

2 / 2013

ACTA MISSIOLOGICA

Cena 0,70 € | ISSN 1337-7515 | ROČNÍK 7 - VOLUME 2013



AKADEMICKÝ ČASOPIS INŠTITÚTU MISIJNEJ PRÁCE
A TROPICKÉHO ZDRAVOTNÍCTVA JÁNA PAVLA II., VŠ ZSP SV. ALŽBETY

Časopis **Acta Missiologica** vychádza dvakrát ročne a publikuje v čo najširšom spektre články, ktorých obsah súvisí s misijnou, charitatívnou, humanitárnou a rozvojovou činnosťou. Do tejto oblasti patria všetky vzdelávacie, zdravotnícke, sociálne a duchovné témy vychádzajúce z misijného kontextu. Časopis je recenzovaný.

Obsah:

EDITORIAL	3
DISENTANGLING THE CHRISTIAN AND THE EUROPEAN (1890s TO THE 1930s) FIVE VOICES FROM THE MARGIN PART II. Werner Ustorf	5
JAKO MNE POSLAL OTEC, TAK JÁ POSÍLÁM VÁS – SPOLEČENSTVÍ UČEDNÍKŮ A MISIJNÍ POSLÁNÍ CÍRKVE František Štěch	13
PŘÍNOS RUSKÝCH MYSLITELŮ V OBLASTI INTEGRÁLNÍHO POZNÁVÁNÍ V POJETÍ TOMÁŠE ŠPIDLÍKA 1. ČÁST Michael Špaček	25
PRÍNOS DIELA SVÄTÉHO CYRILA A METODA PRE LITURGICKÚ REFORMU II. VATIKÁNSKEHO KONCILU Karol Dučák	34
DÔLEŽITÉ PRINCÍPY V MISIJNEJ ČINNOSTI A ICH PRAKTICKÁ APLIKÁCIA V MISIJNEJ OBLASTI COLON V HONDURASE Jaroslav Jasso	46
ABSTRAKTY ABSOLVENTSKÝCH PRÁC Mariana Hamarová	55
HUMANITÁRNY KONGRES OLOMOUC 2013: HUMANITÁRNA POMOC – NEZÁVISLOSŤ V OHROZENÍ? Pavol Blaškovič	60
ZAUJIMAVÉ PRIPRAVOVANÉ AKTIVITY Mariana Hamarová	61

EDITORIAL KONTINUITA A DIALÓG

„Všetok skutočný život je stretávanie.“

Martin Buber

„Všetci sme sa narodili pre lásku; je to princíp existencie a jej jediný cieľ.“

Benjamín Disraeli

Je pre mňa veľkou cťou, že som bol druhýkrát pozvaný pánom profesorom Bučkom, ktorého si mimoriadne vážim, napísať editoral do tohto významného a vynikajúceho časopisu. Rozhovory s ním, sú pre mňa vždy vysoko inšpirujúce a veľmi cenné.

Život v mojom chápaní je charakterizovaný dvoma významnými fenoménmi a to sú **kontinuita** a **dialóg**. Kontinuita života od počatia, je jedna zo základných charakteristík a potrieb človeka. Aby bola zachovaná homeostáza a ekvilibrium, kontinuum života začína v maternici a nie je možné oddeliť rôzne štádiá ľudského vývoja od neprestajnosti celkového individuálneho života. V tomto kontinuu individuum reprezentuje nerozdeliteľnú jednotu všetkých funkcií na fyzickej, psychologickej, duchovnej a sociálnej úrovni. Každá diskontinuita predstavuje veľké nebezpečenstvo a práve pre diskontinuitu, boli ohrozené v histórii národy, náboženstvá a rôzne kultúry.

V prenatalnej a perinatálnej psychológii sme si obzvlášť vedomí nebezpečenstva diskontinuity vo vývoji dieťaťa v maternici, v priebehu a po pôrode. Všetky vyššie psychologické procesy ako je učenie, kognitívne procesy, vývin osobnosti a mnohé ďalšie, sú výsledkom skorých sociálnych interakcií.

Kontinuita je úzko spätá s otázkou kedy začína ľudský život a podľa môjho názoru tento začína najneskôr v rodičovskom dome starých rodičov, ktorí dajú svojim deťom, teda rodičom nášho pomyselného dieťaťa, nielen genetické charakteristiky, ale aj základné morálne a etické hodnoty, ktoré odovzdajú alebo aj neodovzdajú svojim deťom. Spôsob akým je zaobchádzané s dieťaťom, a to sa týka už aj prenatalného dieťaťa, takým spôsobom bude dieťa zaobchádzať so svetom. (Peter G. Fedor-Freybergh).

„Prvá sociálna interakcia je primárny dialóg medzi matkou a dieťaťom. Tento začína najprv na nevedomej úrovni od samého počiatku vývoja dieťaťa. Pre matku sa stane realitou vo chvíli, kedy sa zmení jej zážitok z dieťaťa (vedome alebo nevedome) z „to“ na „ty“ (Peter G. Fedor-Freybergh, 1986).

Vtedy dochádza k vedomému stretnutiu matky s dieťaťom. Táto zmena z „to“ na „ty“ je konzekvencia vysokej senzitivity a senzibility prenatalného dieťaťa a enormne kreatívneho potenciálu v psychike matky. Táto dialogická skúsenosť je nezávislá na stupni morfologického vývinu dieťaťa.

Na tomto primárnom dialógu budú potom postavené všetky sociálne interakcie dieťaťa ako prenatalne, tak aj v jeho celom postnatálnom živote, ako napríklad schopnosť lásky, empatie, či vlastného rodičovstva. Prenatálna väzba medzi matkou a dieťaťom začína ako inštinktívna emócia, ktorá nie je založená na abstraktnom koncepte lásky, ale na vitálnej potrebe chrániť dieťa.

Tento ochranný inštinkt zaručuje priaznivé vnútromaternicové prostredie, znižuje nebezpečenstvo pre dieťa a dáva základy pre úspešnú vzťahovú väzbu.

Prenatálne dieťa je veľmi aktívny partner matky v jej tehotenstve, aktívny pasažier v maternici (Peter G. Fedor-Freyberg, 1986). Vzájomné vzťahy a spojenia medzi matkou a dieťaťom majú teda nielen biologický, ale aj silný psychosociálny charakter. Môžeme povedať spolu s Paracelsom, že dieťa nepotrebuje žiadne súvezdie, žiadnu planétu; matka je jeho planétou a jeho hviezdou.

Prenatálny život predstavuje aj proces učenia. Toto učenie je vitálnym predpokladom k prežitiu, pretože umožňuje organizmu adaptovať sa na stále meniace sa podmienky. Bez tejto adaptácie by nebolo možné prežitie a adaptácia nie je možná bez skúsenosti a tieto vyžadujú pamäť, či už vedome alebo nevedome získanú. V konečnom dôsledku predstavuje prenatálna fáza života unikátnu a neopakovateľnú možnosť primárnej prevencie psychologických, emocionálnych, fyzických, duchovných a sociálnych porúch v ďalšom živote. V tomto štádiu môžeme rozvinúť preventívne postupy k zníženiu prenatálnej a postnatálnej chorobnosti, predčasného pôrodu a v konečnom dôsledku aj perinatálnej úmrtnosti. Čím ďalej vidíme do minulosti, tým ďalej môžeme vidieť do budúcnosti (Winston Churchill).

Primárna prevencia začína hlbokým rešpektom pre prenatálne dieťa, v jeho prvej ekologickej pozícii - v maternici a rešpekt pre matku, pre dieťa pri pôrode, ktoré by sa malo privítať s veľkou dôstojnosťou ako rovnocenný partner v spoločnosti. Ak by bolo možné zabezpečiť, že každé dieťa je chcené a milované od samotného počiatku, že je rešpektované a tiež, že sa mu vštepí rešpekt pre život v každej forme ako najvyššia hodnota na škále ľudských hodnôt, bola by nádej, vytvoriť spoločnosť bez agresivity a násillia. Úcta je kľúčový bod sveta; úcta k prírode, k blížnemu a k Bohu (Goethe).

Človek ktorého milujeme je nezastupiteľný a nenahraditeľný lebo je s nami v dialógu a v kontinuite. Dialóg a kontinuita sú taktiež základom rodiny. Veľmi dobrým príkladom dialógu a kontinuity ako záruka pre homeostázu je rodina. Unikátnosť a nezastupiteľnosť nenahraditeľnosti dialogického procesu a kontinuity vidíme u Exupéryho, kde Malý princ má svoju ružu, ktorá je nenahraditeľná a neporovnateľná s miliónmi iných ruží na svete a to isté platí aj v príklade s líškou, kde sa Malý princ stáva pre líšku nenahraditeľný a nezastupiteľný a naopak, líška pre neho po tom, čo vstúpili do vzájomného dialógu v ich kontinuite. Môžeme teda spoločne s Martinom Buberom povedať, že človek sa pri „ty“ mení na „ja“.

Ľudská duša sa podobá vode: prichádza z neba, stúpa k nebu a musí znova na zem späť vo večnom striedaní (Goethe).

Človek, ktorý stretne Boha, dostáva sa s ním do dialógu a žije s ním v kontinuite. Pre takého človeka je život bez Boha naďalej nemožný a nepredstaviteľný. Boh prebýva tam, kam ho vpustíme (Martin Buber).

Peter G. Fedor-Freybergh

DISENTANGLING THE CHRISTIAN AND THE EUROPEAN (1890s TO THE 1930s). FIVE VOICES FROM THE MARGIN PART II.

V SNAHE O ODLÍŠENIE KREŠŤANA A EURÓPANA (90. ROKY 19. STOROČIA AŽ 30. ROKY 20. STOROČIA), PÄŤ HLASOV Z PERIFÉRIE 2. ČASŤ

Werner Ustorf

Abstract

For centuries, the international theological debate on the nature of Christianity was mainly a European debate. Some even think that this religion became a prisoner of European culture. However, the „Coming of Global Christianity”, thus the subtitle of the well-known study by Philip Jenkins of 2002, has restarted the discussion on the relationship between gospel and culture in a completely new way. The following contribution is part of this new discussion and it hopes to remind us of the fact that the European clothing of the gospel had been criticised for a long time indeed. The analysis of this critique, however, brings questions to the surface that go well beyond the issue of an European bias in Christian interpretation.

Key words

Ecumenism. Gospel and culture. Eurocentric theology.

Abstrakt

Medzinárodná teologická diskusia o povahe kresťanstva bola celé storočia predovšetkým európskou diskusiou. Niektorí sa dokonca domnievajú, že toto náboženstvo sa stalo väzňom európskej kultúry. Avšak s „príchodom globálneho kresťanstva“, ako znie podtitul svetoznámej štúdie Philipa Jenkinsa z roku 2002, sa diskusia o vzťahu evanjelia a kultúry začala nanovo - a úplne inak. Nasledujúci príspevok je súčasťou tejto novej diskusie. Kládne si za cieľ pripomenúť nám skutočnosť, že európsky šat evanjelia je už naozaj dlhú dobu vystavený kritike. Analýza tejto kritiky však vynáša na povrch otázky idúce ďaleko nad rámec problematiky európskej predpojatosti pri interpretácii kresťanstva.

Kľúčové slová

Ekumenizmus. Evanjelium a kultúra. Eurocentrická teológia.

Continuation of the article from the previous *Acta Missiologica* – 1/2013.

Jakob W. Hauer

Hauer (1881-1962) was one of the chief architects of neo-pagan thought in Germany in the 1930s. He was simultaneously a professor in the history of religion at Tübingen University and a member of the SS, in which capacity he figured publicly as a declared enemy of Christianity. For a couple of years, he entertained the illusion that he had something to teach his fellow-Nazis - believing that his vision of a post-Christian religion was what was missing in Nazi thought.¹ As the Canadian anthropologist Carla Poewe rightly comments, he is best seen as representing the actual religio-cultural transmission mechanism that turned a defeated

¹ This vision he published 1934 as a book that he himself compared to the New Testament (he also did not hesitate to compare his own role to that of Jesus). That book was his *Deutsche Gottschau*. For his inflated sense of importance, see Hauer to Dr F. Herter, 17 July 1940; In *Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Hauer*. (in footnotes next quoted as K: NL Hauer) p. 73; also Hauer to the Rev. Friedrich Manz, 18 June 1935; *ibid* p. 93.

nation into a monster of post-civilization.² Before, however, he switched to the academy and to post-Christianity, Hauer had begun his career as a missionary in South India (Basel Mission). There, he found his own faith being seriously challenged and moved from the mission's exclusivist point of view to a more liberal and pluralist Christian position. Back in Germany, and throughout the 1920s, he was chairman of a Christian youth movement that was critical of the established Church and advocated free religiosity. In the 1930s, however, he led his flock straight into the Hitler Youth. By this time, he had metamorphosed into an academic prophet of neo-paganism and leader of the *German Faith Movement*. We are going to deal with his vision only in so far as it sheds light on his diagnosis of the problems Christianity had in Europe.

Initially, Hauer's primary ideological opponent was not Christianity but the secularism of his time, the ideas of the French Revolution, and, particularly, what he had called the "godless myth of the sciences".³ In this regard, he was in agreement with much contemporary Christian thinking. What he wanted was "to positively look after and, wherever possible, gather those into a community who do no longer find in the Church what they are looking for - whether they are members of the Church or not."⁴ Half a year before the founding of the German Faith Movement, Rudolf Otto, the historian of religion, who had retired in 1929 from his chair in Marburg, supported Hauer's plan for establishing such a potentially massive non-church community, but with regard to just one aspect of its purpose: to prevent the de-Christianized masses from slipping into a void. Addressing this problem, he warned Hauer, meant facing the extreme *diversity* of the cultural, ideological, religious and sociological milieus of the de-churched population, and making sure that his emphasis on collective structures (community and nation, i.e. elements central also to the NS ideology) was counterbalanced by one of individuality. The free-religious component, Otto held, continued the popular and rationalist religiosity of the 19th century that had been thoughtlessly abandoned by the official Church and much of theology. It was attracted neither by the traditional Christian message, nor by a kind of atavistic Germanic faith, the Edda, or Meister Eckhart's mysticism. The "religiously consecrated" Nordic racism, however, was the affair of a minority only. Otto also drew attention to the fact that Hauer's own religious position was located somewhere else, more within Hindu mysticism and closer to "the experience of the Atman". But this position, by definition, could not be combined with any particularly German, nationalist or racist line of thought. In Otto's view, the nature of Hauer's religiosity was, in principle, "completely non-national" and "non-racist" and, therefore, seriously at odds with the ideology of the planned German Faith Movement.⁵

Hauer ignored his colleague's profound advice, a decision that resulted in the willing transformation of his vision into a mechanism that carried de-churched populations straight to the doors of Nazism. He was able to do this, however, because his religious vision also tapped into

² Poewe, *New Religions and the Nazis*. 24f. Her thesis is that the actual transformation of the widespread but diverse political resentment into the unity of a publicly accepted *fantasy*, which was eventually able to capture the imagination of the masses, was accomplished by a relatively small circle of anti-Christian intellectuals – poets, writers, religious virtuosi, and professors. There is plenty of literature on Hauer, see e.g. Margarete Dierks' (apologetic) study, *Jakob Wilhelm Hauer*; Ulrich Nanko, *Die Deutsche Glaubensbewegung*. I have myself done some archive-based research on Hauer; the last publication is "Prophet of Post-Christianity – Hauer's Project of Liberating the 'Nordic Soul'". In Ustorf, W.: *Robinson Crusoe tries again: Missiology and European Constructions of "Self" and "Other" in a Global World 1789–2010*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. pp.115-132.

³ Cp. his *Das religiöse Erleben*, preface; also the introduction. pp.1-4.

⁴ Hauer to a Rudolf Lempp, 18 October 1932; K: NL Hauer, p. 70.

⁵ Otto to Hauer, 7 August 1933 (emphasis is mine); K: NL Hauer, p. 57; and Otto to Hauer, 24. February 1933; *ibid.*, p. 67.

the general unease with Christian truth claims and hijacked a number of emancipative traditions that had their roots in the Enlightenment. This will be briefly demonstrated by looking at the two major assumptions Hauer made:

He opposed, firstly, what he saw as the main problem of European Christianity, namely its exclusivism and its tendency to nip any *independent religious experience* in the bud. “Liberation” is a term frequently used by him. By policing the boundaries of doctrine, the Church actually claimed the position of the mediator between God and man and, so, prevented believers from having uncontrolled access to the sacred. Like Kimbangu, he insisted that people do have religious experiences and can be touched by the divine.⁶ But he privileged his own (individual) experience: it was allegedly not a private affair but paradigmatic for everybody else (his own version of exclusivism), namely an expression of the *general* structure of a “German faith” – or more precisely, a genuine and specific (*arteigen*) form of faith to be found in all Germans (and, by implication, in other “racially” related nations). However, it is on the back of the legitimate quest for free religious expression that Hauer’s neo-pagan religion hoped to travel to the people.

He rejected, secondly, the modern notion of *secular man*. In Hauer’s view, there was no such thing as secular man. This is another area where there was implicit agreement with Kimbangu or Tjalkabota. His ambition was to rehabilitate “primitive” religion and, along with it, the raw, but unacknowledged religiosity of the *modern, de-Christianized* individual. Surveying the world’s tribal religions, he suggested that not only did all the “great religions” have their historical roots in “primitive” religious experience, but that the primary experience thus engendered would continue to be active in the later phases of their development. In fact, all men, modern men included, were primitive “underneath”; that is to say, in some way religious. But this kind of religiosity was not necessarily that of any of the established religions. At this point, a profound difference to our other voices opens up. However, it is on the back of a valid concern, namely that there is an encounter with the divine also outside the Church (or the Mission), that Hauer’s neo-pagan missile could be launched.

Taken together, both assumptions seemed to “make sense”, and not only to Hauer. The core issue was about the nature of man and the position of religion in a post-Christian Europe. Of course, he wished to exploit the historical moment of 1933 by spreading the self-serving news that Christianity was ready to be taken over and that it had lost its relevance, and that “the non-Christian movement ... is the decisive one.”⁷ The religious problems and promises occasioned by the trouble traditional Christianity was experiencing posed questions that were now among the most important confronting modern culture; important not only for Germany, but for “the world”.⁸ These were overblown expectations, but his main argument had more force: European Christianity, as an external system of *thought* (expressed in theology and

⁶ Hauer to Heinrich Frick (missiologist in Marburg), 17 January 1936; K: NL Hauer, p. 88.

⁷ Hauer to Kurt Leese (a liberal theologian in Hamburg), 5 August 1937; K: NL Hauer, p. 103.

