17). Ježiš neprišiel liečiť zdravých, ale chorých a volať nie spravodlivých, ale hriešnych (Mt 9,13; Mk 2,17).¹⁴

Odpustenie. - Radostná zvesť je v tom, že práve títo stroskotanci môžu znova započat' život. Biblický Boh je odpúšťajúci Boh, len kým v SZ to robil na základe obete zvierat'a, v NZ to robí na základe obete svojho Syna. "Odpúšťajú sa ti hriechy" - toto passivum divinum znamená, že Boh človeku odpúšťa vtedy, keď mu to Ježiš zvestuje (Mk 2,5). Židovský Boh bol vysoko a nikto nemohol vedieť, či a kedy odpúšťa.¹⁵ Ale "Syn človeka má moc na zemi odpúšťať hriechy" (Mk 2,10). Toto odpustenie robí z človeka kresťana a je zásadným tajomstvom existencie učeníka od počiatku podnes. Boh si praje, aby sme o tom vedeli nielen po poslednom súde, ale už teraz na zemi (1Jn 5,13).

2.3 Zmena pomocou Ducha

Nutné nádoby. - Pozrime sa krátko na formy, ktoré sa používali pri evanjelizácii. Ježiš si poslušil hojne formou podobenstva, aby znázornil radosť nového veku, k tomu i osobný rozhovor (Jairus, Zacheus, Samaritánka, Nikodém). Na Turíce apoštoli svedčili osobne a Peter verejne (Sk 2), Filip "zvestoval Krista" v Samárii verejne i eunúchovi súkromne (Sk 8). Podobné formy používal aj Pavol. Keď je pritom reč o krste, nasledoval po obrátení ľudí a slúžil im za príležitosť na vyznanie svojej viery a na jej spečatenie z Božej strany (Sk 2,41; 8,38; 9,18; 10,48; 18,8; 19,5).¹⁶ Pre Pavla je krst smrťou a pochovaním s Kristom (R 6,4).¹⁷

"Boh v akcii". - Aj keď sú tieto formy evanjelizácie nutné, predsa obsahovo je tu nevyhnutný Svätý Duch ako "Boh v akcii". On obviňuje z hriechu (Jn 16,8), uisťuje o prijatí za detí (R 8,15), darúva znovuzrodenie a očistenie (Jn 3,5nn), on sám krstí ("krst Duchom Svätým" Sk 1,5). On je najvlastnejším činiteľom pri tom, keď sa z človeka stáva nové stvorenie, lebo život je Bohu vyhradená hodnota, ktorou nemôžeme manipulovať. Môžeme ju len prijať. Sviatosť krstu nesmieme podceňovať, ale ani preceňovať odvolávaním sa na obraty "znovuzrodenie z vody a z Ducha" či "kúpeľ znovuzrodenia".¹⁸ Krst je symbol, ktorý dáva, čo znázorňuje, ale len za predpokladu viery kresťanca.¹⁹

¹⁴ Lukáš (5,31) trochu zmäkčuje ostrosť tejto výpovede, keď „k pokániu“ uvádza ako pôvodný text, ktorý Mt + Mk majú len ako druhotný.

¹⁵ A.Schlatter, Das Evangelium nach Matthäus. ENT Berlin 1954, s. 115 (cit. L. Fazekaš, Syn človeka I. B. Bystrica 2000, s.63).

¹⁶ Príznačné je tu miesto Sk 8,12: "Keď však uverili Filipovi, ktorý im hlásal evanjelium o Božom kráľovstve a o mene Ježiša Krista, dávali sa krstíť muži aj ženy". Rozhodnutie padlo vo viere, krst bol na to pečaťou.

¹⁷ Proti názoru, že krst je len symbol, stojí R 6,4: „...boli sme s ním pochovaní *skrze* krst – *dia* tou baptismatos“! Krst tu bol nielen symbolom, ale aj prostriedkom, čiže „reálnym symbolom, ktorý dával, čo znázorňoval“.

¹⁸ Jn 3,5 pri "vode" sa môže myslieť na umytie, ktorému sa priravnáva narodenie z Ducha, alebo proste na narodenie z Ducha (v.8, pozri NIV k m.). Tt 3,5 "...kúpeľom znovuzrodenia a obnovenia (nie

3 VÝSLEDOK RADOSTNEJ SPRÁVY

3.1 Spasiteľ a Pán

Pokánie. - Radostná zvesť platí len pre hriešnikov. Kto sa k nim nepočíta, je z nej vylúčený. Krásne to znázornil Mk, keď za začiatok evanjelia považuje kázeň Jána Krstiteľa (1,1nn), ktorý krstom prehlásil Židov za pohanov.²⁰ Kto sa k hriešnikom nepočítal, bol z radosti vylúčený (židovskí zbožní), kto sa počítal, vošiel do kráľovstva (colníci a prostitútky Mt 21,31n). Tak sa z radosti vylúčili Ježišovi spoluobčania v Nazarete, lebo ho zamietli ako blahozvesta (Lk 4,28nn); dokonca aj celý židovský národ, ktorý v Mesiášovi čakal potvrdenie svojej hodnosti, kým Ježiš od neho žiadal kapituláciu (Mk 12,35nn)²¹ či vzdanie sa svojej spravodlivosti tým, že by bol prijal jeho obeť na kríži (R 9,30nn).

Zaväzok poslušnosti. - Správne porozumieť Pavlov zápas s judaistami možno len na tom pozadí, že tu išlo nielen o protiklad skutky - viera, ale aj Mojžiš - Ježiš. To sa ukázalo na tom, že Pavol zaväzuje "zákonom Kristovým" (1K 9,21) práve ospravedlnených vierou v Krista a má dlhé parenetické state v svojich listoch (G 5-6. R 12-16. Ef 4-6. 1Tm 5), čo možno nazvať „Jakub u Pavla“. Žiada "vieru činnú skrze lásku" (G 5,16), pričom myslí na to isté čo aj Jakub svojimi skutkami, bez ktorých je viera mŕtva (2, 14nn). Zhoda medzi kresťanskými biblistami v tomto ohľade je najpotešiteľnejším javom posledných čias.²² "Chvála dobrých skutkov" chválí evanjelium zákona,²³ a to v tom, že príkaz je tu aj silou -

"obnovením", lebo dia sa nemusí vzťahovať na anakainóseós, ktoré je prostým genitívom ako aj palingenesias) Duchom Svätým" môže znamenať, že znovuzrodenie a obnova Duchom Svätým je prirovnaná kúpeľu. „Zachránil nás pomocou umytia, ktoré je charakterizované znovuzrodením a obnovením skrze Ducha“. Aj Ef 5,26 "...očistiac ju kúpeľom vody v slove" sa dá chápať v zmysle "v kúpeľi vody pomocou Slova", kde je dôraz na činnom Božom Slove, ktoré je nositeľom Ducha. „Krst zachraňuje... vzkriesením Ježiša Krista“ (Dibelius – Conzelmann, cit. G. R. Beasley- Murray, Taufe. V: ThBLNT II, Wuppertal 1979, s. 1208). - Krst je signum efficax a pôsobí, čo znázorňuje, ale len za normálnych okolností, totiž za predpokladu viery krstenca. Iný prípad v NZ nemáme.

¹⁹ V NZ máme príklady iba tzv. misijného krstu, nie krstu detí.

²⁰ Židia krstili pohanov, ktorí prestúpili na ich vieru. Sú poukazy, že to tak mohlo byť už v 1.st. Pozri Fazekaš, Syn človeka I (2000) s.19.

²¹ Dávidov syn - bojovný kráľ ako Dávid, Dávidov Pán - kráľ, ktorý nemá svoj vzor v Dávidovi, ale v Ebed Jahve.

²² Kapitulu o ospravedlnení v spise Wofganga Trillinga (profesora katolíckej teológie v Leipzigu), Apoštol Pavel (Praha 1994) s.111-132, môžeme podpísať do písmeňa. Spolu s ním "dodatečne, poté, čo ochladl žár sporů doprovázejících reformaci, se dívíme, že o to mohlo dojít k takovému boji" (s.120). Pozri aj L.Fazekaš, Svätí v civile. B. Bystrica 1998, s.26-40.

²³ K.Barth, cit. L. Fazekaš, Svätí v civile, B. Bystrica 1998, s.30n.

tom je proprium a superiorita kresťanskej etiky.²⁴ Kresťan už nie je „sám osebe“ (R 7,24), ale je „v Kristovi Ježišovi“, ktorý mu dáva slobodu k činu (R 8,1nn).

3.2 Prijat' a podať ďalej

Všetci ľudia. - Napriek tomu, že sa v SZ hovorí, že Abrahám bol nielen požehnaný, ale mal sa stať aj požehnaním, jeho potomkovia sa nie veľmi starali o to, aby sa to stalo skutočnosťou.²⁵ Proroci síce čakajú púť pohanských národov na Sion (Iz 2,2nn. Jr 31,6), ale židovskí prozelyti nevznikali židovským úsilím.²⁶ Novozmluvní veriaci však cítia záväzok podať evanjelium ďalej. Pavol to vyjadril veľmi ostro: „Beda mi, ak nebudem zvestovať /evanjelium/“ (1K 9,16). Pritom z tejto radostnej správy nie je vylúčený žiadny človek a žiadny národ. Platí síce „najprv Židovi, a aj Grékov“, ale „evanjelium je mocou na spasenie každému veriacemu“ (R 1,16). Dobrota neuprednostňuje, hriešnosť neprekáža. Preto už aj jeruzalemskí kresťania svedčili pohanom a Pavol sa stal ich apoštolom (Sk 15,7. R 15,16).

Všetci veriaci. – Sú bibliști, ktorí tvrdia, že Pavol síce očakával podporu pre svoju prácu od zborov, ale „nehovorí o miestnych zboroch ako o agentoch evanjelizácie“.²⁷ Ale evanjelizačnú činnosť konali známe postavy, ako Peter, Filip, Pavol so svojimi spolupracovníkmi, ale aj zbory samotné. Veď antiochejský zbor vysielal Pavla a Barnabáša na evanjelizačnú misiu (Sk 13,2n) a Pavol sám sa cítil zaviazaný s prácou medzi pohanmi Jeruzalemu (R 15,31). Nakoniec aj prostí veriaci sami od seba sa dali na evanjelizáciu a založili dva najväčšie zbory v NZ, a to v Antiochii a v Ríme (Sk 11,20n). Neznamená to, že „každý kresťan je evanjelista“²⁸, lebo „evanjelista“ je charizma, ktorú nemá každý (Ef 4,11), ale každý kresťan je zaviazaný podať ďalej radostnú správu, ktorú dostal (Ef 6,15).

²⁴ Sekulárna etika tu má zjavné slabiny, lebo ani to, čo uznáme za dobré svojím rozumom, ani to, čo odobríme svojím citom, nedáva nám ešte mravnú silu. NZ tu má obraz "ovocia Ducha", ktorý ukazuje, že keď sme spojení s Kristom ako kmeňom, vyrastajú naše činy ako ovocie na vínnom kmeni (G 5,22. Jn 15,1nn).

²⁵ Možno to čiastočne vysvetliť aj z toho, že pasívny výraz „v tebe budú požehnané všetky čelade zeme“ (1M 12, 3) sa dá prekladať aj ako „tebou sa budú zehnať všetky čelade zeme“, totiž budú chcieť byť tak požehnané ako Abrahám, ktorý sa má stať modelom požehnaného človeka a praotca.“ Tak prekladá The New English Bible (1970): „All the the families on earth will pray to be blessed as you are blessed“ (s. 12). G. von Rad je proti tomu, „aby sa Abrahám stal formulou požehnaní“ (Das erste Buch Mose. ATD Berlin 1956, s. 133), ale v niektorých židovských kruhoch sa to mohlo takto chápať.

²⁶ Myslelo sa, že v čase NZ jestvovala aj židovská misia, čo sa vyčítalo z niektorých narážok v evanjeliách (Lk 11,19). Novšie výskumy však ukazujú, že židovská misia ako úsilie zacielené na získanie konvertítov, nejestvovala. R. Riesner, A Pre-Christian Jewish Mission? V: Adna-Kvalbein: The Mission of the Early Church, 2000, s. 249: „There is no single item of conclusive evidence for Jewish missionary activity among the Gentiles“.

²⁷ Tak W.-H. Ollrog a W. P. Bowers (I.H. Marshall, Who were the evangelists? Tamže s. 252n).

²⁸ J. E. Conant, Každý kresťan evanjelista. Praha (bez udania roku)

NZ pozná činnosť miestnych a cestujúcich evanjelistov i zbory, ktoré sú za túto činnosť zodpovedné.²⁹

3.3 Utrpením k sláve

Vziat' svoj kríž. – Učeníci sa museli mnoho učiť, keď začali nasledovať Pána. Boli poslaní rozhlasovať radostnú správu o Božom kráľovstve, ale v podstate jej nerozumeli. Predstavovali si to tak, že Ježiš prišiel na to, aby chytil vejačku a spravodlivých zhromaždiť do Božieho ľudu a nespravodlivých pohádzal do ohňa Božieho hnevu. Nevideli, - ako to odpovedal Pán Jánovi -, že jeho veľkosť a veľkosť tejto chvíle je v tom, že „sa chudobným zvestuje evanjelium“ (Mt 11,5).³⁰ Kto chce byť Ježišovým učeníkom, nesmie aspirovať na ministerské kreslá po pravici a ľavici, ale byť hotový „povedať sebe Nie“ a programatickým nesením svojho kríža zriecť sa akýchkoľvek práv, lebo „kto chce zachrániť svoj život stratí ho, a kto ho stratí pre mňa a pre evanjelium, zachráni ho (Mk 8,34n).“³¹

Sila v slabosti. - Aj Pavol mal s tým do činenia. Bol poslom radostnej zvesti a dostal veľké zjavenia ohľadne moci Ježišovej a jeho vlády. Hrozilo mu však, že sa bude povyšovať na tomto základe, lebo aj on bol vo väčšom nebezpečenstve, keď bol hore, ako keď bol dolu. Preto bol mu daný „do tela osteň, satanov posol, aby ma fliaskal, žeby som sa nepovyšoval“. Ako vieme, Pavol trikrát prosil Pána, aby to vzal od neho, ale Pán mu povedal: „Stačí ti moja milosť, lebo sila sa prejaví práve v slabosti“ (2K 12,7n). Pavol tak prežil svoju Getsemanskú záhradu. Potom pochopil, že musí mať záľubu práve v slabostiach, v núdži, súženiach pre Krista, „lebo keď som slabý, vtedy som mocný“ (2K 12,7-10). Ako to stojí napísané nad chirurgickou klinikou: „Vulnerando sanamus – poranením liečime“.³²

4 ROZSAH RADOSTI

4.1 Radosť z domova

Otec na nebi. - Radosť je, že máme Otca na nebi, ktorý nám pre svojho Syna dovolil vrátiť sa domov. Ježiš je "Immanúel - Boh s nami". Modlíme sa "Otče náš", a tak nie sme sirotami na svete. Toto sa môže zneužiť v dvoch smeroch: 1. Tak, že Boha budeme pokladať

²⁹ I. H. Marshall ako výsledok svojich rozborov (na s. 252-262): „Cestujúci a miestni evanjelisti pracovali bok po boku... Svedectvo miestnej cirkvi zostáva povinnosťou“ (tamže s. 263). - Pritom ale imperatív kéryxate to euaggelion – kážte evanjelium nachádzame len v texte Mk 16,15, ktorý vynechávajú rkp Sinajský a Vatikánsky.

³⁰ „V jeho konaní už zasvitla doba, ktorú predpovedali proroci.“ Treba upozorniť, že tu chýba potrestanie národov, ktoré proroci ohlásili napr. Iz 34 (W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, s. 166).

³¹ „Na kríži ... Ježiš zaujal najnižšie miesto...Od tej doby máme aj my len jedno právo, totiž byť najnižší a poslední. Keď si ešte viacej nárokujeme, neporozumeli sme ešte kríž“ (G. Steinberger, Licht für den Weg. Berlin 1963).

³² „Čím viacej slávy si žiadaš, túžiš tým po väčšom kríži“ (G. Steinberger, tamže s.11).

za dobráka, ktorý mimo odpúšťania neovláda nijaké iné "remeslo" (Voltaire). Avšak že máme prístup k nemu, to stálo Ježiša smrť na kríži (Ef 2,16-18). 2. Tak, že budeme považovať zmierenie za vec utišenia Božieho hnevu. Lenže v NZ nikde nie je reč, že Kristus zmieril Boha so svetom,³³ ale vždy len že zmieril svet s Bohom (R 5,10; 2K 5,18n; Ef 2,16; Ko 1,20). Keď nám teda Boh zveril službu zmierenia, výzva "Zmierite sa s Bohom" znamená, že sa vrátíme domov a podriadiť sa Bohu ako Otcovi.

Bratia na zemi. - V Ef 2,14-22, kde apoštol ukazuje na zmierenie s Bohom skrze kríž (16), hovorí vlastne o tom, že sme boli zmierení s Bohom "v jednom tele", totiž v Cirkvi. Predtým sme žili bez Boha na svete, lebo sme žili mimo Božieho ľudu Izraela, ale teraz v Kristovi sme sa stali členmi Božej domácnosti (2,19). Človek potrebuje Boha na nebi, ale aj bratov na zemi. Od začiatku Pán vytváral spoločenstvo Cirkvi v svojich učeníkoch. Zoslanie Ducha znamená súčasne aj ustavenie Cirkvi. A tí, ktorí uverili, krstom sa pripojili k Cirkvi (Sk 2,41.47). Chcieť Krista, ale odmietat' Cirkev, je stať sa kresťanským bezdomovcom.³⁴ Niečo také museli tvrdiť niektorí kresťania v Efeze a autor listu im posielal zvesť, ktorú možno lapidárne zhrnúť: „Na cirkvi záleží“.

4.2 Obnova stvorenia

Duchovná sféra. - Prípady evanjelizácie v NZ nám svedčia, že pri nej ide o holistický (celkový) prístup k človeku, a to v prvom rade čo sa týka jeho srdca, teda cítenia a zmýšľania. Preto Ján Krstiteľ síce krstí, ale mieri na pokánie ako zmenu zmýšľania a konania. Podobne Ježiš uzdravuje, ale spája s tým aj odpustenie hriechov (Mk 2,5.9; Lk 7,48) a napomenutie, aby človek ďalej nehrešil (Jn 5,14; 8,11). Žena bola uzdravená z krvotoku, ale Ježiš chce vedieť, kto to bol, lebo sa chce s ňou stretnúť nielen lekársky, ale aj duchovne (Mk 5,32nn). Čire uzdravenie bez nasledovania sa v NZ nenachádza. Teológiu "božského zdravia" nemožno doložiť v Písme.³⁵

Telesná sféra. - Na druhú stranu je treba povedať, že radostná zvesť sa neobmedzovala iba na duchovnú oblasť. Ježišove zázraky sme pre dnešok interpretovali väčšinou ich zduchovňovaním. Ale máme tu jednak starú katolícku tradíciu svätcov, ktorí robili zázraky uzdravenia, jednak novšiu charizmatickú prax, kde sa tiež deje uzdravenie - niekedy vo veľkom štýle.³⁶ Apoštolovia sa starali, aby evanjelium menilo postoj veriacich

³³ Pr ináč peknú pieseň Márie Royovej „Halleluja, slávny svitnul deň...“, kde v 2. verši sa spieva: „Halleluja, Boh je zmierený“ (Kresťanský spevník, Bratislava 1969).

³⁴ Keď sa tu vraví, že NZ nepozná "prijímanie členov", len krst po uverení, je to len zdanlivý argument. Veď keď sa vraví v Sk 2,41: "...dali sa pokrstiť a toho dňa sa k nim pripojilo asi tritisíc duší", potom toto "pripojenie sa" je presne to, čo my dnes nazývame "prijímaním do zboru", len prirodzene nie s naším formulárom.

³⁵ Pozri knihu John Stetz, Svrablavé uši, 1995, ktorá práve z pozícií charizmatického hnutia ostro kritizuje entuziastické extrém, ktoré tomuto ináč pozitívnemu prúdu škodia.

³⁶ Napr. Francis MacNutt, o.p., Healing. Notre Dame 1976. John Wimber, Uzdravení. 1988? (bez udania miesta a roku). Ešte pred charizmatickým hnutím pôsobil Johann Christoph Blumhardt (1805-80), ktorý uzdravil posadnutú ženu, Gottliebina Dittusovú. Jeho heslom bolo: "Ježiš je víťaz". Cenné pri ňom je to,

navzájom, pomery v manželstve, rodine a práci i postoj k štátnej vrchnosti.³⁷ Nemenilo vonkajšie štruktúry, ale vnútorné postoje, ktoré pripravili vonkajšie zmeny radikálnejšie ako zmeny štruktúr. Dokonca Pavol čaká, že celé stvorenstvo "bude oslobodené z otroctva skazy do slobody a slávy Božích detí" (R 8,21).

4.3 Radosť nádeje

Ešte nie. - Syn človeka má moc odpúšťať hriechy na zemi. Ježiš nás oslobodzuje nielen od viny hriechu, ale aj od moci hriechu. Ale práve R 8, ktorá o tom rozpráva, sa nekončí veselo, ale vážne. Duch nám dosvedčuje, že sme Božie deti, ale sláva nás ešte len čaká a zostali nám "neriešené utrpenia terajšieho času....Blúznivci vidia stvorenie už aj obnovené a predovšetkým seba už premenených".³⁸ Spolu so stvorenstvom len vzdycháme a očakávame vykúpenie svojho tela. Boli sme "spasení v nádeji" (24). Duch nám prichádza na pomoc a opierame sa na Božiu vernú lásku (26,31nn). Ale fakt je, že nasledujeme Krista v jeho utrpení a sme "Cirkvou pod krížom" (1Pt 4,1nn; Zj 2,8nn, 3,7nn; Sk 14,22).

Cesta na svadbu. - Cirkev je ešte Ecclesia militans. Ale práve ten oddiel, ktorý o tom rozpráva, sa končí radostnými tónmi: "Ale toto všetko víťazne prekonávame skrze toho, ktorý si nás zamiloval" (R 8,37). Pavol je presvedčený, že nič nás nebude môcť odlúčiť od lásky Božej v Kristovi Ježišovi (8,39). Ešte nemôžeme povedať s korintskými entuziastami: "Smrť je už pohltená víťazstvom". Niečo sa ešte musí stať a my musíme žiť „medzi časmi“ medzi Pánovým vzkriesením a jeho príchodom, medzi vyhratou bitkou a medzi vyhratou vojnou, kedy bude smrť pohltená víťazstvom“. Ale už dnes smieme tvrdiť: "Ale vďaka Bohu, ktorý nám dáva víťazstvo skrze nášho Pána Ježiša Krista" a vedieť, že naša námaha nie je márna v Pánovi (15,57n). Náš život nie je cesta k hrobu, ale na svadbu Baránkovu (Zj 19,6nn; 21,1nn; 2Pt 3,13).³⁹

ZÁVER

Záverom treba povedať, že sme v článku vychádzali z toho, že „väčšina evanjelistov nie je zvlášť zainteresovaná na teológii a väčšina teológov nie je zvlášť zainteresovaná na evanjelizácii“. Tento záujem Michaela Greena⁴⁰ viedol aj nás, takže naším cieľom tu bolo,

že jeho uzdravovacie pôsobenie bolo spojené s kázňou a pohybom pokánia. Pozri Jäckh, RGG I 1957, s.1325nn.

³⁷ Pozri R 13,1nn. Ef 5,21-6,10: otroctvo je ponechané, ale fakticky vyvrátené z koreňov pomocou spoločného Pána. Pozri list Fm. Tým sa nehovorí, že zmena štruktúry nie je potrebná, ale že vnútorná zmena je základom. To sa potvrdzuje do dnešného dňa. Pozri Ľ.Fazekaš, Kristovo telo. List Efezským (B. Bystrica 2000) k miestu.

³⁸ E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments. Genf 1945, s. 120: Das Christusereignis und die ungelösten Nöte der Schöpfung: „Blúznivci vidia stvorenie už aj obnovené a predovšetkým seba už premenených“.

³⁹ „Mnohí si myslia, že zijeme v krajine živých a putujeme do krajiny mŕtvych. Ale opak je pravdou: Nachádzame sa v krajine umierajúcich a krajinu živých máme pred sebou" (J.Stowell).

⁴⁰ GREEN, Michael: Evangelisation zur Zeit der ersten Christen. Neuhausen-Stuttgart 1970.

aby správne myslenie viery viedlo aj efektívnemu konaniu viery. Ak máme „dobrú správu o záchrane“, tak ju pochopme, prijmime a šírme, aby svet prestal byť „údolím plaču“ a stal sa „okrášleným svetom“ na základe Ježišovho víťazstva.

Doc. ThDr. Ludovít Fazekaš (1929) - učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

Kresťanstvo v napätí medzi toleranciou a intoleranciou

Pavel Hanes

CHRISTIANITY BETWEEN TOLERANCE AND INTOLERANCE

Christianity as "religion of love" may seem not to have a lot of problems with tolerating other religions or worldviews. In reality, there are several sources of tension arising right from Christian theology of revelation of the only true God in Jesus Christ, the only Saviour.

The article makes some suggestions how to reconcile the tensions eg. knowing the definition of the word "tolerance", or counting on the work of the Holy Spirit.

1 Pramene napätia

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že kresťanstvo hlásajúce lásku k nepriateľom nebude mať s toleranciou žiadne problémy. Po bližšom preskúmaní zistíme, že vec zďaleka nie je jednoznačná a zdrojov napätia je hneď niekoľko. Uvediem niekoľko príkladov, ktoré by mali objasniť, ako toto napätie vzniká:

(1) V prvom rade treba uviesť napätie v chápaní samého pojmu *tolerancia*, tj. rozdiel medzi odborným a populárnym chápaním tolerancie. Je toleranciou postoj, ktorý považuje každý názor za rovnako správny, alebo v tolerancii ide o znášanie toho, čo je nesprávne?

(2) Iný typ napätia sa prejavil v dejinných premenách kresťanstva. Kým bolo kresťanstvo trpené ako menšinové náboženstvo, dožadovalo sa tolerancie. Vo chvíli, keď sa dostalo k moci, začalo toleranciu považovať za niečo škodlivé. Odpoveď na otázku, či má kresťanstvo dávať rovnaké právo pred zákonom každému inému náboženstvu alebo ideológii, ak ide o tzv. "kresťanskú krajinu", bola zodpovedaná negatívne.

(3) Napätie vyplýva aj z kresťanského nároku na svoj pôvod v zjavení pochádzajúceho od jediného pravého Boha. Tento nárok je v napätí s tvrdením, že človek sa môže slobodne rozhodnúť podľa výsledku svojho vlastného hľadania pravdy. Ak je kresťanstvo najvyšším a jediným zjavením Boha, nie je správne prinútiť každého človeka, aby ho prijal?

(4) Obsahom biblickej zvesti je Božia bezpodmienečná láska a odpustenie z milosti. Biblia však hovorí aj o potrebe výchovy detí alebo disciplíny veriacich v cirkvi. Ak Boh odpúšťa všetky hriechy, ako potom uplatňovať napr. cirkevnú disciplínu?

Tieto a ďalšie podobné otázky naznačujú, že kresťanstvo sa naozaj nachádza v napätí medzi toleranciou a intoleranciou, a že nájsť spôsob, ako toto napätie odstrániť, zrejme nebude jednoduché.

2 Uvoľnenie napätia

2.1 Správna definícia pojmu "tolerancia"

Populárne chápanú toleranciu vystihuje GIBBONOVA veta o náboženstve v Rímskej ríši: "Všetky rôzne spôsoby uctievania bohov, ktoré vládli v rímskom svete, boli ľuďmi považované za rovnako pravé, filozofi za rovnako falošné a úradmi za rovnako užitočné."¹

Postoj kresťanstva k tolerancii nesmie byť vnútený takýmto populárnym názorom, ale musí vychádzať z kresťanskej teológie. Slovo *tolerare* je v biblickom chápaní najvýstižnejšie použité v 1. liste Jánovom 3. kapitole 5. verši: On (Ježiš Kristus) sa zjavil, aby niesol hriechy...² Slovo *niesol* je do latinčiny preložené slovom *tollerare*. Ježiš Kristus *toleroval* naše hriechy, čo však neznamená, že mu boli ľahostajné. Kresťanská tolerancia preto neznamená všetko považovať za rovnako dobré, ale *znášať* zlé. BRUGGEROV *Filozofický slovník* má nasledovnú definíciu tolerancie: "Tolerancia je chovanie človeka, ktorý je odhodlaný nepotlačovať u iných presvedčenie, zvlášť svetonázorové a morálne, ani jeho prejavy, aj keď ho považuje za zlé alebo zavrhnutiahodné. Neznamená to ani *súhlas* s takým presvedčením ani *ľahostajnosť*."³

2.2 Tolerancia netoleruje intoleranciu

"Tolerancia má hranice tam, kde je ohrozený sám princíp tolerancie," tj. tam, kde by vytvárala priestor intolerancii, "pretože právo osoby nie je neohraničené, ale je obmedzené právami iných osôb."⁴ Podobný je aj biblický postoj k štátnej moci vyjadrený v liste Rimanom kap. 13. Intolerancia k zločinnému násiliu je Božie určenie pre štát. Preto ani tzv. "kresťanský štát" nemôže vo svojich zákonoch tolerovať tie náboženstvá alebo ideológie, ktoré praktizujú alebo učia intoleranciu.

2.3 Zvestovanie evanjelia a pôsobenie Ducha

Dejiny kresťanstva poznajú neslávne prípady násilnej evanjelizácie. Zvestovanie evanjelia ale neznamená *vnučovanie* evanjelia. Biblia hovorí, že prijatie zvesti je podmienené pôsobením Ducha Svätého, ktorý *oslobodzuje* človeka k viere. Spoliehanie kresťanskej cirkvi na Ducha Svätého pri šírení evanjelia je cestou, ako sa dá vyhnúť intolerantnej misii.