⁸ Hauer to Friedrich Siegmund-Schultze (the ecumenist), 16 October 1933; K: NL Hauer, p. 57. Particularly instructive here is some correspondence which Hauer conducted in 1934 with the Basle missionary G. Kilpper, who was then stationed in Kaying/China. For Kilpper see Hermann Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Vol. 5, index. Correspondence: Kilpper to Hauer, 3 June 1934, and Hauer’s reply of 12 July 1934; K: NL Hauer, p. 83. Also: Kilpper to Hauer, 26 August 1934; K: NL Hauer, p. 92. Hauer conceded here that, in principle, his new religion was just a local expression of a process that was active in *all of humanity* and was even then manifesting itself throughout the world as two powerful forces: (1.) a drive for authenticity which would create “out of the deep powers of life and nation new forms of faith”; and (2.) a “struggle for religious freedom” which would lead to a global redistribution of, first, religious, then also, political power. The first force would inevitably create diversity, but the second one would connect all the different anti-colonial and independence movements: in China, India and Germany.

ecclesiology), was, at best, a *secondary* phenomenon, the rationalisation of a historically and religiously anterior, now fossilised, experience; it had, in his view, become culturally and religiously alien to modern culture,⁹ and had no legitimacy unless it was confirmed by a *primary* internal religious *experience*. In all matters of religion, “*life* has the last word, not thought.”¹⁰ However, Hauer himself demolished this argument by claiming that people’s primary experience would be something along the lines of his vision, an alternative view without Marx and without Jesus. His battle for liberation from “alien” domination took place on two fronts: against Christianity and against transatlantic atheism and liberalism. It has become clear, then, that it is relatively easy and indeed necessary to reject the inconsistencies, the racism and the violence of Hauer’s dark religious vision. But it is a lot more difficult to brush aside what actually provided his vision with power: the fact that Western culture now challenged any monopoly regarding the access to the divine and the problem that modernity’s official image of man as a secular being was at odds with the primary undercurrent. On both counts “Europe” and “Christianity” were drifting apart.

Joseph H. Oldham

Oldham, the most important figure of the *International Missionary Council* on the eastern side of the Atlantic, was one of the first missiologists to face fully the dilemma of the Christian presence in the West.¹¹ *On the one hand*, Christianity had not only withdrawn from large areas of Europe since 1789, it had also receded from the heart of Western civilization generally. Liberal culture, it seemed, was no natural ally of Christianity. It was now much more difficult for the missions on both sides of the Atlantic to persuade a largely unwilling public that they somehow had privileged access to the truth – not to mention their intention to conquer all other religions, and non-religions, in favour of their type of Christianity. *On the other*, what Oldham witnessed in the 1920s and 30s was that the post-Christians, those who were supposed to be secular and irreligious, had returned in droves to a fanatical living faith – a passion they had refused to give to the Church. Why were the Christian churches half empty and the “churches” of the totalitarian and the nationalist revolutions full?

Oldham (1874-1969) was a layman with extensive international experience. He had done away with the inherited division of labour, according to which the preaching of the Gospel in the West was a pastoral task, but in Africa and Asia it was a missionary activity. The task was a missionary one everywhere, only the particulars differed. However, particulars mattered. In modern Europe, for example, Christianity’s chance of survival was now in question.¹² On this basis, he launched two serious attempts at dealing creatively with the new cultural and spiritual situation. The first he started before 1933, the year Hitler came to power, the second after this landmark. The *Christian Message* Project of 1929 aimed at identifying the epistemological and theological tasks that needed to be addressed in order to develop a

⁹ For Hauer, there could be “no synthesis” between Christianity and German culture; Hauer to J. Schulze, 16 June 1942, K: NL Hauer, p. 4. Cp. also his *Deutsche Gottschau*, 25. Jesus did not belong to the Indo-Aryan “soul”, therefore, could not be “aryanised” or inculturated. On the other hand, Jesus was a very pure case of the “religiöses Urphänomen” (the experience of God in the depth of one’s racially, culturally and historically conditioned life) and, in this respect, of universal importance. Cp. his *Ein arischer Christus? Eine Besinnung über deutsches Wesen und Christentum*, 1939. pp. 59-64; quoted here after Armin Mohler: *Die konservative Revolution*. vol. I, p. 379.

¹⁰ *Das religiöse Erleben*, preface; a similar statement, also in the preface, declares: “Religion, you know, is not a concept, it is the power of life.”

¹¹ For Oldham’s biography see Keith Clements, *Faith on the Frontier*.

¹² I have worked on this matter in more detail in my books *Sailing on the Next Tide*, pp. 97-127, and *Robinson Crusoe*, pp. 133-185. Extensive footnotes can be found in both.

programme for re-evangelizing the West, Europe in particular.¹³ He believed initially that this search would require a period of reflection lasting about twenty years, but he had not reckoned with a new factor that had emerged in western culture – the return of religion. The new political religions, Nazism in particular, but also Hauer’s “German Faith”, were much faster than Oldham and his academic team in producing a comprehensive, if arbitrary, cultural-religious synthesis, on which basis the totalitarianism of the Third Reich was able to flourish. The attempt by the international missionary movement to redefine or even re-inculturate the Gospel in the liberal West had failed. Oldham abandoned the Project in 1933 and adopted a much more practical and authoritarian course, a new project, which he developed best in his cultural analysis of 1940, *The Resurrection of Christendom*.¹⁴

His thesis was now that the nature of the crisis was *spiritual* – Hauer would agree and so, later, would the Kimbanguists; “cancerous growths” were affecting western civilization as a whole, killing off the “spiritual foundations of western civilization”. This process was destructive to Christian faith and advancing at a different pace in different countries. In Germany it was most developed, and, seen in this light, the Nazi system was a violent attempt “to arrest the process of disintegration” by establishing society on a religious, but post-Christian, namely, pagan foundation. Unless the democracies of the West made up their minds and went for a “radical cure”, they might go down the same road as Germany. This radical cure, which purported to be able to revitalize a “sick” Western civilization, was nothing less than the reconfiguration of national life on the basis of a restored Christendom.

However, how was it possible that the spiritual moorings of European civilization were being destroyed? Oldham identified a catastrophic sequence of four phases:

- (1) The cultural, political, and social revolutions that Europe had gone through since the time of the Enlightenment and the inception of the industrial era had not led to the extinction, but to the marginalization of Church and Christianity, and to what he called “the progressive paganization of thought and life”.¹⁵
- (2) Contributing to the rise of secular culture, however, was the Church itself, through what was deemed to be its far-reaching accommodation with modernity. Saying the sort of things in religious language that secular culture had already expressed, the Church and its faith became almost redundant and were consequently more or less replaced by liberal humanism.

¹³ His intention was to gather an international team of the most experienced specialists in the fields of the humanities and the sciences. Some well-known theologians did participate, however, because the Project asked whether God was indeed also revealing Himself outside scripture, that is, in the modern-secular world, *Karl Barth’s* inclusion was rejected on the grounds that his dialectic theology had nothing to contribute to the search for a new inculturation of the Gospel. What could the Church offer, Oldham asked, that its competitors could not; or, indeed, in which they were more competent? Did the preaching in Europe not make it abundantly clear that it had lost its specific language by repeating, on the one hand, the thought patterns of a period that had long been abandoned by the majority and, on the other, by restating in more contemporary and fashionable tones what modern man thought anyway? Therefore, the Gospel in Europe had to be newly expressed - in the language of the modern world, but certainly not in the sense of a re-introduction of evangelistic piety or a call to re-conquer lost terrain. In fact, these two reactions were the kind of misconceptions Oldham wished to avoid, and this was the reason why he tried to keep the mission agencies out of his Project.

¹⁴ This publication was the first supplementary volume of the influential weekly, later fortnightly, *Christian Newsletter* that Oldham edited during the wartime. It summarizes a conservative social philosophy, similar to that of the writer T. S. Eliot, who was also a member of the theological think-tank that Oldham had established during the War. “Christendom” relates to that period in Christian history when religion, culture, state, language and territory were almost identical – it is therefore rather different from the meaning the word Christianity has. Further, Oldham’s essay is also based on the theological discussions of the *Life and Work* conference on “Church, Community and State” that he organized in Oxford in 1937, and on those of the *International Missionary Council* of which he had previously been the first General Secretary.

¹⁵ See Oldham, H. J.: *The Resurrection of Christendom Resurrection*. p. 22.

- (3) As the project of modernity was no longer seen to deliver the degree of inner peace, equality and justice it had once promised, exhaustion from, and disillusionment with Liberalism was spreading.
- (4) Secular man proved to be unable to shoulder the weight that modern culture had loaded upon him; namely, to find the ultimate source of value and the aim of life in oneself. People rid themselves of this enormous weight and flee from this responsibility into a space where there were new absolutes and certainties. These absolutes were easily available in the new totalitarian religious systems.

The task in hand was nothing less than to go back to step 2 and revitalize Western civilization through a reformulated and renewed form of Christian thought. The “Christian revival” meant the injection of new moral energies into a sick body, and something that would have a massive and transformative impact on Western civilization – it had to be of “comparable historical significance” when measured against the new totalitarian religions.¹⁶ In other words, the revitalization was to redraw completely the basic assumptions of society as, in their way, the “doctrines” of Nazism had done. This revolution was spiritual, it would create a state that recognized that “the chief end of man is spiritual”;¹⁷ but it was also “a social and political faith” that would dominate public discourse in every respect. The church would offer “clear convictions” that would be “impressed on the mind and conscience of the members of the Church by its teachers”. Compared with the Nazi believers’ readiness for self-sacrifice, this faith would be equally heroic and would require people to be “prepared to die” for it. It should already be clear by now that Oldham’s response to totalitarianism, the resurrection of Christendom, had taken a few pages from the book of Nazism.¹⁸ It would be unfair, however, to locate this approach within the ideological spectrum of fascism, because Oldham did also speak of the “pluralist” structure of the new Christendom, envisaging a clear division of power. On the other hand, it is also obvious that a totalitarian society in which the core element is Christian is still a totalitarian system.

Was Oldham’s proposal really a way out of the crisis? I am irritated by the underlying assumption that Nazism’s response to the *religious* crisis of the West was “right”, in as much as it re-introduced the religious dimension; though it was, of course, the “wrong” sort of religion, namely, violent political religion. As it was, he agreed with Nazism that vaccination or inoculation against the autonomous structure of modern thought was necessary, but he prescribed a different vaccine or serum. Was it really good enough to try to match the fanaticism of the new violent religions with a Christian version of heroism and sacrifice? He vigorously confronted Nazism by opting for an absolutist position, which, today, we would call Christian exclusivism. But this was precisely the kind of authoritarian certainty from which Western mainline culture was trying to emancipate itself – though with much difficulty and, as the example of Hauer and Oldham’s analysis itself showed, always tempted by the promise of new absolutes and instant certainties.

¹⁶ cf. *ibid* p. 8.

¹⁷ cf. *ibid* p. 32.

¹⁸ This impression is reinforced by the following: Oldham suggests an organized and coordinated process to influence the masses, and the involvement of a special order of Christians, that is to say, convinced and committed lay persons, in the political life, government, business, the academy, the sciences, press, broadcasting and education – “élite” groups or, as he says in one place, the “storm-troops” of the Christian cause. See, also for the subsequent quotes of the paragraph, Oldham, *Resurrection*, 22 f., 30, 44 f.

Conclusion

The historical materials here presented are far too rich and heterogeneous to be subjugated to a single one line of interpretation. However, it is possible to highlight a number of observations regarding the image of Europe and European Christianity that these five outsider voices in this period of history have constructed. The first observation is that the question of *direct access to the sacred* is central for at least three out of our five voices. “European Christianity” has frequently been experienced as smothering that access. This was most visible in the case of the two “prophets” Kimbangu and Hauer, and was also a theme in Tjalkabota’s narrative. The two voices speaking on behalf of institutionalised Christianity and its professional theological discourse, Yoyo and Oldham, acknowledge the issue, but see its solution more in the mediating and educational structures of the Church (both African and European). It is clear that the question of direct access to the divine cuts across cultural and geographical boundaries. With Kimbangu and Hauer we have, in addition, a radical attempt to cut out the previous “middlemen” – in Africa the foreign missionary apparatus, in Germany a culturally “alien” Church. Both types of prophesy, different as they are, indicate that there is a problem whenever an established religion does not offer sufficient space for people to express the charismatic dimension of their lives. The lines of difference, hence, do not run between “North” and “South” or internal and external but, rather, between institutionalized and non-institutionalized types of Christianity.

A second observation relates to the way people live their faith. This is the moment when questions of *Gospel and Culture* come into play. Apart from Hauer, who flatly (and against all evidence) denies that the inculturation of the Christian message is possible at all in an “Indo-Aryan” setting, it is the theologian Yoyo who raises explicitly the question of the captivity of the mission from the West to the values of modern European mainline culture. European Christianity is found to be too uncritical of its cultural fixations. He is in this regard in agreement with the great strategist of the missionary movement, Oldham, who did in fact produce a programmatic scheme for differentiating between Christianity and European culture, whether it was liberal secular or regressively religious. Yoyo, however – and implicitly Kimbangu and Tjalkabota - argues for the right of the people to address and understand the Gospel in their own (culturally and historically conditioned) ways. This is an option which the two Europeans, interestingly, more or less deny. Hauer makes his own vision a prescriptive one and Oldham wishes to ram his “revival” down the people’s throats. Both show a teacher’s attitude, which, macro-historically, is one of the problems that kept plaguing not only the Mission from the West for a considerable time.

The third observation is that in global Christian history a conflict has opened up that remains unresolved to this day. This is the conflict of interpretation between *multilateral* and *unilateral* ways of understanding the Christian faith. In his Christian phase, Hauer advocated a plural approach to understanding and, therefore, gave legitimacy to free religious thinking inside Christianity. Yoyo is probably closest to this position with his acknowledgement that the Christian message can be, and is in practice, read in different ways in different cultures. Kimbangu and Tjalkabota (and, later, Hauer), however, are exclusivists and offer little space for alternative interpretations. Oldham moved from a position in which the autonomy of the scientific world-view was respected to a more belligerent attitude that evinced an open Christian rivalry. It is interesting to see that, like the first one, this conflict is cross-cultural as well: that is to say, it is not a question of a pluralist Western against an exclusivist Southern Christianity. The debate on *multilateral* versus *unilateral* ways of understanding the Christian faith is happening on both sides of the divide and inside each of the variants of the faith.

He obtained his first theological PhD at Hamburg and his second at Heidelberg University. From 1990 to 2010 he taught missiology and intercultural theology at Birmingham University. He is now retired and lives near London. Currently, he is finishing a number of smaller studies on the Aboriginal-European encounter in Australia.

Contact: mail: werner.ustorf@virginmedia.com.

This article will be published in 2013 with a foreign publisher (Brill, in the Netherlands) as part of the publication, and the journal *Acta Missiologica* be published with the consent of the author and publisher, (who are also owners of the copyright.)

Bibliography

Archives and Documents

1. BMS Archive: *Archive of the Baptist Missionary Society, Oxford, R.L. Jennings Papers*.
2. (K: NL Hauer): *Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Hauer*.
3. MacGaffey, W.: "The Beloved City: Commentary on a Kimbanguist Text." In *Journal of Religion in Africa* 2 (1969), pp. 129-147.

Other Materials

1. Austin-Broos, Diane J.: *Arrernte Present – Arrernte Past. Invasion, Violence, and Imagination in Indigenous Central Australia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.
2. Balz, H.: *Weggenossen am Fluss und am Berg*. Neuendettelsau: Erlanger Verlag, 2005.
3. Clements, K.: *Faith on the Frontier. A Life of J.H. Oldham*. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
4. Dierks, M.: *Jakob Wilhelm Hauer. 1881-1962. Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: L. Schneider, 1986.
5. Harms, H. F.: *Träume und Tränen. Hermannsburger Missionare und die Wirkungen ihrer Arbeit in Australien und Neuseeland*. Hermannsburg: Verlag Ludwig-Harms-Haus Missionshandlung, 2003.
6. Hauer, J. W.: *Das religiöse Erleben auf den unteren Stufen*. Berlin, Stuttgart, Leipzig: Kohlhammer, 1923.
7. Hauer, J. W.: *Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens*. Stuttgart: K. Gutbrod, 1934.
8. Hill, B.: *Broken Song. T.G.H. Strehlow and Aboriginal Possession*. Sydney: Knopf, 2002.
9. Mohler, A.: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, vol. I. 3rd. Ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
10. Nanko, U.: *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*. Marburg: Diagonal-Verlag, 1993.
11. Oldham, H. J.: *The Resurrection of Christendom. (The Christian News-Letter Books I)*. London–New York: Sheldon/Macmillan, 1940.
12. Poewe, K.: *New Religions and the Nazis*. New York and London: Routledge, 2006.
13. Ranger, T.: "Great Spaces Washed with Sun: the Matopos and Uluru Compared". In Smith, D. K., Gunner, L. and Nutall, S. (eds.): *Text, Theory, Space: Land, Literature and History in South Africa and Australia*. London: Routledge, 1996.
14. Raymaekers, P. – Desroches, H. (eds.): *L'Administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique Centrale (1921-1975)*. Brussels: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1983.
15. Strehlow, T.: *Songs of Central Australia*. Sydney: Angus and Robertson, 1971.
16. Bibliography: individual titles of this essay – (part II.) by Werner Ustorf: "Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu." Frankfurt: P. Lang, 1975. „Die kimbanguistische Bewegung in Belgisch-Kongo und Zaire (1921-1977)“. In Hanisch, R. (ed.): *Soziale Bewegungen in Entwicklungsländern*. Baden-Baden: Nomos, 1983. Pp. 119-155. "Sailing on the Next Tide. Missions, Missiology, and the Third Reich." Frankfurt: P. Lang, 2000. "Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Constructions of "Self" and "Other" in a Global World 1789-2010." Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
17. Witschi, H.: *Geschichte der Basler Mission*. Vol. 5 (1920-1940). Basel: Basileia Verlag, 1970.
18. Yengoyan, A.: "Religion, Morality and Prophetic Traditions: Conversion among the Pitjantjatjara of Central Australia." In Hefner, R. (ed.): *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993. Pp. 233-258.

JAKO MNE POSLAL OTEC, TAK JÁ POSÍLÁM VÁS – SPOLEČENSTVÍ UČEDNÍKŮ A MISIJNÍ POSLÁNÍ CÍRKVE

AS THE FATHER HAS SENT ME, SO I SEND YOU: A COMMUNITY OF DISCIPLES AND THE MISSION OF THE CHURCH

František Štěch

Abstrakt

Misijní poslání je podstatnou složkou církevní identity. Snad proto je toto téma v církvi stále aktuální. Misiologie je také teologickým oborem, který se v uplynulých dekádách velmi dynamicky rozvíjel. Předkládaný článek se pokouší o představení misie a evangelizace v kontextu současné ekleziologie. Jedním z dominantních konceptů církve v dnešní době je společenství Kristových učedníků. V této perspektivě již hlásání radostné zvěsti evangelia není pouze záležitostí kléru, ale jedná se o úkol a zodpovědnost každého křesťana. V první části textu je stručně připomenut základ misijního poslání církve tak, jak o něm svědčí Písmo. Druhá část tento základ rozvíjí ve světle velikonoční proměny společenství učedníků. Rozličné misijní modely tak, jak se vyskytly v dějinách, představuje oddíl následující. Po tomto přehledu je detailněji diskutována evangelizace jako komplexní forma misie. V závěru pak argumentují pro osobní svědectví křesťanů (žít *'páté evangelium'*) a aktivní účast na církevním životě. Jen tímto způsobem může církev vždy aktuálně přinášet věrohodné svědectví o pravdě, která nás osvobodí.

Klíčová slova

Misie. Evangelizace. Společenství učedníků. Církve.

Abstract

The missionary task is an essential part of the Church's identity. That is possibly why this topic is ever relevant in the Church. Missiology as a theological discipline has also enjoyed a dynamic development in recent decades. The present article attempts to introduce mission and evangelization in the context of contemporary ecclesiology. One of the dominant concepts of the Church today is the community of disciples. In this perspective, the Gospel proclamation is no longer a matter only for the clergy, but is the task and responsibility of each Christian. In the first part of this text, the basis of missionary vocation is briefly mentioned as seen in the Scriptures. The second part further develops this basis in the light of the Easter transformation of the community of disciples. Various models of mission as they have historically appeared are further introduced in the next part. After such an overview, a detailed look focuses on evangelization as a complex form of mission. In the conclusion, I argue for a personal witness of Christians (to live a *'fifth gospel'*) and active participation in the life of the Church. Only in this way will the Church bear trustful, and always up to date, witness about the truth that saves us.

Key words

Mission. Evangelization. Community of disciples. Church.

Úvod

Snad všechny křesťanské církve dneška se shodují v názoru, že jejich misijní působení je, a vždy bylo, důležitou složkou jejich vlastní identity. Misie, (misijní činnost) neboli poslání hlásat radostnou zvěst o zjevení Boha člověku (v osobě Ježíše z Nazareta) mají tak kromě své specifické reflexe v misiologii, která se stala samostatnou teologickou disciplínou, pochopitelně také ekleziologický rozměr. Mohli bychom také říci, že hlásání Krista (misie a

evangelizace) má právě v církevním společenství svůj základ a tudíž není na škodu podívat se na něj také pohledem ekleziologickým.

Přítomný text chce být právě pokusem o takový pohled. Nutno dodat, že jeho části se již objevili v mé publikaci s názvem *Tu se jim otevřely oči*.¹⁹ V dané publikaci se však jedná především o marginální téma zasazené do širšího kontextu fundamentální teologie. Tento článek zmíněné myšlenky rozvíjí a znovu promýšlí ve světle misiologie a ekleziologie. Zabývá se tak souvislostmi, které mohou být užitečné ne tolik profesionálním teologům, jako spíše studentům teologie a odborníkům působícím v misijní a pastorační praxi.

1. „*Jděte do celého světa a každé evangelium všemu stvoření*“ (Mk 16, 15).

Fenomén poslání (missio) se prolíná celým starým i novým zákonem. Stejně tak jako Mojžíš (Ex 3, 15), věděli i proroci, že je posílá Bůh (např. Jer 7, 25; Iz 6, 8n). Zejména Izaiáš potom předjímá události nové smlouvy, když hovoří o tom, že Hospodin posílá svého „pomazaného“, aby „nesl radostnou zvěst pokorným“, aby „obvázal rány zkroutěných srdcem, vyhlásil zajatcům svobodu a vězňům propuštění, vyhlásil léto Hospodinovy přízně, den pomsty našeho Boha“ a „potěšil všechny truchlící (...)“ (Iz 61, 1n)

S tímto Hospodinovým pomazaným se ztotožnil Ježíš při svém kázání v synagoze (Lk 4, 16-30) a v tomto smyslu také často hovořil ke svým učedníkům, které posílá hlásat své poselství ‘do celého světa’ (Mk 16, 15), ‘mezi vlky’ (Mt 10, 16; Lk 10, 3) a na všechna místa, kam sám chtěl jít (Lk 10, 1). Je tedy nasnadě, že Ježíšovo poslání ve světě je základem poslání apoštolů a všech Ježíšových učedníků (Jn 17, 18) a spásná činnost církve ve světě se odehrává od tohoto v pravdě ‘posvěceného’ poslání učedníků. Takové poslání nazývá 2. vatikánský koncil (zejména ve svém dokumentu *Ad gentes*)²⁰ ‘*missio Ecclesiae*’ (poslání církve), přičemž zdůrazňuje jeho trojiční zakotvení.²¹ Poslání církve je založeno podle plánu Otce, který poslal svého Syna²² a skrze něj i Ducha²³ aby působil v dějinách směrem k nastolení spásy všech, směrem k tomu, aby „on, původce všeho, byl nakonec všechno ve všem“ (1. Kor 15,28).²⁴

Ježíšova zvěst o Božím království tedy směřovala primárně k lidu Izraele. Stejně tak tomu bylo i s jeho mesiášskými gesty. Vyvolením dvanácti učedníků je ohlášen věk eschatologického Izraele.²⁵ Tím se naplňují zaslíbení daná praotcům Izraele. Ježíš ukazuje cestu, která vede do eschatologické země zaslíbené – do Božího království, které se přiblížilo (Mk 1, 15; Lk 10, 9), nebo je dokonce již přítomné (Lk 17, 21). Ježíš tedy povolal dvanáct učedníků, aby symbolizovali eschatologické naplnění Božích příslibů. Vyvolil je proto, aby se stali ‘*rybáři lidí*’ (Mt 4, 19; Lk 5, 10) – jednoznačným a viditelným společenstvím, které mělo za úkol pochopit a nést Ježíšovo skutečné poselství společně s ním za jeho života a dále i po jeho smrti. Stejně tak jako Ježíš vyzval je, měli i oni za úkol vyzývat dále lid k následování jejich mistra. Tady se ukazuje, že Ježíšovo poselství nebylo určeno pouze pro úzký okruh zasvěcených, ale stavělo se od počátku jako naprosto transparentní znamení spásy

¹⁹ Pro podrobnější informace viz: Štěch, F.: *Tu se jim otevřely oči. Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*. Olomouc: Refugium, 2011.

²⁰ *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. s. 459-507.

²¹ Srov. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 2 s. 467; A také *Lumen Gentium (O církvi) věroučná konstituce 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 2 s. 37-38.

²² Srov. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 3 s. 467-468.

²³ Srov. Tamtéž, čl. 4 s. 469-470.

²⁴ A srov. také tamtéž, čl. 2 s. 467.

²⁵ Dvanáct učedníků je viděno paralelně ke dvanácti Izraelským kmenům. Srov. Ex 28, 21; 39, 14. A také: Lohfink, G.: *Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith*. s. 76.

univerzálního rozměru. Společenství učedníků je, v úzké souvislosti s tím, také viditelným znamením všeobecné Boží nabídky spásy. Jako takové je povoláno ke službě hlásání eschatologického Božího království a zároveň musí zůstat jeho viditelným (již přítomným) znamením.²⁶ Společenství učedníků je tedy v tomto smyslu jakýmsi konkrétním Božím, ale i lidským pokusem o uskutečnění onoho nového v určitém historicko-geografickém kontextu, aby se tak toto uskutečněné nové (předchut' Božího království) stalo znamením pro národy.

2. Velikonoční událost – poslání učedníků nabývá nový rozměr

Velikonoční událostí Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání došlo nejen k zásadní proměně samotného Ježíše z Nazareta, ale i komunity jeho učedníků. Tato zásadní (ontologická) proměna ovlivnila pochopitelně i fenomén hlásání Božího království. Missio učedníků nabývá nový význam. Ježíšovo teocentrické hlásání Božího království se mění na chrsitocentrické hlásání učedníků, na hlásání evangelia o Ježíši Kristu. Absolutní ztotožnění Boha s Ježíšem (při zachování plnosti jeho lidství) totiž znamená, že naděje ve spásu, kterou přinesl ve svém hlásání Ježíš, může být ztotožněna s nadějí ve spásu, kterou dává Bůh. Ježíš jako zvěstovatel, a skrze svou výkupnou smrt i zprostředkovatel, naděje v Boží všeobecné spásné záměry ukázal cestu, která vede ke spáse. Církev je tedy z povelikonočního hlediska chápána jako 'společenství učedníků' a teologické místo 'locus theologicus' pro Kristovo spásné působení.²⁷

Církev se tedy stala jakousi reprezentací nové přítomnosti Ježíše Krista. Velikonoční přechod od 'Ježíše hlásajícího' k 'Ježíši hlásanému' znamená, že Ježíš hlásající zůstává v povelikonočním společenství učedníků stále přítomen. Dnešní církev, nejen že hlásá Ježíše a drží jeho odkaz, ale vytváří také prostor kontinuity jeho vlastního jednání ve svátostech. To je ovšem možné pouze díky přítomnosti Kristova ducha. Ježíš může být stále přítomen a působit v dějinách jen v Duchu a skrze něj. Kristus a Duch jsou vzájemně jedno, ačkoliv se v Bohu vzájemně liší.²⁸ Povelikonoční společenství učedníků, které můžeme v jistém ohledu již nazvat církví, bylo naplněno Duchem svatým, aby se mohlo stát znamením a nástrojem spásného setkání s Bohem skrze Krista. Společenství učedníků se tak ve smyslu (Gal 3, 26 – 4, 7) stává účastno Ježíšova Synovství, a jestliže jsou Ježíšovi učedníci přijati za syny Boží, jsou i dědici ohlašovaného Božího království. Tento status však přenáší na společenství učedníků nejen tuto synovskou a dědickou výsadu, ale i spoluzodpovědnost za realizaci Božího království. O každé dědictví je nutné pečovat, má-li se uchovat pro nás i pro ty, kdo jej zdědí po našem odchodu. Požadavek péče o Boží království je tak, dle mého soudu, jakousi povelikonoční obdobou (Gn 1, 27 – 29), kde Bůh stvořitel vkládá své stvoření do péče člověku, kterého učinil jako svůj obraz.²⁹

Díky daru Ducha tak Ježíšova přítomnost mezi učedníky trvá, byla však ze své fyzické roviny proměněna v neustálou přítomnost mystickou (Srov. Mt 18, 20). Ježíšova povelikonoční přítomnost v dimenzích lidského profánního světa se neomezila jen na společenství učedníků, nýbrž se, díky vylití Ducha svatého, rozšířila na celý svět (Sk 2). Došlo tedy k tomu, že:

²⁶ Srov. Waldenfels, H.: *Kontextová fundamentální teologie*. s. 429.

²⁷ „Neboť podle antropologických předpokladů a zvláště také předpokladů, které jsou nutné z hlediska historického zjevení (starozákonního a Ježíšova), spása potřebuje prostor společenství jako prostor působnosti. Tak tedy můžeme církev nazvat povelikonočně stále nutným prostorem působení spásy.“

(Thüsing, W.: *Die Neuentestamentlichen Theologien und Jesus Christus*. s. 202-203.)

²⁸ Srov. Pospíšil, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*. s. 201-214.

²⁹ Michael Amaladoss má dokonce za to, že samo stvoření je prvním misijním činem Boha, který je vzorem a zdrojem každé další misie. „Jestliže misie má původ v Bohu a jejím cílem je boží sebedílání světu, tak je jejím prvním činem samo stvoření.“ Amaladoss, M.: *The Trinity on Mission*. In Wijssen, F. Nissen, P. (eds.): *Mission is a Must*. s. 101.

„jej může člověk následovat vírou, uctíváním a změnou smýšlení bez toho, aby musel jít do Galileje, Jeruzaléma nebo na nějaké jiné místo. Díky daru Ducha svatého byli křesťané propuštěni ze zajetí zákona do nové svobody božích dětí.“³⁰

V duchu této univerzalizace Ježíšova spásného poselství se poté komunita Ježíšových učedníků zaměřila na hlásání radostné zvěsti o Ježíši Kristu. Evangelia vyobrazují Ježíše jako toho, který dokonalým způsobem uskutečňuje Boží království, a vyzývají každého člověka, aby změnil své smýšlení a přidal se k zástupu jeho učedníků. Pro každého, kdo slyší evangelium, platí Ježíšův imperativ: *‘Následuj mě!’* (např. Mt 8, 22; Mt 16, 24; Mk 8, 34; Lk 9, 23; Jn 1, 43; Jn 21, 19). Úkolem povelikonočního společenství učedníků ale není jen shromažďovat se při bohoslužbách připomínajících Ježíše Krista spolumyšleného s Bohem a Božím Duchem, nýbrž i rozšíření evangelia o zmrtvýchvstalém Pánu do všech koutů světa ke všem, kdo mohou poslouchat (Mt 11, 15). Jeden z významných amerických teologů 20. století, kardinál Avery Dulles ve své ekleziologii vidí bohoslužebné shromažďování a misii jako *‘systolu’* a *‘diastolu’*, srdečních komor, nebo jako „nádech a výdech v procesu dýchání.“ Správné fungování každého živého organismu se odvíjí od těchto vzájemně protichůdných (dialektických) fází. Stejně tak i společenství učedníků potřebuje ke svému zdárnému fungování bohoslužbu a misii.³¹ Bohoslužba (svátostná bohoslužba – eucharistie) je zaměřena ad intra, tedy dovnitř společenství učedníků, je srdcem vnitřního života církve, zatímco misie je zaměřena ad extra, k vnějšímu světu, ke společenské realizaci církve – společenství učedníků ve veřejném prostoru vezdejšího světa.

Je bezesporu, že misie neobsahuje jen prosté ohlašování evangelia, ale její nedílnou složku je též služba bližnímu. Nejde ale jen o to ptát se: *‘Kdo je můj bližní?’*, ale také: *‘Komu jsem já bližní?’* Služba a hlásání jsou dva pilíře, na kterých stojí realizace posláni společenství Kristových učedníků, společenství církve. Církev má tedy nejen ohlašovat spásu – radostnou zvěst o Zmrtvýchvstalém, ale také opakovat Ježíšovy činy. To znamená uzdravovat, spolutrpět s nemocnými a umírajícími, vyhánět demony, bojovat proti chudobě a bezpráví, pomáhat potřebným (Srov. např. Mt 28, 20; Mk 16, 17-18; J 20, 23). Církev musí v každé době bedlivě zkoumat znamení času, aby dokázala pomáhat právě tam, kde je to nejvíce třeba, zvláště dnes, kdy se církev z *‘malého stáde’* novozákonní doby stala světovou církví čítající stovky milionů věřících. V takovém kontextu se sociální dimenze služebnictví dostává jednoznačně do popředí a v tomto duchu deklaruje Katolická církev „úzké spojení mezi evangelizací a zápasem o spravedlnost, rozvoj, mír a osvobození světa.“³² Na tento aspekt ukazují zvláště důrazně tzv. *‘teologové osvobození.’* Podle nich nemůže být křesťanské svědectví autentické, aniž by se církev nezapojila do boje proti každé formě útlaku a nespravedlnosti. Žít misijně znamená být angažovaným křesťanem a to se netýká jen hierarchické církve, ale i každého laika, neboť všichni členové církve jsou zároveň Kristovými učedníky, každý člen církve má své poslání a svůj úkol vzhledem ke své účasti na Božím království.

„Ačkoliv církev nemůže být redukována na úroveň politické koalice, její závazek vůči Kristu a její eschatologická naděje mají náležitý a nutný dopad na politický a ekonomický život a tím konsekventně na transformaci lidské společnosti.“³³

3. Proměna misijních paradigmat

Od doby 2. vatikánského koncilu do současnosti došlo na poli misijní teologie a misiologie vůbec k poměrně značnému vývoji. Než se však v závěru budeme zabývat pohledem do budoucnosti, bude myslím užitečné stručně přehlédnout škálu misijních modelů, jak ji navrhl Mathieu Geijbels,³⁴ který činí v návaznosti na myšlenky 2. vatikánského koncilu (obsažené

³⁰ Dulles, A.: *Models of the Church*. s. 202.

³¹ Srov. tamtéž, s. 211.

³² Tamtéž, s. 212.

³³ Dulles, A.: *Models of the Church*. s. 213.

16 ³⁴ Geijbels, M.: *Mission and Dialogue*. In *Studies in Interreligious Dialogue*. 1/2000, vol. 10, s. 30-43.

především v *Ad gentes*³⁵) velice důležitou distinkci mezi „vnitřní přirozeností církevních misí“ a „okolnostmi, v nichž jsou misie praktikovány.“³⁶ Následujících osm modelů je koncipováno prizmatem okolností (kontextů), ve kterých se nalézaly křesťanské misie v průběhu času až do konce 20. století.³⁷ Je zřejmé, že se jednotlivé modely mnohdy překrývaly. Při jejich řazení se však Geijbels snaží dodržet jejich chronologickou posloupnost.

- 1. Misie jako conquista:** Cílem misí podle tohoto modelu je dobít duše pro Krista a vytvořit určitý druh *‘totálního křesťanství.’* Tento přístup vedl často k excesivnímu zneužívání síly a byl úzce spjat s koloniálním úsilím mocných států. Nezdravé manželství církve se světskou mocí vedlo ke značné devalvací poslání církve a její diskreditaci v misijních zemích, které byly kolonizovány světsky i duchovně.
- 2. Misie jako pěstění církve (plantatio ecclesiae):** Pro tento model můžeme použít metaforu zahrady a jejího zahradníka. Misionáři hrající roli zahradníků v hierarchické struktuře církve mají za úkol pěstovat rostlinu křesťanství. V minulosti se však tito zahradníci pramálo ohlíželi na nějaký specifický kontext, ve kterém má být jejich semeno pěstováno. V misijních oblastech docházelo často k *‘rozorávání mezí’* a pokusům nikoliv o pěstění, ale spíše o implantaci, kdy specifika původních kontextů byly násilně odřezávány a místo nich byla vysazena kulturní dominace evropsko-křesťanská. Křesťanské misie spojené s kolonizací tak měly v mnoha případech destruktivní vliv na rozličné kultury v misijních zemích. Tento model misie však nemusí mít jen negativní dopady. Pěstění církve závisí vždy na „zahradníkovi“ a jeho přístupu k „zahradě“.
- 3. Misie jako adaptace:** Tento model vyjadřuje přesvědčení, že duše je přirozeně křesťanská a milost neničí přirozenost, ba naopak ji dovádí k dokonalosti. Pod vlivem tohoto přístupu začala být křesťanská misie ohleduplnější a otevřenější k jiným kulturám i náboženstvím, neboť v nich viděla křesťany, kteří ještě nevědí, že jsou křesťané. Avšak těm, kteří ještě nekonvertovali, zatím nebylo přiznáno žádné místo v plánu spásy – mimo církev není spásy.
- 4. Misie jako reprezentace:** V předchozích třech modelech bylo založení církve cílem misie. Zde je tomu naopak. Církev přestala být cílem a stala se instrumentem k dosažení jednoty a všeobecné spásy. „Cílem je eschatologická jednota všech lidí, jejímž znamením a nástrojem je církev – univerzální svátost spásy³⁸ a svátost univerzální spásy.“³⁹
- 5. Misie jako inkulturace:** V rámci tohoto modelu církev i její teologie vyrůstají ve zcela určité kultuře. Základní zvěst křesťanství a její symbolický jazyk jsou překládány a transponovány do symbolického a pojmového rámce dané kultury. Velikou roli zde hraje maximální možné zohlednění kontextu. I přes to se mnoho teologů staví k tomuto modelu kriticky, neboť jej podezřívají z přílišné jednostrannosti. Mnozí proto hovoří o změně ve smyslu interkulturace, kterýžto termín jasně vyjadřuje vzájemnost, čímž by se mohl programově vyhnout podezření z jednosměrné implantace křesťanství do těla jiné kultury. Tato vzájemnost a partnerství se zdá být jaksi skrytě popírána termínem inkulturace. Obhájci misijního modelu inkulturace však tyto námitky trpělivě vyvrací a tak i v současnosti má tento model mnoho příznivců.

³⁵ Srov. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 6 s. 471-473.

³⁶ Geijbels, M.: *Mission and Dialogue*. In *Studies in Interreligious Dialogue*. 1/2000, vol. 10, s. 31.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 31-35.

³⁸ Srov. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 1 s. 465.

³⁹ Geijbels, M.: *Mission and Dialogue*. In *Studies in Interreligious Dialogue*. 1/2000, vol. 10, s. 32.