2.4 Výchovná intolerancia

Biblia uznáva použitie trestov pri výchove detí (napr. Pr 23:14), alebo cirkevnej disciplíny pri zaobchádzaní s hriešnikmi porušujúcimi dobré meno Krista a cirkvi (1Kor 5:1-5). Takáto intolerancia predpokladá širšiu *zodpovednosť* za správanie sa a výchovu

¹ GIBBON, E. *Decline and Fall of Roman Empire I*, s. 48.

² ille apparuit ut peccata **tolleret** ...(Vulgata)

³ BRUGGER, W. *Filozofický slovník*, s. 453.

⁴ Tamže s. 454.

zverených osôb, tj. musí byť súčasťou starostlivosti o blaho človeka, ktorého postihuje. Jej cieľom nie je samotný trest, ale náprava a je prejavom rodičovskej alebo kresťanskej lásky.

Na záver treba zdôrazniť, že princípy kresťanskej tolerancie sa nevzťahujú na eschatologickú dobu, keď sa v plnej miere uplatní Kráľovstvo Božie.

Mgr. Pavel Hanes, PhD. (1954) - učiteľ na Katedre evanjelíkálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

John Wesley a predestinace

Vilém Schneeberger

JOHN WESLEY AND PREDESTINATION

The author mentions the Biblical source of the predestinarian teaching in Rom. 9-11. This teaching was formulated especially by J. Calvin where it stands for the assurance of salvation. In Methodism, predestination was held by J. Whitefield. John Wesley disagreed and published in 1739 his sermon about Free Grace where he formulated six points against predestination. Wesley believes that salvation is open for all and makes a distinction between assurance of faith and assurance of hope. The assurance of faith relates to present pardon, the assurance of hope to future glory. The grace of God is open for all but man must receive that grace and endure in obedient faith. This teaching was the source of his great evangelistic dynamics and his emphasis on sanctification.

John Wesley a George Whitefield jsou dvě význačné postavy metodistického probuzení v 18. století v Anglii. Zpočátku oba úzce spolupracovali, Whitefield dokonce na jaře roku 1739 uvedl Wesleye do kazatelské služby pod širým nebem. Později se však jejich cesty rozdělily. Příčinou rozchodu byla otázka predestinace. Whitefield založil kalvinistický směr metodismu, Wesley směr označovaný jako arminiánský. Přes mnohé vášnivé debaty, které spolu vedli, nikdy nevypřchal jejich vzájemný respekt. Když Whitefield 30. září 1770 v Americe zemřel, měl Wesley na jeho výslovné přání při vzpomínkovém shromáždění v Londýně kázání, které je plné obdivu a lásky k tomuto význačnému svědku Kristova evangelia.

Predestinační důrazy vycházejí především z Ř 9-11, kde Pavel promýšlí záhadu nevěry vzhledem k poselství evangelia na příkladu Izraele. Činí tak velice dialektickým způsobem. Zdůrazňuje naprostou svrchovanost Boha, který není vázán žádnými předpoklady a předchozími skutky ze strany člověka. Nevěra Izraele není důsledkem zatvrzení, o kterém by Bůh ve své svrchovanosti rozhodl, nýbrž odmítnutí Boží svobodné milosti. Bůh dal Izraele na čas stranou, protože odmítl Boží milost, neruší však své zásadní vyvolení Izraele. Ř 9 naznačuje jazykově a také věcně některé prvky pozdějšího učení o predestinaci. Pavlovi však nejde o stanovení věčného, číselně vymezeného určení jednotlivých lidí pro konečný soud, nýbrž zdůrazňuje Boží milost, která je každému lidskému rozhodnutí nadřazená - myšlenka, kterou Pavel připomíná v rámci dějin spásy, nikoli na osudu jednotlivců.

O absolutní přednost Boží milosti před jakýmkoli podmínkami, které by člověk musel splnit, pak šlo všem teologům, kteří v průběhu dějin rozvinuli novozákonní náznaky v predestinační učení. Jedním z prvních byl Augustin, který vedl polemiku s Pelagiem. Luther vyvinul vlastní podobu této nauky ve sporu o svobodnou vůli, který vedl s Erasmem. Calvin

se odvážil svým logicky jasným způsobem otevřeně vyslovit myšlenku predestinace se všemi důsledky, i když učení o dvojí predestinaci nerozvádí. Napsal například:

A tak když Pán povolává, ospravedlňuje a oslavuje své, nečiní tím nic jiného, nežli že prohlašuje své věčné vyvolené těm, které k tomu předurčil, dříve než se narodili. Proto do slávy nebeského království nevkróčí nikdo, kdo nebyl tímto způsobem povolán a ospravedlněn, poněvadž Pán předkládá a zjevuje tímto způsobem své vyvolení bez jakékoli výjimky mezi všemi lidmi, jež vyvolil.¹

Pro Calvina a reformované teology bylo učení o predestinaci základním pilířem jistoty spasení, která cele závisí na Bohu a ne na člověku. Proto odmítali jakýkoli lidský faktor, jakým je například lidský souhlas nebo poslušnost, a připisovali vše Boží iniciativě. Tuto jistotu chápali jako jedinou provždy danou.

Poněvadž církev jest lid vyvolených Božích, nemůže se státi, aby ti, kteří jsou opravdu jejími údy, nakonec zahynuli anebo zašli zlým koncem. Jejich spasení se totiž opírá o tak jisté a pevné opory, že se nemůže zřítit ani zhroutit, i kdyby se pohnula celá stavba světa. Předně proto, poněvadž stojí s Božím vyvolením a nemůže být změněno nebo ukráceno leč spolu s onou věčnou moudrostí. Mohou se tedy potáceti a zmitati, ano i klesati, avšak neklesnou docela, poněvadž je Pán podpírá svou rukou. To je to, co říká Pavel (Ř 11,29): darů zajisté svých a povolání Bůh nelituje. Za druhé ty, které Pán vyvolil, ty odevzdal do ochrany i péče svému Synu Kristu, aby nikoho z nich neztratil, ale aby vzkřísil všechny v den nejposlednější (J 6,39). Pod tak dobrým strážcem mohou sice blouditi i klesati, ale jistě nemohou zahynouti.²

Wesley se už během své přípravy na ordinaci kriticky zabýval predestinačním učením, neboť XVII.článek Anglikánského vyznání mluví o "predestinaci k životu" těch, které Bůh "v Kristu z lidstva vyvolil". Když pak Whitefield postavil vyvolení do středu své teologie, aby zdůraznil reformační *sola gratia*, stal se Wesley rozhodným odpůrcem predestinačního učení, které pokládal za nebezpečné a zhoubné pro evangelizaci.

Dne 28. dubna 1739 měl v Bristolu kázání před asi 4000 posluchači, které vedlo v společnostech k diskusím a sporům. Kázání na Ř 8,32, "On neušetřil svého vlastního Syna, ale za nás všechny jej vydal; jak by nám spolu s ním nedaroval všechno?", bylo vytištěno a vyšlo pod názvem *Free Grace*, Svobodná milost. Whitefield nechtěl, aby kázání bylo dáno do prodeje. Protože však nepokoje narůstaly, Wesley nakonec dal pokyn k prodeji. Kázání ihned vyvolalo reakci. Whitefield se oddělil, několik skupin se rozpadlo, vznikla kalvinistická metodistická společenství, nazvaná podle Lady Huntingdonové, která stála za Whitefieldem. Historikové se domnívají, že i ostrá kontroverze roku 1770 kolem významu skutků je následkem tohoto sporu. Je s podivem, že Wesley toto kázání, jež vyjadřuje tak

¹ Jan Calvin, *Instituce učení křesťanského náboženství*, přel.F.M.Dobiáš, Praha 1951, s. 82

² Tamtéž

zásadní stanovisko k predestinaci, nezařadil mezi svá Standardní kázání, která definují metodistickou nauku.³

Hlavní argumenty proti dvojí predestinaci zde Wesley formuluje následovně:

Říkej tomu jak chceš: vyvolení, vynechání, předurčení nebo zatvrzení, je to koneckonců totéž. Smysl toho všeho je jasný: Dle věčného, neměnného, neodolatelného Božího rozhodnutí bude část lidí jistě spasena a ostatek jistě zatracen, neboť je nemožné, aby kdokoli z oněch byl zatracen a kdokoli z těchto spasen.

Je-li tomu tak, pak je všechno kázání marné. Je zbytečné pro ty, kdo jsou vyvoleni, neboť ti jistě budou spaseni, s kázáním i bez kázání. Proto je cíl kázání, totiž záchrana duší, pro ně bezúčelný. A je zbytečné pro ty, kdo nejsou vyvoleni, protože ti nemohou být spaseni, ti budou jistě zatraceni, s kázáním i bez kázání. Cíl kázání je při nich taktéž bezúčelný. V obou případech je naše kázání stejně marné jako jejich slyšení.

To je jasným důkazem toho, že učení o predestinaci není z Boha, protože ruší Boží příkaz, a Bůh si neodporuje. Za druhé přímo ruší posvěcení, které je cílem všech Božích přikázání. Neříkám, že nikdo, kdo tuto nauku zastává, není svatý..., ale že tato nauka - totiž že každý člověk od věčnosti je nebo není vyvolen a že jeden bude nevyhnutelně spasen a druhý nevyhnutelně zatracen - má zřejmou tendenci zrušit posvěcení jako takové. Odmítá totiž hlavní pohnutky k následování, které Písmo tak často uvádí: naděje na budoucí odměnu a bázeň před trestem, naděje na nebe a bázeň před peklem...

Za třetí ničí tato nauka radost z náboženství, štěstí, které poskytuje křesťanství. To je patrné při všech, kdo se pokládají za zavržené nebo kdo si nejsou jisti nebo se toho obávají. Všechna velká a vzácná zaslíbení jsou pro ně ztracena; neposkytují jim ani paprsek útěchy, neboť nejsou Boží vyvolení a proto na nich nemají podíl. Je jim dokonce uzavřena cesta k nalezení jakékoli útěchy nebo štěstí a to i v náboženství, jehož "cesty vedou k blaženosti" a "všechny stezky ku pokoji"...

Za čtvrté tato bezútěšná nauka přímo ničí naši horlivost pro dobré skutky. Čini tak především tím, že má tendenci zničit naši lásku k zlým a nevděčným. Cokoli totiž umenšuje naši lásku, musí nutně také umenšovat naši touhu prokazovat jim dobro. A tak odnímá jednu z nejsilnějších pohnutek ke skutkům fyzického milosrdenství jako je sycení hladových, odívání nahých atd., totiž naděje zachránit je od smrti. Neboť co pomůže, naplníme-li dočasně potřeby těch, kdo jsou na cestě do věčného ohně?...

Za páté tato nauka nejen ničí křesťanovo posvěcení, štěstí a dobré skutky, ale má také přímou a zjevnou tendenci převracet celé křesťanské zjevení. Nejmoudřejší mezi moderními nevěrci se horlivě snaží dokázat, že křesťanské zjevení není nutné.

³ Kázání vyšlo v dalších svazcích Wesleyových kázání a Thomas Jackson je v 3. vydání *The Works of the Rev. John Wesley, A.M.*, z roku 1831 zařadil pod číslem 128

Dobře vědí, že jakmile by to jednou mohli dokázat, nedal by se popřít ani důsledek: "Není-li nutné, není ani pravdivé"...

A jako tato nauka zjevně a přímo převrací celé křesťanské zjevení, tak v důsledku toho způsobuje, aby si toto zjevení protiřečilo. Je založena na takovém výkladu některých textů (jedno, zda jich je více nebo méně), který je v přímém rozporu s ostatními texty a s celým záměrem a obsahem Písma. Zastánci této nauky například vykládají text "Jákoba jsem miloval, ale Ezaua nenáviděl jsem" tak, jakoby Bůh doslova od věčnosti nenáviděl Ezaua a všechny zavržené. Avšak co může být více v rozporu nejen s celým zaměřením a obsahem Písma, ale také se všemi jednotlivými místy, která výslovně prohlašují "Bůh je láska"?...⁴

Co Wesley chápe pod pojmem predestinace, vyložil v Poznámkách k NZ a to při výkladu trojiční formulace v 1Pt 1,2 "vyvoleným podle předzvědění Boha Otce, v posvěcení Ducha, ku poslušenství a skropení krví Ježíše Krista". Ke slovu vyvoleným (*elect, εκλεκτοις*) ve v. 1 píše:

Vyvoleným - svobodnou Boží láskou a všemohoucností vzatým ze světa, odděleným od světa. Vyvolení v biblickém smyslu je jakékoli Boží jednání, na němž nemají naše zásluhy nebo schopnosti naprosto žádný podíl. Pravá predestinace (predestination) nebo Boží předurčení (fore-appointment) znamená: (1) ten, kdo věří, bude spasen od viny a moci hříchu; (2) ten, kdo setrvá až do konce, bude spasen navěky; (3) ti, kdo přijmou převzácný dar víry, se tím stanou Božími dětmi; a protože jsou Božími dětmi, přijmou Ducha svatosti, aby chodili jako chodil Kristus. V každé části tohoto Božího ustanovení jde zaslíbení a závazek ruku v ruce. Všechno je svobodný dar, je to však takový dar, že konečný výsledek závisí na naší další poslušnosti nebeského povolání.⁵

Stručně řečeno: Boží předzvědění a předurčení se netýká jednotlivců osobně, jejichž reakci na evangelium Bůh sice předem zná, kterou však neurčuje, nýbrž cesty spasení jako takové. Bůh zve a volá ke spáse, která je nezávislá na našich zásluhách, je darovaná, závisí však na člověku, zda tento dar přijme a zda na nastoupené Boží cestě setrvá. Působení milosti není neodolatelné, Bůh ponechává člověku možnost tuto milost přijmout nebo ji odmítnout.

Při výkladu 1Pt 1,2 pak Wesley odmítá učení o dvojí predestinaci, když pokračuje:

Jinou predestinací, ať k životu nebo k věčné smrti, Písmo nezná. Ta by byla (1) krutým rozdělováním lidí, nespravedlivým upřednostňováním jedněch a nespravedlivým znevažováním druhých. Je to lidská předpojatost, nikoli věčná spravedlnost. (2) Není to ryzi učení Písem, spíše je vyslovené neslučitelné s psaným slovem, které mluví o Boží všeobecné (universal) nabídce milosti; Boží pozvání, zaslíbení, hrozby platí všeobecně. (3) Jsme vyzváni, abychom zvolili život, a kárání, pokud tak neučiníme. (4) Je to neslučitelné se zkušebními stavem těch, kdo budou spaseni nebo zatraceni. (5) Má to osudové následky; všichni lidé jsou nakloněni si namlouvat, že jsou z počtu vyvolených.

⁴ Works (1872) VII, 375-380

⁵ Explanatory Notes Upon the New Testament (1754)

Nauka o predestinaci se naprosto odchýlila od toho, čím původně byla. Ted' neobsahuje ani víru, ani pokoj a čistotu. Je to něco, co se bez toho všeho obejde. Víra podle moderního predestinačního schématu už není "důvodem věcí neviditelných," vyvolaný v duši bezprostřední mocí Ducha svatého, ani důkazem všeho, nýbrž jenom pouhá představa. Víra už ani není prostředkem svatosti, nýbrž něčím, co se obejde bez ní. Kristus už není Spasitelem od hříchu, nýbrž jen obhajobou, omluvou. Už není zdrojem duchovního života v duši věřících, nýbrž zanechává své vyvolené uvnitř hladové a navenek neplodné a je o málo víc než úkrytem před obrazem nebeského, před spravedlností, pokojem a radostí v Duchu svatém.⁶

Podle Wesleye má náš vztah k otázce predestinace zásadní význam a rozhodující důsledky pro náš život víry, proto se touto otázkou tak obšírně zabývá (v jeho předloze k novozákonním poznámkám, v Bengelově *Gnomon Novi Testamenti*, např. o těchto úvahách není ani stopy). Špatně chápaná predestinace podlamuje vůli k životu v poslušnosti před Bohem.

Whitefield vytýkal Wesleyovi, že když řekne "svobodná milost," myslí tím ve skutečnosti "svobodná vůle" a připisuje tak člověku rozhodující podíl na spáse. Avšak Wesley, který anglikánský článek o Božím vyvolení v metodistickém vyznání škrtl, na druhé straně převzal anglikánský článek o svobodné vůli: "Člověk po Adamově pádu je v takovém stavu, že se nemůže obrátit a svou přirozenou silou a skutky se uschnout k víře a vzývání Boha; proto není v naší moci činit dobré skutky, Bohu příjemné a přijatelné, bez milosti Boží, která v Kristu způsobuje, aby v nás dobrá vůle vznikla, a s námi pak spolupracuje, když onu dobrou vůli máme."⁷

Wesley chtěl svým učením o milosti jednak zdůraznit reformační *sola gratia*, jednak také připomenout, že Bůh bere člověka jako odpovědnou bytost vážně. Wesley má ve své sbírce ještě jedno kázání, které rovněž nezařadil mezi svá standardní a které má nadpis "O předurčení". Výchozím textem je opět list Římanům, a to 8,29n: "Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími; které předem určil, ty také povolal; které povolal, ty také ospravedlnil, a které ospravedlnil, ty také uvedl do své slávy." Zabývá se jednotlivými body textu a říká, že apoštol zde nepopisuje řetězec příčin a následků, nýbrž "že chce ukázat metodu, jakou Bůh jedná, řád, podle kterého různé části spásy po sobě následují". A kázání uzavírá slovy:

Čemu se tedy z toho všeho máme naučit? (1) Bůh zná všechny věřící; (2) chce, aby byli spaseni od hříchu; (3) proto je ospravedlňuje, (4) posvěcuje a (5) přijímá v slávu.⁸

Boží milost předchází všechno lidské poznání a rozhodování. To bylo základem Pavlovy zvěsti o milosti, kterou pak reformátoři znovu objevili v celé její hloubce a kterou také Wesley zvěstoval. To však nevylučuje lidské poznání a rozhodování, ale teprve je

⁶ Tamtéž

⁷ Článek VIII. Řád ECM, Praha 1993, str.III

⁸ Works VI, 230

umožňuje. Tyto dvě stránky zvěsti chtěl Wesley vyjádřit a přiblížit lidem své doby. Zdůraznil, že sice máme jistotu přítomné spásy, že však konečné spasení teprve čekáme. Byl si vědom domýšlivosti prýstící z falešné jistoty "jednou zachráněn, provždy zachráněn," jak to v posledních důsledcích hlásalo predestinační učení. To je cesta, která vede "snadnými kroky napřed k domýšlivosti, potom k zoufalé beznaději".⁹ Tomu se chtěl vyhnout tím, že zdůraznil nutnost cele se Bohu vydat a být bezpodmínečně poslušný. Vztáhl jistotu ne na neměnný, konečný verdikt, nýbrž na současný stav víry. V květnu 1739 napsal svému bratru Samuelovi:

*Evangelium zaslibuje Tobě a mně, našim dětem a všem vzdáleným, stejně jako mnohým, které Pán, náš Bůh, povolá, nejsou-li neposlušní nebeského vidění, že "Boží Duch dosvědčuje jejich duchu, že jsou Boží děti," že jsou nyní, v této hodině, všichni přijati v milovaném Synu; nedosvědčuje však, že budou. Je to ujištění pouze o přítomném spasení, proto není neměnné (perpetual), ani nezvratitelné.*¹⁰

Colin W. Williams si všiml, že Wesley opět zdůraznil biblické rozlišování mezi "jistotou víry" (*assurance of faith*) a "jistotou naděje" (*assurance of hope*).¹¹ V dopise biskupu Lavingtonovi Wesley v prosinci 1751 napsal: "Plná jistota víry neznamená plnou jistotu vytrvalosti; ta má u apoštola Pavla jiné označení: 'plná jistota naděje'."¹² Myslí tu na Žd 6,11. V dopise pak dále píše, že se plná jistota víry nekryje s jistotou budoucího zachování ve víře, nýbrž s ujištěním o současném odpuštění. Toto rozlišení Wesley vyčetl v Písmu. V Poznámkách k Ef 6,17, kde se mluví o "přílbě spasení," píše:

*Hlava je tou částí, kterou je třeba pečlivě chránit. Jedna rána zde může být osudná. Ochranou tu je naděje spasení. Nejnižším stupněm této naděje je důvěra, že Bůh dokoná celé své dílo v nás; nejvyšším je plné ujištění o budoucí slávě, které je přidáno ke zkušenostnímu poznání (experimental knowledge) omilostňující lásky.*¹³

Slovo "naděje (spasení)" Wesley přidal, aby podtrhl myšlenku, na které mu velice záleželo. Jistota víry je společným dědictvím všech věřících. Nedostatek této jistoty pak nemusí vést ke strachu, neboť víme, že ten, který v nás započal dobré dílo, je také dokoná. Zajisté, můžeme padnout, avšak *nemusíme* padnout. Bůh, který nám z milosti dal ujištění o našem přijetí, má také moc nás v této své milosti zachovat. Ke zmíněnému místu Žd 6,11 napsal v Poznámkách k NZ:

Plnou jistotu naděje nemůžete očekávat, budete-li polevovat v horlivosti. Plná jistota víry se vztahuje na přítomné omilostnění; plná jistota naděje na budoucí slávu. To první je nejvyšším stupněm Božího ujištění, že Bůh je smířen se mnou ve svém milovaném Synu; to druhé je stejným stupněm Božího ujištění (působené v duši stejným bezprostředním působením Ducha svatého) o zachovávající milosti a věčné

⁹ The Letters of John Wesley (1960) VIII, 159

¹⁰ Letters I, 308

¹¹ C.W. Williams, John Wesley's Theology Today, 123n

¹² Letters III, 305

¹³ Notes Ef 6,17

slávě. Nakolik se víra v každém okamžiku "zrcadlí na odhalené tváři," tak naděje prohlídá do celé věčnosti. Avšak tato jistota víry a naděje není pouhým názorem, konstrukcí Písma, nýbrž je z moci Ducha svatého dána přímo; a nikdo ji nemůže mít pro druhého, jenom pro sebe.¹⁴

Tento Wesleyův důraz měl proto tak velkou evangelizační dynamiku, protože zvěstoval, že Boží milost je otevřená všem, všichni se mají obrátit k Bohu a poznat pravdu. Není to však milost automatická, naprosto nezávislá na našem rozhodnutí. Naopak, na nás je, abychom ji přijali a abychom v poslušnosti víry v ní setrvali. Bůh z nás nečiní bezduché loutky, ale vyvolil nás jako své děti, "adoptoval" nás, abychom žili v jeho rodině. A toto pozvání platí všem lidem, neboť Bůh "si nepřeje, aby někdo zahynul, ale chce, aby všichni dospěli k pokání" (2Pt 3,9).

ThDr. Vilém Schneeberger (1928) – kazatel' Evanjelickej cirkvi metodistickej na odpočinku.

¹⁴ Notes Žd 6,11

Metódy v kontexte kresťanského vzdelávania

Dana Hanesová

METHODS IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN EDUCATION

The ability to teach represents one of biblical characteristics of the Lord's servant. It includes knowing about and mastering various teaching methods as well as the ability to choose the most adequate ones to prepare conditions for an effective teaching process. There is a whole range of traditional as well as modern secular teaching methods that can be used as a wonderful means how to facilitate reaching goals of educational process in church and parachurch organizations.

„Otrok Pána ... má byť schopný učiť...“

2Tim 2,24

1 Čo znamená schopnosť učiť

Kontext vyššie citovaných slov, adresovaných apoštolom Pavlom Timotejovi, predstavuje všeobecný popis Božích požiadaviek na pracovníka v cirkvi. Z uvedeného verša vyplýva požiadavka, že Pánov služobník má byť schopný/spôsobilý vyučovať/učiť.

Spôsobilosti, zručnosti či schopnosti nadväzujú na určité poznanie, na určitý objem nadobudnutých vedomostí. Pavel radí Timotejovi, aby si ich nielen osvojil, ale zároveň šíril ďalej, t. j. zveroval ich takým ľuďom, na ktorých sa možno spoľahnúť, že budú schopní učiť aj druhých (2Tim 2,2). Na základe oboch spomenutých textov zisťujeme, že ide nielen o poznanie z oblasti „teológie“, o poznanie Krista či osvojenie si vedomostí z oblasti dogmatiky, biblistiky a pod. Pavel v nich upozorňuje na potrebu *schopnosti* dané poznatky *vyučovať/učiť*. Veľmi zjednodušene by sme teda mohli povedať, že Pánov pracovník by mal náležitú pozornosť venovať aj spôsobom, akým tieto „teologické“ poznatky sprostredkovať iným. Spôsobmi čiže metódami vyučovania sa už celé stáročia zaoberá veda o výchove a vzdelávaní - pedagogika, v súčasnosti nazývaná tiež „edukológia“. Nadobúdať *schopnosť učiť v cirkvi* teda znamená snažiť sa získať „pedagogické“ vedomosti o tom, čo to vlastne znamená byť kresťanským učiteľom. Každý učiteľ totiž v sebe chtiac-nechtiac spája dve kompetencie, ktoré môžu byť samozrejme na rôznej úrovni, a to kompetenciu:

odbornú (v tomto prípade teologickú)

a pedagogicko-psychologickú.

Je zaujímavé, že v tejto oblasti sa napriek nedostatočnej „učiteľskej“ príprave cítia mnohí kresťanskí učitelia, kazatelia či katechéti dosť sebaistí, príp. sa nad svojou výchovno-vzdelávacou rolou nezamýšľajú, nevenujú jej pozornosť, nehodnotia svoj „učiteľský“ výkon, nerobia si spätnú väzbu od poslucháčov a učiacich sa. Mnohí ju prenechávajú

náhodnej inšpirácii či vrozenému talentu. Stačilo by však, keby dokázali získať dosť odvahy a spýtať sa, či už prostredníctvom neformálneho rozhovoru alebo anketou, na to, ako ich službu vnímajú poslucháči. Často ešte aj deti vedia odhaliť nekristocentrické posolstvo, cieľovo nezameranú kázeň, neštruktúrovanosť biblickej hodiny, nehovoriac o nevhodnej dĺžke kázne, nevýraznom spôsobe komunikácie, nezaujímavom štýle výučby a pod.

Čo teda znamená niekoho v cirkvi učiť? Iste, odpoveď na túto otázku môžeme hľadať v teológii. Skúsme však nazrieť aj do druhého spomínaného zrkadla. Poučme sa z teórie všeobecnej pedagogiky, nakoľko schopnosť učiť sa týka nielen kresťanských učiteľov, ale učiteľov vôbec. Tu¹ sa dozvedáme, že proces učenia a učenia sa je vždy výsledkom súčinnosti viacerých základných elementov, medzi ktoré zaraďujeme:

- ciele procesu výchovy a vzdelávania,
- obsah výchovy a vzdelávania,
- ľudské subjekty (učiacich a učiacich sa),
- metódy, organizačné formy, pedagogické zásady
- a materiálne prostriedky, používané v tomto procese.

Okrem toho je dôležité si uvedomiť, že kresťanské vyučovanie neprebíha vo vákuu, ale je osadené do rôznorodého sociologicko-kultúrneho kontextu, od evanjelizačných a vieroučných homílií, biblických hodín pre dospelých, biblického štúdia v skupinách mládeže, dorastu až po vzdelávanie detí v nedeľných školách či počas hodín náboženskej výchovy.

Je jedným z našich cieľov získať spôsobnosť/schopnosť učiť, ktorá je založená na vážnom zaujímaní sa o informácie o všetkých týchto zložkách? Ktorý zo spomínaných prvkov vo svojej príprave na prácu učiaceho služobníka už zohľadňujeme? Spomínaný verš v úvode nášho príspevku nehovorí, že každý služobník Pánov túto schopnosť má, ale že ju má mať. Iste, najdôležitejším vplyvom na jej rozvoj je jeho ochota dať sa učiť Duchu Svätému. Boh však používa rôzne spôsoby výchovy svojich učiteľov. Jedným z nich je aj pedagogické sebauvedomovanie a vzdelávanie, tak ako ho nachádzame v nádhernom príklade J. A. Komenského alebo Mateja Bela. Rovnako jasne znejú slová J. Smolíka: „Hoci evanjelium nie je závislé na ľudských predpokladoch, napriek tomu v dejinách boli používané rôzne ľudské formy jeho zvestovania, ktoré ho nesplošťujú a zasahujú človeka. V katechéze ide nielen o zvestovanie, ale aj o prípravu naň. Tu môžeme použiť všetky výsledky didakticko-metodického bádania vedeckej pedagogiky.“²

Nasledujúcimi podnetmi by sme chceli prispieť k rozvoju tejto schopnosti Pánových služobníkov – k úspešnému naučeniu sa, ako učiť. Tento príspevok voľne nadväzuje na tému stanovovania komplexných cieľov kresťanského vyučovania, ktorou sme sa zaoberali v predchádzajúcom čísle tohto časopisu. Je venovaný problematike metód, konkrétne metódam, ktoré majú pomôcť z ľudskej stránky zabezpečiť, aby poslucháči v cirkvi nielen

¹ LÁSZLÓ, K., Všeobecná didaktika. Banská Bystrica : PF UMB, 1997, s. 17-18.

² SMOLÍK, J. , Záväzok křtu. Základy katechetiky. Praha : Kalich, 1974, s. 51-52.

počuli, ale aj rozumeli slovo, ktoré počujú. Inými slovami, pomôcť pripravovať kvalitnú pôdu srdca, otvorenú pre prácu Ducha Svätého.