- 6. Misie jako kontextualizace:** Tento koncept je druhem teologie 'zdola', která upřednostňuje ortopraxi před ortodoxií. Text Písma musí mít vždy svůj kontext, jinak se stane jakýmsi meta-textem. „Misie a evangelizace jsou irelevantní, pokud nejsou vztaženy ke konkrétní socio-ekonomické, politické a kulturní situaci, ve které se lidé nacházejí.“⁴⁰ Neměnné Boží slovo musí být hlášáno takovým způsobem, aby odpovídalo zkušenosti lidí v konkrétním prostoru a čase. Významným úskalím tohoto modelu je tendence podřídít zjevení kontextu, v němž je zakoušeno a interpretováno. Kontext má být vždy vykládán ve světle zjevení, nikoliv naopak.
- 7. Misie jako osvobození:** Tento model je spíše konkrétní praktickou aplikací modelu předchozího. Byl vytvořen v Latinské Americe a přijat teology osvobození po celém světě. V centru tohoto modelu leží marginalizovaní a perzekvovaní lidé tohoto světa, kteří by měli být osvobozeni ze své neutěšené životní situace. Teologie osvobození ve všech svých podobách deklaruje schopnost být prostřednicí takového osvobození. Podle tohoto modelu se má misie nejen přímo starat o všemožně potřebné a trpící, ale má se zároveň podílet na systémových procesech ve společnosti, které by mohly vést ke změně současné situace utlačovaných, tedy k jejich osvobození (konkrétní sociální, ekonomické i politické akce). Nebezpečím tohoto modelu je tendence k redukci křesťanství právě na politickou akci.
- 8. Misie jako dialog:** Z hlediska současného vývoje můžeme konstatovat, že téma dialogu se objevuje ve všech odvětvích všech křesťanských teologií a stejně tak tomu je i v misiologii. Dialogem je zde myšlen proces interakce mezi dvěma nebo více subjekty zapojenými do procesu dialogické komunikace na partnerské úrovni (interkulturace) za účelem vzájemné shody, prohloubení poznání, či obohacení. Každý subjekt vstupuje do zmíněného procesu z prostoru svého vlastního kontextu. Tyto kontexty reprezentované konkrétními účastníky dialogu se setkávají v pomyslném třetím prostoru, který je dialogem vytvořen. Tento (virtuální) prostor je charakteristický vlastní hermeneutikou – hermeneutikou dialogu, která zaručuje rovnoprávnost všech účastníků. Dialog je zde chápán nikoliv pouze jako verbální konverzace, ale jako komplexní proces komunikace. Mnoho současných misiologů považuje model misí jako dialogu za nejperspektivnější a navrhuje jej jako misijní paradigma pro budoucnost.⁴¹

Z přehledu nastíněných modelů můžeme vyzorovat, jak se náhled na způsob křesťanských misí proměňoval s hlubším porozuměním kultuře a jejím strukturám i s potřebou dorozumět se s nimi a komunikovat. Je také zřejmé, že v praxi nalezneme spíše rozličné kombinace jednotlivých uvedených přístupů či modelů. Na každý pád je nasnadě, že v druhé polovině 20. století došlo k velmi významné proměně chápání misí v církvi. Sledujeme-li zmíněných osm modelů, můžeme shrnout, že před 2. vatikánským koncilem byly misie chápány ve smyslu více méně geografickém (odehrávali se na 'misijním území'). Šlo o to, aby se vytvořily jakési správní jednotky světového duchovního impéria tam, kde církev ještě nebyla pevně zakotvena (centrum versus provincie). Koncil pak toto pojetí zásadně přenastavil, když oproti předchozím zvyklostem nehovoří o misiích v plurálu, ale raději o misii v jednotném čísle,⁴² která je všeobecným posláním celé církve, ve všech dobách, za všech okolností a ke všem lidem.⁴³ „Putující církev je svou podstatou misionářská,

⁴⁰ Tamtéž s. 33.

⁴¹ Nutnost dialogického přístupu k misím zdůrazňuje např. jeden z vlivných amerických misiologů, který působí také v Evropě, Robert J. Schreiter. Srov. Schreiter, R. J. (ed.): *Mission in the Third Millennium*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001, s. 155-157. Nebo také dále: Schreiter, R. J.: *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997. s. 127.

⁴² Srov. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 6 s. 471-473.

⁴³ Srov. *Gaudium et spes (O církvi v dnešním světě) věroučná konstituce 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. s. 173-265.

protože odvozuje svůj původ z poslání Syna a z poslání Ducha svatého podle plánu Boha Otce“.⁴⁴

4. *Misie v perspektivě 2. vatikánského koncilu*

Koncil tedy uvažuje o misii jako o jedinečném úkolu církve, který je univerzální, protože církev má uskutečňovat misii kdekoliv a kdykoliv. Cílem misijního působení církve je pak evangelizace „a zasazení církve do půdy v národech, nebo skupinách, kde ještě nezapustila kořeny.“⁴⁵ I když zde hovoří koncil stále ještě v duchu rozšiřování církve (na způsob *‘plantatio ecclesiae’*), ukázaly se v misijním úsilí církve nové perspektivy, které se v letech po koncilu dostaly do popředí. Jedná se zejména o mezináboženský dialog, inkulturaci, kontextualizaci, různé formy nasazení za osvobození od útlaku a podobně. Nahlédneme-li dokument *Ad Gentes* v souvislosti s dalšími dokumenty koncilu (*Nostra Aetate*, *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Dignitatis Humane*) dozvíme se přesněji, co koncil míní tím, když hovoří o misijním aspektu církve. *Nostra Aetate* například hovoří o Bohu, jako společném původu všech lidí, což otvírá církev a její misijní působení velmi široce a připravuje dobrou půdu pro mezináboženský dialog, který se odkazuje k jedné společné pravdě. Toto podporuje tvrzení o *‘semenech slova’*, která se vyskytují ve všech kulturách a národech světa⁴⁶ neboť všude tam je namířena spása našeho Boha. Dokument *Gaudium et Spes* navíc jasně deklaruje autonomii sekulárního světa a vyhláší vůli církve k plodnému dialogu s ním a dogmatická konstituce o církvi *Lumen Gentium* hovoří o církvi jako o svátosti všech lidí „Církev je totiž v Kristu jakoby svátost neboli znamená a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.“⁴⁷ Misijní úkol církve je tedy ve skutečnosti principem jejího vlastního fungování. Všem, vždy a všude vydávat svědectví o Trojediném, který je zdrojem a původce všeho. V něm mohou nalézt útočiště i naději všichni, kdo se zmltají v mnohdy složitých a divokých proudech života. Společenství Ježíšových učedníků má vydávat svědectví o naději, kterou čerpají z Krista – ze zjevení Slova, v němž nalézají ujištění o možnosti spásy veškerého lidstva.

Koncil jasně ukázal, že si církev uvědomila množství nových aspektů misie. Zároveň ale došlo k nejasnostem a diskusi o jednotlivých elementech misie a jejím vztahu k evangelizaci. Světlo do celého problému se pokusil vnést již záhy po koncilu papež Pavel VI., když ve své apoštolské exhortaci *Evangelii Nuntiandii* (1975)⁴⁸ zavedl pojem *‘evangelizace’* jako komplexní termín umožňující subsumovat všechny aspekty, které se zdá svým historickým užíváním zatížený pojem *‘misie’* nebyl s to pojmut. V pojetí Pavla VI. je evangelizace komplexní aktivitou, zahrnující veškeré způsoby přinášení, či sdělování radostné zvěsti evangelia (hlásání, liturgie, svátosti, motlitbu a podobně).

„Evangelizovat znamená pro církev přinášet radostnou zvěst všem společenským vrstvám a třídám a jejím vlivem zevnitř přetvářet lidi samotné, vytvářet z nich nové lidstvo. „Hle – všechno tvořím nové.“ Ale nové lidstvo není možné bez nových lidí, obnovených křtem a životem podle evangelia. Účelem evangelizace je právě dosáhnout této vnitřní proměny. Krátce a správněji by se dalo říci, že církev evangelizuje, když působením pouhé božské síly poselství, které hlásá, přeměňuje osobní i kolektivní vědomí lidí, činnost, které se věnují, i jejich vlastní život a prostředí“⁴⁹

⁴⁴ *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu.* In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* čl. 2 s. 467.

⁴⁵ Tamtéž čl. 6 s. 471-473.

⁴⁶ Srov. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu.* In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* čl. 6 s. 471-473.

⁴⁷ *Lumen gentium (O církvi), věroučná konstituce 2. vatikánského koncilu.* In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* čl. 1 s. 37.

⁴⁸ Pavel VI. *Evangelii nuntiandi.* s. 15. Dále i jako EN.

⁴⁹ Tamtéž čl. 18 s. 17.

Nadále se tedy o misií uvažuje v těsné souvislosti s evangelizací. Problémy, které však vyzvstaly s interpretací pojmu misie, se nevyhýbají ani evangelizaci. V následující části se pokusím pojednat o evangelizaci trochu obšírněji.

5. *Evangelizace jako komplexní forma misie*

Jedním ze základních rysů evangelizace je její osobní charakter. Jejími nositeli jsou podle vyjádření Pavla VI. i Jana Pavla II. všichni křesťané. Evangelizace znamená příklad vlastního života zasvěceného svým způsobem Kristu. Každý opravdu křesťanský život je formou osobní evangelizace, osobní misie. *Evangelii nuntiandi* hovoří o osobním svědectví jako o „svědectví beze slov, kterým křesťané vyvolávají v srdcích těch, kdo je pozorují, některé neodbytné otázky, jako např.: proč jsou takoví, proč žijí právě takto? Co, anebo kdo je k tomu podněcuje?“⁵⁰

Samotný život křesťanů je očima EN již prvním evangelizačním činem. Jan Pavel II. ve své encyklice *Redemptoris Missio* vyzdvihuje důležitost osobního svědectví, když píše: „Člověk dnešní doby věří víc svědectví než učitelům, více zkušenosti než nauce, více životu a skutkům než teorii. Svědectví křesťanského života je nenahraditelnou formou misií.“⁵¹ Někteří křesťané mají vzhledem k evangelizaci zvláštní poslání, jsou to hlasatelé Božího slova. Nejedná se však jen o kněze či katechety. Jsou to také teologové, spisovatelé a křesťanští umělci, kteří každý svým vlastním způsobem vydávají svědectví o naději, kterou máme (1. Petr 3, 15). Katecheze, mystagogie, apologetika, vlastně jakékoliv vyřčené svědectví o „jméně, učení, životě, příslibech království a tajemství Ježíše z Nazareta, Božího Syna“⁵² RM pak hovoří o tom, že církev nemůže lidstvo připravit o dobrou zvěst, že je Bohem milováno a spaseno.⁵³ Verbální hlásání evangelia je klíčové a nenahraditelné, neboť je „vedením do tajemství Boží lásky, která volá k osobnímu vztahu ke Kristu.“⁵⁴ Individuální víra v Ježíše Krista přirozeně hledá své společenské vyjádření. To nachází ve společenství věřících. Křesťanství ze své přirozenosti vytváří vždy společenství. O komunitním charakteru církve hovoří již obrazy, které jsou často používané pro její popis: „Boží lid, společenství učedníků, mystické tělo Kristovo“ a podobně. Odlidštění současného sekularizovaného světa (anonymita, mechanizace, virtualizace) vede zejména ve velkých světových centrech (ale i na venkově) k potřebě hlubšího společenství s dalšími lidmi. Lidé hledají přátelství a podporu. Této společenské dynamice odpovídají nově se rozvíjející a rostoucí společenství jako je např. hnutí Fokoláre, Neokatechumenální cesta, Charismatická obnova atd.

Jednou ze základních realizačních forem církve jako společenství učedníků je liturgie. Ta je primárně vyhrazena věřící komunitě a slouží k oslavě Boha a prohlubování vztahu lidí s ním. Je vyvrcholením a naplněním soukromé modlitby, „křesťanská modlitba nabývá svého vrcholu v liturgii.“⁵⁵ Forma liturgie může učinit dojem na člověka a může v něm vzbudit touhu po hlubším poznání jejich kofenů a motivů. Ve smyslu nové evangelizace může hrát bohoslužba významnou úlohu i pro zdravé fungování samotného společenství věřících, které se při ní setkává, aby společně uctívali Trojjedinného. Bohoslužba by měla být také motivací pro trvale udržitelný rozvoj osobního svědectví. Účast na komplexním bohoslužebném konání církve má být celkovým občerstvením pro každého věřícího na jeho cestě žitého křesťanství. Kéž by se častěji praxe liturgie současné církve blížila tomuto ideálu. Liturgie úzce souvisí též s kulturním prostředím, v němž církev žije a uskutečňuje své poslání. Evangelizace může probíhat též díky inkulturaci. Tento její způsob má v církvi dlouholetou tradici. Jeho hlavní výhodou je překládání křesťanských

⁵⁰Pavel VI. *Evangelii nuntiandi*. čl. 21 s. 18-19.

⁵¹Jan Pavel II. *Redemptoris missio*. čl. 42 s. 49-50.

⁵²Pavel VI. *Evangelii nuntiandi*. čl. 22 s. 19.

⁵³Srov. Jan Pavel II. *Redemptoris missio*. čl. 44 s. 50-51. Dále i jako RM.

⁵⁴Tamtéž s. 50-51; Srov. Též: *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 13 s. 479-480.

⁵⁵Machula, T.: *Církev – dům Boží*. s. 53.

symbolů vázaných na partikulární kulturu do symbolických rámců kultury odlišné. Církevní hlásání, liturgie i osobní svědectví se tak stávají srozumitelné pro různé národy a kultury. Inkulturace sebou nese však rozličná úskalí jak pro evangelium, které je vtělováno do určité kultury, tak pro kulturu, do které je vtělováno. Jan Pavel II. proto hovoří o veliké citlivosti a obezřetnosti v praxi inkulturace.⁵⁶ Evangelizace prostřednictvím inkulturace totiž znamená, že církev „předává své vlastní hodnoty a sama přijímá, co je v těchto kulturách dobré a obnovuje je zevnitř.“⁵⁷ V dnešní době je třeba přinášet evangelium nejenom odlišným kulturám, ale je třeba přinášet evangelium také do nových kulturních prostorů, jakými jsou masmédiá, svět komunikačních technologií, virtuální komunity, sociální sítě, ale i mezinárodní vztahy, politika, oblast lidských práv, ekologie a vědecký výzkum. Toto všechno jsou příklady ‘*nových areopagů*’, kde je místo pro křesťanské svědectví společenství učedníků, které má být ‘*solí země*’ (Mt 5, 13). Inkulturace ve smyslu prokvašování kultury evangelijními hodnotami lásky a vzájemného respektu může být významným faktorem bránícím současné společnosti v úpadku do tragikomické pastí materialismu a konzumního způsobu života podle plánu ‘*po nás potopa*’. Evangelizaci můžeme tedy také považovat za určitý typ sociálního apoštolátu. Jedná se o láskyplný a služebný přístup k životu, který je snad nejlépe vyjádřen v prologu koncilního dokumentu *Radost a naděje*:

„*Radost a naděje, smutek a úzkosti lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu (...)*“⁵⁸

Za specifický způsob evangelizace můžeme tak rovněž považovat sociální učení církve.⁵⁹

Je tedy nasnadě, že evangelizace a misie není úkolem pouze pro vybrané křesťany. Být křesťanem totiž znamená být Kristovým učedníkem a to znamená zcela konkrétní poslání pro každého, poslání hlásat svým způsobem a podle svých možností svou vlastní zkušenost se Zmrtvýchvstalým. Hlásání evangelia ale také není individuálním úkolem, nýbrž posláním celého společenství. Evangelizace také nemůže být omezena pouze na imanentní sféru vezdejšího světa, neboť je to projekt zacílený především k eschatologickému uskutečnění Božího království.

Závěr

Viděli jsme, jak se během dějin proměnilo porozumění církve svému vlastnímu úkolu: hlásání evangelia. Od církve, která má poslání, k církvi, která je sama posláním. Mám za to, že církev se dnes musí osvobodit od svých rozličných obav z angažovanosti ve veřejném prostoru, jen tak může neustále vnášet do společnosti svědectví o naději, kterou má v Ježíši Kristu. Církev v našem prostředí částečně ztratila svůj společenský kredit v době sekularizace, rozličné skandály provázejí její působení i dnes a výrazně tak oslabují její důvěryhodnost a škodí tak jejímu poselství. Mám za to, že je úkolem všech křesťanů bojovat proti takové situaci příkladem svého

⁵⁶ Jan Pavel II. *Redemptoris missio*. čl. 52 s. 59-60.

⁵⁷ Tamtéž, čl. 52 s. 59-60; Dále srov. s Pavel VI. *Evangelii nuntiandi*:

„*Proto je třeba vyvinout všemožné úsilí o velkoudušnou evangelizaci kultury, anebo přesněji řečeno různých kultur. je třeba je obrodit stykem s radostnou zvěstí.*“

(Pavel VI. *Evangelii nuntiandi*. čl. 20 s. 18)

⁵⁸ *Gaudium et spes (O církvi v dnešním světě), věroučná konstituce 2. vatikánského koncilu*. In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. čl. 1. s. 183.

⁵⁹ Jasně to vyjadřuje Jan Pavel II. ve své encyklice z roku 1987:

“*Proto má církev dnes stejně jako před dvaceti lety a v budoucnosti světu co říci o přírodě, o podmínkách, požadavcích a cílech opravdového rozvoje, i o těžkostech, které se mu staví do cesty. Tímto způsobem plní církev poslání evangelizace, poněvadž prvním a vysoce aktuálním příspěvkem k vyřešení naléhavého problému rozvoje je hlásání pravdy o Kristu, o církvi, o člověku, aplikované na konkrétní situaci.*“

(Jan Pavel II. *Sollicitudo rei socialis*. čl. 41. [online]. [cit. 2008-02-07]. Dostupné na internetu: <http://www.kebrle.cz/katdocs/soc_enc/SollicitudoReiSocialis.htm>)

života. Je totiž potřeba znovu přesvědčit společnost, že církev není nebezpečím pro lidskou svobodu, ale naopak, že nabízí cestu k její plné realizaci. Církev má také výrazný potenciál pro podporu normálně fungující demokratické společnosti. Přinejmenším v Evropě pak musí církev opustit pozici křesťanské subkultury a budovat skutečnou křesťanskou kulturu. Aby toho bylo možné dosáhnout je potřeba reprezentovat ve veřejném prostoru kulturu reflektované religiozity, jako alternativu ke zmatené náboženskosti vlastní rozličným 'alternativním religiozitám', které jsou v současné post-sekulární Evropě na vzestupu.

V tomto kontextu má církev znovu jedinečnou příležitost stát se skutečným společenstvím učedníků, musí však vyznávat hodnoty jako je otevřenost a dialog. Křesťané si musí uvědomit, že to nejsou oni, kdo vlastní pravdu, ale že to je pravda, která má nás, pravda, která nechce a nemá být nucována, ale má být prožívána a žita. Evangelizovat znamená, prožívat evangelium ve svém soukromém i společenském životě. Žít tzv. 'páté evangelium', jak by to vyjádřil Mario Pomillio.⁶⁰

Je to totiž právě Ježíš Kristus, který nás dnes staví stejně jako své učedníky před otázkou: „Za koho mne pokládáte?“ (Mt 16, 15).⁶¹ A jsme to my, kdo může svou vírou přitakat Ježíšovu prohlášení z Janova evangelia: „Já jsem cesta pravda i život“ (Jn 14, 6).