2 Metóda – cesta k cieľu

Pojem metóda je odvodený od gréckeho slova *methodos* (cesta, spôsob). Vyučovacie metódy sú potom *spôsoby, cesty, ako dosiahnuť cieľ výučby*. Prejavujú sa rôznymi činnosťami učiteľov a učiacich sa, ktoré však nie sú realizované živelne. Naopak, v praxi skúseného učiteľa vytvárajú koordinovaný systém.³ Prvým krokom k jeho vytvoreniu je stať sa prístupným pre nové informácie o možnosti používať v učiteľskej práci rôzne vyučovacie spôsoby a prístupy. Ďalej nasleduje snaha a pokusy o ich aplikáciu v praxi,prehodnocovanie a inovácia učiteľskej práce. Snaha neustále rozširovať svoje vedomosti o celej palete možných vyučovacích metód, vrátane tých najmodernejších, je prirodzenou súčasťou celoživotného vzdelávania kresťanského učiteľa.

Pri výbere metód sa kresťanský učiteľ riadi predovšetkým *cieľmi*, ktoré chce dosiahnuť. Ako príklad si predstavme vyučovanie počas stretávaní kresťanskej mládeže, ktorá sa zaoberá témou kresťanských hodnôt. Ich cieľom môže byť priviesť mladých k špecifikovaniu troch najdôležitejších hodnôt v živote. Túto tému možno uviesť viacerými metódami: miniprieskumom (niektorí z členov mládeže pripravia anonymný dotazník, ktorým zistia, aké hodnoty prevládajú v reálnom živote členov mládeže, alebo urobia interview jeden s druhým, so staršími členmi zboru a pod.), dramatickou metódou (pripraví scenku o reklamách a hodnotách v dnešnom svete), kolážou (z obrázkov) a pod. Metóda má pomôcť dosiahnuť cieľ, nie je cieľom sama osebe. Učiteľ ju vyberá a používa ako pomocný prostriedok, nástroj, ktorý má zvýšiť efektivitu jeho práce.

Aj keď sa teda momentálne sústreďujeme na metódu, nedá sa dostatočne zdôrazniť fakt, že metóda nie je v zvestovaní či vyučovaní dominantná. Sám "Ježiš bol takým veľkým Majstrom vyučovania, že nedovolil, aby metóda zatičila náuku. Viedol ju tak, že pozornosť upútavala samotná pravda a nie jej podanie".⁴

Ďalej je potrebné dbať na vytvorenie *rovnováhy medzi metodickou ponukou a potrebami konkrétnej učebnej situácie*. Metódy treba vyberať flexibilne na základe poznania potrieb poslucháčov nedeľnej kázne, vekových charakteristík detí v nedeľnej škole, či konkrétnych akútnych problémov členov mládeže. Ba niekedy ich treba striedať aj v rámci jednej skupiny učiacich sa, pretože poznáme situácie, že zatiaľ čo určití ľudia prejavujú počas určitej biblickej hodiny nadšenie, sú iniciatívni, metóda im vyhovuje, iní vyzerajú nezaujatí, unudení.

Pre ilustráciu extrémnych, nevyvážených dôrazov len na určité metódy by sme na tomto mieste mohli pripomenúť niekoľko dôrazov z histórie katechetiky:

³ LÁSZLÓ, K., Všeobecná didaktika, s. 43.

⁴ COLEMAN, R. E., The Master Plan of Evangelism. Old Tappan : Fleming, H. R.C., 1979, (slov. preklad), s. 51.

Začiatkom 20. storočia napr. „liberálna katechéza prepadla pokušeniu metodizmu, ktorý v tomto období ovládol pedagogiku“.⁵ Tento dôraz vychádzal z Herbart-Ziller-Reinovej metódy, založenej na myšlienke striktného dodržiavania štyroch formálnych stupňov vyučovania: zrozumiteľnosť – asociácia – systém – metóda.⁶ Bola rozvinutá v katolíckej katechetike v tzv. „mníchovskej“ škole. „Hoci dodnes uznávame určité oprávnenie týchto stupňových metód, tvrdíme, že vedú k schematizmu, ktorý deformuje katechetickú látku a dodáva hodine nudu“.⁷ Treba voliť individuálny prístup k učiacim sa a výberu metód.

Na druhej strane tzv. „pracovná škola“, povzbudzujúca aktivitu žiakov a vedúca k samostatnosti, predstavovala pre vyučovanie náboženstva druhú krajnosť, preceňujúcu činnosť žiaka. Nebezpečenstvo bolo v tom, že vzbudzovala dojem, že obsah kresťanskej viery môže byť touto metódou akosi „vypracovávaný“. Preto treba túto metódu zladiť so stanoviskom, že vyučovanie náboženstva má byť vedené učiteľom, a nielen žiakmi.

Môžeme tiež spomenúť „životnú školu“ Otta Ebenharda, ktorá sa sústreďovala na princíp citového prežitia a metódu činu (výklad látky sa má stať zážitkom). Skončilo to krčcovitým úsilím katechetiky aplikovať učivo náboženskej výchovy do života detí.⁸

Aj keď je prirodzené, že každý učiteľ má svoj obľúbený arzenál metód, mal by v prípade negatívnej spätnej väzby (nebojme sa spomenúť si aj takú reakciu, ako keď napr. niekoľko poslucháčov „zaspi“ počas biblickej hodiny) prehodnocovať vhodnosť vybranej metódy a v budúcnosti sa pokúsiť vyskúšať inú, aktivizujúcejšiu metódu.

3 Paleta metód v kresťanskej výučbe

Ponuka metód, ktoré možno využiť v cirkevnej výučbe, je veľmi pestrá. Priblížime ju prostredníctvom najčastejšie používaného triedenia metód na základe rôznych aspektov.⁹

A. Z hľadiska zdroja informácií rozoznávame:

1. slovné metódy, a to

metódy hovoreného slova:

monologické (rozprávanie príbehov, vysvetľovanie, prednáška a i.)

dialogické (rozhovor - napr. medzi učiteľom a učiacimi sa, vo dvojiciach, diskusia celej skupiny – napr. podpornej skupiny ľudí, ktorí už majú

⁵ SMOLÍK, J., Závazek křtu, s. 51-52.

⁶ REBLE, A.: Dejiny pedagogiky. Bratislava : SPN, 1993, s. 187.

⁷ SMOLÍK, J., ibidem, s. 51-52.

⁸ HANESOVÁ, D., Náboženská výchova v školách. Banská Bystrica : PF UMB, 2001, s. 136.

⁹ PETLÁK, E.: Všeobecná didaktika. Bratislava : IRIS, 1997, s. 110.

skúsenosti s alkoholizmom a pod, určitej kategórie členov zboru, brainstorming, dramatizácia)

písaného slova a grafického znázornenia

práca s napísanými kázňami, konceptami kázní, biblických hodín, pracovnými listami (v nedeľnej besiedke)

písomné zadania pre rôzne skupiny (príprava určitej témy, textu, úvaha, kvízy, hodnotenia, denník,...)

2. názorné metódy, a to:

predvádzacie a demonštračné metódy:

premietanie diapozitívov, kresťanských filmov, videa

čuchová a chuťová demonštrácia (napr. večera pri téme *Exodus*)

príklad riešenia situácie učiteľom, kazateľom

pozorovanie, porovnávanie (v cirkevnom zbore, v teréne – napr. spôsobov misijnej práce)

3. praktické metódy:

nácvik biblických textov, dramatických predstavení (napr. vianočný program, evanjelizačná dráma)

grafické, hudobné a výtvarné činnosti (spojené s rôznymi cirkevnými sviatkami, s návštevou starých či chorých, predstavenia pre rodičov a pod.)

práca s knihou (Bibliou, konkordanciami, slovníkmi, výkladmi)

B. Z hľadiska učenia ako procesu rozoznávame:

1. motivačné metódy, ktorých účelom je motivovať učiacich sa:

rozprávanie vlastnej skúsenosti

prezentácia problému

pozorovanie

hra

správa z novín

prečítanie príbehu

kladenie otázok

- tvrdenie, porovnanie
 - kvíz
 - opakovanie časti predchádzajúceho učiva
 - pieseň
 - hádanka, súťaž
 - rozhovor na aktuálnu tému a i.
2. expozičné metódy, využívané pri zvestovaní, prezentácií evanjelia a biblických dogiem:
- rozprávanie, vysvetľovanie (tzv. akroamatická metóda)
 - metóda otázok a odpovedí (tzv. erotematická metóda)
 - heuristická metóda (metóda objavovania)
 - metódy zážitkového vyučovania (napr. tvorivé a dramatické hry)
3. fixačné metódy, ktorých účelom je fixácia a opakovanie naučeného:
- kvízy
 - samostatné odpovedanie na otázky
 - projekty
 - tvorivá dramatika
4. aplikačné metódy, ktoré podporujú využitie nových vedomostí, zručností v reálnom živote:
- projekty, problémové úlohy, simulačné metódy, hry, domáce zadania (napr. návšteva starých, chorých a jej písomná reflexia)
- C. *Z hľadiska aktivity, očakávanej od učiaceho sa, rozoznávame:*
1. reprodukčné metódy, rozvíjajúce pamäťové vedomosti
- S týmito metódami sa najčastejšie stretávame napr. v procese vyučovania detí, v nedeľnej besiedke alebo na hodinách náboženstva. Ide o učenie sa spamäti biblických textov a rôznych potrebných informácií (zoznam biblických kníh, mená synov Jakobových či učeníkov, odpovedí na vieroučné otázky, atď.). Žiaľ, práve táto metóda často viedla k strate záujmu o kresťanstvo, nakoľko sa zanedbávali ostatné možnosti, ako učiacich sa motivovať, pomôcť im pri aplikácii naučeného,...
2. produkčné metódy, podporujúce rozvoj myslenia, samostatnosti, tvorivosti:
- problémové
 - situačné

hry na role

brainstorming a brainwriting (ústna alebo písomná burza nápadov, keď zúčastnení môžu priniesť do pléna všetky svoje návrhy)

heuristické (objavovateľské) postupy a i.

4 Záver

Zásobáreň metód, s ktorými môže kresťanský učiteľ počas svojho vyučovania pracovať, možno pripodobniť lekárskej taške, obsahujúcej rôzne nástroje, ktorými možno diagnostikovať, liečiť, ošetrovať rany,... Sú to nástroje, cesty, spôsoby, postupy, účelom ktorých je pomôcť dosiahnuť ciele kresťanskej výchovy. Ich úlohu nemožno preceňovať, ale ani podceňovať, čo sa zdá bežnou praxou v kresťanskom vzdelávaní a výchove.

Ako je totiž možné, že kresťanskí učitelia, kazatelia, pracovníci s deťmi a mládežou, „nenazrú pred akciou“ do svojho nástrojového vybavenia a použijú prvý nástroj, ktorý ich napadne, príp. na ktorý sú už desaťročia zvyknutí? Stáva sa, že biblické hodiny majú rovnaký priebeh ako dopoludňajšie nedeľné zhromaždenia, ten istý „sendvič“ sa predkladá dospelým ako aj deťom. A pritom je toľko rôznych ciest, spôsobov, metód, ako zaujať, motivovať, naučiť, zopakovať, povzbudiť, napomenúť, ktoré by, za podmienky, ak celú túto problematiku riešime ako Pánovi služobníci, t. j. na Jeho slávu, pod Jeho vedením, spoliehajúc sa na Jeho suverénnu prácu a pôsobenie na ľudských srdciach, mohli priniesť Otcovi omnoho väčšiu slávu a pritiahnúť viacerých ľudí do spoločenstva veriacich.

Ak bude možnosť, chceli by sme o niektorých zaujímavých metódach, využitelných v praxi kresťanského učiteľa, informovať v ďalších číslach nášho časopisu. Privítame tiež spätnú väzbu alebo diskusiu čitateľov na túto tému.

Každý z nás by mal hľadať nejaký spôsob, ako by do svojej obľúbenej metódy evanjelizácie včlenil múdrosť Ježišovej stratégie. Nie každý má byť vedený k tomu, aby používal ten istý rituál alebo organizačný postup, ani nesmieme chcieť, aby každý zodpovedal tej istej šablóne. V samotnej štruktúre vesmíru je rozmanitosť a každá metóda, s ktorou je Boh spokojný, je dobrou metódou, hoci to nevylučuje možnosť vylepšiť spôsob, akým to robíme. Vyžaduje si to našu vynachádzavosť. Podľa situácie bude treba skúšať nové a odvážne prístupy...“

R. E. Coleman¹⁰

Mgr. Dana Hanesová (1961) - učiteľka na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

¹⁰ COLEMAN, R.E., ibidem, s. 77.

Ked' sa obrátenie stalo príťažlivým

Ján Henžel

AS CONVERSION BECAME ATTRACTIVE

In this informal sequel to our article in the last issue of this journal we continue to trace the development of the doctrine of conversion in the 4th and in the beginning of 5th centuries AD. For the argument of this article here we understand Christian conversion to be a four-stage process rather than a momentous event. Evaluating the conversion stories of the Emperor Constantine as well as the catechetical practice of Cyril in Jerusalem and Chrysostom in Antioch we see the serious attempt of the Christian church to safeguard the high standards of becoming a Christian. Change of belief, belonging and behavior were still considered as constitutive elements of every genuine conversion although there were different emphasis depending on the changing social contexts. Analyzing Augustine as converter and instructor of catechists and observing the conversion of the Roman aristocrat Volusian we are able to see the radical change of conversion that has accompanied the beginning of Christendom in Europe. We believe that making a good notice of these early Christian developments may bring a great benefit in our contemporary missionary strategies.

Od 4. storočia sa kresťania začali pozerat' na svet z iného východiskového bodu. Na začiatku storočia prechádzala kresťanská cirkev systematickým prenasledovaním. Jeho intenzita bola na rôznych miestach odlišná, ale všetky kresťanské spoločenstvá si boli vedomé bezprostredného alebo potenciálneho nebezpečenstva. V októbri 312 toto nebezpečenstvo pominulo. Konštantín vtedy porazil svojho rivala na okraji Ríma. V predvečer bitky mal videnie, v ktorom dostal príkaz namaľovať "nebeský znak" kríža na štítový svojich vojakov. Na druhý deň jeho vojská zvíťazili. Hlavné mesto a tým aj vláda nad celou ríšou boli Konštantínovi otvorené. Konštantín z vdáčnosti zavolať kresťanských kňazov, aby mu vysvetlili, kto bol ten Boh a čo má znamenať znak v jeho videní. Konštantínova reakcia na vysvetlenie kňazov bola pozitívna. Milánskym ediktom z roku 313 zlegalizoval kresťanstvo. Navrátil majetky, ktoré predtým skonfiškovali cisárske úrady a kresťanstvu dal výsadné postavenie medzi ostatnými náboženstvami.

Stal sa tým Konštantín kresťanom? Niektorí historici hovoria o roku 312 ako o roku Konštantínovho obrátenia. Iní popierajú, žeby sa bol Konštantín vôbec nikdy obrátil. Ak vezmeme do úvahy prejavy obrátenia v prvotnom kresťanstve, ktoré sme popísali inde,¹ tak môžeme Konštantínovi pripísať obrátenie, ktoré jemu aj cirkevným autoritám pripadalo oprávdivé. Toto obrátenie však bolo na konci, a nie na začiatku jeho vlády. Konštantín sa

¹ Pozri HENŽEL, J.: Obrátenie v dejinách. In: *Evanjelikálny teologický časopis*, 2001, č. 1, s. 39-49.

neobrátil, keď mal “chvíľu psychologického usvedčenia.”² K jeho obráteniu došlo na konci života, keď sa podrobil ceste zmeny, ktorú predpisovala tradícia cirkvi.

Ako sme uviedli v spomínanom článku, kresťanské obrátenie obsahuje zmenu viery, spolupatričnosti a správania človeka. Pri týchto zmenách môže dôjsť k silnému náboženskému zážitku. Čo sa týka Konštantínovho presvedčenia, hneď po rozhodujúcej bitke v roku 312 bol vyučovaný základom kresťanskej viery. Konštantín sa však zjavne rozhodol nestáť katechuménom. Jeho náboženské vzdelávanie bolo nesystematické a čítanie inšpirovaných spisov náhodilé. Hoci bol samoukom, Konštantín dokázal viesť učené diskusie o kresťanstve. Jeho *Reč zhromaždeniu svätých*, ktorá pochádza asi z roku 325, je príkladom výrečného vyjadrenia jeho viery. Až neskôr sa však podrobil cirkevnej katechéze.

Konštantínova spolupatričnosť s kresťanmi prichádzala tiež pomaly. Už v roku 314 oslovil biskupov ako “milovaných bratov.” Neskôr sa medzi nich zarátal ako “váš spoluslužobník.” Konštantín však vedel, že ešte nepatrí úplne medzi veriacich. Nestal sa katechuménom, nebol pokrstený, a preto sa nemohol zúčastňovať kresťanských bohoslužieb. Konštantín teda nepatrí plne medzi kresťanov.

Je otázne, ako by bol Konštantín reagoval na typické požiadavky katechézy. Samozrejme, bol cisárom a tak sa aj správal. Občas prejavil kresťanskú citlivosť, napríklad keď zakázal znetvoriť tvár usvedčených zločincov. Konštantín však určite nebol jemnocitný. Počas jeho vlády podstatne vzrástlo mučenie. Aj jeho osobné reflexy boli brutálne. V roku 326 prikázal zabiť svojho syna a svoju ženu.

Prečo sa Konštantín zdráhal stať kresťanom skôr a bežným spôsobom? Na jednej strane je zrejмый jeho úprimný záujem o kresťanskú vieru. Bol vďačný Bohu za jasný triumf v boji. Chcel slúžiť Bohu svojich víťazstiev ako najlepšie vedel. Ale prvokresťanské požiadavky na zmeny a nielen na rituály, ktoré musia byť súčasťou obrátenia, by zháčili každého cisára. Intelektuálne tak nezávislý cisár, akým bol Konštantín, by možno aj prijal vyučovanie v pravej viere. Ale kresťanské požiadavky na správanie boli ťažšie. Sem patril napríklad nesúhlas s prepychovými obliekaním, násilím a zabíjaním. Bol by Konštantín ochotný podriaďiť sa katechétom, ktorí by ho učili starať sa o chudobných, navštevovať chorých a posudzovať by jeho spôsob života?

Konštantín tak počas dvadsiatich rokov svojej vlády ponúkal svetu novú možnosť – byť nepokrsteným a nekatechizovaným človekom, ktorý je napriek tomu akosi kresťanom. Bol to kresťanský pán, ktorý nesklonil svoje kolená pred Pánom kresťanov. Až v roku 337, keď Konštantín cítil, že je chorý a možno sa už nezotaví, požiadal predstaviteľov cirkvi, aby sa mohol stať kresťanom zaužívaným spôsobom. Až potom ho nachádzame kľáčať na podlahe a vyznávať svoje hriechy. Až potom prvýkrát prijal skladanie rúk a bol pripustený k modlitbám. Týmto obradom na konci svojho života sa Konštantín stal katechuménom.³ Oznamoval biskupom, že už dávno “prahne a modlí sa, aby mohol prijať spasenie, ktoré je v Bohu... a byť započítaný do stáda Božieho ľudu.” Už sa nechcel modliť len sám, ale chcel

² BARNES, TD.: *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981, s. 43.

³ BATIFFOL, P.: Les Étapes de la conversion de Constantin. In: *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1913, č. 3, s. 178-188, 241-164.

patriť do “zboru a modliť sa s ostatnými.” Bol dokonca ochotný zmeniť aj svoje správanie: “Teraz sa podriadiť pravidlám života, ktoré sú hodné Boha.” Na základe toho vykonali cirkevní predstavitelia Konštantínovi iniciačné obrady (exorcizmus, krst a pomazanie). Na konci svojho života bol teda Konštantín “znovuzrodený a iniciovaný.” Tieto rituály, tak ako to má byť, boli pre Konštantína mocným zážitkom “obnovy a naplnenia božským svetlom... a bol užasnúť jasným prejavom Božej moci.”

Je význačné, že cirkevní vodcovia vyžadovali od Konštantína, aby sa všetkému tomuto podrobil. Toľko rokov si držali cisára od tela. Keď ho nakoniec prijali, urobili tak len za podmienky, že prejde osvedčeným procesom obrátenia v cirkvi. Hoci bola Konštantínova cesta obrátenia pre jeho pokročilý vek unáhlená a skrátaná, uchovala si všetky požadované štádiá.

Cisárovo obrátenie malo trvalý vplyv na cirkev. Prirodzene, už polstoročie pred Konštantínom sa pomery pre mnohých kresťanov menili. Po skončení Galeriusovho prenasledovania v roku 258 nastalo pre väčšinu kresťanov obdobie pokoja. Neboli už utláčanou menšinou a stávali sa uznávanou súčasťou krajiny. Bohatí ľudia a miestna aristokracia nachádzali svoje miesto v cirkvách. Ako vyzeralo obrátenie takýchto ľudí? Menila sa predpísaná procedúra obrátenia s rastúcim počtom kresťanov tak, ako príchod nových kresťanov menil cirkev?

1 Lákadlá a donucovanie

Konštantín a jeho následníci ponúkali lákavé odmeny za obrátenie ku kresťanstvu. Koncom 4. storočia už dobre vyvinutý systém “medu a biča” prispieval k rýchlemu rastu cirkvi. K rozsiahlym lákadlám patrili cisárove výsady pre cirkevných predstaviteľov, včítane imunity pred nepríjemnými občianskymi povinnosťami; bohaté dary cirkvám; kariérny postup pre štátnych úradníkov, ktorí sa stali kresťanmi.

Donucovacie prostriedky sa zavádzali pomalšie. Pre pohanov bolo vždy ťažšie dostať prácu v cisárskych službách. Cisársky edikt z roku 416 uvádza, že do ríšskej armády a služieb sa majú prijímať len vyznávajúci kresťania. Justinianov edikt z roku 529 urobil obrátenie včítane krstu všetkých nemlúvniat povinným.⁴

Prirodzene, výsledkom týchto opatrení boli masové konverzie. Augustín oznamuje, že v Hippo sa mnoho ľudí – nepochybne “schizmatikov” – obrátilo zo strachu pred cisárskymi zákonmi. “Dlho to bolo tak, že kresťania sa neodvážili odpovedať pohanovi. Teraz, vďaka Bohu, je zločin zostať pohanom.”⁵ Ambróz aj Augustín zaznamenávajú, že sa deje menej zázračných udalostí, ako v predchádzajúcich dejinách cirkvi.⁶ Keď sa kresťania pevne usadili v riadení, Božia moc, na ktorú sa pred-konštantínovskí kresťania obracali, už zrejme nebola taká nevyhnutná.

⁴ *Codex Iustinianus*, 1.11.10.

⁵ AUGUSTINE, A.: *Enarrationes in Psalmos*, 34/2.13.

⁶ AMBROSE: *De Sacramentis*, 2.15. AUGUSTINE: *Sermones*, 88.3.

Takýto vývoj viedol k zmene charakteru obrátenia. V niektorých cirkvách sa zmeny diali pomaly. Spoločenstvá v Egypte a Malej Ázii sa držali *Hyppolytovho kánonu* a *Testamentum Domini*, mali naďalej katechézu, skúmanie správania a krst v súlade s *Apoštolskou tradíciou*. Na mnohých miestach však rýchlo dochádzalo k zmenám. Koncom 4. storočia sa prijatie do katechumenátu stalo na mnohých miestach rutinnou záležitosťou. Augustín spomína, ako sa on ako dieťa stal katechuménom. Jeho kresťanskí rodičia ho priniesli ku kňazovi, ktorý mu dal ochutnať soľ exorcizmu a označil ho znamením kríža. Teraz bol už Augustín katechuménom a ako všetci iní katechuméni bol “už veriacim.”⁷ Tak vstúpili do druhého štádia svojej iniciácie. Už sa mohli zúčastňovať nedel'ného čítania Biblie a kázni, hoci museli opustiť zhromaždenie pred modlitbami a eucharistiou. Pre mnohých katechuménov toto druhé štádium už nebolo cestou, ale skôr potulkou – navštevovali bohoslužby, keď im to vyhovovalo; počúvali, keď si želali; správali sa ako chceli. V treťom štádiu boli členmi skupiny, ktorá sa nazývala *competentes, electi*, či *photizomenoi*. Určitý čas boli denne vyučovaní. V Alexandrii a v Ríme za Leva I. to trvalo štyridsať dní; v Antiochii za Chrysostoma tridsať dní; v Jeruzaleme za Cyrila osem týždňov pôstneho obdobia. Už aj to však bolo kratšie obdobie ako v predkonštantínovskom období. V kratšom katechumenáte sa dalo menej naučiť, bol menší dohľad na pokrok života kandidátov a menej povzbudená a príkladu zo strany sponzorov. Toto tretie štádium vyvrcholilo krstným rituálom počas veľkonočnej vigílie. Väčšina katechuménov v 4. storočí už nebola vyučovaná, iba ak vo všeobecnom zmysle tým, že sa mohli zúčastňovať na kázňach ak chceli. Bola to veľká, rôznorodá skupina nepokrstených “kresťanov,” ktorí sa zdráhali a odkladali čas, keď budú ochotní podrobiť sa požiadavkám konverzie. Niektorí, ako Konštantín, tak urobili až pred bránami smrti, keď prijali tzv. “klinický krst.”

Aby získali týchto “odsúvačov,” pastori a teológovia vyvinuli zvláštny štýl kázni, ktoré obsahovali hrozby a výzvy. Gregor z Nazianzu volal, aby sa kandidáti na krst prihlásili “ešte kým váš jazyk nie je ochablý a vysušený... skôr ako nastane boj medzi človekom, ktorý vás chce pokrstiť a tým, ktorý chce vaše peniaze.” Kandidáti váhali, lebo od obrátených sa očakávalo, že sa nebudú “poškrvňovať” angažovaním vo verejných záležitostiach; bude im bránené v “rozkošiach života;” či zrieknuť sa svojho postavenia. Tým, ktorí boli ochotní obrátiť sa, Gregor ponúkol seba za “riaditeľa vašej duše.”⁸

Je zrejmé, že v druhej polovici 4. storočia sme vstúpili do novej éry cirkevných dejín. Kresťanstvo sa stalo náboženstvom s kráľovským uznaním. Členstvo v kresťanskej cirkvi bolo teraz atraktívne iným spôsobom, lebo poskytovalo príležitosti ku kresťanskému vplyvu. Začínala kresťanská civilizácia so všeobecným chápaním viery, spolupatričnosti, správania a rozšírenej formy náboženského zážitku. Obrátením cisára sa zmenil aj význam obrátenia.

2 Katechizácia nás

Nebývalý vzrast kandidátov krstu poskytoval predstaviteľom cirkvi veľké príležitosti. Mohli ovplyvňovať katechuménov a záujemcov z radov pohanov od ich útleho detstva, formovať ich duchovne a prakticky tak, že po krste boli autenticky obrátení. V 4. storočí sa

⁷ AUGUSTINUS, A.: *Vyznání*, Praha: Kalich, 1990, I.XI.

⁸ *Oratio*, 40.

objavilo niekoľko významných katechéto. Na príklade Cyrila a Jána Chrysostoma sa pozrime, čo znamenalo obrátenie v Jeruzaleme a v Antiochii.

2.1 Cyril v Jeruzaleme

Presbyter (neskôr biskup) Cyril mal v Jeruzaleme roku 348 sériu katechetických prednášok. Jeho vyučovanie začalo na začiatku pôstneho obdobia, keď sa katechumény (ľudia v 2. štádiu svojho obrátenia) menovite prihlásili. Po jednom prichádzali so svojím sponzorom pred Cyrila, ktorý sa spýtal sponzora: “Vedie tento človek dobrý život? Ctí si svojich rodičov? Nie je pijan alebo nafúkavec?” Tieto otázky predstavovali už nižšiu normu ako *Apoštolská tradícia*, ale aj tak stačili, aby Cyril niektorých kandidátov poslal preč. Tí, ktorí prešli skúškou, boli hneď podrobení exorcizmu a prijatí do 3. štádia, ktoré bolo intenzívnym kurzom vyučovania pred krstom. Od skorého rána každý všedný deň počas 8 týždňov sa k Cyrilovi schádzal kruh tých, ktorí mali byť osvietení (*photizomenoi*), na trojhodinové vyučovanie.

Čo Cyril učil? Za štyridsať dní prešiel celou Bibliou počnúc od Genezis. Budoval tak u kandidátov zmysel pre kresťanskú spolupatričnosť tým, že ich uvádzal do príbehov kresťanskej tradície. V 6. a 7. týždni sústredil svoju pozornosť na obsah kresťanskej viery, keď článok po článku vysvetľoval Krédo. Na začiatku Veľkého týždňa kandidáti so svojimi sponzormi po jednom prichádzali k Cyrilovi, aby mu odrecitovali Krédo. Ak boli úspešní, tento týždeň bol naplnený ešte intenzívnym vyučovaním a náboženskými aktivitami, ktoré vyvrcholili veľkonočnom vigíliu, keď boli kandidáti pokrstení a prvýkrát sa zúčastnili eucharistie. V týždni, ktorý nasledoval po Veľkej noci, novopokrstení prešli 4. štádiom, keď za päť dní dostali záverečnú “mystagogickú” katechézu. V nej ich poučili o sviatostiach krstu a eucharistie. Odvtedy patrili medzi kresťanov.

Cyriľ bol veľmi dôkladný vo vyučovaní kresťanskej viery. Aj v piatich mystagogických prednáškach hovoril veľmi málo o spolupatričnosti a novej identite pokrstených. Možno to spôsobovalo jeruzalemské prostredie, kde bolo ťažko vôbec nájsť nekresťanov. V polovici 4. storočia bolo v Jeruzaleme etablované kresťanstvo tak, že patriť k nemu bola samozrejmosť.

O kresťanskom živote hovoril Cyril oveľa viac. Išlo mu o cnostné praktiky a zbožné učenie. V prvej lekcii ubezpečil kandidátov, že sa nebudú musieť veľmi zmeniť. Potom im však postupne ukazoval, v ktorých oblastiach by sa kresťanský život mal odlišovať. Kresťania musia odpúšťať druhým, nevracať údery a ctíť si rodičov. Mali by tiež pravidelne navštevovať bohoslužby. O jednoduchom životnom štýle a vojenskej službe sa Cyril nezmiňuje. Citoval sice Matúša 5,48, ale nenapomínal poslucháčov, aby milovali svojich nepriateľov. Zdôrazňoval len, že Boh je dokonalý. Kandidáti nemali pohrdáť bohatstvom, ale zdieľať sa s chudobnými bolo podmienkou večnej blaženosti.

Cyriľ zdôrazňoval, že aj novo pokrstení sa môžu zle správať. V tom sa prejavoval Cyrilov misijný záujem, keď ich varoval, že kvôli nim sa ľudia môžu rúhať Pánovi Ježišovi. Cyril však svojím katechumenom neukazoval víziu Izaiáša a Micheáša o cirkvi, kde sú meče prekované na pluchy. Cyrilovou prioritou bola čistota učenia. Pre Cyrila obrátenie znamenalo predovšetkým správne veriť.

2.2 Chrysostom v Antiochii

V osemdesiatych rokoch 4. storočia Ján Chrysostom poskytuje iný prístup k obráteniu. V Antiochii na rozdiel od Jeruzalema prekvital aj judaizmus a pohanstvo. Neprekvapuje teda, že Chrysostom prejavoval väčšiu citlivosť na konflikt a zmenu, ktoré sú súčasťou obrátenia, ako Cyril. Kresťanská cirkev v Antiochii bola v misijnej situácii, v aktívnom zápase so spôsobmi a s chápaním okolitej kultúry. Svojich kandidátov krstu vyzýval: “Odstráňte od seba všetko, čo ste doteraz robili a dokážte, že ste skoncovali so svojou minulosťou.”⁹ Denne prichádzali kandidáti na vyučovanie, po ktorom exorcisti očisťovali ich myseľ strašnými slovami a hroznými formulami. Z kroka na krok ich sprevádzali sponzori, ktorí ich povzbudzovali, radili a naprávali. Kandidátova myseľ bola vyučovaná a rôzne Satanove putá lámané. Tým bol pripravovaný k vrcholnému rituálu na veľkonočnú vigíliu. Chrysostom veľmi podrobne opisuje rituál krstu: Potom ako sú kandidáti vyzlečení, pomazaní a ponorení, ich nová rodina sa ich ponáhľa privítať: “Hneď ako vystúpi z posvätných vôd, všetci prítomní ich objímu, pozdravia, pobožkajú, tešia sa s nimi a blahoželajú im, lebo tí, ktorí boli doteraz otrokmi a zajatcami, sa odrazu stali slobodnými ľuďmi a boli pozvaní k... predivnému stolu.”¹⁰

Chrysostom bol hlboko presvedčený, že veriaci, ktorý vyšiel z vody, bol iným človekom – človekom, ktorý prekonal obrovskú zmenu. Podľa neho to nebolo len vyslobodenie väzňa. Pre nových veriacich to nebolo nič menej ako “smrť a vzkriesenie.”¹¹ Obrátenie je pre kresťanov zmluvou – “kontrakt zavrhnutia a príľnutia” – s Bohom.¹² Odtiaľ je kresťan oddaný zmenenému životu.

Vyjadrením zmeneného života bude podľa Chrysostoma ortodoxná viera, najmä vzhľadom na Trojicu. Na rozdiel od Cyrila v Jeruzaleme, Chrysostomov záujem nebol natoľko doktrínálny, ako misijný a pastorálny. Preto venoval veľkú pozornosť spolupatričnosti kresťanských konvertitov. Išlo mu, prirodzene, o spolupatričnosť k Ježišovi Kristovi. Nový veriaci, hoci nedokonalí ale predsa, vstúpil do “duchovného manželstva” s Kristom. Jeho spolupatričnosť však patrila aj novému spoločenstvu, cirkvi. Tá bola aj “duchovnou armádou” aj rodinou. Jej členovia boli navzájom bratmi a sestrami, ako aj “občanmi cirkvi.”¹³ Keď iní kresťania upadnú do “ľahostajnosti” a podľahnú lákadlám “svetských zábav,” veriaci sa majú “ujat’ spasenia svojich bratov” tým, že ich budú napomínať a povzbudzovať k návratu na cestu kresťanskej disciplíny.¹⁴

⁹ CHRYSOSTOM, J.: *Baptismal Instructions*, 1.18.

¹⁰ *Ibid.*, 2.27.

¹¹ *Ibid.*, 2.11.

¹² *Ibid.*, 2.17.

¹³ *Ibid.*, 3.5.

¹⁴ *Ibid.*, 6.15, 18.

Chrysostomovi však predovšetkým záležalo na kresťanskom správaní obrátených. Pretože si “odteraz zvolili novú a odlišnú formu života,” noví kresťania musia preukázať celkovú zmenu.¹⁵ Konkrétne o tom hovorí:

Ten, kto predvčerom a ešte aj včera trávil svoj čas luxusným a požívačným životom, sa zrazu oddáva životu sebaovládania a striedmosti... Ten, kto bol predtým nenásytný a užíval si rozkoše života, odrazu povstane nad svoje vášne a ... vedie život odriekania a čistoty.¹⁶

Chrysostom bol presvedčený, že obrátenie sa musí týkať každej oblasti života. Musí odhaľovať a potierať zlé návyky a ponúkať nový rozmer slobody. Zvlášť znepokojený bol okultizmom, ktorý zväzoval ľudí.¹⁷ Vo svojich kázňach sa prekvapivo málo venoval nebezpečenstvám tela, okrem svojho odporu voči ženskej kráse. Tú komentuje: “Neexistuje nič hnusnejšie, ako podozrivo krásna tvár.”¹⁸ Varoval tiež pred poviazanosťou majetkom a preto vyzýval katechuménov k “seba-disciplíne a jednoduchosti.”¹⁹ Veľmi ostro vystupoval proti prisahe a návštevám dostihov. Bolo to jednak preto, že dostihy boli atrakciou, ktorá znižovala návštevnosť bohoslužieb. Sťažoval sa: “Naše zhromaždenia sa zmenšujú.”²⁰ Ich neviazaná atmosféra bola stelesnením Satanovej pýchy a korumpuje kresťanovu dušu.²¹

Chrysostom mal veľmi vysokú mienku o obrátení. Bol presvedčený, že kresťania boli oslobodení Bohom skrze katechézu a hrozným rituálom vstúpili do nového sveta solidarity a zmeneného správania. Podľa pred-konštantínovských noriem sa však obrátenie jasne zmenilo. Chrysostomovo učenie Písma bolo napríklad oveľa širšie ako Ambróza v Miláne. Za vzor kládol Abraháma, Kornéliusa a Pavla, ale veľmi zriedkavo Ježiša Krista. Vidíme tiež, že Chrysostomova sociálna stratégia sa oveľa menej týkala spoločenského života cirkvi ako individuálnych veriacich. Podľa neho Božie svetlo svieti viac cez jednotlivca ako cez kresťanské spoločenstvo.²²

3 AKO PRILÁKAŤ VZDORUJÚCICH

3.1 Augustín z Hippo

Augustín hovorí o výsledkoch christianizácie na konci 4. storočia v severnej Afrike toto: “Je tu veľa domov, v ktorých niet ani jedného pohana; niet ani jedného domu, kde by

¹⁵ Ibid., 4.24.

¹⁶ Ibid., 4.13.

¹⁷ Ibid., 12.53.

¹⁸ Ibid., 12.42.

¹⁹ Ibid., 8.12, 13.

²⁰ Ibid., 6.1.

²¹ Ibid., 12.52.

²² Ibid., 8.16-17.

nebolo kresťana.”²³ Najprv pochyboval, či možno násilím dosiahnuť opravdivú zmenu. Čoskoro sa však sám zúčastňoval na christianizácii severnej Afriky pomocou výsad, slova i násilia. Svoju úlohu pri christianizácii prirovnával ku chirurgovi, ktorý “reže, aby liečil.”²⁴ Uvedomoval si však, že je ľahšie obráť pohanov o občianske práva, ako spôsobiť kresťanskú konverziu: “Ľahšie je zavrieť pohanské chrámy ako ľudské srdcia pre modly.”²⁵ Staral sa však o to, aby sa ľudia obrátili v plnom zmysle tohto slova. Ako teda mohol urobiť kresťanstvo prítiažlivým pre pohanov?

Augustín viedol zdvorilú, pastoračne citlivú, súkromnú korešpondenciu s pohanskými aristokratmi. Vo svojej verejnej úlohe cirkevného predstaviteľa nemohol priamo oslovovať pohanov, lebo tí ešte stále nemali prístup na kresťanské zhromaždenia. Preto jeho svedectvo muselo byť nepriame. Vedel, že lákadlá a tlaky viedli ľudí do cirkvi. Najlepší spôsob získavania pohanov pre vieru však pochádzal z kresťanskej tradície. Bol to prítiažlivý život kresťanov: “Kristus je zvestovaný kresťanskými priateľmi.”²⁶ Tento spôsob však už nefungoval tak dobre ako predtým. Zatiaľ čo Minucius Felix mohol používať život kresťanov ako dôkaz pravdivosti kresťanstva,²⁷ teraz mohli pohania poukazovať na správanie kresťanov ako dôkaz falošnosti kresťanstva. Augustín to vedel, a preto vyzýval kresťanov, aby zaobchádzali s pohanmi pekne a aby ich život bol prítiažlivý a hodný napodobovania.

Cesta obrátenia si aj v Augustínovom Hippo zachovala svoje klasické štyri štádiá. Augustín radil katechétom, aby zdôrazňovali lásku. Musí komunikovať záujemcovi, “ako veľmi ho Boh miluje... tak aby sám zahorel láskou k tomu, ktorý ho prv miloval a aby mohol milovať svojho blížneho”.²⁸ Katechéti mali byť nápadito pružní. Mali si všímať, kto sú záujemcovia; aké majú vzdelanie; telesnú kondíciu; či majú stáť alebo sedieť, keď katechét hovorí; a čo ich priviedlo? Vedel, že možno najväčšou prekážkou je apatia uchádzačov: “Je ťažké hovoriť ďalej... keď nevidíme záujem našich poslucháčov.”²⁹

Katechéti mali uchádzačom prezentovať prehľad dejín spásy. Prirodzene, uchádzač môže nájsť veľa ľudí, ktorí “sa volajú kresťanmi,” ale ktorí sú všetkým iným, len nie tým, čo ho učia: “pijani, závistlivci, úžerníci, hazardéri, smilníci, milovníci zábavy, čo nosia modlárske ozdoby, veštcí, či astrológovia.” Ale Augustín radí Deogratiasovi: “Mali by sme ho uistiť, že v cirkvi nájde aj mnohých dobrých kresťanov.” Pri všetkom tom by mali katechéti pamätať, že základným impulzom, ktorý vedie k obráteniu, je strach.³⁰

²³ AUGUSTINUS, A.: *Sermones*, 302.19.

²⁴ AUGUSTINUS: *Enarrationes in Psalmos*, 34.2.13.

²⁵ *Epistulae*, 232.

²⁶ *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 15.33.

²⁷ *Octavius*, 38.6.

²⁸ *De Catechizandis Rudibus*, 4.8.

²⁹ *Ibid.*, 13.18.

³⁰ *Ibid.*, 7.11.

Ak po tomto úvodnom štádiu uchádzači prejavili súhlas s kresťanskou vierou, stali sa katechuménmi, vstúpili do 2. štádia svojej cesty. Boli považovaní za “kresťanov”³¹ a prijatí za členov kresťanského spoločenstva v najširšom zmysle. Bolo im dovolené zúčastňovať sa čítaní Písma a kázni, čo tvorilo prvú časť nedelňých bohoslužieb.

Katechuméni však ešte neboli autentickými kresťanmi. “Ešte im nebolo odpustené, lebo to sa stane len svätým krstom.”³² V tomto neurčitom postavení – “kresťania, ale neobrátení; “katechuméni,” ale nekatechizovaní – mohli zotrvať mnoho rokov. Títo boli Augustínovým prvotným misijným cieľom. Preto každý rok pred pôstnym obdobím vyzýval v kázni katechuménov, aby neodkladali a prihlásili sa ku krstu. “Pozri, prichádza Veľká noc. Zapiš sa ku krstu. Ak ťa sviatok nevzrušuje, nech ťa pohne aspoň zvedavosť.”³³ Augustín poznal ich výhovorky. Obával sa svojej zodpovednosti za spasenie duší, a preto aj hrozil katechuménom, len aby urobili nasledujúci krok viery.

Najmä vy, ktorí všetko odkladáte na zajtra, počúvajte kázeň svätého Písma, počúvajte Pána... “Nebudte pomalí obrátiť sa k Pánovi, ani to neodkladajte zo dňa na deň. Lebo zrazu príde jeho hnev a v čase pomsty vás zahubí.” Napísal som to? Môžem to vyškrtnúť? Ak to vyškrtnem, bojím sa, že sám budem vyškrtnutý... Som nútený to kázať. V strachu musím aj sám strašiť. Bojte sa so mnou, aby ste sa aj tešili so mnou. Nebudte pomalí obrátiť sa k Pánovi.”³⁴

Každý rok si niektorí katechuméni zapchali uši pred takými výzvami, ale iní zareagovali a oddali sa systematickej príprave na krst.

Vstúpili tak to 3. štádia svojej cesty obrátenia. Už neboli katechuménmi, ale na niekoľko týždňov sa stali *competentes*, (ľudia, ktorí sa spolu pýtajú). Spolu so svojimi sponzormi (“rodičia znovuzrodenia”) sa často schádzali k príprave na zmenu svojho presvedčenia, správania a spolupatričnosti. Opakovane boli podrobení exorcizmu. Dva týždne pred Veľkou nocou dostali Krédo, ktoré sa mali naučiť tak, aby ho mohli “zarecitovať” aj v posteli... a rozmýšľať o ňom aj na ulici.”³⁵ Posledný týždeň sa učili modlitbu Pánovu. V celom tomto katechetickom procese sa mali zmeniť ich priority a správanie. Augustín dúfal, že na konci tejto cesty sa vynoria obrátení a zmenení ľudia – autentické “Božie deti.”

3.2 Zmena musí predchádzať krstu

Niektorí laickí kresťania v severnej Afrike, ktorí však aj podľa Augustína boli “učení v Písmach,” tvrdili, že je nesprávne očakávať od kandidátov zmenu ich života predtým, ako boli pokrstení. Prečo teda vyučovať len pravidlá viery a potom ich pokrstiť? Potom keď sú pokrstení, by mohli byť vyučovaní “pravidlám správania v nádeji, že zmenia svoj život

³¹ *Sermones*, 97A.3.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 132.1.

³⁴ *Ibid.*, 40.5.

³⁵ *Ibid.*, 215.

k lepšiemu.”³⁶ Augustín s takýmto prístupom nesúhlasil, hoci neskôr sa stal bežnou praxou kresťanstva. Bol presvedčený, že vyučovanie o viere aj správaní je nutnou súčasťou prípravy ku krstu, “lebo sú vzájomne prepojené... Ten, kto nemiluje svojho blížneho, nemiluje ani Boha.”³⁷

Augustín teda pokračoval v tradičných formách formovania kandidátov krstu. Priblížil sa však aj k svojim kritikom. Vo svojich kázňach občas vyjadroval svoju víziu “perfektnej konverzie,” ktorá bola založená na príklade zo Skutkov 4. Lenže Augustínove kázne majú veľa napomínaní, ale málo praktických pokynov na formovanie kresťanského charakteru jeho *competentes*. Na rozdiel od Chrysostoma poskytoval málo rád pre ľudí, ktorí sa usilovali zbaviť rôznych poviazaností vo svojom správaní, hoci poskytoval zoznamy neprijateľných foriem správania: “Hovoril som viac ako som mal. Povedal som, čo som nemal povedať. Smial som sa viac ako som mal. Píl som viac ako som mal. Jedol som viac ako som mal. Tešil som sa, že počujem, čo som nemal počúvať.”³⁸ Ďalšou klasifikáciou hriechov bolo Desiat' Božích prikázaní, ktoré Augustín ako prvý v cirkevných dejinách uviedol ako základ pre kresťanský morálny zákon.

Ale ako mali *competentes* prestať s týmito formami správania? V tom im Augustín poskytoval málo pomoci. To bolo podľa neho zodpovednosťou kandidátov: “My, kňazi, vás vyučujeme kázňami; je na vás, aby ste napredovali vo svojom správaní.”³⁹ Hlavným Augustínovým nástrojom, ktorý mal vyvolať konverziu správania, nebolo systematické mravné formovanie, ale duchovný boj. Predpokladal, že kandidáti by mohli zmeniť svoj spôsob života opakovaným exorcizmom.

Obrátenie bolo zdrojom radosti. Na Veľkú noc Augustín privítal “deti,” ktoré sa práve stali “bratmi a sestrami... novými potomkami matky Cirkvi.” Hneď ich však aj varoval, aby si opatrne vybrali, s ktorými kresťanmi sa budú spoločovať a ktorých si zvolia za príklad. Noví kresťania budú totiž obklopení kresťanmi, pre ktorých meno “veriaci” je len omylom, lebo sú to ľudia bez “nového spôsobu života.”⁴⁰ Boli ľudia, ktorí ani po krste neboli ochotní vzdať sa svojich hriechov a chceli robiť to isté, čo robili predtým – klamať, podvádzat', piť, smilniť. Na druhej strane však boli radikálni kresťania, ktorí zo strachu pred zapletania sa s hriešnikmi, zostávali oddelení v cirkvi a “hynuli v heréziách a schizmách.”⁴¹ Augustín radil novým kresťanom strednú cestu, aby žili verne, ale združovali sa s inými. Cirkev, to je mláčačka, v ktorej sú plevy aj pšenica.⁴² Augustín vedel o malom počte kresťanov, ktorí sa vážne usilovali nasledovať Krista – modlili sa za svojich nepriateľov, rozdávali svoj majetok chudobným. Toto bolo normálne v časoch Justína alebo Cypriána, ale teraz to ostatní

³⁶ *De Fide et Operibus*, 1.1; 9.14.

³⁷ *Ibid.*, 13.19.

³⁸ *Sermones*, 57.11.

³⁹ *Ibid.*, 219.1.

⁴⁰ *Ibid.*, 228.

⁴¹ *Ibid.*, 4.14.

⁴² *Ibid.*, 80.8.

kresťana považovali za šialenstvo: “Prečo ste takí blázni? Zachádzate do krajností; veď či nie sú aj iní ľudia kresťanmi?”⁴³ Augustín sa usiloval jedných i druhých zahrnúť nejako do „veľkoobjemnej“ a terapeutickej cirkvi, ktorá tých niekoľkých vedie k väčšej pokore a onú väčšinu k väčšej vernosti. Realisticky pripúšťal, že “cirkev je chromá.” Dôrazne trval na “uplatňovaní disciplíny,” ktorá mala viesť ľudí k náprave ich správania.⁴⁴ Mohlo byť výsledkom viac či menej vynútených konverzií vôbec niečo iné ako chromá cirkev? Kým jeden text z 2. storočia hovorí: “Čím je duša pre telo, tým sú kresťania pre svet.”⁴⁵ Augustín ho už upravil: “Čím je duša pre telo, tým je Svätý Duch v Kristovom Tele, Cirkvi.”⁴⁶ Augustínovi zmizla rozlíšiteľne žijúca kresťanská cirkev, aj svet. Cirkev a svet sa navzájom tak premiešali, že boli nerozlíšiteľné.

3.3 Volusián – rímsky aristokrat zvažuje kresťanstvo

Príkladom takejto konverzie je Rufus Antonius Agrypnius Volusianus. Bol Augustínovým súčasníkom a občanom Ríma v čase, keď sa mnohé rodiny stávali kresťanmi. Často ich k tomu viedli ženy, ktoré po stáročia rýchlejšie ako muži zavrhovali pohanstvo a stávali sa kresťankami. Volusián mal pochybnosti o niektorých článkoch kresťanskej viery. Napríklad inkarnácia sa mu videla nelogická: “Ako môže Pán, Vládca sveta vstúpiť do lona panny?”⁴⁷

Augustín bral Volusiánove námietky vážne a elegantne mu na ne odpovedal. Nikde však nenaznačuje, žeby sa od aristokratov, ktorí sa stali kresťanmi, vyžadovalo správanie, ktoré sa líši od bežným rímskych patricijov. Za poldruha storočia sa tak ďaleko vzdialil od napríklad od Cypriána. Od takých “významných a výnimočných” ľudí ako Volusián si obrátenie nebude vyžadovať podstatnú zmenu v aristokratickom správaní.⁴⁸

Napriek tomu sa Volusián zdráhal obrátiť. Po 24 rokoch ho v roku 436 stretávame znova, tentokrát v Konštantinopole ako vyslanca rímskeho dvora. Prišla tam za ním jeho neter, šľachtičná Melánia, ktorá sa predtým stala vrúcnu kresťankou a mniškou. Volusián bol zarazený a dezorientovaný jej zjavom. Ona však odvrátila Volusiánovu pozornosť od svojho zovňajšku a vyzývala ho obrátiť sa na kresťanstvo: “Naliehavo ťa prosím, prístup ku kúpeľu nesmrteľnosti, aby si mohol obdržať večné bohatstvo, tak ako si sa tešil dočasným veciam.” Varovala ho, že bude horieť s démonmi vo večnom ohni, ak sa nebude kajať. Volusiána to zasiahlo hlboko do srdca a chcel zmyť “škrvnu” svojich zlých skutkov. Prosil však Melániu, aby mu nevzala dar seba-určenia, ktorý mu dal Boh. Ak by mal byť pokrstený len z poslušnosti voči cisárovmu príkazu, “získal by som to nasilu a stratil by som odmenu za svoje slobodné rozhodnutie.” Melániu to však neodradilo a zariadila návštevu biskupa

⁴³ Ibid., 88.12.

⁴⁴ Ibid., 5.8; *Retractationes*, 2.31.

⁴⁵ *Epistle to Diognetus*, 6.1.

⁴⁶ *Sermones*, 267.4.

⁴⁷ AUGUSTINUS, A.: *Epistulae*, 135-136.

⁴⁸ Ibid., 137-138.

Proclusa. Proclus urobil na Volusiána hlboký dojem a Volusián sa stal jeho katechuménom. Po nejakom čase sa Volusiánovo zdravie zhoršilo, takže bol pokrstený v posteli. Melánia mu ešte trikrát priniesla eucharistiю a potom ho “s radosťou poslala v pokoji k Pánovi.” Vytrvalosť, presvedčanie, zmena spoločenských konvencií, hrozba moci a blížiaci sa smrť, nakoniec Volusiána premohli. Melánia sa tešila – celá rodina Caeonii bola kresťanská.

Pred sto rokmi pri krste Konštantína cirkev vyžadovala, aby cisár zmenil svoj spôsob života. Vo Volusiánovom prípade ani od Augustína, ani Proclusa, ani Melánie, niet ani zmienky o tom, žeby si konverzia vyžadovala od úctyhodného aristokrata zmenu. Nikto nespochybnil jeho spoločenské priority, ani ho nevyzval zmeniť svoje správanie. Výsledkom bolo, slovami Petra Browna, “úctyhodné, aristokratické kresťanstvo.”⁴⁹ Takto pokračovalo obrátenie Európy.

V prvých storočiach kresťanstva sa obrátenie dialo uprostred nebezpečného rizika a veľkého dobrodružstva. Koncom Augustínovho a Volusiánovho života bolo obrátenie spolupatričnosťou k náboženstvu rodiny, spoločenskej triedy, či dokonca ríše. Ešte aj táto spolupatričnosť bola získaná vábením alebo nútením. Keď Volusiánovi “vykrúcali ruky,” žiadali ho ratifikovať spoločenský poriadok, a nie spochybňovať ho; plávať s prúdom, a nie proti prúdu. Ved', samozrejme, prúd bol teraz kresťanský.

Ing. Ján Henžel, PhD. (1954) – kazateľ zboru Cirkvi bratskej v Leviciach.

⁴⁹ BROWN, P.: *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. New York: Harper & Row, 1972, s. 177.

Biblické pojmy a obsahová primeranosť ich použitia vo vnútrocirkevnom živote

Albín Masarik

THE EXPRESSIONS OF THE BIBLE AND THEIR ADEQUATE USE IN TODAY'S CHURCH LIFE

The author of this article deals with the relationship between the use of biblical terms and their usage in internal church discussion. He is developing his argument with the example of the so called „open door“ method of discerning God's will. He is looking into the New Testament, at the places where „open door“ is found and concludes, that there is no one single occurrence where the term is used of God's supernatural direction for man in the decision making process. Therefore he surmises, that the use of biblical terms beyond their biblical usage, can lead to a shift in the church's thinking, which looses reformation emphasis on Scripture as the only norm.

Keďže zbožnosť sa vyjadruje nie len v životných postojoch ale aj v slovách, pokúsime sa v tomto článku hľadať odpoveď na otázku biblickej primeranosti výrazových prostriedkov v evanjelikálnom prostredí. Pod týmto označením rozumieme pokus o zváženie, či interpretamenty používané v danom prostredí, prezrádzajú ich použitie v súlade s biblickým konceptom alebo naznačujú opačnú tendenciu – významový odklon. Existujú totiž mnohé možnosti verbalizácie a samé o sebe nie sú garanciou biblickej primeranosti výpovede. Ak si predstavíme prostredie, v ktorom sa frekventovane používajú biblické pojmy nezávisle na ich pôvodnom biblickom obsahu, je nám jasné, že takáto (ako sa často označuje „kanaánčina“) môže v skutočnosti vyjadrovať spôsob myslenia s výraznou nezávislosťou od Písma, hoci na prvý pohľad pôsobí veľmi zbožne. Na úplne opačnej strane môže byť civilná štylizácia, ktorá svoju väzbu na Písmo neprezrádza výskytom „zbožných“ pojmov, ale celkovým zamierením k Bohu a uskutočňovaniu Jeho vôle.

Tým sa dostávame aj k vzorke, na ktorej chceme rozvinúť našu úvahu. V kresťanstve všeobecne sa stretávame s pojmom Božia vôľa. V evanjelikálnom prostredí môžeme nájsť jednotlivcov i celé skupiny, ktoré sa v praktickom živote chcú rozhodovať podľa Božej vôle¹. Ak našli spôsob, ako výkladom Písma získať primeranú orientáciu, tento proces

¹ Pritom nemôžeme zabúdať, že otázka po Božej vôli ešte nemusí byť jednoznačný výraz poslušnosti viery. Skrytým motívom takéhoto hľadania môže byť aj skutočnosť, že súčasný človek je postavený do nadmerného množstva rozhodovacích procesov, ktorých dosahy nevie zväziť alebo ich nevie efektívne vyhodnotiť v čase, ktorým disponuje na ich riešenie a uvedomuje si potrebu pomoci. To naznačuje aj veľmi bohatá literatúra s tematikou rozhodovacích procesov, ktorú môžeme nájsť asi v každom odbore ľudskej činnosti.

zodpovedá reformačnému princípu „sola scriptura“. Ak však na úrovni praktických krokov postupujú nezávisle na Písme, takáto zmes „hľadania Božej vôle“ a jej realizácie na základe nezávislej vnútrokupinovej tradície, môže mať v konkrétnych prípadoch aj nedozerne negatívne pastorálne dôsledky.

Ako praktický príklad takéhoto prístupu môžeme zvoliť situáciu, keď sa jednotliviec v rozhodovacom procese odvoláva na „spoznávanie Božej vôle metódou otvorených dverí“.

1 Pojem Božia vôľa a jeho skúmanie v súčasnosti

Počas šesťtýždňového študijného pobytu na Wheaton College Wheaton, Illinois, USA roku 1995 som zbieral materiál na túto tému. Hľadal som monografie, ktoré by riešili otázku spoznávania Božej vôle v pavlovských listoch. V danej dobe som v knižniciach Wheaton College, Centra Billyho Grahama a Trinity Divinity School v Deerfelde nenašiel ani jednu monografickú biblicko-exegetickú prácu, ani jednu dizertačnú či inú kvalifikačnú prácu na túto tému, ktorá by ju spracovala s pozitívnym alebo negatívnym výsledkom (t.j. akceptovanie otázky a jej rozvinutie alebo jej negovanie otázky a pomenovanie z toho vyplývajúcich dôsledkov). V Deerfelde som našiel len odkaz na to, že na tento predmet mala u nich existovať diplomová práca. To bola najvyššia práca, ktorá sa témou zaoberala, ale keďže nebola publikovaná, nedostal som sa k nej. Podobne je naša téma mimo pozornosti aj v biblických a teologických slovníkoch, kde sa dokonca nevyskytuje ani ako samostatné heslo.² Podľa mne prístupných informácií, na túto tému neexistujú kritické exegetické práce teológov.³

Pri neexistencii exegetických prác na tento predmet, je zarážajúce, že ho rozoberá pomerne bohatá nábožensko - populárna literatúra v štýle „how to...“, ktorá, ako sa zdá, vychádza skôr z praktickej kresťanskej diskusie na túto tému. Autori sa snažia svojimi svedectvami či voľnejšími úvahami formovať prístup čitateľov, rozvíjať ich praktickú zbožnosť, ale úroveň exegetickej práce býva miestami riziková.

Tým sme skonštatovali problém so štruktúrou literatúry. Je dosť bohato rozvinutá až preťažená v oblasti populárnych prác, ale chýbajú odborné monografie. Okrem toho môžeme skonštatovať ďalší problém a tým je tendenčný prístup a nevyvážený postoj k téme. Ak na jednej strane nachádzame preakcentovanie dôrazu na tému, na druhej strane nachádzame práce, ktoré sa snažia tému negovať.