Mgr. František Štěch, Th.D.

působí na Katedře teologických věd Teologickej fakulty Jihočeskej Univerzity v Českých Budějovicích, kde vyučuje fundamentální teologii, interkulturní teologii a ekzeziologii. V swojej odbornej orientácii sa zaoberá predovšetkým témami z oblasti fundamentálnej teológie. Je autorom publikácie s názvom „*Tu se jim otevřely oči.*“ (Refugium 2011), ktorá sa zaoberá aspektmi fundamentálnej teológie v diele kardinála Avery Dullesa.

Kontakt: mail: stechf@tf.jcu.cz

Použitá literatura

1. *Ad gentes (O misijní činnosti církve) dekret 2. vatikánského koncilu.* In *Dokumenty 2. Vatikánského koncilu.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. **2.** Amaladoss, M.: *The Trinity on Mission.* In Wijsen, F. Nissen, P. (eds.): *Mission is a Must.* Amsterdam, New York: Rodopi, 2002. **3.** *Bible. Písmo Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih.* Český ekumenický překlad. 6. přepracované vydání (4. vydání v ČBS). Praha: Česká biblická společnost, 1995. **4.** Dulles, A.: *Models of the Church,* 5th expanded edition. New York: Image Book, Doubleday Publishers, 2002. **5.** Geijbels, M.: *Mission and Dialogue.* In *Studies in Interreligious Dialogue,* 1/2000, vol. 10, s. 30-43. **6.** Jan Pavel II. *Redemptoris missio.* Praha: Zvon, 1994. **7.** Jan Pavel II. *Sollicitudo rei socialis.* [online]. [cit. 2008-02-07]. Dostupné na internetu: <http://www.kebrle.cz/katdocs/soc_enc/SollicitudoReiSocialis.htm> **8.** *Lumen gentium (O církvi), věroučná konstituce 2. vatikánského koncilu.* In *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. **9.** Lohfink, G.: *Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith.* New York, Ramsey: Paulist Press, 1984. **10.** Machula, T.: *Církev – dům Boží.* Svitavy: Trinitas, 2001. **7.** Pavel VI.: *Evangelii nuntiandi,* Praha: Zvon, 1990. **11.** Pomillio, M.: *Il Quinto Evangelo,* Milano: Tascabili Bompiani, 2000. **12.** Pospíšil, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi.* Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. **13.** Štěch, F.: *Tu se jim otevřely oči. Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ,* Olomouc: Refugium, 2011. **14.** Thüsing, W.: *Die Neuentestamentlichen Theologien und Jesus Christus.* Band. I. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1981. **15.** Waldenfels, H.: *Kontextová fundamentální teologie.* Praha: Vyšehrad, 2000.

⁶⁰Pro podrobnější informace viz: Pomillio, M.: *Il Quinto Evangelo.* Milano: Tascabili Bompiani, 2000.

22 ⁶¹ Dále srov. Mk 8, 29; Lk 9,20.

PŘÍNOS RUSKÝCH MYSLITELŮ V OBLASTI INTEGRÁLNÍHO POZNÁVÁNÍ V POJETÍ TOMÁŠE ŠPIDLÍKA 1. ČÁST

THE CONTRIBUTION OF RUSSIAN THINKERS TO THE DISCIPLINE OF INTEGRAL COGNITION IN THE APPROACH OF TOMÁŠ ŠPIDLÍK PART I.

Michael Špaček

Abstrakt

Kardinál Tomáš Špidlík SJ (1919-2010), světoznámý odborník na spiritualitu křesťanského Východu, profesor na Papežském východním institutu v Římě velmi přispěl ke sblížení pohledů vlastních západní a východní křesťanské mentalitě a tradici. V ruském prostředí ho zvláště zaujalo upozornění myslitele Pavla Florenského (1882-1937), že je zásadní rozdíl mezi poznáním věci a osoby. Bůh není jako jiná jsoucna *objektem* našeho zkoumání, ale jako živá osoba spíše *subjektem* jednajícím v životě člověka. Evropský *racionalismus* s sebou dlouho vleče jako dědičný hřích omyl, že chce při poznávání osoby uplatňovat zásady pro poznání věcí, a tím dochází k jednostranným a mylným závěrům i při vší své logice. Jenže zatímco u věcí je principem spolehlivého poznání evidence a důkaz, při poznání osob je principem důvěra, kterou je třeba dát druhému; tím se začne otvírat a umožní pravé poznání svého vnitřního tajemství. Uvedená zásada platí i vzhledem k Bohu: důvěra v něho nezklame, ale je pevným základem nejen pro samotné myšlení a poznávání, ale vůbec i pro celý život. Dalším důležitým poznatkem studia ruských filosofů byl pro T. Špidlíka jejich důraz na pojetí *pravdy* jako něčeho živého, konkrétního, dynamického a mravně působícího, a zároveň jejich odmítání racionalistického přístupu zvláště k náboženské sféře. Propojení se životem a mravností je zvláště pro Slovanů důležité: opak u nich hrozí až ateismem. Špidlíkova schopnost syntézy je užitečná i pro naše setkávání s jinými tradicemi a kulturami.

Klíčová slova

Kardinál Tomáš Špidlík. Poznání. Ruská filosofie. Pavel Florenskij. Racionalismus.

Abstract

Cardinal Tomáš Špidlík SJ (1919-2010), a world-famous expert on the spirituality of Eastern Christianity and professor at the Pontifical Oriental Institute in Rome, has significantly contributed to the converging of perspectives, characteristic of Western and Eastern Christian mentalities and traditions respectively. In the Russian milieu, he was especially intrigued by an observation of the thinker Paul Florenskij (1882-1937), that there is a fundamental difference between the cognition of a thing and a person. Unlike other entities, God is not an *object* of our exploration, but, as a living person, rather a *subject*, acting in human life. European *rationalism* has long carried with itself, as an original sin, the mistake of seeking to apply the principles for cognizing things to the cognizing of persons. As a result, European *rationalism* comes to one-sided and erroneous conclusions in spite of its logic. However, while the principle of the reliable cognition of things is evidence and proof, in the case of the cognition of persons such principle is the trust which one needs to give to another; as a result, the other opens up and enables true cognition of his or her inner mystery. The aforementioned principle also applies with respect to God: the trust in God does not fail, but represents a solid foundation not only for thinking and cognition alone, but also for life as such. For T. Špidlík, another important knowledge gained from his study of Russian philosophers was their emphasis on the concept of *truth* as something animate, particular, dynamic and morally effective, as well as their rejection of a rationalistic approach - especially with regard to the

sphere of religion. Particularly for the Slavs, the interrelatedness of life and morality is crucial; the contrary even represents a threat of atheism. Špidlík's capability of synthesis is also useful for our own encounters with other traditions and cultures.

Key words

Cardinal Tomáš Špidlík. Cognition. Russian philosophy. Paul Florenskij. Rationalism.

Úvod

V letošním jubilejním 1150. roce od příchodu věrozvěstů sv. Cyrila a Metoděje na naše území jsme si uvědomovali, jak jejich dílo nepatří jen historii, ale inspiruje i nás dodnes. Tím, kdo zvláště dokázal vystihnout ducha jejich mise ke slovanským národům a svým osobním příkladem ukázal, jak ho aktuálně aplikovat, byl Otec kardinál Tomáš Špidlík SJ⁶² (1919-2010), světoznámý odborník na spiritualitu křesťanského Východu.⁶³ I jeho, podobně jako kdysi soluňské bratry, vedla Boží Prozřetelnost po neznámých, nečekaných cestách. Tak přišel znenadání jako mladík na Velehradě k řeholnímu povolání, k seznámení s byzantsko-slovanskou liturgií a k osvojení ruského jazyka, protože tamní gymnázium, v němž také vyučoval, cítilo zvláštní poslání k dílu mezi východními Slovy. Po válce studoval teologii v Holandsku a když se po vysvěcení na kněze nemohl vrátit do vlasti, odešel do Říma. Nebyl odtud vyslán do misí, kam mnozí řádoví spolubratři odcházeli, ale na studium na Papežském východním institutu a začal tam brzy přednášet spiritualitu. Jako by mu bylo určeno spíše kráčet v šlépějích dávné byzantské mise v její schopnosti pozorně naslouchat druhým, cenit si jejich obdarování, která působí tíž Duch, vystihnout jejich přínosná specifika a vyzvednout je na svíce, aby svítily všem, kdo jsou v domě Božím (srov. Mt 5,15). A zároveň vytvářet syntézu všeho, co kde Duch praví církevními obcím (srov. Zj 3,6) na Východě i na Západě.

Byl obdařen vynikajícími dary ducha, bystrostí a touhou poznávat: Boha, člověka i svět kolem sebe. Věděl však také o mnoha rozdílnostech a tragických střetech lidských přístupů a názorů. Jak sám dokázal vyjít z mentality západní kultury, v níž vyrůstal, k zralému, vyváženému způsobu poznávání, je vidět v čerpání z ruské křesťanské filosofie. Může to být užitečné i pro nás, když se setkáváme s jinými tradicemi, jazyky, či kulturami: nebudeme jednostranní a tím pro druhé vzdálenými, ale pomůže nám to stát se jim blízkými v jejich způsobu vnímání Boha, člověka i světa.

Studium východní spirituality zavedlo Otce T. Špidlíka k dílu ruského mnišského reformátora Josefa Volokolamského,⁶⁴ o němž psal svou disertační práci, ale také k mnoha dalším významným ruským duchovním autorům a myslitelům. Při zkoumání jejich prací

⁶² Zkr. pro Societas Iesu (SJ) v ČR známá jako Tovaryšstvo Ježíšovo nebo jezuitský řád.

⁶³ Rozsáhlé a myšlenkově bohaté dílo O. Špidlíka „je pro teologickou reflexi druhé poloviny 20. století zásadní. Navázal na práci prof. Irénéé Hausherra a rozvinul jeho impulsy studiem spirituality patristické éry a spirituality křesťanského Východu tak, že je dnes jeho dílo nejen prací na poli dějin spirituality, ale tvoří organickou teologickou vizi. Jeho dílo – plod mnohaletého pilného studia a reflexe – je neseno zároveň velkou citlivostí pro současnou kulturu. S touto otevřeností objevoval ve východní spiritualitě taková témata, která se dnes ukazují nesmírně aktuální, neboť jsou schopná vyživovat a vitalizovat to, co bylo z tradice leckdy pozapomenuto. Jeho dílo, které zahrnuje jak vědecký výzkum, systematizaci, tak i přetlumočení čtenářům, je typické smyslem pro inkulturaci.“

(Životopis Tomáše kardinála Špidlíka SJ. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: <http://www.aletti.cz/tomas-spidlík/?id=zivotopis>)

nacházel dědictví východní tradice 'vtělené' do národní mentality s novým světlem a pozoruhodnými odstíny, jak sám často prohlašoval, přičemž hledal, čím by mohlo být přínosem pro univerzální církve a její zvěstování. V ruském prostředí ho zvláště zaujalo upozornění myslitele Pavla Florenského, že nelze přistupovat stejně k poznání věcí a osob, dále pojetí pravdy jako něčeho živého, dynamického a mravně působícího a zároveň jeho odmítání racionalistického přístupu zvláště k náboženské sféře.

Předkládaný článek vychází právě z uvedené myšlenkové teze Florenského, protože výrazným způsobem ovlivnila práci O. Špidlíka věnované spiritualitě ruského prostředí. Nemůžeme zde však Špidlíkovo dílo zabývající se ruským prostorem podat komplexněji, a to zvláště pro jeho rozsah i náročnost teologické syntézy. Záměrem tohoto článku proto není obsáhnout ani odbornou terminologii z oblasti filosofie ani porovnávat tvrzení ostatních myslitelů na dané téma, ale naopak vyzvednout především přínos a duchovní odkaz práce O. Špidlíka v souvislosti s uvedenou myšlenkovou tezí Florenského.

Přínos ruské křesťanské filosofie k pravému poznávání: Zásadní rozdíl mezi poznáním věcí a osoby

V celém Špidlíkově díle si lze všimnout důrazu, jaký autor klade na zásadu, že při poznávání Boha musí člověk postupovat jinou cestou, než jakou používáme při poznávání věcí kolem nás. V prostředí západní tradice musel i on mnohokrát narazit na pokusy co nejpodrobněji popsat a definovat Boha, které však vycházely z mylného pojetí, že tu jde o předmět, *objekt* našeho zkoumání, který lze zařadit mezi ostatní rozumem poznatelná jsoouca. Jako by Bůh nebyl především *subjekt*, který sám nese celé naše bytí i s jeho hledáním, anebo ještě lépe *Někdo*, živá osoba, Otec, který nám sám ve svém plánu univerzálnosti spásy pohnut lítostí běžel naproti, když jsme byli ještě daleko a dal nám zakusit svou otcovskou lásku (srov. Lk 15,20).

Podobné deformující pojetí Špidlík nachází i na stránkách katechismů z počátku 20. století, kde se na neosobní otázku 'Co je Bůh?' odpovídalo filozoficky a málo křesťansky, že je to nejvyšší, nejdokonalejší bytost atd. Špidlík vítá opravu těchto aristotelských pozůstatků v nových katechismech, kde se už začíná otázkou: 'Kdo je Bůh?' Ten je pak představován křesťansky jako náš nebeský Otec. „Není důstojné ptát se *co* je Bůh, jde přece o osobu, která je nám blízká”.⁶⁵

Upozornění na nutnost odlišného přístupu v poznávání věci a živé osoby našel T. Špidlík u již uvedeného vynikajícího ruského filosofa Pavla Florenského, zvláště v jeho díle *Sloup a základ pravdy*.⁶⁶ Florenského myšlenky týkající se poznání Špidlík shrnuje ve stejnojmenné úvaze. Pro jejich stěžejní význam uveďme stručný obsah celé úvahy, která prozrazuje jeho osobní zaujetí; sám totiž musel mnohokrát předtím hájit křesťanskou víru, kterou čeští ateisté napadali jako nevědeckou a svou filosofii přitom hrdě vyzvedali jako zaručeně vědeckou.

Nejprve upozorňuje na překvapující tvrzení Florenského, že mezi blázný⁶⁷ patří i lidé, kteří věří pevně v tzv. vědecký světový názor. O. Špidlík toto Florenského tvrzení vysvětluje tak,

⁶⁵ Špidlík, T.: *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus B*. s. 12.

⁶⁶ Pavel Florenskij, patří mezi nejvýznamnější osobnosti Ruské pravoslavné církve 20. století. Jeho práce *Sloup a opora pravdy*, vznikala v tamním intelektuálním prostředí a je považována za jedno z nejznamenitějších náboženských děl. Je teologickým, filosofickým i osobním svědectvím o hledání pravdy, které zároveň obsahuje i nadčasové, originální myšlenkové vize tohoto pravoslavného kněze. Za povšimnutí stojí, že Florenskij je jedním z prvních myslitelů 20. století, pro kterého je také důležitá idea Božské Sofie. Pro podrobnější informace viz: Florenskij, P.: *Sloup a opora pravdy*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2003. (1. vyd.). ISBN 80-86715-10-8. 710 s.

⁶⁷ Uvedený slovní obrat 'mezi blázný' u Florenského není míněn jako dehonestující označení člověka se závažnými psychickými poruchami. Jde spíš o expresivní výraz, protože Florenského do značné míry ovlivňovalo i prostředí ruských básníků.

že pomatení lidé⁶⁸ rádi mnoho uvažují a přitom se přidržují přísně logického postupu. V tomto nechybují. Domyslí vážně všechny důsledky, které vyplývají z jejich mylného předpokladu, a právě tam se dostanou do konfliktu s okolím. Špidlík pak poukazuje na nesprávné závěry, ke kterým dospějí racionalisticky orientovaní lidé, a to i přes veškerou svou logiku, pokud vycházejí z mylného předpokladu, že při poznávání živé osoby - a dokonce samého Boha - lze uplatňovat tytéž zásady jako pro poznávání neživých věcí.

Věda ve snaze čelit omylům se snaží najít správný základ, z něhož lze vyjít, aniž by se o něm pochybovalo. Vychází pevnou základnou pro vědecké poznání je pozorování v přírodě. Na ně navážou další úvahy.

*„Filosof uvážil nějaký princip a uznal, že je to jasné. Co pak je jasné, to se dá vyjádřit pojmem, větou. Máme tedy základ, na kterém se dá budovat. Scholastická filosofie učila, že poslední měřítko pravdy je evidence. René Descartes... říká: 'Bereme za pravdivé to, o čem máme jasnou představu'. Jasnost znamená pro něho také ohraničenost, rozdíl od všeho ostatního”.*⁶⁹

A evidentní zjištění stačí k založení přírodních věd. Věda má ještě další měřítko pravdy - důkaz. Můžeme-li dokázat, z čeho co pochází, má to pro nás váhu vědeckého poznání či vysvětlení a jsme spokojeni. Podobný postup však v žádném případě nelze aplikovat i na poznání osob.

Zatímco u věcí, ve vědě a v abstraktním myšlení je měřítkem pravdy evidence, u osob se vědecká evidence se vším dokazováním uplatnit nedá. Nelze se např. dobrat jistoty, že se lze na někoho naprosto spolehnout. Přírodní vědy rovněž např. nezaručí člověku, že pravým partnerem do manželství je pro něho ta či ona osoba. Z dobrého dojmu, který máme z určitého člověka ani z úsudků druhých o něm nezískáme jistotu, že je skutečně dobrý. Náš poměr ke druhým se proto neřídí ani evidencí ani důkazy, ale důvěrou. Ta také stojí např. na začátku rozhodnutí vstoupit s někým do manželství. Ostatní praktické otázky společného života se pak dají domýšlet logicky či vědecky. Začátkem však nebyla ani logika ani věda, ale důvěra v osobu.

To, co platí pro poznání osoby obecně, Špidlík aplikuje i na naše poznávání Boha. I vztah k němu se řídí důvěrou, protože jde o živou osobu. Nelze tu vycházet z vědeckých, tj. filosofických, historických a dokonce ani z teologických důkazů; ani celý život by nám zřejmě nestačil, abychom uvěřili.

*„Podstata křesťanského učení je víra v Boha Otce, tj. živou osobu. Styk s živou osobou pak začínáme důvěrou: Věřím ti. Ti, kdo uvěřili Bohu v Kristu pak dosvědčí, že se neklamali. Jsou tedy šťastní, ale mohou na této víře budovat život rozumně a také vědecky”.*⁷⁰

Zaujetí postoje důvěry vůči Bohu nás pak přivádí k účasti na jeho poznání, které je skutečný sloup a základ pravdy.

T. Špidlík si hlavně od Pavla Florenského odnáší poučení, že zatímco *poznání věci* je dosažitelné smysly a rozumem a lze při něm uplatňovat odstup, dělení, abstrakci a zobecňování, k integrálnímu *poznání živé osoby* je nutné poznání existenciální; vědecké či intelektuální nestačí. K tomu je nezbytný žitý vztah, který navodí atmosféru důvěry a bezpečí. Ten, kdo dá svou důvěru, také u druhého vyvolá důvěru, a tou se osoba začne otevírat a sdělovat své tajemství: dochází ke *zjevení* a *objevu* osoby. Ze strany člověka to má jednak rys aktivní - mé pronikání do jejího niterného tajemství, ale také pasivní - otevřenost a očekávání.

⁶⁸ Označení 'pomatení lidé' T. Špidlík použil v návaznosti na uvedené tvrzení Florenského nikoli jako znevažující, ale k zdůraznění závažnosti omylu racionalistů, kteří jsou si jisti správností svých závěrů kvůli své logice, aniž by si uvědomili, že svou myšlenkovou konstrukci stavějí na zmýleném předpokladu. - pozn. autora.