Preakcentovanie dôrazu. Tá časť kresťanstva, ktorej prístup by sme mohli hodnotiť týmto heslom, sa snaží "skúmať Božiu vôľu vo všetkom". Preto si stále kladú otázku: "Ako môžem spoznať Božiu vôľu v tejto veci?" Pritom sa domnievajú, že čím častejšie sa s touto otázkou zaoberajú, tým lepší je ich duchovný život.

Negovanie témy je protipólom predchádzajúceho postoja. Táto časť autorov sa pravdepodobne kvôli pozorovaným pastorálnym problémom snaží pribrzdovať rozbujnelé

² Napríklad Dictionary of Paul and his Letters má v indexoch tento pojem 38 krát, ale obyčajne len s okrajovou zmienkou.

³ Túto informáciu mi ústne potvrdil aj Dr. W. Elwell z Wheaton college, Wheaton, Illinois, editor Slovníka evanjelikalnej teológie a ďalších prác.

„hľadanie a spoznávanie“ tým, že celú túto tému neguje. Hovorí, že pýtať sa, čo je v danej veci božia vôľa, nie je biblická otázka. Kresťan sa má podľa nich pýtať len: "Ako sa môžem správne rozhodnúť?" Takýto postoj veľmi výrazne reprezentujú napr. Američania Haddon Robinson a Garry Friesen.⁴

2 Otvorené dvere

Vráťme sa teda k otázke „spoznávania Božej vôle metódou otvorených dverí“. S takouto myšlienkou sa príležitostne môžeme stretnúť aj v súčasnom kresťanstve, pričom sa novozmluvné slovné spojenie „otvorené dvere“ chápe ako výraz Božej odpovede na hľadanie smerovania veriacoho človeka. Keďže použitie slovného spojenia, ktoré v NZ existuje, nie je garanciou novozmluvného myslenia človeka, môže byť naozaj dobrou testovacou vzorkou na sledovanie vzťahu slovníka a konceptu v našich zboroch.

Pojem samotný sa v NZ používa tak v doslovnom ako aj obraznom zmysle. Keener konštatuje, že ak sa pojem "otvorené dvere" používal obrazne, vyjadroval slobodu pohybu alebo voľby.⁵ Do Pavlovej reči sa podľa Deissmanna dostal z bežnej reči.⁶ Našou úlohou bude zistiť, či miesta novozmluvného výskytu tejto frázy podporia jej chápanie ako výrazu slobody voľby alebo naopak - ako výrazu určujúceho prejavu Božej vôle.

2.1 Výskyt slovného spojenia „otvorené dvere“ v NZ

Slovné spojenie „otvorené dvere“⁴⁷ sa v NZ nachádza na nasledovných miestach: Sk 14,27,⁸ Sk 16,26,⁹ 1Kor 16,9¹⁰ a 2Kor 2,12¹¹ a Kol 4,3¹².

⁴ v prácach: Haddon Robinson, "Decision-making by the book" alebo Garry Friesen, Decision Making & the Will of God.

⁵ Craig S. Keener, The IVP Bible Background Commentary: New Testament, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois 1993, s. 489

⁶ tak F.F. Bruce, Colossians, s. 298: Deissmann thinks that Paul may have found the expression current in general speech; this may very well be so, as we are familiar with similar phrases in contemporary idiom."

⁷ pojmy „dvere“ a „otvorit“ sa nachádzajú vo vzájomnej súvislosti aj v Mt 7,7n a Lk 11,9n, ale tu tvoria súvislosť, ktorá nezodpovedá našej téme.

⁸ Sk 14,27: parageno,menoi de. kai. sunagago,ntej th.n evkklhsi,an avnh,ggellon o[sa evpoi,hsen o` qeo.j metV auvtw/n kai. o[ti hi;noixen toi/j e;qnesin qu,ran pi,stewj

⁹ Sk 16,26: a;fnw de. seismo.j evge,neto me,gaj w[ste saleuqh/nai ta. qeme,lia tou/ desmwthri,ou\ hvnew,|cqhsan de. paracr/h ma ai` qu,rai pa/sai kai. pa,ntwn ta. desma. avne,qh

¹⁰ 1 Kor 16,9: qu,ra ga,r moi avne,w|gen mega,lh kai. evnergh,j(kai. avntikei,menoi polloi

¹¹ 2 Kor 2,12-13: VE|qw.n de. eivj th.n Trw|a,da eivj to. euvagge,lion tou/ Cristou/ kai. qu,raj moi avnew|gme,nhj evn kuri,w|((v.13) ouv k e;schka a;nesin tw/| pneu,mati, mou tw/| mh. eu`rei/n me Ti,ton to.n avdelfo,n mou(avlla. avpotaxa,menoj auvtoi/j evxh/lqon eivj Makedoni,an

¹² Kol 4,3: proseuco,menoi a[ma kai. peri. h`mw/n(i[na o` qeo.j avnoi,xh| h`mi/n qu,ran tou/ lo,gou lalh/sai to. musth,rion tou/ Cristou/(diV o] kai. de,demai(

V Sk 14,27 je použitý metaforicky „že aj pohanom otvoril (Boh) dvere viery. Tento výskyt pojmu ukazuje na možnosť rozhodnutia pre prijatie evanjelia. Ak sa evanjelizácia chápe ako ponuka a nie ako príkaz, a ak si uvedomíme, že cieľová skupina výpovede sa (prinajmenšom vedome) nenachádzala v rozhodovacom procese, potom je otázne, či môžeme toto miesto chápať ako novozmluvné východisko pre odvodenie „metódy otvorených dverí“.

V Sk 16,26 je popis deja, pri ktorom sa fyzicky otvorili dvere väzenia vo Filipis. Pavel a Silas sa okolo polnoci modlili a spievali Bohu chvály. Väzni ich počúvali. Odrazu nastalo veľké zemetrasenie... dvere sa otvorili, okovy sa uvoľnili. Aj tu si kladím otázku primeranosti odvádzania konceptu „metódy otvorených dverí“, keďže Pavel a Silas neboli v rozhodovacom procese. Opak by sme mohli tvrdiť len za predpokladu, že by sme ich modlitby a spievanie chvál cháпали ako výraz hľadania odpovede na otázku čo ďalej. Takýto prístup k výkladu by však bol neprimerane špekulatívny. Preto tu opäť nenachádzam väzbu medzi otázkou po orientácii a Božou odpoveďou „metódou otvorených dverí“.

Okrem toho toto miesto nepodporuje daný koncept aj svojou dejovou štruktúrou. Ak by „otvorené dvere“ znamenali priame Božie vedenie (Božiu vôľu), potom by Pavel a Silas mali na otvorené dvere reagovať bezprostredne a z väzenia odísť bez ohľadu na reakcie žalárnikov. Pavel a Silas tam však ostávajú (v žalárnikovom dome) a von sa dostávajú až na druhý deň, keď tak rozhodli sudcovia. Pavel dokonca situáciu ešte komplikuje a žiada, aby ich aj prišli vyvieť (čím predlžuje stav napätia medzi odchodom z väzenia a otvorením dverí, ak by tieto boli signálom Božieho vedenia). To znamená, že Sk 16,26 svojím použitím pojmu a štruktúrou deja nepodporuje ideu, že by otvorené dvere znamenali formu Božieho vedenia v procese nášho rozhodovania.

Ďalší výskyt pojmu máme v 1Kor 16,9.¹³ Slovenský evanjelický preklad interpretuje otvorené dvere¹⁴ ako široké pole práce. Tento preklad má podporu aj u W. Bauera, ktorý pod obrazným použitím pojmu uvádza možnosť chápania otvorených dverí ako umožnenie činnosti.¹⁵ Pojem sice nachádzame v situácii rozhodovania (Pavel popisuje svoje cestovné plány a hovorí o dôvode pobytu v Efeze až do letníc). Wolf¹⁶ odkazuje, že naše slovné spojenie je doložené tak v gréckom svete ako aj v rabinskom židovstve ako výraz „možnosti a príležitosti“. Kvôli doloženému spôsobu použitia tohoto obrazu nemáme dôvod nazdávať sa, že na tomto mieste je tomu inak. Pre argumentovanie týmto výskytom v prospech „spoznávanie Božej vôle“ by sme museli do textu včítať predpoklady, ktoré tam nie sú.

¹³ qu,ra ga,r moi avne,w|gen mega,lh kai. evnergh,j(kai. avntikei,menoi polloi

¹⁴ „...lebo tu sa mi otvára široké pole práce, ale aj protivníkov je mnoho.“

¹⁵ BAUER, W.: Woerterbuch zum Neuen Testament, s. 723: „...c – denkbar, nach der die Oeffnung der Tuer die Ermoglichung einer Wirksamkeit darstellt: qu,ra moi avne,w|gen mega,lh 1Kor 16,9 ... vgl. 2Kor 2,12. Kol 4,3. Aehn. o' qeo.j ... h;noixen toi/j e;qnesin qu,ran pi,stewj Ag 14,27

¹⁶ WOLF, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther, s. 222

„Otvorené dvere“ ako formu Božieho vedenia najpozoruhodnejšie problematizuje¹⁷ 2 Kor 2,12-13. Pavlovi sa „otvárali dvere v Pánu“, ale on reaguje nezávisle na tejto skutočnosti. Ak by tu totiž šlo o nejakú „metódu“ Božieho vedenia, Pavel by mal rozpoznať, že Boh od neho chce, aby pracoval v Troade. Ale on „nemal pokoja“ kvôli tomu, že „nenašiel svojho brata Títa“. To znamená, vedľa otvorených dverí bola iná skutočnosť, ktorá bola pre Pavla dôležitejšia – a odišiel do Makedónie.

Aj tu teda dochádzame k výsledku, ktorý sme skonštatovali už vyššie: ak by „otvorené dvere“ mali byť Božou formou vedenia či odpoveďou na náš proces spoznávania Božej vôle, potom by Pavel mal ostať v Troade a každé iné rozhodnutie by malo byť prezentované kriticky. Pavel však ani v 2Kor a ani inde nenaznačuje, že sa tu rozhodol duchovne neprimeraným¹⁸ spôsobom. Preto ani tento výskyt pojmu nepodporuje žiadny „koncept vedenia metódou otvorených dverí“. Pavel jednoducho dostal príležitosť, ktorú nevyužil, pretože sa rozhodol pracovať inde.

Posledné miesto, ktoré si chceme všimnúť, je v Kol 4,3: „Modlite sa aj za nás, aby nám Boh otvoril dvere pre slovo, aby sme zvestovali tajomstvo Kristovo, pre ktoré som aj vo väzení. V sledovanej fráze tu chýbajú oba podstatné znaky:

- a) proces rozhodovania
- b) význam „otvorených dverí“ ako signálu na rozhodnutie určitým smerom.

Otvorené dvere tu totiž nie sú signálom v procese rozhodovania, ale funkčným predpokladom Pavlovej evanjelizačnej činnosti. Kresťania v Kolosách sa majú modliť za Pavla, aby mohol jasným spôsobom zvestovať tajomstvo evanjelia (Kol 4,3, porov. Ef 6,19).¹⁹ Takéto chápanie uprednostňuje aj F.F.Bruce pred menej pravdepodobnou interpretáciou, že sa mali modliť za to, aby Pavel vybral správne veci, ktoré má povedať.²⁰

3 Zhrnutie

Pri sledovaní výskytu slovného spojenia „otvorené dvere“ v NZ sme skonštatovali, že jednotlivé miesta svojim kontextom nepodporujú jeho chápanie ako tzv. „metódy“

¹⁷ Friesen, *Decision Making and the Will of God*, s. 220 pekne rozoberá Pavlovu činnosť v súvislosti s otvorenými dverami (2Kor 2,12-13): "Prečo Pavel odišiel od "otvorených dverí"? Ak otvorené dvere znamenajú "znamenanie" od Boha, cez Jeho prozreteľnosť, ktoré si má veriaci všimnúť a podriaďiť sa mu, potom je Pavlov čin nevyvetliteľný. Ale ak otvorené dvere znamenajú príležitosť, o ktorej by mal človek pri svojom rozhodovaní rozmýšľať, potom vysvetlenie nie je ťažké. Normálne by Pavel využil takúto vhodnú príležitosť otvorených dverí k službe (1Kor 16,9, Kol 4,3). Vzdal by sa takej príležitosti len vtedy, ak by sa musel sústrediť na niečo dôležitejšie. V tomto prípade šlo presne o takúto situáciu."

¹⁸ Skôr naopak – vo v. 15 hovorí: „sme vôňou Kristovou Bohu...“

¹⁹ *Dictionary of Paul and his Letters*, s. 622

²⁰ F.F.Bruce, *TNIC, Colossians*, s. 298, podčiarková poznámka č. 9: "cf. also Acts 14,27, Rev. 3,8. It has been suggested that in Col 4,3 thyra tou logou does not mean (as in 1Cor 16,9, 2Cor 2,12) an opportunity to preach the gospel but access by Paul to the right thing to say (cf.E.Lohmeyer, *Mk, ad loc.*: *contrarivi-se*, E.Percy, *Probleme der Kolosser - und Epheserbriefe*, pp.393f). This is a less likely interpretation."

spoznávania Božej vôle. Ak tento koncept nepodporujú jednotlivé miesta, je otázne, ako môžeme dôjsť k presvedčeniu, že ho podporuje Nová zmluva ako celok.²¹ Ak sme pre takýto koncept nenašli, potom je otázne aj to, či je ešte stále výskyt tohto pojmu vo vnútrozborovej diskusii skutočným výrazom spirituality viazanej na Písmo. Vytvára totiž zdanie zbožnosti, ale v skutočnosti tu neide o zbožnosť²² (život z Boha), ale o postupný nárast vnútrocirkevnej tradície, ktorá si nárokuje miesto vedľa jedinej normatívnej skutočnosti Písma. Takýto vývoj by potom znamenal stratu reformačného dôrazu na Písmo a nepochopiteľný stav v reformačných cirkvách, ak by sme na jednej strane proklamovali odmietnutie výsledku Tridentského koncilu, ktorý zrovnoprávnil Písmo a tradíciu, a na druhej strane by sme sami takýto prístup rozvíjali. Rozdiel oproti katolíckemu chápaniu by tu síce bol – ale v tom, že tam je tradícia aspoň výrazom vedomých snáh cirkvi v priebehu stáročí a tu by mohla byť zberným pojmom pre chaotický, lokálne diferencovaný vývoj. Z dôvodov, ktoré sú protestantom jasné, takýto vývoj odmietame a voláme po akejsi „inventúre“ používania biblických pojmov a konceptov, pri ktorej by sa ukázalo, či to, čo máme, zodpovedá tomu, čo by sme mali mať.

Mgr. Albín Masarik (1959) - učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

²¹ To by bolo možné, ak by sme do tohto konceptu zhrnuli skutočný výsledok bádania z obsahového a nie pojmového výskytu. Potom by ale bolo lepšie, ak by sa daný výsledok označil iným pojmom, aby sme sa vyhli chaotickému vplyvu správneho konceptu viazenému na neprimeraný pojem.

²² Pri tomto konštatovaní nerozlišujeme otázku objektívnej a subjektívnej stránky kvality zbožnosti daného jednotlivca.

Misia, evanjelizácia a prozelytizmus v kontexte katolícko-turíčného dialógu

Jozef Brenkus

MISSION, EVANGELIZATION AND PROSELYTISM IN THE CONTEXT OF ROMAN CATHOLIC – PENTECOSTAL DIALOGUE

This present study evaluates the biblical and theological foundation of mission and evangelization, Roman Catholic and Pentecostal perspectives on mission and evangelization and its context – evangelization and culture, evangelization and social justice, and evangelization and proselytism. In conclusion it proposes some possibilities for building a foundation for cooperation and a common witness.

Úvod

Pre správne konanie misie a evanjelizácie v prostredí, kde koexistujú viaceré kresťanské tradície, je nevyhnutne potrebné poznať nielen biblické a teologické základy misie a evanjelizácie, ale aj základné východiská jednotlivých zúčastnených tradícií a kontext, v ktorom sa samotná misia a evanjelizácia odohráva.

V tomto príspevku sa budeme zaoberať misiou a evanjelizáciou v kontexte katolícko-turíčného dialógu, ktorý medzi menovanými tradíciami prebieha od roku 1972.¹ Misiu a evanjelizáciu budeme reflektovať na základe analýzy záverečnej správy štvrtej fázy dialógu² a relevantných primárnych a sekundárnych dokumentov.³

Katolícky a turíčný prístup k misii a evanjelizácii budeme skúmať z pohľadu: (1) biblických a teologických východísk; (2) katolíckych a turíčných východísk pre misiu a evanjelizáciu; (3) kontextu misie a evanjelizácie; (4) problému prozelytizmu a pokusov o jeho prekonávanie.

1 Biblické a teologické východiská

Katolíci a turíčni sa v zásade zhodujú na biblických základoch misie a evanjelizácie. Chápu ich v trinitárnom kontexte, ako *missio Dei*.

¹ Základnú informáciu o dialógu a jeho priereze podáva autorov článok *Dialóg ako výmena darov*. Porov. BRENKUS, Jozef, *Dialóg ako výmena darov*, in: *Evanjelicálny teologický časopis*, 1/2001, s. 59-68.

² *Evangelization, Proselytism and Common Witness: The Report from the Fourth Phase of the International Dialogue 1990-1997 Between the Catholic Church and some Classical Pentecostal Leaders*. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies*, vol. 2, number 1 (January 1999), s. 105-151.

³ Medzi primárne dokumenty radíme relevantné oficiálne dokumenty Katolíckej cirkvi a prednášky z tejto fázy dialógu, medzi sekundárne dokumenty relevantné reflexie teológov zúčastnených tradícií.

1.1 Biblické základy evanjelizácie

Napriek rozdielne kladeným dôrazom v misii a evanjelizácii katolíci a turíčni sa počas vzájomného dialógu pozoruhodným spôsobom zhodli na biblických základoch evanjelizácie. V záverečnej správe svoje chápanie vyjadrili nasledovne:

Katolíci a turíčni spoločne poukazujú na biblické základy evanjelizácie všetkých ľudí... Od samého začiatku bolo prisľúbené Abrahámovi, že prostredníctvom neho budú požehnané všetky generácie (porov. Gen 17, 1-8). Božia zmluva s Abrahámom má globálny význam (porov. Gen 22,18). Na skutočnosť, že vyvolenie Izraela má význam pre všetkých ľudí, poukazovali už proroci, pretože očakávali, že pri príchode Mesiáša sa na Sione zhromaždia všetky národy (porov. Iz 23; 49, 6-8; Joel 3, 1-5). Ježišova služba bola zameraná na Izrael, ale pri špeciálnych príležitostiach nevyučovala ostatných (porov. Mt 15, 21-28), pretože prišiel, aby zachránil celý svet (porov. Jn 3, 15-17; Mt 26, 28). Pavol zdôrazňuje univerzálnu a kozmickú dimenziu Ježišovej smrti a vzkriesenia (porov. 2 Kor 5, 19; Rim 8, 21). Lukáš zaznamenáva Petrovu reč, v ktorej poukazuje na skutočnosť, že Ježiš, keď od Otca prijal Ducha Svätého, vylial ho ako Zmocnenca, prostredníctvom ktorého dielo vykúpenia bude šírené po celom svete až do skonania časov (porov. Sk 2, 33). Takže biblický mandát pre misiu je zakorenený v Božom vykupiteľskom zámere.⁴

Z tohto spoločného prehlásenia je možné urobiť niekoľko pozorovaní: (1) katolíci a turíčni v uvedenej formulácii napriek svojim odlišnostiam⁵ jasne definovali biblický mandát pre misiu a evanjelizáciu; (2) uvedený paragraf poukazuje na holistický prístup, používa tak starozákonné, ako aj novozákonné texty; (3) text vyjadruje trinitárny prístup k evanjelizácii.⁶

1.2 Teologické základy misie a evanjelizácie

Pasáže záverečnej správy pojednávajúce o biblických a teologických základoch sú explicitne trinitárne.⁷ Pre katolícku teológiu je tento prístup charakteristický, turíčni

⁴ Porov. *Final Report IV*, 22.

⁵ Turíčna teológia je predovšetkým biblická teológia, uprednostňuje používanie biblických kategórií pred kategóriami systematickej teológie, čo je zas doménou katolíckej teológie. Zhoda na tejto formulácii poukazuje na neopodstatnenosť obáv, že katolíci nedoceňujú Písmo a tým nedoceňujú biblický mandát pre misiu a evanjelizáciu.

⁶ Práca Trojice *ad extra* je v ňom vyjadrená prostredníctvom biblického jazyka. Boh urobil najprv zmluvu s prvým „misionárskym národom“, s Abrahámom, a stvoril si ľud, aby mu slúžil. Syn prišiel v línii naplnenia starozákonných očakávaní, aby slúžil a položil svoj život za svet. Zoslaný Duch Svätý pôsobí pri šírení diela vykúpenia prostredníctvom ľudských poslov, počnúc od apoštolov.

⁷ Porov. *FR IV*, 22, 23, 25.

nezvykli takto vyjadrovať svoj prístup, hoci trinitárny aspekt bol implicitne obsiahnutý v ich učení od počiatkov turického hnutia.⁸

Nasledujúce celky poukazujú, v rámci konceptu *missio Dei*, na spoločné úsilie zúčastnených strán dialógu systematicky vyjadriť trinitárny základ evanjelizácie a misie.

1.2.1 Zmierenie s Otcom

Katolíci i turíční nachádzajú východisko pre svoje chápanie misie v Božom (Otcovom) zámere zmieriť so sebou svet prostredníctvom Syna, ktorý je posolstvom spásy.⁹

Ohlasovanie zmierenia sveta prostredníctvom Krista je centrálnou skutočnosťou viery Cirkvi, jej života a svedectva.¹⁰ Misionári pozývajú všetkých k účasti na *spoločenstve*, ktoré Otec so Synom zdieľajú s Duchom. Toto spoločenstvo je základňou aj pre spoločenstvo medzi veriacimi.¹¹ Vnímanie božského základu misie Otca, ktorý posielal svojho Syna do sveta, chráni katolíkov i turických pred tým, aby považovali misiu za ľudskú činnosť. Otcovo posielanie robí misiológiu autenticky *teo*-logickou záležitosťou v pravom zmysle slova.¹²

1.2.2 Ježiš Kristus obsah posolstva evanjelia

Najvýraznejšou črtou rozpravy o teologických základoch misie a evanjelizácie bola jej kristologická orientácia. Pneumatologické dôrazy sa prezentovali v jej kontexte. Pre obe strany je inkarnácia Božieho Syna veľmi dôležitým základom pre evanjelizáciu a misiu.

Teologicky najdôležitejším spoločným prehlásením bol výrok, že Ježiš Kristus je obsahom posolstva evanjelia, cestou zmierenia s Bohom, Evanjeliom (porov. Gal 1, 16),

⁸ Výnimku tvorí časť turického hnutia, tzv. „Jesus Only“, ktoré nesúhlasí s trinitárnym formulovaním viery. Táto skupina sa nezúčastňovala na dialógu, ani nie je združená v rámci Turického svetového spoločenstva. Má vytvorené vlastné medzinárodné spoločenstvo.

⁹ Porov. *FR IV*, 23: *Obsahom posolstva spásy je samotný Ježiš Kristus, ktorý je cestou k zmiereniu s Otcom, o ňom je Evanjelium (porov. Ga 1, 16), ktoré bolo zverené učeníkom (porov. Mt 28, 19n). Duch Svätý vyliaty na všetkých ľudí (porov. Sk 2, 17; Joel 3, 1) je chápaný ako ten, ktorý dáva procesu evanjelizácie a spásy vnútorný dynamizmus. Odovzdávanie kresťanskej viery pozostáva z kázania Ježiša Krista s úmyslom viesť iných, aby v neho uverili. Prví učeníci od počiatku horeli túžbou zvestovať Krista (Sk 4, 20) a pozývali všetkých, aby mali účasť na ich radoosti a vstúpili do spoločenstva s Kristom a Otcom, čo je základňou spoločenstva medzi kresťanmi (porov. 1 Jn 1, 1-4).*

¹⁰ Porov. *FR IV*, 12.

¹¹ Porov. *FR IV*, 23. Obvyklým kontextom, v ktorom sa odohráva spása, je Cirkev, spoločenstvo veriacich. Spoločenstvo, keď sa žije vo vzájomnom obohacovaní jednotlivých členov (1 Kor 12, 26), vytvára z Cirkvi služobníčku, dar a znak pre svet, a chráni Cirkev pred škodlivým individualizmom, nezávislosťou jednotlivých komunít a pred sterilným formalizmom. Porov. *FR IV*, 26.

¹² Porov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Ad ultimum terae: Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990-1997)*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, s. 97.

ktoré bolo zverené učeníkom (porov. Mt 28, 19n).¹³ Katolíci i turiční zhodne tvrdia, že ohlasovanie Ježiša Krista je potrebné pre spásu ľudí, pretože všetci sú „padlí“ a „stratení“.¹⁴

Pri analýze dialógu je možné pozorovať veľkú príbuznosť formulácií záverečnej správy s dokumentami *Evangelií nuntiandi* a *Redemptoris missio*,¹⁵ čo konštatovali už samotní účastníci dialógu.

1.2.3 Duch Svätý, vnútorný dynamizmus evanjelizácie a spásy

Dalo by sa predpokladať, že partneri dialógu budú v tejto časti obsiahlo reflektovať úlohu Ducha Svätého. Nebolo to však potrebné, pretože katolíci i turiční zhodne chápu úlohu Ducha Svätého v oblasti evanjelizácie a misie ako dôležitú, avšak „podriadenú“ úlohu Otca a Syna.¹⁶

Obe strany súhlasne tvrdia, že Duch Svätý zohráva významnú úlohu tak pri vnútornom budovaní Cirkvi, ako aj pri jej službe šírenia evanjelia „až do posledných končín zeme“.¹⁷

2 Katolícke a turičné východiská

Keďže evanjelizáciu a misiu reflektujeme v kontexte katolícko-turičného dialógu, zúčime skúmanie východísk z praktického dôvodu na Katolícku cirkev a turičné cirkvi.

2.1 Katolícke východiská

Vzhľadom na skutočnosť, že v prípade Katolíckej cirkvi sa jedná v oblasti misie o dlhé obdobie, skúmanie východísk rozčleníme na kratšie časové úseky:¹⁸ (1) obdobie pred Druhým vatikánskym koncilom; (2) Druhý vatikánsky koncil; (3) obdobie pokoncilovej krízy (1965-1975); (4) znovuoživenie misijnej práce.

2.1.1 Obdobie pred Druhým vatikánskym koncilom

Katolícka cirkev vo svojej misijnej práci čerpala z dedičstva misie ranej Cirkvi. Počnúc od 16. storočia je možné pozorovať nové zánietenie pre misiu, ktoré sa v 19. a 20.

¹³ Porov. *FR IV*, 23.

¹⁴ Porov. *FR IV*, 24.

¹⁵ *Evangelií nuntiandi*, 1975, postsynodálna apoštolská exhortácia PAVLA VI., Zvolen : Jas, 1999; *Redemptoris missio*, 1990, encyklika JÁNA PAVLA II., TRNAVA : SSV, 1997.

¹⁶ Bolo to nielen kvôli základnej zhode, ale aj kvôli tomu, že tieto oblasti sa už reflektovali v rámci predchádzajúcich fáz dialógu. Porov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Ad ultimum terae*, s. 101.

¹⁷ Porov. *FR IV*, 23; *EN 75*; *RM 21*.

¹⁸ V tomto celku ju budeme členiť podľa práce Veli-Mattiho Kärkkäinena, ktorý vychádzal z členenia Roberta J. Schreitera. Porov. SCHREITER, Robert J., „Change in Roman Catholic Attitudes toward Proselytism and Mission“, in: *NDME 2*, 1994, s. 113-125.

storočí ešte zintenzívnilo. Obdobnú situáciu je možné pozorovať v 19. a 20. storočí aj v misii protestantských cirkví.

Rozvoj katolíckej misie v 20. storočí pozitívne ovplyvňovali misijné encykliky pápežov.¹⁹ Encykliky tohto obdobia ešte neboli systematickým misiologickým pojednaním,²⁰ boli zamerané viac prakticky, vychádzali z biblického mandátu pre misiu.

Pri súhrnom hodnotení predkoncilových prác je možné konštatovať, že doktrínálna základňa katolíckej misijnej činnosti nebola formulovaná holisticky a autoritatívne. Reflektovala integrálny vzťah medzi Božím sebaujavením a historickým vývojom vo svete. Vyjadrovala Boží zámer spasť všetkých ľudí a slobodu človeka, ktorá je vyjadrením vzťahu medzi Bohom pravdy a ľudským svedomím pýtajúcim sa po pravde.²¹

2.1.2 Druhý vatikánsky koncil

Na rozvoj katolíckej misiológie druhej polovice 20. storočia mal veľký význam najvplyvnejší dokument koncilu, konštitúcia *Lumen gentium*. Je to zrejme z juxtapozície dvoch rozdielnych ponímaní podstaty Cirkvi ako *societas perfecta*²² a Cirkvi ako putujúceho *Božieho ľudu a spoločenstva*.²³ Cirkev v tomto dokumente nie je prezentovaná ako identická s Božím kráľovstvom, ale ako smerujúca do tohto kráľovstva. Výrazným prvkom misiológie sa stalo aj nové zdôraznenie partikulárnej Cirkvi a miestneho spoločenstva.

Kým *Lumen gentium* poukazuje najmä na vnútorné vzťahy v Cirkvi, *Gaudium et spes* sa zameriava na jej vzťah k vonkajšiemu svetu. Tento dokument viac než ktorýkoľvek iný v dejinách Katolíckej cirkvi vyzýva k pozitívnemu a konštruktívnemu dialógu so svetom.²⁴

¹⁹ Boli to encykliky Benedikta XV., *Maximum illud*, jej podnadvpis „Šírenie katolíckej viery vo svete“ (1919); Pia XI., *Rerum Ecclesiae* (1926); Pia XII., *Evangelii praecones* (1951) a *Fidei donum* (1957); Jána XXIII., *Princeps pastorum* (1959).