⁶⁹ Špidlík, T.: *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus A.* s. 129n.

⁷⁰ Špidlík, T.: *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus A.* s. 130n.

Vztah mezi osobami roste k lásce, jakou nám ukázal Kristus. K existenciálnímu poznání je třeba intuice a tento požadavek se uskutečňuje spíše v citu než v rozumu, tedy v srdci. Rozvíjí-li se poznání Boha touto cestou, vyrůstá teologie nikoliv jako rozumová, spekulativní konstrukce, ale jako plod a reflexe zkušenosti, což je typické pro Východ.

Odstup a dělení příznačné pro racionalismus vidí ruští teologové vůbec jako dědičný hřích západní teologie. Abstrakci a zobecňování běžné při poznávání věcí a vytváření věd nelze použít u osob, které jednájí svobodně, a zvláště ne pro poznání Boha, bytosti naprosto jedinečné a svrchovaně svobodné.

V díle Otce Špidlíka se to projevilo např. v jeho mluvení o Bohu: nejsou to spekulativní konstrukce, ale vyjádření toho, jak jej poznal sám anebo jak jej zakusili druzí. Také v jeho zdůrazňování nezbytnosti modlitby podle známého Evagriova výroku ('*když jsi teolog, opravdově se modlíš, a když se opravdově modlíš, jsi teolog*') či v jeho přesvědčení, že Bůh nám nezjevil nic pro naši spekulaci, ale všechno pro náš dialog s ním, v čemž Špidlík následuje východní církevní otce. Podle něj jsme na cestě pravého poznání smyslu všeho, co nám padne do zorného pole (věci, lidé, události, texty Písma aj.), když si klademe otázku, co nám tím Bůh chce říct a máme ochotu se podle toho zařídít.

V přístupu k lidem jakožto jedinečným osobám, jejichž tajemství a pravou identitu objevíme jen v osobním, žitém vztahu vůči nim, vždy ihned odmítal jakékoliv generalizování (jako např. '*Poláci jsou takoví a takoví... nebo evangelíci se na věci dívají tak a tak...*') a vytvářel s lidmi všeho druhu srdečné osobní vztahy. Když se ho zájemci o ekumenismus ptali, jak ho někde přijali pravoslavní, odpovídal: „Nechodím navštěvovat pravoslavné, ale jenom přátele, ať už katolické nebo pravoslavné, a přátelé mne přijímají vždycky pěkně. Mám jich tam mnoho.“⁷¹ To vše mu umožňovalo vytvářet i z teologické a spirituální rozmanitosti rozdílných tradic věrohodnou a přijatelnou syntézu, takže např. rumunský pravoslavný metropolita Daniel, pozdější patriarcha mu s uznáním řekl: „Vy jste teolog nerozdělené církve.“⁷²

Shrňme zde tedy hlavní body rozdílů mezi poznáním věci a osoby (ať Boha nebo člověka), jak je vytyčil Pavel Florenskij a následně převzal O. Špidlík. Gnozeologickým principem u věci je:

1. získat co největší odstup, aby naše Já co nejméně ustoupilo, a tím se naše poznání stalo co nejobjektivnějším,
2. jasně oddělovat jedno od druhého: *Clare et distincte!* (podle pojetí Descarta),
u osoby naopak:
 1. přiblížit se, dát a vzbudit důvěru, aby se sama začala otvírat,
 2. neoddělovat, ale vidět jedno v druhém. Teprve pak chápou osobu druhého i to, co se jí týká (typické pro Východ, kde je obecně větší tíhnutí k syntéze a kontemplaci).

Pojetí pravdy u ruských myslitelů: je živá, konkrétní, morální, dynamická, plod tvořivého poznání

O. Špidlík po prostudování díla celé řady ruských myslitelů dospěl k závěru, že pro Slovyany není přijatelná pravda, která by byla jen abstraktní formulací bez propojení se životem a konkrétností a zároveň i s lidskou mravností. Tak Florenskij objevuje pravdu jako plod intuice,

⁷¹ Špidlík, T.: *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*. s. 115.

⁷² Čemus, R.: *Aristokrat ducha - Tomáš Špidlík*. In *Teologické texty*. 2003, č. 5, s. 203-205; Srov. též Ambros P.: *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starc a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012. (1. vyd.). s. 81.

„která je odůvodnitelná, tj. diskursivní. Aby intuice byla diskursivní, musí být intuicí nikoliv slepou, nikoliv hloupě omezenou, ale směřující do nekonečna, musí být intuicí, takřkajíc mluvící, rozumnou. Aby diskurs byl intuitivní, musí být nikoliv směřující do nekonečna, nikoliv jen možným, ale reálným, aktuálním.“⁷³

Pravda pro něho tedy představuje „konečnou nekonečnost a nekonečnou konečnost“ a také, „aktuální nekonečno“⁷⁴ - (při jeho aplikaci matematické terminologie v dané souvislosti). A zároveň není chápána ani

„jako konečný výsledek racionálního uvažování. Racionalismus je pro něj výrazem „mrtvolné strnulosti“ a odpovídá tzv. tělesné filosofii, v níž převládá zákon totožnosti. Tento zákon může být překonán filosofií duchovní – jak nazývá Florenskij křesťanskou filosofií, která se projevuje jako filosofie osobnosti a tvůrčího úsilí. Křesťanská filosofie je spojena s láskou, kterou Florenskij také nazývá zjevenou pravdou. Avšak láskou nemyslí žádný psychologický stav odpovídající věčné filosofii, nýbrž láska pro něj znamená ontologický akt ve smyslu filosofie osobní. Láska ke stvoření se navenek projevuje jako krása a je pro Florenského nemyslitelná mimo Boha: „Bůh anebo Pravda nejenže lásku má, ale především, Bůh je láska“ (...).“⁷⁵

Rozšířená antická zásada 'Podobné je poznáváno jen podobným' vedla křesťany k závěru, že Bůh-Láska může být z naší strany doopravdy poznáván zase láskou (*agapé*). Jestliže nám Bůh svou lásku zjevil a dal nám ji zakusit (zkušenost), vyvolává v nás lásku k němu jako odpověď. A ta nás vede dál: nejen do nové oblasti vědění, ale vztahu, a ten nás proměňuje podobně jako láska k člověku. K dosažení poznání Boha je tedy podle Florenského třeba lásky, intuitivně-diskursivního poznání a pouze osobní zkušenosti.⁷⁶

Jiný výtečný a významný ruský myslitel Vladimír Solovjov⁷⁷ si v této souvislosti nalézání pravdy všímá, jak v průběhu dějin každý národ dává všeobecné církvi něco významného: Židé dali Písmo, Krista, Řekové teologii a dogmata, Římané právo, Němci reformaci s její snahou spojit víru se životem, Francouzi revoluci, která obrátila pozornost k sociálním otázkám. Na otázku co můžeme říci o Slovanech, O. Špidlík odpovídá: Slované byli připoutáni k půdě, všímali si postupných přírodních cyklů, zimního odumírání a jarního vzkříšení, byli přesvědčeni, že jevy samy o sobě nejsou věčné, nýbrž že věčný je život jako takový.⁷⁸ Avšak církvi dosud nedarovali nic! Vešli totiž do ní po období sedmi velkých všeobecných koncilů uznávaných jak na Východě, tak i na Západě, tedy v době, kdy hlavní pravdy víry byly již

⁷³ Naldoniová, L. - Vorel, J.: *Pavel Florenskij a Andrej Belyj – magie slova a symbolu I*. In PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY. 1, vol. VII, (2010). s. 5.

⁷⁴ Tamtéž s. 5.

⁷⁵ Florenský, P.: *Sloup a opora pravdy*. s. 83. In Naldoniová, L. - Vorel, J.: *Pavel Florenskij a Andrej Belyj – magie slova a symbolu I*. In PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY. 1, vol. VII, (2010).

⁷⁶ Srov. tamtéž s. 7. - Náboženská filosofie se na počátku dvacátého století stala pro Rusko charakteristická a vyznání víry bylo dokázováno filosoficky. Ale zároveň závisela více na osobní náboženské zkušenosti a snažila se jednat co nejvíce nezávisle na autoritě církevní. (srov. tamtéž s. 2).

⁷⁷ Byl zakladatelem náboženské filosofie na přelomu 19. a 20. století.

„Tento filozof a myslitel měl neobyčejně velký vliv na svou generaci. Historik ruské filosofie Vasilij Zeňkovskij, charakterizoval přelom 19. a 20. století v Rusku jako období, ve kterém se rozvíjelo nejen sociálně-politické revoluční hnutí, ale také hnutí na poli nábožensko-filosofickém, které probíhalo ve znamení „nového náboženského vědomí“. V jeho programu byla konfrontace s historickým křesťanstvím, očekávání nových zjevení, vytvoření „nábožensky založené veřejnosti“ a víra v eschatologické vyústění dějin.“

(Komorovský, J.: *Ruská náboženská filozofie a kríza západnej filozofie*. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: □ http://www.uski.sk/frames_files/ran/2004/ran-2004-2-02.pdf □)

jasně zformulovány, stejně jako zásady duchovního života. Stali se na tomto poli *dělníky poslední hodiny* (srov. Mt 20,7), co už nic nového nepřinášejí, jen přebírají od ostatních křesťanů, míní Solovjov.

Prínos Slovanů do duchovní pokladnice lidstva prokázal o sto let později právě na základě svých studií T. Špidlík.

O. Špidlík na uvedený postřeh Solovjova navazuje a vyzvedá jako pozoruhodný rys ruského a vůbec slovanského myšlení specifické pojetí pravdy, které se mu jeví jako přínosné pro ostatní. Vychází přitom z filologické analýzy výrazu *pravda*, kterou provedl Pavel Florenskij ve čtyřech starých jazycích. Hebrejské slovo *emet* (pravda) prozrazuje chápání pravdy jako vlastnosti toho, co je stálé, vyzkoušené, spolehlivé, což platí především o Bohu a jeho slovu. Řekové užívali výraz *alétheia*: pravda je tedy to, co jsme objevili, co jsme se dozvěděli. Opačný postoj je vyjádřen latinským výrazem *veritas*, který podobně jako jeho obdoby (německé *wehren* - bránit a slovanské *vera* - víra) připomíná spíše tajemství. Odlišné pojetí pravdy u slovanských národů je patrné v jejich výrazu pro pravdu:

„Slovanské slovo *istina* nevyjadřuje pouze „to, co jest“ (srov. latinské *est* a německé *ist*), ale také to, co dýchá (srov. *asmí*, *astí* v sanskrtu a *atmen* v němčině). Poznat *istinu* znamená tedy vstoupit do vztahu s živou skutečností.“⁷⁹ „Slovanské *istina* vyjadřuje kontakt s živou skutečností, poznanou osobním vztahem.“⁸⁰

Rusové cítí instinktivní nechuť k pouze abstraktní spekulaci, v níž není život. O. Špidlík považuje za základní myšlenku ruské filosofie přesvědčení, že *konkrétní existující* (bytí/člověk) je dříve než jeho rozumové vědomí. Připomíná, že podle Solovjovovy *Kritiky abstraktních principů* nesmí být opravdovým předmětem filosofie 'byť' v obecnosti, nýbrž to, čemu nebo komu toto bytí patří, tedy *konkrétní existující* (bytí/člověk). Jestliže náš autor na závěr uvádí citát N. Losského o nutnosti spojit nejvyšší stupeň abstraktního myšlení a uvedený výraz *istina* je blízký výrazu *pravda*, *spravedlnost*. V mnohých slovanských jazycích nejvyšší schopnost nazírat na konkrétní skutečnost, můžeme jej považovat za jeho řešení.

Pravda je neoddělitelná od života a lidského díla a je volbou dobra proti zlu. Pravda se promítá do života, má v něm nutně své důsledky. Také zde nám nabízí zajímavé svědectví filologie: již výše totiž slovo *pravda* znamená totéž co latinské *veritas*, kdežto v některých zase *spravedlnost* (lat. *iustitia*).⁸¹

Pravda, která je živá a konkrétní, patří do dějin spásy a do jejich vývoje. Mnozí myslitelé jsou z tohoto důvodu skeptičtí vůči 'tzv. *pravdám absolutním a věčným*'. Akt poznání je svobodný, a proto vyžaduje tvořivost. Věda se zajímá pouze o přírodu, o předmětný svět; nikdy nepoznává Pravdu i v jejím hlubokém duchovním významu, nýbrž jen pravdy. Cílem filosofie je přesné poznání Pravdy, a to od počátku předpokládá rozhodnutí pro život.⁸²

Propojení se životem je zvlášť pro Slovanů důležité. Pravda má pro ně i morální rozměr: volbu dobra proti zlu. O. Špidlík upozorňuje: „Tento postoj však má zápornou stránku.

⁷⁹ Špidlík, T.: *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. s. 62-63. - Nejvýraznější doklad této mentality T. Špidlík uvádí od Kirejevského: 'My poznáváme to, co žijeme', který k tomuto závěru dospěl poté, co v Německu poslouchal Hegelovy přednášky a pak se setkal se starci kláštera v Optinu. Uvědomil si, že pravda zapaluje duši, dává život, není to 'mrtvý kapitál' (srov. tamtéž, s. 62-63). Připomíná rovněž výrok P. Florenského, že v náboženství 'pravda je Osoba, projevující se v dějinách, a ne nějaký abstraktní princip; jinými slovy: pravda není věčná, ale osobní'. (srov. tamtéž, s. 63-64).

⁸⁰ Špidlík, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*. s. 247-248.

⁸¹ Srov. Špidlík, T.: *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. s. 66.

⁸² Srov. tamtéž s. 67.

Neschopnost vnímat pravdu oddělenou od morálky přivedla mnohé Rusy k ateismu.⁸³ Jestliže je totiž nastoupení jiné životní cesty, třeba ve jménu nové doby, přivedlo k jinému chování než stanovuje křesťanská víra, pak pro ně nebylo myslitelné ponechat si dřívější přesvědčení aspoň jako teoretické, objektivní a přešli k ateismu.

„Nejlepší pojem pravdy musí odpovídat požadavkům svobodné osoby; pravda, k níž se hlásíme, musí tedy být živá, konkrétní, morální, dynamická, tvořivá, musí přesahovat rozumové pojmy, musí být metalogická, duchovní, intuitivní, spojující poznávající subjekt s poznávanými předměty pomocí lásky.“⁸⁴

O. Špidlík toto pojetí pravdy u ruských myslitelů promítl do celého svého odborného díla i do své služby lidem. Spirituální teologie křesťanského Východu, kterou se celoživotně zabýval, není v jeho podání akademickou či teoretickou soustavou, ale převzetím moudrosti a životní zkušenosti těch, kdo se rozhodli následovat Pravdu, kterou je Kristus sám, reflexí tohoto pokladu a jeho předávání druhým. Byla mu na prvním místě výzvou k uskutečňování v osobním životě i pro něho samého a stejně tak i návodem a inspirací pro mnohé, kterým jako duchovní otec sloužil.

Pokračovanie v nasledujúcom vydaní *Acta Missiologica*.

ThLic. Mgr. Michael Špaček

Interný doktorand pôsobiaci na Katedre pastorálnej a spirituálnej teologie Cyrilometodějskej teologickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Vo svojej odbornej orientácii sa zameriava na skúmanie diela kard. Tomáša Špidlíka a na CMTF v Olomouci vyučuje predmety z oblasti spirituality kresťanského Východu a liturgickej teológie.

Kontakt: mail: michael.spacek@upol.cz

Použitá literatura

1. Ambros P.: *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – stárec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012. (1. vyd.). ISBN 978-80-7412-125-8. 758 s.
2. BIBLE. *Písmo svaté Starého a nového zákona*. Praha: Česká Biblická společnost, 1993. (4. přeprac. vyd.). ISBN 80-900881-7-1.
3. Čemus, R.: *Aristokrat ducha - Tomáš Špidlík*. In *Teologické texty*. 2003, č. 5, s. 203-205.
4. Komorovský, J.: *Ruská náboženská filozofie a krize západnej filozofie*. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: http://www.uski.sk/frames_files/ran/2004/ran-2004-2-02.pdf
5. Naldoniová, L. - Vorel, J.: *Pavel Florenskij a Andrej Belyj – magie slova a symbolu I*. In PAIDEIA: *PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY*. 1, vol. VII, (2010). ISSN 1214-8725. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/download/naldoniova_prvni.pdf
6. Florenskij, P.: *Sloup a opora pravdy*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2003. (1. vyd.), ISBN 80-86715-10-8. 710 s.
7. Špidlík, T.: *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad, Refugium 1996.
8. Špidlík, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*. Velehrad: Refugium 1999.
9. Špidlík, T.: *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus A*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.
10. Špidlík, T.: *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus B*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.
11. Špidlík, T.: *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, edice Rozhovory, 2004. ISBN 80-7192-828-3. 232 s.
12. *Životopis Tomáše kardinála Špidlíka SJ*. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: <http://www.aletti.cz/tomas-spidlík/?id=zivotopis>

⁸³ Tamtéž s. 66.

30 ⁸⁴ Tamtéž s. 340-341.

PRÍNOS DIELA SVÄTÉHO CYRILA A METODA PRE LITURGICKÚ REFORMU II. Vatikánskeho koncilu

A CONTRIBUTION OF THE WORK OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS TO THE LITURGICAL REFORM OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Karol Ducák

Abstrakt

Príspevok rozoberá problematiku používania rodného jazyka veriacich ako liturgického jazyka Rímskokatolíckej cirkvi. Riešenie danej problematiky v Katolíckej cirkvi priniesol pre dlhodobý odklad až Druhý vatikánsky koncil, ktorý v rámci liturgickej reformy umožnil popri latinskom jazyku používať v liturgii aj rodný jazyk veriacich. Pri zdôvodňovaní reformy sa koncil výslovne a vedome odvolával aj na misijné dielo sv. Cyrila a Metoda na Veľkej Morave. Vďaka tomu dielo našich vierozvestov prekračuje rámec priestoru Veľkej Moravy a stáva sa súčasťou univerzálneho dedičstva celej Katolíckej cirkvi.

Kľúčové slová

Druhý vatikánsky koncil. Liturgická reforma. Sv. Cyril a Metod. Tradicionalizmus. Inkulturačný misijný model.

Abstract

The paper discusses the issue of using the mother tongue of the faithful as the liturgical language of the Roman Catholic Church. Due to a long-term delay, a solution to this issue came no sooner than in Vatican II. As part of liturgical reform, the Council allowed the mother tongue of the faithful to be used in the liturgy, alongside Latin. When justifying the reform, the Council also explicitly and intentionally referred to the missionary work of Saints Cyril and Methodius in Great Moravia. Thanks to this, the legacy of our apostles goes beyond the territory of Great Moravia, and becomes part of the universal legacy of the Catholic Church as a whole.

Key words

The Second Vatican Council. Liturgical reform. Sts. Cyril and Methodius. Traditionalism. Acculturational model of mission.

Úvod

Druhý vatikánsky koncil je neraz terčom útokov tradicionalisticky orientovaných⁸⁵ katolíckych teológov aj laikov, ktorí voči koncilu vznášajú často neoprávnené námietky, ba mnohí z nich koncil a priori odmietajú.

⁸⁵Tradicionalisticky orientovaní teológovia ako aj ostatní laickí stúpenci tradicionalistického smeru v Katolíckej cirkvi (tzv. tradicionalisti), odmietli a mnohí z nich dodnes odmietajú buď úplne alebo čiastočne zmeny zvykov a hodnôt, ku ktorým začalo v Katolíckej cirkvi dochádzať počas Druhého vatikánskeho koncilu a po ňom. Najznámejším predstaviteľom tradicionalistického smeru je tzv. *Kňazské bratstvo svätého Pia X.* Jeho zakladateľom je francúzsky arcibiskup Marcel Lefèbvre, aktívny účastník II. vatikánskeho koncilu, ktorý spolu so svojimi stúpenkami odmietol ústredné reformy Cirkvi 20. storočia, predovšetkým liturgickú reformu, zavedenie rodných jazykov do liturgie, slobodu náboženstva a ekumenizmus. Lefèbvre však vo svojej heréze zašiel omnoho ďalej. Obvinil pápeža a koncil z porušovania viery, neuznávania tradície a pomoci Ducha Svätého v Cirkvi. Ďalším jeho pochybením bolo odmietanie zmeny rímskeho Misála, ako aj účasti na omši Pavla VI.

Zaiste nie je možné tvrdiť, že bol koncil absolútne dokonalý. Ako každé ľudské dielo, aj tento koncil bol poznamenaný mnohými problémami. Už od počiatku sa prejavovala určitá nejednotnosť koncilových otcov v niektorých otázkach a preto boli rokovania účastníkov často veľmi komplikované a zdĺhavé. Koncil, o ktorom aj pápež Ján XXIII. pôvodne predpokladal, „že bude trvať tri mesiace“,“⁸⁶ sa napokon predĺžil na obdobie niekoľkých rokov. Nie všetko sa podarilo realizovať podľa pôvodných predstáv účastníkov koncilu. Veľkými ťažkosťami bola napríklad sprevádzaná diskusia o liturgii.

„Navrhovaná schéma zdôrazňovala aktívnu účasť veriacich na liturgii, určité zavedenie národných jazykov, reformu liturgických kníh, znovuzavedenie podávania Eucharistie pod obojím. Okamžite vzplanula diskusia medzi ‚tradicionalistami‘ a ‚progresívnymi‘... A tak 14. novembra bolo schválené prepracovanie textu na základe pripomienok.“⁸⁷

Veľký význam má pre nás skutočnosť, že

„sa konciloví otcovia pri odôvodňovaní liturgickej obnovy, ktorú mal uskutočniť Druhý vatikánsky celocirkevný snem, výslovne odvolávali aj na dielo svätého Cyrila a Metoda medzi našimi predkami.“⁸⁸

Výsledkom reformy bolo ohrozenie štyristoročného „monopolu“ tradičnej tridentskej liturgie a s tým sa časť tradicionalisticky orientovaných teológov dodnes nezmierila. Ešte väčšími úskaliami bolo však sprevádzané úsilie o reformu kódexu. Na tento účel „bola ustanovená osobitná komisia 28. marca 1963, no v novembri tohto istého roku sa všetko odložilo na pokoncilové obdobie.“⁸⁹

Taktiež porušil stálu cirkevnú disciplínu tým, že svojvoľne zbral časť Božieho ľudu do vlastnej biskupskej správy, menoval jej nástupcov a pokračoval vo svätení biskupov bez poverenia pápeža. (Porov. Quis: *Odloučený bratr arcibiskup Lefěbvre*. In *Teologické texty*. samizdat č. 17, s. s. 34)

Lefěbvre však hlásal aj iné a oveľa závažnejšie heretické názory. K jeho vážnemu pochybeniu patrí aj nesprávna interpretácia koncilovej deklarácie „*Dignitatis humanae o náboženskej slobode*.“ Lefěbvre zastával presvedčenie, že všade tam, kde je to možné, musí Cirkev využívať štátnu moc pri presadzovaní pravdy a odstraňovaní omylu. Blud nesmie mať rovnaké práva ako omyl a svedomie sa musí riadiť podľa pravdy. Ak sa svedomie mýli, nesmie vyžadovať žiadne práva. (Porov. Lobkowicz, M.: *Konzervatívni/liberálni Křesťanská alternativa?* In *Teologické texty*. 2010, ročník 21, číslo 1, s. 12.)

Dignitatis humanae však uznáva náboženskú slobodu ľudskej osoby ako občianske právo v právnom poriadku spoločnosti. Preto aj tí, ktorí zanedbávajú povinnosť hľadať a uznať pravdu, majú právo na ochranu pred vonkajším donucovaním a je neprípustné akýmkoľvek spôsobom zabrániť uplatneniu ich občianskeho práva v prípade, že sa zachováva spravodlivý verejný poriadok.- (Porov. Deklarácia „*Dignitatis humanae*“ o náboženskej slobode. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: Dekréty a deklarácie*. s. 311.)

Katolícka cirkev sa týmto dokumentom implicitne dištancovala od nespočetných minulých krívd, páchaných na nekatolíkoch, napríklad v prípade Židov, ktorí boli nútení ku krstu pod zámienkou, že ide o spásu ich duší.

(Porov. Lobkowicz, M.: *Konzervatívni/liberálni Křesťanská alternativa?* In *Teologické texty*. 2010, ročník 21, číslo 1, s. 12.)

Stojí za zmienku, že existuje aj umiernená podoba *Kňazského bratstva svätého Pia X.* Je ňou *Bratstvo sv. Petra*, ktoré nespochybňovalo Druhý vatikánsky koncil, ale požadovalo len povolenie slúžiť tridentskú omšu. Bratstvo spolupracuje s rímskou kúriou bez väčších problémov.

Tradicionalisti sú však v súčasnosti do značnej miery „rozštiepení.“ Existujú rôzne smery, formy a skupiny tradicionalizmu, ktoré sú namierené nielen proti oficiálnej Katolíckej cirkvi, ale aj proti sebe navzájom.

⁸⁶ Fischer-Wolpert, R.: *Malý teologický slovník. Přehled papežů*. s. 82.

⁸⁷ Judák, V.: *Druhý vatikánsky koncil*. [online]. [cit.05.08. 2013]. Dostupné na internete:

□ <http://www.tkkbs.sk/downloads/pdf/201210110232VAT.pdf> □

⁸⁸ *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: Konštitúcie*. s. 177.

⁸⁹ Judák, V.: *Druhý vatikánsky koncil*. [online]. [cit.05.08. 2013]. Dostupné na internete:

□ <http://www.tkkbs.sk/downloads/pdf/201210110232VAT.pdf> □

Liturgický jazyk pred koncilom a po ňom

Problémy sa však vyskytovali nielen na koncile, ale aj v pokoncilovom období došlo k deformáciám pri realizácii koncilových dokumentov v praxi. Vznikali niektoré nebezpečné tendencie, predovšetkým snaha časti teológov o relativizovanie platnosti katolíckych dogiem, modernizačné trendy za každú cenu, či niektoré povrchné prejavy ekumenizmu,⁹⁰ s ktorými zápasíme dodnes. To však nijako neznižuje epochálny dejinný význam koncilu.

Druhý vatikánsky koncil nadviazal na dovtedajšie dedičstvo Katolíckej cirkvi, ako aj na všetky predchádzajúce koncily, a je bezpochyby jednou z najvýznamnejších udalostí v celých dejinách Katolíckej cirkvi. Odmietat' ho len pre ľudské nedostatky, charakterizujúce priebeh koncilu či pokoncilový vývoj, je jednou z najvýraznejších heréz v celých dejinách Katolíckej cirkvi.

Nie je možné na relatívne malej ploche článku v odbornom časopise podrobne analyzovať a skúmať genézu koncilu, prípadne reagovať na všetky výhrady rôznych jeho odporcov, pretože takáto snaha by si vyžadovala minimálne jeho mimoriadne vydanie venované danej problematike, prípadne osobitnú knižnú publikáciu.

Zámerom daného článku je snažiť sa rozobrať iba parciálne problémy, súvisiace s koncilom. Zaoberať sa bude predovšetkým problematikou používania rodných jazykov v liturgii Katolíckej cirkvi. Medzi výhradami vznesenými voči II. Vatikánskemu koncilu, sú tvrdenia, že koncil údajne spôsobil diskrimináciu používania latinského jazyka v Cirkvi a svojou liturgickou reformou,⁹¹ zapríčinil celkový úpadok liturgie v Rímskokatolíckej cirkvi. Takéto tvrdenia sú však prinajmenšom zjednodušené. Dokonca aj taký agilný tradicionalista, akým je Juraj Sirotný,⁹² píše:

*„Druhým vatikánskym koncilom bola latinčina potvrdená ako oficiálny a liturgický jazyk rímsko-katolíckej Cirkvi. V mnohých dokumentoch koncilu sa hovorí o tom, aby sa v liturgii latina hojne využívala. Kardinál Stickler však tvrdí, že latinčina sa po koncile stala v Cirkvi prebytočnou, napriek tomu, že Ján XXIII. podpísal na oltári svätého Petra apoštolský list *Veterum sapientia*, ktorým latinčinu so všetkou vehemenciou podporil, aby sa v Cirkvi hojne užívala.“⁹³*

Dokument *Veterum sapientia* bol vydaný ešte pred koncilom a pápež v ňom okrem iného uvádza: „Z týchto dôvodov svätá Cirkev si vždy hlboko vážila doklady tejto múdrosti, a obzvlášť grécky a latinský jazyk, ktorými bola odetá ako zlatým šatom.“⁹⁴ A na inom mieste: „Latinský jazyk je živý jazyk Cirkvi...“⁹⁵

⁹⁰Napríklad úsilie niektorých katolíckych reformných skupín a evanjelickej cirkvi v Nemecku o povolenie spoločného slávenia eucharistie katolíkov a protestantov, ktoré v súčasnosti už emeritný pápež Benedikt XVI. odmietol. (Pre podrobnejšie informácie pozri: *Pápež odmietol kompromisy*. [online]. [cit. 05. 08. 2013]. Dostupné na internete: http://www.ecav.sk/?p=spravodajstvo/zo_zahranicia/papez_odmietol_kompromisy.)

⁹¹Táto liturgická reforma okrem iného umožňovala počas slúženia svätých omší poskytovanie väčšieho priestoru rodným jazykom.

⁹²Juraj Sirotný je autorom mnohých článkov pre konzervatívnu „*Dielňu svätého Jozefa*“ a iné tradicionalistické médiá. Je však kritikom najradikálnejšieho smeru tradicionalistov tzv. *sedesvakantizmu*, o ktorom prehlasuje, že sa nachádza v schizme. Názov vznikol spojením dvoch slov: *sede* (stolec), *vacante* (prázdny). Stúpenci tohto smeru sú totiž presvedčení o tom, že pápežský stolec je vlastne prázdny, pretože podľa ich presvedčenia od roku 1958 nemá Katolícka cirkev platne zvoleného pápeža, ale je vedená heretickými uzurpátormi, ktorí nie sú oprávnení zastávať apoštolský úrad Katolíckej cirkvi. Najradikálnejšou skupinou *sedesvakantistov* sú *konklavisti*, ktorí si vzhľadom na údajný úpadok pokoncilovej hierarchie vyhradujú právo voľby ich vlastného pápeža. *Konklavisti* si takto zvolili už viac ako dvesto pápežov. (Pre podrobnejšie informácie pozri: Sirotný, J.: *Dejiny súčasnej krízy v Cirkvi (10.)* [online]. [cit.05. 08. 2013]. Dostupné na internete: http://dielnasj.blogspot.sk/2013/01/normal-0-21-false-false-false-sk-x-none_18.html)

⁹³Sirotný, J.: *Dejiny súčasnej krízy v Cirkvi (5.)*. [online]. [cit.05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://dielnasj.blogspot.sk/2011/11/dejiny-sucasnej-krizy-v-cirkvi-5.html>

⁹⁴*Veterum sapientia.*: *Constitutio apostolica de Latinitatis studio provehendo. (Apoštolský list pápeža Jána XXIII.)* [online]. [cit.05.08. 2013]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_jxxiii_apc_19620222_veterum-sapientia_lt.html

Apoštolský list však popri tom uznáva aj existenciu a opodstatnenosť iných liturgických jazykov v Katolíckej cirkvi. V dokumente sa okrem iného píše: „Prijala však i iné úctyhodné jazyky, ktoré sa rozvíjali na Východe a mali nemalý význam pre rozvoj ľudskej civilizácie a kultúry...“⁹⁶

Samotnému koncilu nemožno pripisovať snahu o diskrimináciu latinského jazyka. Ako uvádzajú smernice Rímskeho misála, „žiadan katolík nepopieral oprávnenosť a účinnosť posvätného obradu v latinskej reči...“⁹⁷

Koncilová Konštitúcia o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum Concilium* to v č. 36, § 1 formuluje jasne a jednoznačne: „V latinských obradoch nech sa zachová používanie latinského jazyka, bez narušenia partikulárneho práva.“⁹⁸

Vzápätí však, hneď v § 2 uvádza: „Keďže však pri svätej omši, vysluhovaní sviatostí alebo v iných častiach liturgie môže byť pre ľud nezriedka veľmi užitočné používanie rodného jazyka, možno mu dať viac miesta...“⁹⁹

Tým II. vatikánsky koncil umožnil používanie rodných jazykov v liturgii bez toho, aby zrušil latinskú omšu alebo akýmkoľvek spôsobom diskriminoval latinský jazyk. Koncil totiž aj naďalej požaduje od veriacich aspoň základnú znalosť latinského jazyka.

Dôkazom toho je aj 54. článok konštitúcie, ktorý okrem iného uvádza:

„Podľa čl. 36 tejto konštitúcie, vo sv. omšiach slúžených za účasti ľudu možno dať príhodné miesto rodnému jazyku, hlavne pri čítaniach a v „spoločnej modlitbe“, ako aj v častiach, týkajúcich sa ľudu, primerane miestnym okolnostiam. Treba sa však postarať, aby veriaci vedeli aj po latinsky spoločne recitovať alebo spievať stále časti omšového poriadku, ktoré sa ich týkajú.“¹⁰⁰

Tridentská omša nebola Druhým vatikánskym koncilom dotknutá a taktiež nebola ani nikdy zrušená Rímskokatolíckou Cirkvou. Emeritný pápež Benedikt XVI. vo svojom apoštolskom liste *Summorum Pontificum* v tejto súvislosti uvádza: „preto je dovolené slúžiť omšovou obetu podľa typického vydania Rímskeho misálu, promulgovaného bl. Jánom XXIII. a nikdy nezrušeného, ako mimoriadnu formu Liturgie Cirkvi.“¹⁰¹

Podľa rozhodnutia tohto pápeža je tridentská omša stále platná ako mimoriadna forma slávenia (*forma extraordinaria*) a naďalej sa slúži v latinskom jazyku. Jediný podstatný zásah do tejto liturgie sa uskutočnil ešte pred II. vatikánskym koncilom. Problémom bola až do roku 1962 sporná formulácia „*Orémus et pro perfidis Judæis...*“ (Modlime sa aj za zradných Židov...) v modlitbe liturgie na Veľký piatok. Ešte aj Rímsky misál z roku 1956 obsahoval modlitbu: „Modlime sa aj za zradných Židov, aby Boh a náš Pán sňal závoj z ich srdc; aby aj oni spoznali Ježiša Krista, nášho Pána.“¹⁰²

Takáto formulácia - aj keď pôvodne nemala označovať všetkých Židov - svojím vágnym, neurčitým znením a priori evokovala averziu voči Židom a postupom času sa stávala čoraz viac neakceptovateľnou. Gerhard Senninger uvádza:

⁹⁵ Tamže

⁹⁶ Tamže

⁹⁷ *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002. s. 14.*

⁹⁸ „Konštitúcia *Sacrosanctum Concilium* - o posvätnnej liturgii.“ In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: Konštitúcie*. s. 194.

⁹⁹ Tamže s. 194.

¹⁰⁰ Tamže s. 199-200.

¹⁰¹ Benedictus XVI.: „*Litteræ Apostolicæ Motu Proprio Datæ Summorum Pontificum*.“ In *Ordo Missæ: stae części Mszy świętej dla wiernych uczestniczących we Mszy św. według Listu apostolskiego Motu proprio Summorum Pontificum papieża Benedykta XVI.* s. 5.

34 ¹⁰² Lefebvre, G. – (ed): *Mszał rzymski, z dodaniem nabożeństw niespornych*. s. 523.

„Najneskôr v 20. storočí sa postoj Katolíckej cirkvi voči Židom zásadne zmenil. Codex iuris canonici, úradný zákonník Katolíckej cirkvi latinského obradu, už v roku 1917 vymazal všetko, čo by mohlo znamenať diskrimináciu Židov... 25. marca 1928 Vatikán v dekrétu Svätého Ofícia jasne a jednoznačne odsúdil antisemitizmus.“¹⁰³

Po skončení II. vatikánskeho koncilu boli postoje viacerých pápežov, ktorí začali nazývať Židov našimi staršími bratmi vo viere, vnímané s nevôľou. Zabúda sa však na to, že už 6. septembra 1938 pápež Pius XI. v príhovore k belgickým pútnikom povedal: „Antisemitizmus je odpudzujúce hnutie, na ktorom my kresťania nemôžeme mať žiaden podiel. Duchovne sme všetci semiti.“¹⁰⁴

Najdôležitejšie však je, že pápež Ján XXIII. už v roku 1959 z formulácie „pérfidis Judæis“ vynechal pojem „pérfidis“, takže v Rímskom misáli z roku 1962 je už modlitba *PRO CONVERSIONE IUDÆORUM* (Za obrátenie Židov), ktorá je formulovaná nasledovne: „Modlime sa aj za Židov, aby Boh a náš Pán sňal závoj z ich srdc; aby aj oni spoznali Ježiša Krista, nášho Pána.“¹⁰⁵

Pôvodná formulácia tak bola z tridentskej liturgie navždy odstránená. II. vatikánsky koncil túto liturgiu nezrušil, avšak vyhovel narastajúcemu nátlaku vnútri Katolíckej cirkvi, ktorý čoraz naliehavejšie požadoval aktívnejšiu účasť veriacich na slávení liturgie a zavedenie liturgie v jazyku, zrozumiteľnom veriacemu ľudu. Samotný koncil nenahradil tridentskú omšu inou sv. omšou v rodných jazykoch veriacich, ale vytvoril priestor pre možnosť úprav liturgie. Čl. 22 uvádza:

„§ 1. Rozhodovať o posvätej liturgii je oprávnená jedine cirkevná vrchnosť, totiž Apoštolská stolica a, podľa právnych predpisov, biskup.

§ 2. Aj zákonite ustanoveným biskupským zhromaždeniam rôzneho druhu, kompetentným pre určité územia, prislúcha rozhodovať o liturgických veciach na základe právom udelennej moci v stanovených medziach.“¹⁰⁶

Na tento článok sa odvolávajú ďalšie články konštitúcie, v ktorých sa uvádza:

„38. Pod podmienkou, že sa zachová podstatná jednota rímskeho obradu, nech sa ponechá miesto pre oprávnenú rozmanitosť a adaptáciu rozličným skupinám, krajom a národom, najmä v misiách, a to i pri redigovaní liturgických kníh. Na túto zásadu treba brať patričný zreteľ pri štruktúre obradov a zostavovaní rubrik.