²⁰ Prvá katedra rímskokatolíckej misiológie bola založená roku 1911 na Univerzite v Münsteri, prvá príručka misiológie bola napísaná roku 1919 Jozefom Schmidlinom. Veľmi vplyvnou predkoncilovou učebnicou misiológie bola práca Thomasa Ohma z roku 1962 *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission*, Freiburg/B.: Erie Wevel Verlag, 1962.

²¹ Porov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Ad ultimum terae*, s. 22.

²² Táto ekleziológia, ako sme už sledovali, má svoje korene vo formuláciách Róberta Bellarmína a v jej duchu pokračoval aj Prvý vatikánsky koncil. Encyklika Pia XII. sa ešte pridáva tohto konceptu, hoci už ukazuje na nové smerovanie. Podstata konceptu *societas perfecta* spočíva v chápaní Cirkvi ako hierarchickej, čo do svojej povahy, a exkluzívnej voči iným kresťanským tradíciam.

²³ Chápanie Cirkvi ako Božieho ľudu je obsiahnuté najmä v *LG*, 2. kapitole. Ohľadom aspektu koinonie, communia v *LG*, pozri vplyvný článok Kiliana McDonnela, „Vatican II (1962-1965), Puebla (1979), Synod (1985): *Koinonia/Communio* As an Integrating Ecclesiology“, in: *Journal of Ecumenical Studies* 25, 1998, s. 399-427.

²⁴ Porov. SCHREITER, Robert J., „Change in Roman Catholic Attitudes toward Proselytism and Mission“, s. 117-118.

Z misiologického a ekumenického hľadiska je veľmi významný aj dokument *Unitatis redintegratio*, ktorý hovorí o „jednej a viditeľnej Cirkvi Božej, naozaj všeobecnej a poslanej do celého sveta, aby sa svet obrátil k evanjeliu, a tak sa spasil na slávu Božiu“.²⁵

Dva z dokumentov koncilu, dekrét *Ad gentes* a deklarácia *Nostra aetate* významne ovplyvnili katolícky pokoncilový vývoj v chápaní misie, zároveň však doň vniesli aj isté napätie. Ich vplyv sa prejavil v trinitárnom ukotvení misie, v novom chápaní povahy iných náboženstiev a v širšom chápaní Cirkvi.

Napriek tomu, že koncil znamenal istú teologickú a ekleziologickú reorientáciu Katolíckej cirkvi, aj naďalej v katolíckej misiológii zohráva dôležitú úlohu tomistické chápanie prírody pozdvihnutej Božou milosťou. Na základe tajomstva inkarnácie patria „príroda“ a „milosť“, prirodzené a nadprirodzené, dohromady. Božia milosť očisťuje, oslobodzuje a naplnia to, čo je v stvorenej prírode, pretože Bohu sa „zapáčilo zjednotiť všetko prirodzené i nadprirodzené v Ježišovi Kristovi“.²⁶ V ľuďoch je totiž prítomné oboje - poznanie o Bohu, racionálne poznanie jestvovania Boha z prírody i poznanie jeho vôle. Z toho dôvodu všetko, čo je nábožensky hodnotné v ľudských kultúrach, nemá byť odmietnuté, ale prinesené pod uzdravujúcu moc Božej milosti.

*Trinitárny dôraz v misii*²⁷ zdôrazňuje rolu Trojice, úmysel Boha Otca, poslanie Syna a zoslanie Ducha.²⁸ Tento dôraz je dôležitý kvôli teologickým implikáciám. Misia totiž nie je iba povinnosťou Cirkvi, vyplýva z jej prirodzenosti, čo je zrejmé aj zo znenia dokumentov.²⁹ Samotná misijná činnosť je definovaná nasledovne: „Misijná činnosť nie je nič iného a nič menšieho ako prejavenie – čiže epifánia – zámeru Božieho a jeho uskutočnenie vo svete a v jeho dejinách, v ktorých Boh prostredníctvom misií zjavne realizuje históriu spasenia.“³⁰

Chápanie iných náboženstiev v koncilovom duchu nebolo ničím úplne novým. Už pred koncilom sa pripúšťalo, že príslušníci iných náboženstiev môžu prostredníctvom túžby hľadať pravdu získať spásu, avšak misijná práca bola konaná v duchu *extra ecclesiam nulla salus*. Toto chápanie vychádzalo z patristickej teológie a teológie stvorenia. Pozitívne prvky v iných náboženstvách boli chápané ako *preparatio evangelica*.

²⁵ Porov. UR 1. Dekrét je zameraný na obnovu jednoty kresťanov, pretože „Kristus Pán založil jednu jedinú Cirkev“.

²⁶ Porov. *Apostolicam actusitatem* 7. Myšlienka zdokonalenia je obsiahnutá aj v LG 17 a v AG 9.

²⁷ Je zrejmý tak z LG, ako aj z AG.

²⁸ Porov. AG 2-4.

²⁹ „Putujúca Cirkev je svojou podstatou misionárska, keďže podľa rozhodnutia Boha Otca má svoj pôvod v poslaní Syna a v zoslaní Ducha Svätého“. Porov. AG 2.

Pre konanie misie je dôležitý aj dôraz na úlohu Ducha Svätého: „Duch Svätý po všetky časy Cirkve zjednocuje... vystrojuje... oživuje... vlieva do srdca veriacich toho istého misijného ducha, ktorý viedol samotného Krista. Dakedy priam navidomočí predchádza apoštolskú činnosť a tak isto ju rozličným spôsobom neprestajne sprevádza a usmerňuje.“ Porov. AG 4.

³⁰ Porov. AG 9.

Napriek tomu, že sa ohľadom chápania elementov v iných náboženstvách viedli protichodné rozpravy, táto tradícia bola potvrdená už v encyklikách pápežov Pia XII. a Jána XXIII. *Nostra aetate* buduje na predchádzajúcich dokumentoch, avšak ide ďalej. Potvrďuje pozitívne hodnoty v judaizme, budhizme, hinduizme, islame. Vníma ich ako paralelné voči kresťanstvu, ktoré nepovažuje za jedinú cestu pre spásu. Je samozrejmé, že takýto postoj vyvolal a vyvoláva polemiky,³¹ avšak otvorili sa ním dvere pre vedenie dialógov a tým aj pre otváranie možností pre prípravu ohlasovania.

2.1.3 Pokoncilová kríza v misii

Po roku 1968 sa v Katolíckej cirkvi začala prejavovať v oblasti misijnej práce kríza, ktorej prejavom bol stále klesajúci počet vysielaných misionárov. Samotná kríza však pozitívne prispela k opätovnému prehodnoteniu teológie misie v rámci konferencií a biskupských synod.³²

Počas konferencie v roku 1969, na ktorej predniesol hlavný referát Johannes Schuette,³³ bola rozvíjaná známa Rahnerova idea „anonymného kresťana“ a eschatologický aspekt misie.³⁴

V roku 1971 na biskupskej synode sa rozoberala téma „Spravodlivosť vo svete“, v rámci ktorej sa vypracovala pozoruhodná deklarácia o integrálnom vzťahu medzi spravodlivosťou a evanjelizáciou.³⁵ Taktiež bolo zdôraznené, že kresťanská láska k blížnemu a spravodlivosť nemôžu byť oddelené, pretože láska zahŕňa a vyžaduje spravodlivosť.³⁶ Pri presadzovaní spravodlivosti zohrala aktívnu úlohu Katolícka cirkev

³¹ Objasňovania sa prejavujú vo viacerých dokumentoch, napr. v dokumente „Dialóg a zvestovanie“, ktorý bol vypracovaný spoločne PÁPEŽSKOU RADOU PRE DIALÓG MEDZI NÁBOŽENSTVAMI a KONGREGÁCIOU PRE EVANJELIZÁCIU NÁRODOV, a v dokumente *Dominus Iesus*, vypracovanom KONGREGÁCIOU PRE NÁUKU VIERY. Porov. „Dialogue and Proclamation“, Rome, June 20, 1991. Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Evangelization of Peoples, *Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue*, vol. 26, no. 2, 1991, Rome: Vatican Polyglot Press; *Dominus Iesus*, 2000, Bratislava: Don Bosco, 2000.

³² Medzi významné akcie, ktoré prispeli v tomto období k revitalizácii misie patria najmä: konferencia v roku 1969 sponzorovaná cez „Servizio di documentazione e studi“, SEDOS, a biskupské synody, z ktorých boli vydané deklarácie, „Declaration from the Roman Bishop of Synod, DRBS 1971, 1974, ale aj druhá konferencia latinsko-amerických biskupov v roku 1968, CELAM II.

³³ Referát bol publikovaný. Porov. SCHUETTE, Johannes, „Why Engage in Mission Work?“, in: *Foundation of Mission Theology*, Maryknoll : Orbis Books, 1972, s. 39-50.

³⁴ Bola zdôraznená úloha misie pri „uskutočňovaní plnosti časov“ (porov. Ef 1, 10), prostredníctvom ohlasovania, šírenia Kristovej inkarnácie do každej kultúry a práce v prospech pokoja a zmierenia.

³⁵ Aktivity v prospech spravodlivosti a účasť na transformácii sveta sa plne javia ako konštitutívna dimenzia kázania Evanjelia. Porov. DRBS, 1971, 255.

³⁶ Porov. DRBS, 1971, 256.

v Latinskej Amerike, najmä jej Druhá konferencia latinsko-amerických biskupov v Medellin, v Kolumbii, konaná v roku 1968.³⁷

Významnú úlohu zohrala aj konferencia biskupov v roku 1974, ktorá sa zaoberala témou „Evanjelizácia v modernom svete“. Konferencia nanovo potvrdila, že „mandát evanjelizovať všetkých ľudí tvorí základ poslania Cirkvi“ a to, že tento mandát zahŕňa všetkých ľudí.³⁸ Synoda nadväzovala na predchádzajúcu a jej dôležitým prvkom bolo rozlíšenie medzi politickým oslobodením v sekulárnom zmysle a „úplnosťou spasenia“ v evanjeliovom zmysle.

2.1.4 Znovuoživenie misijnej práce

Znovuoživenie misijnej práce v polovici sedemdesiatych rokov býva spájané s najvplyvnejším pokoncilovým misijným dokumentom Pavla VI. z roku 1975 *Evangelii nuntiandi*.³⁹ Pápež sa v exhortácii zamýšľa nad skrytou energiou evanjelia. Deklaruje jeho potrebu, jedinečnosť a nenahraditeľnosť. Exhortácia definuje evanjelizáciu ako komplexný a dynamický proces, ktorý zahŕňa vnútornú zmenu osôb, ako aj transformáciu sociálneho a kultúrneho prostredia.⁴⁰ Pápež dôrazne poukazuje na kristocentrizmus evanjelizácie tvrdením, že pravdivá evanjelizácia nevyhnutne zahŕňa ohlasovanie Ježišovho mena, učenia, života, zaslúbení a Kráľovstva.⁴¹

O niekoľko rokov neskôr, roku 1979, zverejnil Ján Pavol II. exhortáciu *Catechesi tradendae*, zameranú predovšetkým na katechézu mládeže, v ktorej sa v oficiálnom dokumente prvýkrát spomína termín „inkulturácia“, ktorý sa stal dôležitým pojmom nielen v rámci katolíckych, ale aj ekumenických kruhov. Poslaním inkulturácie je „priniest moc evanjelia do srdca kultúry a kultúr“. Z tohto dôvodu je potrebné poznanie kultúr a ich dôležitých komponentov.⁴² Ján Pavol II. sa stal známym v oblasti evanjelizácie aj prostredníctvom svojho urgentného volania po „novej evanjelizácii“.

³⁷ Konferencie sa zúčastnil aj Pavol VI. Konferencia mala tri hlavné dôrazy: úsilie o spravodlivosť a pokoj, potreba adaptácie pri evanjelizácii a viere a reforma Cirkvi a jej štruktúr. Táto regionálna konferencia bola zvratom v oblasti identity a misie Katolíckej cirkvi na tomto kontinente. Porov. *Deklarácia z CELAM II*.

³⁸ Porov. *DRBS*, 1974, 263.

³⁹ Exhortácia Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* je významným dokumentom v katolícko-turíčnom dialógu, bola najčastejšie citovaným dokumentom štvrtej fázy dialógu. Samotný dokument je rozčlenený na sedem častí. Začína stručným prierezom kristológie a ekleziológie, pričom zdôrazňuje centrálnosť Božej vlády a dôležitosť evanjelizácie tak u Ježiša, ako aj v živote Cirkvi (6-16). V evanjelizácii zdôrazňuje potrebu svedectva životom, kázanie, inkorporáciu do cirkevného spoločenstva a vysielanie nových misionárov (17-24). Tretia kapitola (25-39) pojednáva o náplni evanjelia, štvrtá kapitola (40-48) podáva prehľad evanjelizačných metód, piata a šiesta kapitola (49-58, 59-73) pojednáva o príjemcoch evanjelia a o pracovníkoch evanjelia. Záverečná kapitola (74-82) načrtáva elementy evanjelizačnej spirituality.

⁴⁰ Porov. *EN* 18.

⁴¹ Porov. *EN* 22.

⁴² Porov. *CT* 53.

Misiológia bola aj v tomto období rozvíjaná prostredníctvom biskupských a odborných konferencií.⁴³ V rámci týchto stretnutí sa prehlbovalo chápanie inkulturácie,⁴⁴ vzťah evanjelizácie voči príslušníkom iných náboženstiev⁴⁵ a ujasňoval sa rozdiel medzi ohlasovaním evanjelia a vedením dialógu.⁴⁶

Pápež Ján Pavol II. zverejnil ďalšie dva dôležité misiologické dokumenty. V roku 1987 to bola encyklika *Sollicitudo rei socialis*,⁴⁷ ktorá je zameraná na sociálne učenie, ale implicitne zahŕňa aj misiológiu.⁴⁸ V roku 1990 pápež zverejnil svoj pravdepodobne najdôležitejší misiologický dokument, encykliku *Redemptoris missio*.⁴⁹ Ján Pavol II. v tomto dokumente jasne rozlišuje medzi misijnými aktivitami, pastoračnou starostlivosťou a reevanjelizáciou ľudí, ktorí sa už nepovažujú za členov cirkvi.⁵⁰ Za vlastnú misijnú aktivitu považuje misiu *ad gentes*, ktorej podstatou je zvestovanie Krista ako jediného Spasiteľa.⁵¹ Zdôrazňovaním kristologického⁵² a ekleziologického⁵³ aspektu pápež zrejme odpovedá na náhľady tých, čo zahmlievajú úlohu Krista a cirkvi v dejinách spásy.⁵⁴

Z hľadiska misiológie je dôležitý dokument „Dialogue and Proclamation“, ktorý v roku 1991 spoločne vypracovali Pápežská rada pre dialóg s inými náboženstvami a Kongregácia pre evanjelizáciu národov.⁵⁵ Dokument sa zaoberá dialógom,⁵⁶

⁴³ Medzi najdôležitejšie patria *CELAM III*, z roku 1979, *SEDOS* z roku 1981 a biskupská synoda z roku 1985.

⁴⁴ Inkulturácia bola vnímaná v kontexte inkarnácie a tým aj novým spôsobom vyjadrila podstatu kresťanskej misie. Tak ako sa stalo Slovo telom, aj inkulturácia znamená vtelenie evanjelia do kultúr. Porov. *SEDOS III*, 1981, 638.

⁴⁵ Dokument „The Attitude of the Church toward the Followers of Other Religions“ vypracovaný roku 1984 SEKRETARIÁTOM PRE VZŤAHY S NEKREŠŤANMI opätovne potvrdzuje právo kresťanov zvestovať evanjelium iným a sledovať tým ich obrátenie za podmienky, že to bude robené nenásilným spôsobom.

⁴⁶ Misijné ohlasovanie má za cieľ konverziu, kým dialóg hľadá dobro a pravdu v iných náboženstvách. Sekretariát sa v tomto dokumente snaží ujasniť rozdiely motivov, metód a očakávaní, čo sa týka misie a dialógu. Porov. „The Attitude of the Church toward the Followers of Other Religions“, 1984, 191.

⁴⁷ Slovenské vydanie vyšlo vo zväzku *Sociálne encykliky*, SSV, 1997.

⁴⁸ Pápež v nej pojednáva z teologického hľadiska o potrebách moderného sveta, ktoré sú väčšie než ekonomické, kultúrne a sociálne. Porov. *SRS* 27-34.

⁴⁹ Encyklika bola vydaná pri príležitosti dvadsiateho piateho výročia *Ad gentes*. V slovenskom preklade ju vydal SSV v roku 1997.

⁵⁰ Porov. *RM* 33.

⁵¹ Porov. *RM* 4.

⁵² *RM*, kp. 1.

⁵³ *RM*, kp. 2.

⁵⁴ V tomto duchu je písaný aj dokument Kongregácie pre náuku viery *Dominus Iesus*.

⁵⁵ „Dialogue and Proclamation“, Rome, June 20, 1991, in: *Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue*, vol. 26, no. 2, 1991, Rome : Vatican Polyglot Press.

ohlasovaním⁵⁷ a následne ich vzájomným vzťahom.⁵⁸ Je zameraný na vyváženosť vzťahu medzi dialógom a ohlasovaním, pričom explicitne, aj napriek tomu, že pojednáva najprv o dialógu, dáva prioritu ohlasovaniu. Dialóg⁵⁹ reprezentuje dôležitý, ale nie exkluzívny aspekt misijného ohlasovania evanjelia, pretože ohlasovaním bola vzkrieseným Pánom⁶⁰ poverená celá Cirkev.⁶¹ Dialóg a ohlasovanie majú vzájomný vzťah, ale nie sú zameniteľné. Sú neoddeliteľné od misie, hoci nie rovnakým spôsobom, pretože ohlasovanie má v konečnom ohľade prominentné postavenie.⁶²

Z uvedeného prehľadu je zrejmé, že pre Katolícku cirkev je príznačné, že kladie dôraz na nevyhnutnosť misie a evanjelizácie, pričom berie ohľad na integritu iných náboženských tradícií. Z takto stanovených dôrazov však povstáva napätie v praxi. Je totiž pomerne zložité prehlasovať exkluzívnosť zjavenej pravdy, ktorá bola zverená Cirkvi, aby ju ohlasovala, a pritom v tom istom čase potvrdzovať platnosť iných náboženských tradícií. Doposiaľ nebola nájdená uspokojivá odpoveď a prebiehajúce diskusie skôr naznačujú polarizovanie názorov, než nachádzanie konsenzu.

2.2 Turičné východiská pre evanjelizáciu a misiu

Turičné hnutie od svojho vzniku na začiatku 20. storočia reprezentuje dynamický prúd obnovy a evanjelizácie, v dôsledku čoho sa podľa niektorých analytikov „turičné hnutie stalo synonymom s misiou a evanjelizáciou“.⁶³ Od svojich počiatkov, za deväťdesiat rokov, vyrástlo v druhú najväčšiu kresťanskú tradíciu, z nuly na vyše 400 miliónov, čo je bezprecedentné v celých dejinách kresťanstva.⁶⁴ Kilian McDonnell o hnutí prehlásil, že sa šíri geometricky.⁶⁵

V tomto celku si v rámci turičného hnutia všimneme jeho teologické východiská pre misiu a evanjelizáciu, charakteristické znaky a sociálne aspekty turičnej misiológie.

⁵⁶ DP, kp. 1.

⁵⁷ DP, kp. 2.

⁵⁸ DP, kp. 3.

⁵⁹ Dokument „Dialogue and Proclamation“ rozlišuje štyri významy v slove dialóg: (1) dialóg života; (2) dialóg akcie, v rámci spolupráce; (3) teologický dialóg; (4) dialóg náboženskej skúsenosti.

⁶⁰ Porov. DP 55-57.

⁶¹ Porov. DP 58-59.

⁶² Porov. DP 77-78.

⁶³ Porov. ROBECK, Cecil M., „Taking Stock of Pentecostalism : The Personal Reflection of a Retiring Editor“, in: *PNEUMA* 15:1, 1993, s. 35-60; POUSSON, Edward K., „A Great Century of Pentecostal/Charismatic Renewal and Missions“, in: *PNEUMA* 16:1, 1994, s. 81-100.

⁶⁴ Porov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Ad ultimum terae*, s. 37.

⁶⁵ Porov. MCDONNELL, Kilian, „Improbable Conversations: The International Classical Pentecostal/Roman Catholic Dialogue“, in: *PNEUMA* 17:2, 1995, s. 165.

2.2.1 Turičné východiská pre misiu a evanjelizáciu

Turičné hnutie má vo svojich teologických koreňoch silný vplyv katolíckej spirituality, ktorý sa do hnutia dostal prostredníctvom Johna Wesleya a jeho spisov, avšak prejavuje sa v ňom aj vplyv prebudeneckých hnutí a vplyv posväteneckého hnutia devätnásteho storočia. Zmienené vplyvy výrazne ovplyvnili eschatologický⁶⁶ a premileniálny⁶⁷ postoj hnutia. Uvedené vplyvy sú zrejme aj v oblasti východísk pre misiu a evanjelizáciu.⁶⁸

V počiatkoch vládlo v hnutí presvedčenie o skorom Kristovom príchode⁶⁹ a názor, že pred samotným príchodom zohrá v evanjelizácii významnú úlohu *xenolália*.⁷⁰ Turiční boli natoľko zamestnaní konaním misie, že sa vôbec nevenovali jej teologickej reflexii.

V štyridsiatych rokoch, napriek istým predsudkom zo strany evanjelikálov, sa turiční stále viac zapájali do evanjelikálneho hnutia,⁷¹ nakoľko ekumenické hnutie sa im zdalo

⁶⁶ Vplyvom eschatológie na vznikajúce turičné hnutie sa zaoberal, špecificky zo zorného uhla života Ch. Parhama, jedného zo zakladateľov hnutia, James R. Goff. Porov. GOFF, James R., 1988, *Fields White Unto Harvest: Charles Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*, Fayetteville : University of Arkansas Press, 1988.

⁶⁷ Význam premilenializmu pre turičnú teológiu a eschatológiu popisuje v *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement* D. Wilson. Vplyvom dispenzacionalizmu sa zaoberá F. L. Arrington. Porov. WILSON, D., „Eschatology, Pentecostal“, in: *DPCM*, 1998, s. 264-268; ARRINGTON, F. L., „Dispensationalism“, in: *DPCM*, 1998, s. 247-248.

⁶⁸ Medzi najdôležitejšie práce o turičnej misiológii patria reflexie P. A. Pomerville, G. L. McClunga, G. B. McGeeho, M. W. Dempstera, B. D. Klauza, D. Petersena. Porov. POMERVILLE, Paul A., 1985, *The Third Force in Missions*, Peabody : Hendricson Publishers, 1985; MCCLUNG, Grant L., „Missions in the 1990s“, in *International Bulletin for Missionary Research* 14, 1990, s. 152-157; „The Pentecostal/Charismatic Contribution to World Evangelisation“, in: *Mission in the Nineteen 90s*, eds. Gerald H. Anderson, James M. Philips, Robert T. Coote, Grand Rapids : Eerdmans, 1991; „Forecasting the Future of Pentecostal/Charismatic Growth“, in: *Global Church Growth* 28, October, 4-6, 1991; MCGEE, Gary B., *This Gospel Shall Be Preached: A History and Theology of Assemblies of God Foreign Missions Since 1959-*, vol. 2, Springfield : Gospel Publishing House, 1986; „Overseas Missions (North American)“, in: *DPCM*, s. 614-624; „Pentecostal Strategies for Global Mission: A Historical Assessment“, in: *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*, eds., Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen, Peabody : Hendricksen Publisher, 1991, s. 203-224; „Pentecostal Missiology: Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues“, *PNEUMA* 16:2, 1994, s. 275-281.

Porovnaj tiež články v *PNEUMA* 16:1, 1984 a relevantné články v *DPCM*. Latinsko-americká situácia v oblasti misiológie popisuje práca M. Bonina. Porov. BONINO, Mígues Jose, „Historical Praxis and Christian Identity“, in: *Frontiers of Theology in Latin America*, ed. Rosino Gibellini, Maryknoll : Orbis Books, 1979; Pentecostal Mission is More Than What It Claims“, in: *PNEUMA* 16:2, 1994, s. 283-288.

⁶⁹ Porov. MCGEE, Gary B., „Pentecostal and Charismatic Missions“, in: *TCCM*, s. 42.

⁷⁰ Xenolália, forma glossolálie, hovorenie neznámou rečou, ktorú sa človek nikdy neučil. Tento fenomén sa prejavil v počiatkoch hnutia, z čoho vyrástlo presvedčenie, že za pomoci Ducha Svätého bude možné zevanjelizovať v krátkej dobe svet.

⁷¹ Porov. MCGEE, Gary B., „Pentecostal and Charismatic Missions“, s. 43. Turiční vstúpili do Národnej asociácie evanjelikálov v roku 1942 a do ich misijnej organizácie v roku 1945. Aktívne sa podieľali na

veľmi liberálne, rovnako v oblasti teológie, ako aj v misijnom programe. Spolupráca s evanjelikálmi sa im javila prirodzená, pretože turíčni rovnako ako aj evanjelikáli zdôrazňujú: konzervatívny náhľad na inšpiráciu a autoritu Písma, stratenosť ľudstva bez Krista, ospravedlnenie vierou a prioritu evanjelizácie pred sociálnou prácou.

Keďže očakávaný Kristov príchod sa neuskutočnil, turíčni si postupne osvojovali misijné metódy protestantov.⁷² Prvé významnejšie misiologické reflexie hnutia pochádzajú z päťdesiatych rokov od Melvina L. Hodga.⁷³ Neskoršie práce turíčných autorov sú ovplyvnené evanjelikálnou teológiou a dôrazom na sociálny aspekt.⁷⁴ V posledných desaťročiach turíčni nekriticky preberajú misijné stratégie evanjelikálov, najmä z oblasti hnutia rastu zborov.⁷⁵ V ostatnom čase stále väčší počet teológov a misiológov spochybňuje kompatibilitu turíčnej pneumatológie s evanjelikálnym učením o Duchu Svätom.⁷⁶

Pre turíčnu misiu je charakteristické jej praktické zameranie, v dôsledku čoho sa v nej prejavovala väčšia flexibilita čo do výberu štruktúr a používania metód. Primárnu misijnou „stratégiou“ však bolo privádzanie nových veriacich ku krstu v Duchu Svätom, pretože

práci Svetového evanjelikálneho spoločenstva, na práci Lausannského hnutia a neskôr aj na práci hnutia AD 2000.

⁷² Porov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Ad ultimum terae*, s. 39.

⁷³ Prvú prácu, *The Indigenous Church*, napísal v roku 1953. V roku 1977 publikoval obsiahlejšiu štúdiu *Theology of the Church and Its Mission*. Porov. HODGES, Melvin L., prvé vydanie 1953, *The Indigenous Church*, Springfield : Gospel Publishing House, 1976; *Theology of the Church and Its Mission*, Springfield : Gospel Publishing House, 1977.

⁷⁴ Porov. MCGEE, Gary B., *This Gospel Shall Be Preached*, s. 157-158. Zo súčasných teologických reflexií misie je významná práca holandského misiológa J. A. B. Jongeneela. Píše z turíčno-charizmatickej misijnej perspektívy, so zreteľom na ekumenický kontext. Porov. JONGENEEL, J. A. B., „Contemporary Currents in Missiology“, in: *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*, ed. F. J. Verstraelen, A. Camps, L. A. Hoedemaker and M. R. Spindler, Grand Rapids : Eerdmans, 1995, s. 438-456.

⁷⁵ Základnou príručkou hnutia rastu zborov je kniha jeho zakladateľa Donalda A. McGavrana *Understanding the Church Growth*. Jeho názory ďalej rozpracoval vo svojich prácach jeho nástupca v Škole svetovej misie C. Peter Wagner, ktorý sa stal jedným z vodcov charizmatického hnutia „tretia vlna“ z osemdesiatych rokov 20. storočia. Porov. WAGNER, Peter, 1988, *The Third Wave of the Holy Spirit*, Ann Arbor : Vine Books, 1988.

⁷⁶ Typickým predstaviteľom týchto teológov je Paul A. Pomerville, svojou argumentáciou, že poreformačný protestantský scholasticizmus negatívne ovplyvnil evanjelikalizmus, pretože jeho silná racionalistická orientácia eliminovala svedectvo Ducha pri verifikovaní kresťanskej skúsenosti. Biblická teológia sa tým zredukovala na „objektívne“ napísané slovo. Dôraz sa nesprávne presunul viac na text Písma, než na svedectvo Ducha v spojení s písaným slovom v srdci kresťana. Aj keď je možné mať výhrady voči tomuto hodnoteniu, je zrejme, že evanjelikalizmus zanedbával pneumatologický prístup v teológii, čo sa následne prenieslo aj do misiológie. Porov. POMERVILLE, Paul A., *The Third Force in Missions*, s. 83-84.

turíčni verili, že krst Duchom je zmocnením nielen pre víťazný život, ale aj pre vydávanie svedectva a konanie služby.⁷⁷

2.2.2 Charakteristické znaky turíčnej misiológie

Charakteristické znaky turíčnej misie rozviedol vo svojom článku turíčny misiológ Grant L. McClung.⁷⁸ Rozlišuje šesť hlavných črt turíčnej misie:

Misia je skúsenostná a vzťahová. Napriek obviňovaniu turíčných, že kladú veľký dôraz na emócie, dokonca, že sú fanatické, turíčne hnutie aj naďalej zdôrazňuje legitímnosť skúsenosti v teológii a v spiritualite.⁷⁹

Misia je biblická a teologická. Turíčni sú známi ako „ľudia Knihy“, ktorá im dáva autoritu pre misiu. McClung dôvodí, že je potrebné, aby hlavným misiológickým princípom v budúcnosti nebola metodológia, ale teológia.

Misia je naliehavá. Eschatologická naliehavosť bola a potrebuje zostať v centre turíčného zánietenia pre misiu.⁸⁰

Misia je sústredená, a predsa rozmanitá. Turíčna misiológia je sústredená na evanjelizáciu a zakladanie zborov, ale nie obmedzená iba na ne. Začína zohľadňovať aj potreby práce s núdznymi, sociálnymi programami a reformou inštitúcií.

Misia čelí agresívnej opozícii. V mnohých častiach sveta je voči misii tak veľká opozícia, že pokračovať v nej je možné iba na základe mentality „až po brány pekla“, ktorá je príznačná pre mnohých turíčných.⁸¹

Misia je vzájomne závislá. Turíčni pri svojom raste si potrebujú uvedomiť, že je potrebné, aby sa zriekli triumfalizmu a elitárstva a začali hľadať cesty budovania vzťahov s inými kresťanskými tradíciami.⁸²

⁷⁷ MCGEE, Gary B., „Pentecostal Strategies for Global Mission“, s. 203nn; „Pentecostal and Charismatic Missions“, s. 46.

⁷⁸ MCCLUNG, „Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century“, in: *PNEUMA* 16:1, 1994, s. 11-21.

⁷⁹ McClung tvrdí: „Zdá sa, že v dvadsiatom prvom storočí nebude relevantnej misiológie, kým nebude zapálená zánietenosťou a Božou prítomnosťou, tak charakteristickou pre prvé storočie a tak potrebnou v prítomnosti, v závere dvadsiateho storočia.“ Porov. MCCLUNG, „Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century“, s. 13.

⁸⁰ Sú známe príbehy turíčných z počiatkov hnutia, keď misionári odchádzali s „jednosmerným lístkom“ a robili podľa niektorých „hlúpe kroky viery“. Porov. SYNAN, Vinson, 1992, *The Spirit Said „Grow“*, Monrovia: MARC Publications, s. 39; SPITTLER, Russel, „Implicit Values in Pentecostal Missions“, in: *Missiology* 16, October 1988, s. 415.

⁸¹ Porov. MCGEE, Gary B., „Pentecostal Missiology: Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues“, s. 17.

⁸² Porov. SPITTLER, Russel, „Maintaining Distinctives: The Future of Pentecostalism“, in: *Pentecostals From the Inside Out*, ed., Harold B. Smith, Wheaton: Victor Books, 1990, s. 122.

Misia je nepredvídateľná. Na prahu nového tisícročia sa nedá presne stanoviť smerovanie misijnej práce.

2.2.3 Sociálny záujem turíčného hnutia

Turíčni bývali obviňovaní, že nevenujú pozornosť sociálnym otázkam. Toto obvinenie bolo sčasti pravdivé, pretože turíčni sa spočiatku venovali predovšetkým evanjelizácii a len sekundárne reflektovali sociálnu oblasť.⁸³ Na druhej strane však turíčný profesor sociálnej etiky Douglas Petersen tvrdí, že turíčne hnutie nielenže bolo hnutím „pre ľud“, ale že bolo samo osebe „sociálnym programom“.⁸⁴ V tejto súvislosti býva pripomínané, že riešenie napríklad rasových problémov sa naznačilo už v počiatkoch hnutia, keď v dôsledku pôsobenia Ducha Svätého sa na Azusa Street stierali rasové predsudky a sociálne rozdiely.⁸⁵ Spoločne s rasovou jednotou sa u turíčných rodila aj idea pacifizmu.⁸⁶ Väčšina turíčných bola z tohto dôvodu zdržanlivá používať politické prostriedky na presadzovanie sociálnych záujmov. Turíčni teológovia zaoberajúci sa sociálnymi otázkami v tejto súvislosti poukazujú, že turíčni na zabezpečenie týchto potrieb vytvárali svoje alternatívne inštitúcie, ktoré napomáhali ľudskej spravodlivosti.

V súčasnosti sa objavuje stále viac teologických reflexií z oblasti sociálnej etiky, sociálnej spravodlivosti a všeobecne zameraných sociálnych prác.⁸⁷ Súčasná turíčna teológia zaoberajúca sa sociálnou oblasťou tvrdí, že eschatologické zameranie automaticky nevedie k pesimistickým postojom v oblasti sociálnej etiky. Eschatologická nádej prináša totiž

⁸³ Tento postoj pramenil predovšetkým z ich eschatologického zamerania. Vzhľadom na očakávanie skorého Kristovho príchodu nepovažovali za efektívne investovať do sveta, ktorý mal aj tak skoro pominúť.

⁸⁴ Porov. PETERSEN, Douglas, 1996, *Not by Might, Nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America*, Oxford : Regnum, 1996, s. 9.

⁸⁵ Rasovými otázkami z historickej perspektívy sa zaoberal Cecil M. Robeck. Porov. ROBECK, Cecil M., „Historical Roots of Racial Unity and Division in American Pentecostalism: A Reconciliation Strategy for 21st Century Ministry. (Rukopis.); „The Social Concern of Early American Pentecostalism“, in: *Pentecost, Mission and Ecumenism: Essay on Intercultural Theology*, ed., Jan A. B. Jongeneel, et al. Frankfurt am Main : Peter Lang, 1992, s. 97-106.

⁸⁶ Prehľad pacifizmu v ranom turíčnom hnutí podáva Joel Shuman. Porov. SHUMAN, Joel, „Pentecost and the End of Patriotism: A Call for the Restoration of Pacifism among Pentecostal Christians“, in: *JPT* 9, 1996, s. 70-96.

⁸⁷ Okrem článkov sa vo vzťahu k evanjelizácii a misii sociálnymi otázkami a sociálnou etikou zaoberajú najmä práce D. Petersena, E. Villafana, F. D. Macchia, Dempstera, Byrona. Porov. PETERSEN, Douglas, *Not by Might, Nor by Power*; VILLAFANE, Eldin, 1993, *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethics*, Grand Rapids : Eerdmans; MACCHIA, Frank D., 1993, *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerthember Pietism*, London : Scarecrow Press; DEMPSTER, Murray W., - KLAUS, Byron D., PETERSEN, Douglas, *Called and Empowered*.

optimizmus do konanej práce. Turičný postoj výrazným spôsobom mení reflexia Božieho kráľovstva.⁸⁸

3 Kontext evanjelizácie a misie

Evanjelizácia a misia sa vždy odohráva v konkrétnom prostredí, v kontexte jeho historicky podmienených vzťahov. V rámci tohto celku posúdime pohľad partnerov dialógu na niektoré z týchto vzťahov, na vzťah evanjelizácie a kultúry, na vzťah evanjelizácie a sociálnej spravodlivosti a na vzťah evanjelizácie a prozelytizmu.

3.1 Evanjelizácia a kultúra

Katolíci aj turiční uznávajú, že vzťah Cirkvi ku kultúre je veľmi komplexný. Ich prístup je však determinovaný odlišne kladenými dôrazmi. Katolíci v súvislosti s misiou a evanjelizáciou kladú dôraz nielen na potrebu premeny jednotlivcov, ale aj kultúry samotnej, napr. prostredníctvom vzdelávacích inštitúcií alebo cez estetiku, ktorá zahŕňa náboženskú hodnotu. Primárnym v evanjelizácii však aj u nich zostáva človek.⁸⁹ Turiční vzhľadom na svoju otvorenosť pre „slobodné pôsobenie Ducha Svätého“, dokázali aj bez formálneho vzdelania úspešne komunikovať kresťanskú spiritualitu v kultúrnom kontexte, ktorý im bol cudzí, napríklad v prostredí Afriky, Ázie, Latinskej Ameriky. Darilo sa im to najmä z toho dôvodu, že proces ich komunikácie zostal otvorený pre diverzitu foriem uctievania Boha, napr. aj ku uznaniu tanca ako pravej formy duchovného uctievania. Ich misijný model vychádza z presvedčenia, že všetci členovia komunity dostali charizmy Ducha, ktoré sú potrebné pre plné realizovanie evanjelia.⁹⁰

V súvislosti s misiou účastníci dialógu konštatovali, že evanjelizátori, ako aj evanjelizovaní si potrebujú uvedomiť, že nikto z nich nežije a nepôsobí v kultúrnom vákuu. Evanjelizátori konajú nespravodlivo voči ľuďom a kultúre, keď spolu s evanjeliom importujú politické, ekonomické a sociálne ideológie. Ale aj evanjelizovaní si musia byť vedomí, že sú ovplyvnení svojou kultúrnou a náboženskou históriou, že potrebujú rozsudzovať, nakoľko je ich odozva na evanjelizátorov verná evanjeliu, čo sa týka jeho zahrnutia do ich náboženských dejín a kultúry.

⁸⁸ Turičný exegéta Gordon Fee rozvíja koncept Božieho kráľovstva a zdôrazňuje, že Boh prináša svoju budúcu vládu do prítomnosti prostredníctvom ohlasovania „evanjelia chudobným“. Porov. FEE, Gordon, „The Kingdom of God and the Church’s Global Mission“, in: *Called and Empowered*, s. 7-21.

⁸⁹ Turiční v súvislosti s kultúrou zdôrazňujú zmenu jednotlivcov, ktorí po vytvorení spoločenstva veriacich pôsobia zmenu kultúry „zvnútra“, kým katolíci zdôrazňujú, že kultúra samotná, ako ľudská inštitúcia a podnikanie, môže byť transformovaná evanjeliom. Porov. *FR IV*, 28.

⁹⁰ Porov. *FR IV*, 32. Skutočnosť, že turičné hnutie preukázalo pozoruhodnú schopnosť prispôbiť sa domorodým kultúram konštatuje aj katolícky teológ Paul D. Lee. Jeden z dôvodov jeho fenomenálneho evanjelizačného úspechu vidí v kultúrnej adaptácii hnutia, ktoré namiesto transplantácie „hotovej“ formy kresťanstva vychádza v ústrety ľuďom tam, kde sa nachádzajú. Porov. LEE, Paul D., *Pneumatological Ecclesiology in the Roman Catholic – Pentecostal Dialogue: A Catholic Reading of the Third Quinquennium (1985-1989)*, Romae: Pontificia Studiorum Universitas a s. Thoma Aq., 1994, s. 30.

Účastníci dialógu sa zhodli, že pri prinášaní evanjelia do dominantne nekresťanskej kultúry, je nevyhnutné: (1) Rešpektovať, vysloviť súhlas a podporu pozitívnym elementom kultúry, ktoré vopred pripravovali ľudí na prijatie evanjelia a ktoré sú dobre samé osebe. (2) Pokúsiť sa transformovať nekresťanskú kultúru zvnútra.⁹¹

Vzhľadom na skutočnosť, že technologická a vedecká inovácia radikálne zmenila podmienky, v ktorých sa ľudia rodia a zomierajú, účastníci dialógu poukázali na nevyhnutnosť prestať používať zastaralé archaické formulácie a pretlmočiť poslanstvo spásy do presvedčivej reči pre súčasníkov.⁹²

Katolíci a turíčni v súvislosti so šíriacou sa sekularizáciou poukázali na skutočnosť, že sekularizácia sa na Západe stáva súčasťou politickej agendy, ktorá pod rúskom tolerance a liberalizmu chce vytvárať spoločnosť bez záväzných hodnôt. Proces sekularizácie však vnímajú ako výzvu pre znovuoobjavenie a dôsledné uplatňovanie základných kresťanských hodnôt.

3.2 Evanjelizácia a sociálna spravodlivosť

Katolíci i turíčni sa zhodujú v náhľade, že Božie slovo je základom rovnako pre evanjelizáciu, ako aj pre sociálnu spravodlivosť.⁹³ Napriek tejto zhode však účastníci dialógu konštatovali, že katolíci i turíčni v oblasti evanjelizácie a sociálnej spravodlivosti šli svojou vlastnou cestou.⁹⁴ Turíčni mali tendenciu konať evanjelizáciu až na úkor pomoci v praktických potrebách.⁹⁵ Ale aj katolíci poukazovali na skutočnosť, že „neslobodno podávať zúžený obraz misijnej práce, akoby hlavným bolo podporovanie chudobných, prínos k oslobodeniu utláčaných, napomáhanie pokroku, obrana ľudských práv. Misijná

⁹¹ Toto môžu urobiť miestni obyvatelia oveľa lepšie ako zahraniční misionári, ktorí sú v pokušení vnášať do cudzej kultúry svoju vlastnú kultúru ako náhradu za evanjelium.

⁹² Porov. *FR IV*, 35-36.

⁹³ Starý zákon kladie silný dôraz na skutočnosť, že ľudia, ktorých Boh vyslobodil, majú žiť spravodlivo (porov. Jer 21, 12; 22, 3; Ámos 5, 7-12; 8, 4-6; Mich 6, 12). Ježiš citovaním starozákonnej pasáže z Izaiáša 61, 1-3 charakterizoval svoju vlastnú službu (porov. Lk 4, 18-21). V evanjeliu je obsiahnuté oboje – veľké poverenie evanjelizovať národy (Mt 28, 16-20; Mk 16, 15-18) aj veľké prikázanie milovať Boha a svojho bližného (Mt 22, 34-40; Mk 12, 28-34; Lk 10, 27-28). Je zrejmé, že aj v Novom zákone pokračuje požiadavka sociálnej spravodlivosti. Požiadavka sociálnej spravodlivosti sa v novozákonnej dobe realizovala prostredníctvom spoločenstva raných kresťanov (Sk 2, 42-47; 4, 32-37). Rané komunity síce nevychádzali z konceptu sociálnej spravodlivosti, ale starostlivosť o chudobných, vdovy a cudzincov bola integrálnou súčasťou ich života a vlastne prejavom ich spirituality. Porov. *FR IV*, 55-57.

⁹⁴ Porov. *FR IV*, 37.

⁹⁵ Tento postoj pramení z nádeje v bezprostredný Pánov príchod, ktorý ich v tomto storočí posilňoval počas prenasledovaní, obťažovaní, väznení a martýrstva. Porov. *FR IV*, 39.

Skutočnosť, že turíčni majú záujem tak o večnú spásu duše, ako aj o prítomné blaho tela je zrejme z vysokej priority, ktorú má učenie o Božom uzdravení. Skutočný záujem tak o duchovné blaho, ako aj o telesné, je zrejmy najmä v podmienkach rozvojových krajín. Porov. *FR IV*, 40.

cirkev sa síce angažuje aj na týchto frontoch, ale jej *primárna úloha* je iná. Chudobní majú hlad po Bohu, a nielen po chlebe a slobode, a *misijná činnosť* musí najprv dosvedčovať a zvestovať spásu v Kristovi tým, že zakladá miestne cirkvi, ktoré sú potom nástrojom oslobodenia v každom ohľade⁹⁶.

Znovuzrodenie človeka prostredníctvom Ducha chápu katolíci aj turíčni ako účasť na transformácii kozmu (porov. 2 Kor 5, 17; Rim 8, 21). Z toho dôvodu obrátenie a inkorporácia do spoločenstva viery je neoddeliteľná od transformácie spoločnosti. Človek naplnený Duchom Božím je pobádaný tým istým Duchom k spolupráci s Bohom na diele evanjelizácie a sociálnej práce v očakávaní nového stvorenia.⁹⁷

Katolíci počas dialógu oprávnene vyzvali turíčnych, že úmerne s ich numerickeou veľkosťou a vzostupnou sociálnou mobilitou je potrebné, aby sa angažovali viac aj v sociálnej oblasti a v oblasti ľudských práv.⁹⁸

Zúčastnené strany uznávajú, že spolupráca na sociálnom poli je zrozumiteľným prejavom jednoty, ktorá už jestvuje medzi kresťanmi a stavia do plnšieho svetla Krista,⁹⁹ takže viera v neho môže prinášať ovocie chvály a vďaky za Božie dobrodenia.¹⁰⁰

3.3 Evanjelizácia a prozelytizmus

V súvislosti s evanjelizáciou a misiou v oblastiach, kde už jestvujú viaceré kresťanské tradície, sa vynára problém, že jednotlivci ba dokonca celé náboženské skupiny bývajú obviňované, že sa dopúšťajú prozelytizmu. Takéto obvinenie býva veľmi často vznášané najmä voči turíčnym a evanjelikálom.¹⁰¹

Katolíci na tento problém nielen poukazujú, ale už o ňom rokovali počas viacerých bilaterálnych medzinárodných dialógov.¹⁰² Na multilaterálnej úrovni sa ním zaoberali

⁹⁶ Porov. *RM* 83.

⁹⁷ Porov. *FR* IV, 40.

⁹⁸ Turíčni však aj naďalej veria, že intenzívna nádej bola a aj naďalej bude nevyhnutnou pre znášanie, uzdravenie a víťazstvo nad sociálnymi a duchovnými silami, ktoré utláčajú a znásilňujú ľudí. *FR* IV, 41.

⁹⁹ „Túto spoluprácu... treba čím ďalej, tým viac zdokonaľovať...“, čo sa týka náležitého hodnotenia ľudskej dôstojnosti, upevňovania dobrodenia mieru, uplatňovania evanjelia na sociálnom poli, pokroku vied a umení v kresťanskom duchu, ako aj všestranného liečenia neduhov našich čias, ako sú: hlad, pohromy, negramotnosť, bieda, nedostatok bytov a nespravodlivé rozdelenie majetkov. Pri tejto spolupráci všetci v Krista veriaci môžu sa ľahko naučiť, ako sa lepšie vzájomne poznať a vážiť i ako pripraviť cestu k jednote kresťanov.“ Porov. *UR* 12.

¹⁰⁰ K tomu sa pridružuje živý zmysel pre spravodlivosť a úprimná láska k blížnemu. Táto činná viera zrodila aj nemálo ustanovizní na úľavu duchovnej a telesnej biedy, na výchovu mládeže, na utvorenie ľudskejších sociálnych životných podmienok a na upevnenie všeobecného mieru. Porov. *UR* 23.

¹⁰¹ Porov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Ad ultimum terae*, s. 191.

¹⁰² S evanjelikálmi - „Evanjelicálno-Rímskokatolícky dialóg o misii, 1977-1984: Záverečná správa“, in: *Information Service* 60, 1986/I-II, s. 71-97; s baptistami - „Predvolanie vydať svedectvo o Kristovi v súčasnom svete: Správa z baptisticko-rímskokatolíckeho medzinárodného rozhovoru, 1984-1988“, in:

v rámci spoločnej pracovnej skupiny Rímskokatolíckej Cirkvi a SRC.¹⁰³ V rámci zmiených dialógov katolíci, rovnako ako aj mnohí protestanti a pravoslávni, vyjadrili pranie odsúdiť prozelytizmus ako taký.¹⁰⁴

Turíčni v tejto oblasti síce nevedli dialógy, ale aj oni problém prozelytizmu artikulovali vo svojich interných dokumentoch, napr. v smerniciach a prehláseniach o etickom konaní duchovných. Dokumenty boli spracované so zámerom obmedziť pokúšenie prozelytizmu (2 Kor 10, 16) a vychádzali z obojstranného uznania a rešpektu zúčastnených subjektov.¹⁰⁵

Skutočnosť, že katolíci a turíčni boli schopní viesť dialóg v tak citlivej oblasti, akou je prozelytizmus, poukazuje na rastúcu kvalitu ich vzájomných vzťahov.¹⁰⁶ Katolícko-turíčne vzťahy boli totiž v rôznych častiach sveta poznačené vzájomným obviňovaním z necitlivosti voči tradičným kresťanským komunitám, z prozelytizmu a protiobvinením z prenasledovania.¹⁰⁷ Dialóg na túto tému začal aj napriek tomu, že zo strany pozorovateľov dialógu boli vyslovené odporúčania, že by bolo lepšie, keby táto téma nebola predmetom dialógu.

4 Prozelytizmus a jeho prekonávanie

Problém prozelytizmu medzi turíčnymi a katolíkmi, ale aj medzi turíčnymi a inými kresťanskými tradíciami vzniká predovšetkým v dôsledku nedostatočnej vzájomnej komunikácie a z toho plynúcich falošných predstáv, ignorácie a intolerancie. Zásadným problémom je rozdielne chápanie krstu.¹⁰⁸ Napriek tomu, že otázka krstu patrí medzi katolíkmi a turíčnymi medzi oblasti, v ktorých sa priebežne vedie dialóg, obe strany uznali, že medzi nimi jestvuje vzájomné, hoci nedokonalé spoločenstvo.

IS 72, 1990/I, s. 5-14, s Pravoslávnu cirkvou - „Uniatizmus: Metóda únie z minulého a prítomného hľadania plného spoločenstva, 1993“, in: *IS 83, 1993/II, s. 96-99.*

¹⁰³ Výsledky boli publikované v dokumente „Výzva prozelytizmu a povolanie k spoločnému svedectvu“, in: *IS 91, 1996/I-II, s. 77-83.*

¹⁰⁴ Porov. *FR IV, 83, pozn. 10.*

¹⁰⁵ Porov. *FR IV, 84.*

¹⁰⁶ Samotná otázka prozelytizmu bola nastolená medzi partnermi dialógu už na jeho samom začiatku, v roku 1972. Napokon, aj v dôsledku rastu dôvery a zrelosti vzájomných turíčno-katolíckych vzťahov rozhovory začali v roku 1994, a to s množstvom pochybností a obáv.

¹⁰⁷ Katolíci otvorene obviňujú turíčnych z prozelytizmu. Záležitosť je citlivá najmä kvôli tomu, že v Latinskej Amerike denne okolo osem tisíc katolíkov opúšťa cirkev a pripája sa k turíčnym alebo evanjelickým cirkvám. Porov. MCDONNELL, Kilian, „Improbable Conversations“, s. 163nn.

¹⁰⁸ Otázka krstu (vodou) bola mimoriadne citlivou už od samotného počiatku dialógu a stále je predmetom konzultácií. Analýzou tejto oblasti dialógu sa zaoberá tak Paul D. Lee, ako aj V.-M. Kärkkäinen. Porov. LEE, Paul D., *Pneumatological Ecclesiology*, kp. 4; KÄRKKÄINEN, V.-M., *Spiritus ubi vult spirat*, kp. 4.

Spoločenstvo s inými kresťanmi je pre katolíkov legitímne vzhľadom na skutočnosť, že „tí, čo veria v Krista a boli riadne pokrstení, sú v istej, hoci nedokonalnej vospolnosti s katolíckou Cirkvou“. ¹⁰⁹ Pre turíčných „základom pre jednotu je spoločná viera a skúsenosť prijatia Ježiša Krista ako Pána a Spasiteľa skrze Ducha Svätého. To znamená, že do miery, do akej turíčni u katolíkov pripúšťajú spoločnú vieru v a skúsenosť s Ježišom ako Pánom, do takej miery sa s nimi podieľajú na skutočnom hoci nedokonalom *spoločenstve*“. ¹¹⁰ Uznanie vzájomného, hoci nedokonalého spoločenstva dalo zmysel aj samotnej rozprave o prozelytizme a o jeho prekonávaní.

Dialóg prebiehal na základe teologických referátov, ktoré na tému prozelytizmu predniesli za katolícku stranu Karl Müller, SVD, ¹¹¹ a za turíčných Cecil M. Robeck, Jr. ¹¹²

V nasledujúcich celkoch si budeme všímať hľadanie spoločnej platformy pre chápanie prozelytizmu, možnosti pre riešenie konfliktov a stanovenie spoločných princípov na prekonávanie prozelytizmu.

4.1 Hľadanie spoločnej platformy

Hľadanie spoločnej platformy bolo spojené s úsilím o formulovanie pracovnej definície prozelytizmu a s úsilím o pochopenie jeho podstaty.

4.1.1 Definovanie prozelytizmu

Zúčastnené strany definovali prozelytizmus ako „neúčtivé, necitlivé a neláskavé úsilie získať lojálneho kresťana z jedného cirkevného spoločenstva pre druhé spoločenstvo“. ¹¹³ Konštatovali, že termín „prozelytizmus“ sa síce nenachádza v Svätom písme, ale je ho možné definovať na základe výrazu „prozelyta“. Možno ho odvodiť zo starozákonnej terminológie. Vztáhuje sa na cudzincov a prechodne sa zdržujúcich ľudí na území Izraela, ktorí uverili v Jahveho a akceptovali celú Tóru (Ex 12, 48-49).

Biblické používanie termínu má v sebe pozitívny obsah, t.j. stať sa konvertitom na judaizmus. V Novom zákone boli prozelyti prítomní na turíčne sviatky v Jeruzaleme (Sk 2, 11) a minimálne jeden z prozelytov bol ustanovený pre službu vdovám (Sk 6, 5).

Samotný termín „prozelytizmus“ má však v súčasnosti negatívnu konotáciu. V kresťanských kruhoch sa používa v negatívnom zmysle, vztáhuje sa na nepripustnú formu „evanjelizácie“. ¹¹⁴

¹⁰⁹ Porov. UR 3.

¹¹⁰ FR III, 55, citované v FR IV, 69.

¹¹¹ Témou katolíckej prednášky bol „Prozelytizmus, spoločné svedectvo a evanjelizácia“.

¹¹² Téma turíčnej prednášky bola obdobná – „Evanjelizácia, prozelytizmus a spoločné svedectvo: Turíčna perspektíva“.

¹¹³ Porov. FR IV, 83.

¹¹⁴ Porov. FR IV, 90.

4.1.2 Podstata prozelytizmu

Zúčastnené strany dialógu konštatovali, že podstata problému spočíva v rozdielnosti názorov na kritériá „necirkevnej príslušnosti“, na chápanie vzťahu kresťanskej kultúry a kresťanskej viery u jednotlivca, na napĺňanie pastorálnych potrieb v živote komunity i jednotlivca a na interpretáciu, či je niekto zevanjelizovaný.¹¹⁵

Zmätky spôsobuje aj to, že niektoré komunity používajú termíny „prozelytizmus“ a „evanjelizácia“ ako synonymá. V niektorých krajinách v dôsledku takéhoto chápania zakázali alebo veľmi obmedzili každú formu kresťanskej evanjelizácie. Zúčastnené strany vyjadrujú nad takouto situáciou poľutovanie.¹¹⁶

Účastníci dialógu konštatovali, že prozelytizmus nachádza živnú pôdu medzi katolíkmami a turíčnymi najmä v dôsledku rozdielného chápania Cirkvi, napr. vo vzťahu medzi cirkvou a krstom ako prejavom živej viery.¹¹⁷ Konštatovali, že zmieneny problém je možné riešiť iba kontinuálnym prehľbovaním vzájomného poznávania učenia, pastorálnej praxe a presvedčenia u iných tradícií a vzájomným rešpektovaním integrity a práv jednotlivcov i cirkevných spoločenstiev. Iba takto bude možné obmedziť a zabrániť vzájomnému odsudzovaniu sa a nežiadúcim konfliktom pri šírení evanjelia.¹¹⁸

Samotný prozelytizmus nachádza živnú pôdu v konkrétnom neetickom konaní, ktoré má niekedy množstvo skrytých podôb. Zúčastnené strany sa zhodli, že medzi prejavy neetického konania patrí najmä:¹¹⁹ (1) Akékoľvek *propagovanie vlastného spoločenstva viery*, ktoré je intelektuálne nečestné, t.j. dávanie do kontrastu ideálnu prezentáciu vlastnej komunity v porovnaní so slabými stránkami inej kresťanskej komunity. (2) Každá intelektuálna lenivosť a trestuhodné ignorovanie dostupných informácií o inej komunite. (3) Akákoľvek *vedomá dezinterpretácia viery a praxe* inej komunity za účelom priaznivejšej prezentácie vlastnej komunity. (4) Každá *forma násilia, nátlaku, posmechu alebo zastrážovania* osobnej, psychologickkej, fyzickej, morálnej, sociálnej, ekonomickej, náboženskej alebo politickej povahy. (5) Každá forma *lichotenía alebo manipulácie*, vrátane zveličovania biblických zaslúbení, pretože takéto prekrútenie nerešpektuje dôstojnosť osôb a ich slobodu robiť vlastné rozhodnutia. (6) Akékoľvek *zneužívanie masovokomunikačných prostriedkov* na zneuctenie inej viery alebo na manipulovanie publika. (7) Svojvoľné *úsudky a činy*, ktoré spochybňujú úprimnosť iných, najmä ak nie je možné v rámci dialógu tieto úsudky a činy objasniť. (8) Akékoľvek *konkurenčné evanjelizovanie* zamerané proti inej kresťanskej komunite, a nie na nezištnú prezentáciu evanjelia (Rim 15, 20).

Na druhej strane sa zúčastnené strany zhodli, že všetci kresťania majú právo svedčiť o evanjeliu pred všetkými ľuďmi. Takéto svedectvo môže legitímne zahŕňať presvedčovacie

¹¹⁵ Porov. FR IV, 91.

¹¹⁶ Porov. FR IV, 97.

¹¹⁷ Ohľadom tejto problematiky porovnaj časť „*Koinonia a krst*“, porov. tiež: FR III, 39-69 a FR IV, 69.

¹¹⁸ Porov. FR IV, 92.

¹¹⁹ Porov. FR IV, 93.

proklamovanie evanjelia za účelom privádzania ľudí k viere v Ježiša Krista alebo k hlbšiemu vydaniu sa Kristovi v kontexte ich vlastnej cirkvi.

Legitímne proklamovanie evanjelia však má znaky kresťanskej lásky (1 Kor 13). Nikdy nehľadá svoje sebecké ciele prostredníctvom akékoľvek znevažujúceho rozprávania proti inej kresťanskej komunite alebo cez navrhovanie, či povzbudzovanie ku zmene kresťanskej príslušnosti. Obe strany vnímajú prozelytizmus ako sebecké jednanie, ako nelegitímne používanie presvedčovacích schopností.

Prozelytizmus však musí byť jednoznačne odlišený od legitímneho presvedčivého prezentovania evanjelia, ktoré striktné zamedzuje prozelytizmus.¹²⁰ Zúčastnené strany uznávajú, že ak sa kresťan po vypočutí legitímnej prezentácie evanjelia slobodne rozhodne pripojiť sa k inej kresťanskej komunite, nemalo by sa to automaticky považovať za prozelytizmus.¹²¹

Účastníci dialógu si však myslia, že turíčni a katolíci v dôsledku svojho takmer tridsať rokov vedeného dialógu už dospeli k zhode ohľadom rozhodujúcich aspektov viery. Uznanie tejto skutočnosti otvára pre každé spoločenstvo možnosť konať takým spôsobom, aby sa nebránilo rastu toho druhého. Neuznávanie toho druhého totiž vedie k obviňovaniu a protiobviňovaniu, k akciám a protiakciám, čo je na škodu nielen zúčastnených strán, ale predovšetkým pre potenciálnu možnosť v budúcnosti vydávať spoločné svedectvo. V danom kontexte je aj pohanou evanjelia a kredibility Kristovej zmierujúcej služby s Bohom.¹²²

4.2 Podpora náboženskej slobody

Náboženská sloboda, právo dnes akceptované všetkými kresťanmi a väčšinou politických organizácií, je na Západe všeobecne akceptované od polovice 20. storočia.¹²³ Katolíci v tejto súvislosti priznali, že v ich predkoncilovom učení bola zdržanlivosť podporovať úplnú náboženskú slobodu prostredníctvom civilného zákonodarstva.¹²⁴ Náboženská sloboda je v súčasnosti podporovaná tak sekulárnou spoločnosťou, ako aj cirkvou. Katolíci i turíčni sú v plnej zhode ohľadom podpory náboženskej slobody, či už ako občianskeho práva alebo jedného z princípov, ktoré majú charakterizovať ich vzájomné vzťahy.¹²⁵

Katolíci, rovnako ako aj turíčni, odsudzujú donucovacie a násilné metódy,¹²⁶ ako aj všetky pokusy potláčať náboženskú slobodu a používať prostriedky, ktoré spôsobujú

¹²⁰ Porov. *FR IV*, 94.

¹²¹ Porov. *FR IV*, 95.

¹²² Porov. *FR IV*, 70.

¹²³ Porov. *FR IV*, 81.

¹²⁴ Porov. *FR IV*, 81.

¹²⁵ Porov. *FR IV*, 99.

¹²⁶ Porov. *FR IV*, 82. Náboženská sloboda z pohľadu občianskeho práva je veľmi komplexná záležitosť. Katolíci a turíčni konštatovali, že potrebujú spoločne rešpektovať a podporovať toto právo voči všetkým ľuďom i navzájom voči sebe. Porov. *FR IV*, 100.

náboženskú intoleranciu a nerovnosť civilných práv kvôli náboženskej príslušnosti.¹²⁷ Pre kresťanov náboženská sloboda spočíva predovšetkým v tom, že žijú v zhode s inými bratmi a sestrami v Kristovi a so všetkými ľudskými bytosťami, pretože boli stворené na Boží obraz.¹²⁸

Turíčni doposiaľ neprijali reprezentatívne rezolúcie v oblasti náboženskej slobody, najmä kvôli svojmu postaveniu menšiny v rámci spoločnosti. V ostatnom čase sa však v tejto oblasti pripájajú k iniciatívam iných kresťanov. Taktiež sa angažujú v jednotlivých prípadoch, keď je porušovaná náboženská sloboda a práva ich komunit v rôznych oblastiach sveta. V týchto prípadoch sa angažujú aj v iniciovaní legislatívnych zmien. Z tohto je zrejmé, že vnímajú legitímnu úlohu štátu pri garantovaní náboženskej slobody.¹²⁹

Rešpektovanie ľudských práv v náboženskej oblasti zo strany partnerov dialógu vytvára predpoklady pre rešpektovanie rozhodnutí jednotlivcov, ktorí sa na základe legitímnej evanjelizácie rozhodli vstúpiť do katolíckej Cirkvi či turíčnych spoločenstiev.

4.3 Hľadanie jednoty

Prozelytizmus je možné prekonávať iba pri hľadaní jednoty Kristovho tela a pri vnútornom presvedčení, že je nemožné, aby sa nenaplnila Kristova modlitba a modlitba jeho verných za jednotu Cirkvi. Preto je potrebné zamýšľať sa nad možnosťami riešenia konfliktov na ceste k jednote a nad spoločnými princípmi, ktorými by sa bolo možné riadiť na ceste k jednote.

4.3.1 Riešenie konfliktov pri hľadaní jednoty

Konflikty medzi kresťanskými skupinami nie sú nezvyčajné, je však potrebné, aby sa hľadali spôsoby ich riešenia.¹³⁰ V súčasnosti všetky väčšie kresťanské tradície hľadajú

¹²⁷ Porov. *FR IV*, 102. Na základe týchto skutočností členovia dialógu odmietajú: (1) Akékoľvek porušovanie náboženskej slobody a všetky formy náboženskej intolerancie, ako aj každý pokus vnucovať vieru či jej praktizovanie iným, alebo manipulovanie či donucovanie iných v mene náboženstva. (2) Nerovnosť v civilnom zaobchádzaní s náboženskými spoločenstvami, pretože ako už potvrdil aj Druhý vatikánsky koncil, pri uplatňovaní slobôd jednotlivcov i spoločenských skupín „všetkých viaže mravný zákon a ohľad na práva iných i povinnosti voči ostatným na všeobecné dobro“. Porov. *Dignitatis humanae* 7; *Deklarácia OSN o ľudských právach*, 1948.

¹²⁸ Porov. *FR IV*, 98. Tento postoj sa vzťahuje na dodržiavanie náboženskej slobody aj pre iné kresťanské tradície a neprípustnosť porušovania ich práv, ako sa to dialo napr. v Taliansku či v Latinskej Amerike. Porov. *FR IV*, 101.

¹²⁹ Porov. *FR IV*, 101. Turíčne medzinárodné spoločenstvá, ale aj spoločenstvá v jednotlivých krajinách na základe podnetov ich grémií a misijných organizácií zasielajú protestné petície predstaviteľom krajín, v ktorých dochádza k porušovaniu základných ľudských práv príslušníkov ich komunit.

¹³⁰ Ťažkosti, ktoré zakúšali protestantské misionárske hnutia v devätnástom a v dvadsiatom storočí zvýraznili potrebu riešiť problém napätí medzi denomináciami. Bolo zrejmé, že rozdelenia sú prekážkou kázania evanjelia. Z toho dôvodu bola roku 1910 zvolaná do Edinburgu v Škótsku prvá Svetová misionárska konferencia, v rámci ktorej protestanti a anglikánska cirkev na medzinárodnej úrovni konzultovali o možnostiach nahradiť súťaživosť v oblasti misie spoluprácou.

spôsoby, ako spolupracovať pri prekonávaní nedorozumení a doktrínálnych rozdielov, aby proklamovaniu evanjelia Ježiša Krista neboli kladené do cesty prekážky. Potreba hľadania riešení na prekonanie napätí sa vzťahuje aj na katolíkov a turečiny, a to predovšetkým v oblastiach, v ktorých kvôli misijným aktivitám povstali konflikty.

Pri budovaní mostov pre takéto riešenie je potrebné pamätať na dve skutočnosti: (1) na fakt, že zúčastnené strany zhodne potvrdili *princíp náboženskej slobody* ako nevyhnutnosť pre evanjelizáciu; (2) na *zodpovednosť vyplývajúcu z už teraz zdieľanej koinónie*, ktorá jestvuje aj napriek pretrvávajúcim ťažkostiam.¹³¹ Právo na náboženskú slobodu musí byť vnímané v kontexte Kristovho volania k jednote,¹³² aby svet mohol uveriť (Jn 17, 21).¹³³

4.3.2 Náčrt spoločných princípov

Aj keď turečini a katolíci verejne, explicitne alebo implicitne, odsudzujú prozelytizmus, javí sa, že je potrebné stanoviť praktické usmernenia, ako žiť v duchu tohto záväzku. Pri hľadaní princípov je potrebné uvedomiť si, že pravdivým a najhlbším zdrojom každého kresťanského svedectva je láska k Bohu a k svojmu blížnemu (porov. Mt 22, 37; Lev 19, 18; Dt 6, 5).¹³⁴ Taktiež je potrebné vnímať, že evanjelium a jeho moc je prítomná aj v kresťanských komunitách mimo ich tradícií, čo katolíci i turečini explicitne potvrdzujú.¹³⁵ Zároveň je potrebné zdôrazňovať, že jednotliví kresťania majú právo a zodpovednosť smelo a presvedčivo ohlasovať evanjelium, pretože všetci ľudia majú právo ho počuť vo svojom vlastnom jazyku a v kultúrnej citlivom podaní. Toto podanie potrebuje byť adresované celej osobnosti človeka, vrátane jeho kognitívnej a skúsenostnej dimenzie.

Účastníci dialógu sa zhodli na princípoch, ktoré vnímajú ako pokus o vyjadrenie ducha kresťanskej lásky (1 Kor 13) a predkladajú ich svojim cirkvám, aby posúdila možnosti ich inkorporovania do života a služby:¹³⁶ (1) iniciovať kontakty predstavených kresťanských spoločenstiev za účelom posúdenia navrhovaných okruhov; (2) pozvať akademické a profesionálne spoločenstvá na všetkých úrovniach k rozprave ohľadom dokumentu; (3)

¹³¹ Porov. *FR III*, 54-55.

¹³² Povolanie Cirkvi je povolaním k jednote (porov. Ef 4, 4-5). Kresťania, ktorí boli zmierení s Bohom a ktorým bola zverená služba zmierenia (porov. 2 Kor 5, 18), potrebujú sa zmieriť navzájom, ak majú efektívne vykonávať svoju službu. Porov. *FR IV*, 107.

¹³³ Porov. *FR IV*, 106.

¹³⁴ Kresťanské svedectvo oslavuje Boha. Je posilňované presvedčením, že je to Duch Svätý, kto svojou milosťou a osvietením nám pomáha správne reagovať vo viere. Kresťanské svedectvo rešpektuje slobodnú vôľu a dôstojnosť tých, ktorým je predkladané, a to bez ohľadu na to, či ho chcú alebo odmietajú prijať. Porov. *FR IV*, 111.

¹³⁵ Turečini veria, že všetci kresťania bez ohľadu na ich denominačnú príslušnosť môžu mať živý, osobný vzťah s Ježišom ako Pánom a Spasiteľom. Katolíci veria, že iba v ich vlastnom viditeľnom spoločenstve sa dá dosiahnuť „dokonalá plnosť prostriedkov spásy“. Avšak aj oni veria, že „niektoré, ba mnohé a význačné prvky a hodnoty, z ktorých sa vo svojom celku buduje a živí sama Cirkev, môžu sa vyskytnúť aj mimo viditeľného okruhu katolíckej Cirkvi“. Porov. *FR IV*, 112; *UR 3*.

¹³⁶ Porov. *FR IV*, 110.

inkorporovať uvedené podnety do rôznych programov pre pracovníkov vo vzdelávaní, pre kandidátov pastoraácie a pre cirkevných pracovníkov; (4) učiť a konať pastorálnu službu vo svetle predkladaných princípov; (5) rozvíjať vzťahy, ktoré umožnia vzájomné poznávanie sa a úctu a tým aj ďalšiu spoluprácu pri rozvíjaní uvedených oblastí; (6) povzbudzovať sa vzájomne k modlitbám, aby Duch Svätý usvedčil srdcia všetkých kresťanov o urgentnosti a biblickom imperatíve týchto podnetov.

Záver

Ohlasovanie evanjelia je vnútorne spojené s bytím Cirkvi. Preto Cirkev potrebuje vynakladať všetko úsilie, aby sa otvárala pre pôsobenie Ducha Kristovho a vytvárala pre evanjelizáciu a misiu v rámci svojich štruktúr priaznivé podmienky.

Predkladané návrhy ohľadom rozvíjania vzájomného spoločenstva a spolupráce v evanjelizácii a misii, a tým aj prekonávania prozelytizmu, nie sú idealistické. Vyplývajú z učenia Písma a zo spoločnej skúsenosti tých, čo mali možnosť spolupracovať, modliť sa a navzájom sa jedni od druhých učiť.

Účasť na dialógu je vyjadrením ich pochopenia Božej vôle, ktorú minulé vzťahy medzi kresťanskými tradíciami nereflektovali. Ich úsilie a práca je pozvaním nanovo premyslieť príčiny nedostatočnej zhody medzi kresťanmi, ktorá je v príkrom rozpore s Kristovým povolaním k jednote.

Účastníci dialógu vyjadrili svoju vieru, že príde deň, keď predstavitelia ich cirkevných spoločenstiev budú schopní spolu sa modliť, rozvíjať spoločnú dôveru a riešiť vzniknuté napätia. Počas svojho takmer tridsaťročného teologického dialógu totiž získali hlbšie pochopenie zmyslu viery v Krista i vzájomný rešpekt a k účasti na svojej skúsenosti požívajú aj ďalších.

ThLic. Jozef Brenkus, PhD. (1952) - učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

RECENZIE

ČTYŘI POJETÍ PEKLA

(Walwoord, J. F. – Crockett, V. a iní). *Návrat domů*, Praha 2001, 200 s.

Učení o pekle je součástí Božího zjevení. Bible mluví o rozdělení lidí po smrti. Jedni půjdou do věčných muk, druzí do věčného života (Mt 25,46). Jedni vstanou k životu, druzí k odsouzení (J 5,29). V církvích však nepanuje jednotný názor na to, jak si toto velké rozdělení máme představit. Domýšlení určitých náznaků vedlo k řadě pohledů na konečnou odplatu po smrti.

Tato skutečnost vedla čtyři americké autory k tomu, aby jako zástupci čtyř odlišných pohledů konfrontovali své názory mezi sebou. Kniha vyšla pod názvem "Čtyři pojetí pekla" jako první svazek nové edice *Kontrasty v nakladatelství Návrat domů* (přel. R. Navrátilová, Praha 2001, 200 str.). Autoři jsou profilovaní učitelé na různých teologických školách. V základním pojednání každý napřed vyloží svůj názor na peklo a v připojených glosách ostatní tři zaujmou stanovisko a formulují své námítky.

První příspěvek je od J.F. Walwoorda, který zastává *doslovné* pojetí. Trest určený zlým lidem má kárný, nikoli vykupitelský charakter. Autor si je vědom toho, že Bible odhaluje pravou povahu věčného trestu jen částečně. Tento trest je duševní, tělesný a citový. Ovšem představa Boha lásky a milosti vyvolala napětí mezi milujícím Bohem a spravedlivým Bohem, požadujícím absolutní spravedlnost, která znamená potrestání zlých. "Písmo nikdy nezpochybňuje, že při věčném trestu sehrává svou úlohu skutečný oheň... Věčný trest je neměnná pravda, s níž se musí každý člověk vypořádat jako s alternativou k milosti a spasení v Ježíši Kristu" (25).

Druhý příspěvek od V. Crocketta poskytuje *metaforický* pohled na peklo. Vychází z dilematu doslovného pojetí a chápe plameny a síru jako obrazné výrazy, které varují bezbožníky před hrozící záhubou. Důvodem, proč bychom měli považovat biblické výpovědi o pekle jako metafory, je podle autora "rozporuplný jazyk," jehož se v NZ užívá o líčení pekla. "Pisatelé použili běžných obrazů z každodenního života, aby své čtenáře přesvědčili o realitě příštího věku" (76).

Třetí příspěvek od katolického teologa Z.J. Hayese ukazuje *očistcové* pojetí. Vychází z představy, že lidé, kteří zemřeli a potřebují smýt svou vinu, procházejí očistným utrpením, a očistec chápe jako proces posmrtného očišťování. Autor si je vědom, že toto učení nestojí na Bibli, ale vychází z tradice, kterou definuje jako "živé sdělování biblického zjevení za neustále se měnících okolností a v nových odlišných společnostech a kulturách" (105). Z možných biblických textů uvádí autor apokryfní 2Mak 12,41-46, z NZ pak Mt 12,31n a 1K 3,11-15. Ale právě celkový postoj k normativnosti Pisma vyvolává řadu otázek a námitek.

Čtvrtý příspěvek od C. H. Pinnocka představuje *kondicionální* pojetí. Autor toto pojetí označuje jako anihilacionismus nebo podmíněnou nesmrtnost. Na otázku, zda pekelný oheň působí utrpení nebo konečnou smrt, říká, že "Bůh neobdařuje svévolníky nesmrtností, aby se nekonečně dlouho trápili v bolestech, ale umožňuje, aby nakonec zahynuli" (145).

Jednotlivé statě jsou velice důkladné a diskuse je vedena velice korektním a věcným způsobem. Diskuse v této podobě je cenným přínosem k rozhovoru o jedné z nejtěžších otázek křesťanské teologie, protože naše poznání je a zůstává kusé. Crockett zmiňuje výraz *ainigma* v 1K 13,12, který označuje hádanku nebo rébus: "Pro Pavla jsou nebeské věci hádankou; vidí je, ale zastřeně" (55).

Kniha je výborně přeložena také díky odborné korektuře Pavla Hoška. Je zdařilým a neodmyslitelným přínosem k rozhovoru o této kapitole biblické eschatologie. Lze si jenom přát, aby se nakladatelství Návrat domů podařilo pokračovat v této edici na stejné teologické úrovni.

Vilém Schneeberger

THE MISSION OF THE EARLY CHURCH TO JEWS AND GENTILES

Edited by Jostein Ådna and Hans Kvalbein. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 314 s.

Táto kniha má svoj pôvod v „sympóziu o misii prvotnej cirkvi medzi židmi a pohanmi“, ktoré sa konalo v apríli 1998 na School of Mission and Theology v Stavangeri, Nórsko. Obsahuje referáty, ktoré tam odzneli a ktoré sú potom rozdelené do týchto častí: I. Evanjelium Matúšovo (17-86), II. Skutky apoštolov (87-164), III. Pavol (165-210), IV. Z histórie (211-288).

Z uverejnených príspevkov možno vyčítať niektoré dôležité znaky misie v NZ:

„Veľké poslanie“ (Mt 28,16-20) nie je výrazom antisemitského zamierenia, lebo výraz „všetky národy“ treba chápať tak, že zahŕňa „všetkých pohanov i všetkých židov“ (H. Kvalbein, U. Luz, Has Matthew abandoned the Jews?, s. 45-86). Veriaci židia sa majú zhromaždiť s veriacimi pohanmi na eschatologickom bankete na Sione. Táto idea nie je výtvorom galilejského kresťanstva alebo Matúšovej redakcie, je to tradícia Ježiša a prvotného židovského kresťanstva, ktoré nepožadovalo od veriacich pohanov zachovávanie Mojžišovho zákona, ale ani neschvaľovalo odtrhnutie pohanských kresťanov od Jeruzalema (P. Stuhlmacher, Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age, s. 17-44).

J. M. Scott vidí v zozname židovských letničných pútnikov nielen diasporálnych židov, ale aj „programatickú anticipáciu misie k pohanským národom“ (Acts 2:9-11 As an Anticipation of the Mission to the Gentiles. S. 87-124). – Témou „Jakobovo postavenie na koncile apoštolov a starších v Jeruzaleme“ sa zaoberá J. Ådna (s. 125-164). Lukáš mu prisudzuje taký postoj, že Jakub prijímal Pavlov princíp, že „obriezka a zachovávanie Mojžišovho zákona sa nevyžadovali od pohanov pri vstupe do Božieho ľudu“. To niektorí spochybňujú, ale rozbor sz textov (najmä Am 9,11n) ukazuje že sa Jakub opieral o sz tradíciu, že ak „Hospodinovo meno bolo vzývané nad pohanmi, tak ich už netreba obrezovať“. To je aj *historicky autentické*.

V nz misii hralo rolu aj utrpenie, ako ukazuje G 4,13 a iné miesta. Normálne Pavlova slabosť bola kultúrna bariéra pre evanjelium, čo bolo naozaj aj pokušením pre Galaťanov. Ale „utrpenie bolo súčasťou misie Ježiša a preto aj misie jeho apoštolov“ (S. Hafemann, The Role of Suffering in the Mission of Paul, s. 165- 184). Jeho vysvetlenie 1K 15,29 („tí,

ktorí sa krtia za zosnulých“) v tom zmysle, že pod „mŕtvymi“ sa tu myslia „apoštoli, ktorí trpia pre vec Kristovu“, sa mi nezdá presvedčivé. – V súvisе s utrpením možno vysvetľovať aj Kol 1,24 (“čo ešte chýba v Kristových utrpeniach“) v tom zmysle, že Pavol je nielen „zvestovateľom Kristovho kríža, ale aj nositeľom Kristových utrpení“ (H. Stettler, *An Interpretation of Colossians 1:24*, s. 185-210).

Dôležitou otázkou, kto vlastne bol nositeľom novozmluvne pojmatej misie, sa zaoberá H. Marshall v príspevku „Who were the evangelists?“ (s. 251-264). Spochybňuje tvrdenia, že Pavol čakal podporu pre svoju misiu od zborov, ktoré založil, ale nehovorí o „zboroch ako agentoch misie“. Naproti tomu Marshall rozumie (podľa evanjelií) misiu ako “poverenie pre cirkev ako celok a nie obmedzené na jedenástich apoštolov“. Zbor v Antiochii nezaložili apoštoli, ale neznámi členovia jeruzalemského zboru. Antiochia potom aj vyslala Pavla a Barnabáša na ich misijné cesty a prijíma od nich správy. „Hypotéza, že Pavol sa pokladal za hlavnú figúru v Božej misii všetkým národom, nemôže sa udržať“. NZ pozná misiu, v ktorej „cestujúci evanjelisti jestvovali spolu s miestnymi evanjelistami v zboroch“, ktoré boli za misiu zodpovedné.

Pozoruhodné sú zistenia z histórie – najprv čo sa týka židovstva. Naproti mienke, že židovstvo Ježišovho času poznalo misiu, R. Riesner zisťuje, že poznalo síce „bohobojných“ a „prozelytov“, ale získaných len svojím vplyvom, ale nie „misijnou aktivitou zameranou na získanie konvertitov“ (A Pre-Christian Jewish Mission? s. 211-250). - Oskar Skarsaune prináša z *patristickej* literatúry zaujímavý poznatok, že sa tam Veľké poslanie nechápe ako „stály príkaz pre cirkev, ale len ako poverenie pre prvých apoštolov“. Tým sa ale stala uzavretou kapitolou nielen misia židov, ale aj misia pohanov“ (The mission to the Jews – a closed chapter? s. 69-86). – K tomu prispelo aj to, že na „apoštolov“ prestali hľadiť ako na „poslancov“ (apostelló = poslať) a evanjelisti už neboli „zvestovateľmi evanjelia“, ale autormi nz spisov. Misijnú funkciu a zodpovednosť miesto nich *prevzali biskupi a učítelia* (R. Hvalvik, *The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era*, (265-288).

Pri hodnotení publikácie môžeme povedať, že treba považovať za dôležité aj sympóziu o misii aj uverejnené materiály. Pridávame sa k vydavateľom, ktorí ukazujú, že dnes sú členovia cirkvi, ktorí sú angažovaní v misii bez teologického štúdia Biblie, aj biblickí teológovia zaoberajúci sa zodpovedne biblickými textami, ale bez kontaktu s praktickou misiou cirkvi. Táto kniha je „výrazom nádeje, že teologická práca s Bibliou ... prinesie nielen historické znalosti misie cirkvi, ale aj osobnú angažovanosť Veľkému poslaniu vzkrieseného Pána“ (s. 13). To je na mieste povedať, pretože hoci sa v knihe povedalo mnoho dobrých vecí, predsa možno cítiť, že ešte mnoho sa zvyšuje povedať na to, aby sa misia v cirkvi oživila a začala napredovať požadovaným smerom.

Ludovít Fazekaš

CITLIVÉ VYUČOVÁNÍ. Potřeby dětí v různých období jejich vývoje.**Karyn Henleyová (Z angl. orig. Child-Sensitive Teaching preložil Ondřej Frühbauer), SAMUEL, Praha 2000, A5, II. 152 s.**

Čitateľovi sa dostáva do rúk ďalšia publikácia nakladateľstva Samuel, ktoré vydalo v priebehu svojej desaťročnej existencie množstvo kvalitných kresťanských kníh, brožúr a rôznych pomôcok pre prácu s deťmi, domácej i zahraničnej proveniencie.

Šesťnásť kapitol je rozdelených do troch častí: Vývoj dieťaťa, Komunikácia v triede a Rast učiteľa. V nich Karyn Henleyová, autorka s viac než dvadsaťpäťročnou skúsenosťou s prácou s deťmi, vedie čitateľov k vyučovaniu, ktoré ide oveľa hlbšie, ako je len odovzdávanie informácií - „*Učiť neznamená len odovzdávať informácie, učiť znamená dotýkať sa životov.*“ (s. 7)

Časť citlivého prístupu k deťom je podľa autorky v schopnosti vidieť a pochopiť, aký je svet z ich pohľadu. Obsahom prvej časti je teda pohľad na detský svet, potreby detí a stupne vývoja viery. Detský svet autorka približuje ako svet plný možností a vlastnej logiky, fantázie a reality, svet bez zábran a so záhadami, svet veľký a sebastredný. Pohľad do sveta detí umožňuje učiteľom a rodičom jasnejšie rozoznávať ich potreby, medzi ktoré okrem potreby bezpečia, optimizmu, objavovania a i., nevyhnutne patrí aj potreba vzťahov s dospelými. Práve tieto medzigeneračné vzťahy sú v dnešnej spoločnosti ohrozené a v niektorých prípadoch aj nefungujúce. Preto je potrebné venovať ich budovaniu priestor aj vo výchove detí. Veľmi cenné sú, od ranného detstva až po adolescenciu prehľadne, stručne a zrozumiteľne spracované, pre katechéty i rodiča nevyhnutné informácie predovšetkým o štádiách rastu viery (podľa J. Fowlera). Autorka tiež kladie dôraz na poznanie vývoja morálky, psychosociálneho a kognitívneho vývinu detí.

Citlivé naúčvanie a pochopenie, kde sa deti nachádzajú duchovne, mentálne, morálne a citovo, poskytuje nenahraditeľný základ pre efektívnu komunikáciu, vyučovanie a zvestovanie biblického posolstva. Do druhej časti sú zaradené kapitoly o formách komunikácie s deťmi, individuálnych rozdieloch v učení, prepojení pravdy a skúsenosti, tvorivom rozprávaní biblických príbehov, učení sa biblických veršov naspamäť a disciplíny.

Kresťanským rodičom a učiteľom patrí posledná časť publikácie s vyzvom vykročiť do ich misie s imaginárnym batohom plným „živín“, ktoré sa nachádzajú v Knihe kníh – v Písme Svätom.

V publikácii čitateľ nemôže prehliadnuť pôsobivo a zároveň prirodzene zaradené popri odborných informáciách aj ilustrácie z praxe a skúsenosti autorky ako matky, tiež cenné praktické nápady a metódy pre vyučovanie detí primerané ich veku. Každú kapitolu začína krátkym detským výrokom alebo príbehom korešpondujúcim s témou danej kapitoly. Teória a prax sú v tejto publikácii prelínajúce sa a navzájom dopĺňajúce sa veličiny.

Podobne ako iné publikácie vydavateľstva Samuel (napr. *G.B. Eager: Jak přivádět děti ke Kristu*), je aj kniha *Citlivé vyučování* svojím charakterom určená predovšetkým kresťanským učiteľom a vychovávateľom, ale aj rodičom. Kniha je prínosom pre výchovu a vzdelávanie v kresťanských rodinách, pre skvalitnenie katechetického činnosti v kresťanských cirkvách a vyučovanie náboženstva na školách a v neposlednom rade je viac ako zaujímavým čítaním aj pre študentov katechetického odboru na univerzitách.

Noema Brádnanská

Z ohlasov na pokusné číslo Evanjelikálneho teologického časopisu (1/2001)

Potešilo mne – je to pekne vypravený a obsahovë bohatý sešit. Biblicky zakotveného a prítom evangelijnë otvoreného hlasu nadajë pro dnešný svët je jiste na Slovensku – tak jako i ve Švýcarsku – potřebi jako soli. Přeji Vám do další práce hojnost' Božého požehnání...

prof. dr. J. M. Lochman, D.D.

Veľmi ma potešilo a gratulujem k tomuto počinu, prajem vytrvalosť v dobrom diele a múdrosť zhora pre prospešnú prácu... časopis si predplatím, aby som podporil jeho vydávanie a aspoň pre seba získal prehľad teologickej tvorby evanjelikálov.

Mgr. M. Hreško

Bolo pre mňa veľmi príjemným prekvapením, keď sa na môj stôl dostal váš Evanjelikálny teologický časopis... Veľmi oceňujem tento vydavateľský počin..., ktorý vnáša do radov evanjelikálnych kresťanov platformu pre odbornú diskusiu a prezentáciu myslenia viery – t.j. evanjelikálnej teológie... Verím, že časopisu sa podľa pedsavzatia podarí mapovať aj niektoré otázky, ktoré zo strany evanjelikálov ostávajú akoby nezodpovedané, respektíve neprezentované... K príjemným pozitívam časopisu patrí jeho formát a rozsah. Nechce byť ani knihou ani skriptom. Za oceneniahodné považujem aj nesamizdatové „šaty“ prvého čísla... Grafická skromnosť obálky mu podľa mňa skôr pridáva ako uberá. Hádám by bolo vhodnejšie vytlačiť logo univerzity s vyšším grafickým rozlíšením – korešpondovalo by to s čistými tvarmi titulu časopisu. A zadná strana obálky...?

Ing. Š. Evin