39. V medziach stanovených v prototypových vydaniach (*editio typica*) liturgických kníh, náleží cirkevnej vrchnosti, kompetentnej pre určité územie – o ktorej sa hovorí v čl. 22 § 2 – rozhodovať o adaptáciách, predovšetkým čo do vysluhovania sviatostí, ako aj čo sa týka svätenín, procesií, liturgického jazyka, cirkevnej hudby a posvätného umenia, avšak podľa základných pravidiel uvedených v tejto konštitúcii.“¹⁰⁷

¹⁰³Senninger, G.: *GLAUBENSZEUGEN ODER VERSAGER? Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Fakten-Kritik-Würdigung.* s. 182-183.

¹⁰⁴Senninger, G.: *GLAUBENSZEUGEN ODER VERSAGER? Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Fakten-Kritik-Würdigung.* s. 184.

¹⁰⁵*Missale Romanum: ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum: summorum Pontificum cura recognitum: Editio typica, 1962.* [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete:

□<http://www.scribd.com/doc/6148670/Missale-Romanum-1962> □ s. 173-174.

¹⁰⁶„Konštitúcia Sacrosanctum Concilium - o posvätej liturgii.“ In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: Konštitúcie.* s. 190.

¹⁰⁷„Konštitúcia Sacrosanctum Concilium - o posvätej liturgii.“ In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: Konštitúcie.* s. 195.

Ako vyplýva z uvedeného textu, Druhý vatikánsky koncil venoval mimoriadnu pozornosť evanjelizačnej činnosti v misiách. Koncil schvaľuje adaptácie liturgie v snahe čo najviac sa priblížiť tradíciám, kultúre a mnohým ďalším špecifikám vzdialených misijných oblastí. Vyžaduje si to však mimoriadne citlivý prístup, ako uvádza aj čl. 40, v ktorom sa upresňujú podmienky pre realizáciu adaptácií:

- 1) *Kompetentná územná cirkevná vrchnosť, o ktorej je reč v čl. 22 § 2, nech starostlivo a múdro uváži, čo v tomto smere možno z tradícií a svojrázu jednotlivých národov vhodne pripustiť do služieb Božích. Adaptácie, ktoré sa pokladajú za užitočné alebo potrebné, načim predložiť Apoštolskej stolici, aby sa potom zaviedli s jej súhlasom.*
- 2) *Aby sa však táto adaptácia uskutočnila s patričnou obozretnosťou, Apoštolská stolica dá poprípade spomenutej územnej cirkevnej vrchnosti splnomocnenie, aby dovolila pod svojím vedením, za určitý čas, niektorým na to súcim skupinám potrebné predbežné pokusy.*
- 3) *Pretože adaptácia liturgických zákonov býva spojená s osobitnými ťažkosťami, predovšetkým v misiách, nech sa pri tom použijú povolani odborníci v tejto oblasti.*¹⁰⁸

Na uvedené pasáže konštitúcie nadväzuje aj posledná veta čl. 54,: „Keby sa však niekde pokladalo za vhodné dať širšie miesto rodnému jazyku pri svätej omši, nech sa zachová, čo predpisuje 40. čl. tejto konštitúcie.“¹⁰⁹

Priestor pre uplatnenie rodných jazykov v liturgii poskytla niekoľko rokov po skončení koncilu omša Pavla VI., často nepresne označovaná ako *Novus Ordo Missae* - Nový omšový poriadok (skratka NOM). Omša Pavla VI. je označenie pre spôsob liturgického slávenia v Rímskokatolíckej cirkvi podľa misálu pápeža Pavla VI., zverejneného v roku 1969 a vydaného v roku 1970. Súčasná oficiálna latinská verzia z roku 2002 je tretím upraveným vydaním tohto misálu. Je však nevyhnutné doplniť, že Katolícka cirkev Druhým vatikánskym koncilom nezrušila výsadné postavenie latinského jazyka v Cirkvi. *Malý teologický lexikon* uvádza, že aj napriek uplatneniu rodných jazykov v liturgii je latinčina naďalej úradným liturgickým jazykom Rímskokatolíckej cirkvi.¹¹⁰

Misia sv. Cyrila a Metoda v duchu inkulturácie evanjelia na Veľkej Morave

Pre slovanské národy má z historicko-kultúrneho aspektu obzvlášť veľký význam skutočnosť, že na Veľkej Morave už v 9. storočí povolil pápež Hadrián II. vierozvestom Cyrilovi (pôvodne Konštantínovi) a Metodovi používanie jazyka miestnej obce ako bohoslužobného jazyka. Ako uvádza Štefan Švagrovský, pred príchodom solúnskych bratov Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu sa na tomto území konali bohoslužby v rímskom ríte¹¹¹ a v latinskom jazyku.¹¹² Veľká Morava patrila pri christianizácii

*„pod jurisdikciu rímskeho patriarchátu a kresťanstvo tu šírili bavorskí latinskí misionári. Keďže v jednotnej kresťanskej cirkvi z vieroučného hľadiska nehral rítus podstatnú úlohu, nebolo ničím zvláštnym, keď sa na jednom a tom istom území konali bohoslužby v obidvoch rítoch. Preto pápež Hadrián II. a Rím nemali námietky proti tomu, aby Konštantín a Metod, ktorí boli z Byzancie zvyknutí na grécko-byzantský rítus, uplatnili tento aj na Veľkej Morave. Námietky neboli ani proti tomu, aby v rámci grécko-byzantského rítu solúnski bratia používali starosloviensky jazyk, pretože na kresťanskom Východe sa všade konali bohoslužby v tom jazyku, akým sa hovorilo v kresťanskej obci.“*¹¹³

¹⁰⁸ Tamže s. 195-196.

¹⁰⁹ Tamže s. 200.

¹¹⁰ Porov. *Malý teologický lexikon*. s. 271.

¹¹¹ Termínom Rímsky rítus je označovaný pôvodný spôsob slávenia liturgie Rímskokatolíckej cirkvi, od obdobia neskoršej antiky až po súčasnosť.

¹¹² Porov. Švagrovský, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 98.

¹¹³ Tamže s. 98.

Medzi historikmi a teológmi dodnes panuje nejednotný názor na to, koľko druhov omšových obradov vlastne Cyril a Metod na Veľkej Morave vysluhovali. Ako uvádza misiológ Ladislav Bučko, časť odborníkov sa domnieva, že to boli dva obrady. Keďže solúnski misionári po svojom príchode na Veľkú Moravu zistili, že západný rítus je tu už zaužívaný, v snahe vyhnúť sa konfliktom s bavorskými latinskými misionármi utvorili zmiešanú, rímsko-slovanskú liturgiu, slúženú v staroslovienskom jazyku. Vychádzali pritom z tzv. Petrovej liturgie, gréckeho prekladu rímskej omše sv. Gregora, známej v Solúne. Popri tom konali bohoslužbu aj v byzantsko-slovanskom ríte. Zvyčajne teda slúžili obe liturgie: rímsko-slovanskú aj byzantsko-slovanskú.¹¹⁴

Podľa Švagrovského však mohlo ísť až o tri druhy rítov. Ako uvádza, už

„od čias J. Dobrovského sa v slavistike medzi teológmi a historikmi vedú spory o tom, či sv. Cyril a Metod slúžili počas celého svojho účinkovania na Veľkej Morave liturgiu len grécko-byzantského rítu v staroslovienskom jazyku alebo konali tiež bohoslužbu v rímskom ríte staroslovienským jazykom (to znamená, latinskú liturgiu v staroslovienskom preklade) a nakoniec, či slúžili na Veľkej Morave aj liturgiu sv. Petra - jednu z troch východných liturgií popri liturgii sv. Bazila Veľkého a sv. Jána Zlatoústeho - doplnenú o niektoré prvky rímskej latinskej liturgie, ktorá sa síce nedochovala ani v gréckom origináli, ani v staroslovienskom preklade, ale ktorej stopy sú zreteľné v chorvátskych glogolašských misáloch a v staroslovienskej pamiatke Život Metoda.“¹¹⁵

Keď však boli v roku 1872 objavené Kyjevské listy, ktoré sú považované za najstaršie uchované pamiatku veľkomoravského pôvodu, v staroslovienskom jazyku, zavládlo v oblasti slavistiky všeobecné presvedčenie o tom, že ide o časť textu staroslovienskeho prekladu rímskej liturgie – latinského misálu. Preklad vyhotovil pravdepodobne sám sv. Cyril počas pobytu v Ríme. V súčasnosti už existujú aj vedecké dôkazy potvrdzujúce skutočnosť, že rímsko-slovanská liturgia je práve tak stará, ako aj byzantsko-slovanská a za jej autora je taktiež považovaný sv. Cyril.¹¹⁶

Bučko, misiu solúnskych bratov na Veľkej Morave uvádza ako jeden z príkladov inkulturačného misijného modelu.¹¹⁷ Je to taký model misijnej stratégie, ktorý uplatňuje inkulturačnú, teda vtelenie evanjelia do miestnej kultúry a vnesenie miestnej kultúry do života Cirkvi. Dodnes sa považuje tento misijný model za najvhodnejší a najefektívnejší. Ako spomínaný autor uvádza,

„teologickým východiskom pre inkulturačnú je presvedčenie, že Božie slovo prevyšuje kultúry, má schopnosť do nich prenikať a v nich žiť. Ohlasovať evanjelium je dnes nemysliteľné bez toho, žeby sme nehľadeli na hodnoty miestnych kultúr, tradícií a náboženstiev. Ved' Ježiš poslal učeníkov hlásať evanjelium, a nie šíriť ich kultúru... Inkulturačnú je teda stretnutie medzi evanjeliom, Cirkvou a kresťanským životom na jednej strane a miestnou kultúrou s tradičným systémom myslenia, hodnôt a náboženstva na strane druhej. Ide o hlboký a dlhodobý proces, ktorý sa týka kresťanského poslania a zmyslania i života Cirkvi vôbec. Inkulturačnou sa evanjelium sa stáva živým v rozličných kultúrach a národy aj s ich kultúrami sa privádzajú do spoločenstva Cirkvi.“¹¹⁸

Požiadavka slúženia liturgie v rodných jazykoch je zakotvená v Katolíckej cirkvi už od jej vzniku. Latinský jazyk nebol prvým a ani jediným liturgickým jazykom v dejinách Katolíckej cirkvi. Paradoxne, aj zavedenie latinskej liturgie v Rímskokatolíckej cirkvi bolo de facto

¹¹⁴Porov. Bučko, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 279-280; s. 380.

¹¹⁵Švagrovský, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 98.

¹¹⁶Porov. tamže s. 98-99; porov. tiež Lacko, M.: *Svätý Cyril a Metod*. s. 94.

¹¹⁷Porov. Bučko, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 379-380.

¹¹⁸Bučko, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 369-370.

motivované snahou o sprístupnenie liturgie v rodnom jazyku rímskeho obyvateľstva. Štefan Švagrovský píše:

„V prvých kresťanských komunitách v Palestíne boli forma i obsah rítu do značnej miery ovplyvnené synagógálnou tradíciou. Liturgickým jazykom týchto komunit bola aramejčina. Po páde Jeruzalema v r. 70 n. l., keď kresťanstvo začalo prenikať na helenizované územia Rímskej ríše, sa liturgickým jazykom stáva gréčtina, jazyk, v ktorom boli napísané biblické knihy. Aj v Ríme, tretej najvýznamnejšej materskej obci ranokresťanskej cirkvi (po Jeruzaleme a Antiochii), sa spočiatku liturgovalo výlučne po grécky a až od polovice tretieho storočia sa tam uplatnila popri gréckej aj latinská liturgia.“¹¹⁹

Šírenie kresťanstva v Rímskej ríši bolo klasickým príkladom inkulturácie biblického posolstva, pozostávajúcej z troch stupňov. Prvým je preklad Svätého písma do miestneho jazyka. Druhým stupňom

„je interpretácia, ktorá vloží biblické posolstvo do hlbšieho vzťahu ku spôsobom myslenia a vyjadrovania, ku spôsobu života a k emocionálnemu svetu, ktoré sú vlastné každej miestnej kultúre. V treťom stupni sa formuje miestna kresťanská kultúra, ktorá sa dotýka všetkých rozmerov života miestneho kresťanského spoločenstva ako sú modlitba, práca, sociálny život, zvyky, zákony a právo, veda, umenie, filozofická a teologická reflexia.“¹²⁰

Vďaka procesu inkulturácie sa prenieslo Ježišovo posolstvo z kultúrneho kontextu jeho rodnej krajiny do kultúry rímskej ríše a gréčtina helenizovaného Ríma sa stala liturgickým jazykom. Neskôr ju nahradila latinčina, ktorá v Rímskej ríši vytlačila gréčtinu. Teda ani v samotnom Ríme, sídle pápežov, nebola latinčina prvým a ani jediným liturgickým jazykom. Prvým liturgickým jazykom v dejinách Katolíckej cirkvi vôbec bola aramejčina, druhým gréčtina a až tretím liturgickým jazykom bola latinčina. V tejto súvislosti je mimoriadne zaujímavé, že aramejčinu, vôbec prvý liturgický jazyk v dejinách Katolíckej cirkvi, ktorým hovoril aj Pán Ježiš, ešte relatívne nedávno používala ako liturgický jazyk Sýrsko-malabarská katolícka cirkev. V rokoch 1958 a 1960 navštívil svetoznámu bavorskú mystičku Teréziu Neumannovú z Konnersreuthu vtedajší významný predstaviteľ tejto cirkvi, arcibiskup Dr. Joseph Paracattil. Mal posúdiť správnosť aramejských viet, ktoré mystička vyslovovala pri niektorých víziách napriek tomu, že sama aramejčinu nikdy neštudovala. Vo svojej výpovedi o týchto návštevách vtedajší arcibiskup okrem iného píše:

„Aramejčina alebo sýrskochaldejčina je náš liturgický jazyk a je to jazyk, ktorým hovoril náš Pán, Panna Mária a apoštol. Aj sv. Matúš napísal svoje Evanjelium v tomto jazyku. Sv. Tomáš, ktorý kresťanskú vieru priniesol do Indie, zaviedol u nás túto reč ako cirkevnú, ktorá sa tu udržala ako liturgická reč nášho obradu... Hoci sa od koncilu aj v našej liturgii väčšinou používa už naša materčina, v čase, keď som navštívil Teréziu Neumannovú, sa ešte používala aramejčina alebo sýrskochaldejčina.“¹²¹

Iste je, že v Katolíckej cirkvi má používanie rodných jazykov v liturgii veľmi dlhú tradíciu. Ako už bolo spomenuté, v 9. storočí Rím na území Veľkej Moravy uzákonil staroslovienčinu, jazyk miestnych obyvateľov, ako bohoslužobný jazyk. Bol to po aramejčine, gréčtine a latinčine v poradí štvrtý oficiálne uznaný bohoslužobný jazyk Rímskokatolíckej cirkvi. Zásľuhu na tom mali predovšetkým sv. Cyril a Metod, no nesmieme v tejto súvislosti nespomenúť knieža Rastislava, ktorý svojím pozvaním poskytol solúnskym vierozvestom priestor pre uplatnenie ich misionárskeho génia.

Pri skúmaní historických súvislostí musíme konštatovať diametrálne odlišný liturgický vývoj na kresťanskom Východe a na kresťanskom Západe. Už v samotných počiatkoch

¹¹⁹Švagrovský, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 97.

¹²⁰Bučko, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 379.

¹²¹Steiner, J.: *Terézia Neumannová z Konnersreuthu: Obraz jej života podľa autentických správ, denníkov a dokumentov*. s. 147.

kresťanstva vznikali značné disproporcie v liturgii jednotlivých území. Súviselo to s komplikovaným vývojom kresťanstva v Rímskej ríši. Počas prvých štyroch storočí neexistovala liturgická alebo obradová kniha, podľa ktorej sa mali konať bohoslužby alebo iné náboženské úkony. Preto sa často improvizovalo a kresťanské obrady v jednotlivých častiach Rímskej ríše sa do určitej miery odlišovali. Tento nežiaduci stav spôsobovalo nedôstojné postavenie kresťanského náboženstva v ríši. Na východe ríše bolo zväčša tolerované ako židovská sekta, avšak na západe, v Ríme, kde sídlil pontifex maximus štátneho náboženstva, kresťanov kruto prenasledovali, takže sa často museli skrývať v katakombách. Situácia sa výrazne zmenila až v roku 313, keď cisár Konštantín Veľký zrovnoprávnil kresťanstvo s inými náboženstvami ríše.

Odvtedy sa kresťanstvo mohlo slobodne šíriť po celej ríši a jeho poprední predstavitelia (patriarchovia, biskupi) mohli verejne účinkovať a zúčastňovať sa cirkevných snemov, kde prerokovávali dôležité otázky vnútorného i vonkajšieho života Cirkvi. Už

„v ranokresťanskej cirkvi sa postupne formovali a ustálili dva základné typy rítov: rítus západný a rítus východný. Západný rítus mal štyri podtypy: rímsky, ambroziánsky, galský a západogotický. V súčasnosti sa už používa len rítus rímsky. Bohoslužobným jazykom tohto rítu bola až do 2. Vatikánskeho koncilu (1962-1965) latinčina, po ňom aj národné jazyky, ak ich liturgické texty schválil Vatikán. K východným rítom patria: grécky, resp. grécko-byzantský, sýrsko-antiochijský, koptský, maronitský, melchitský, arménsky, gruzínsky, chaldejský a malabarský. Každý zo spomínaných rítov používa pri bohoslužbe vlastný liturgický jazyk, pretože kresťanský Východ, na rozdiel od Západu, neprijal koncepciu jedného univerzálneho liturgického jazyka.“¹²²

Táto skutočnosť, teda prijatie koncepcie jedného univerzálneho liturgického jazyka na kresťanskom Západe, spôsobila neskôr Rímskokatolíckej cirkvi mnoho problémov.

Z hľadiska liturgického vývoja kresťanský Západ značne zaostával za Východom. Kým Rím v dobe misie solúnskych bratov na území Veľkej Moravy ešte nemal ustálený bohoslužobný poriadok,

„v tom čase bol už bohoslužobný poriadok východnej byzantskej cirkvi ustálený. Pre verejnú bohoslužbu mal kňaz k dispozícii služebník (obdobu neskoršieho latinského misálu) a pre vykonávanie bežných náboženských úkonov (krst, sobáš a pod.) tzv. trebník (obdobu latinského rituálu). Na kresťanskom Západe sa obdobný bohoslužobný poriadok ustálil až po Tridentskom koncile v pol. 16. storočia.“¹²³

Bol to práve Tridentský koncil (1545 – 1563), ktorý v 16. storočí eliminoval zaostávanie liturgického vývoja na kresťanskom Západe, no zároveň „zakonzervoval“ na ďalšie dlhé storočia latinčinu ako jediný liturgický jazyk. Toto rozhodnutie koncilu malo však svoje racionálne dôvody. Koncil sa zrodil vo veľmi nepokojnom období. Na jednej strane tu boli veľké výzvy búrlivo sa rozvíjajúcej spoločnosti. Zámorské objavy, vynález kníhtlače, či vznik humanizmu a renesancie hlboko zasiahli aj Cirkev a vyvolali v nej túžbu po progrese.

Na druhej strane sa však objavili nové hrozby pre Katolícku cirkev, zvonku aj zvnútra. Najintenzívnejšiu hrozbu zvonku predstavovali Turci, ktorí v roku 1453 dobyli Konštantínopol a začali ohrozovať aj kresťanský Západ.

Pôvodne jednotná Cirkev však bola ohrozená aj zvnútra reformáciou, ktorú podnietil Martin Luther. Šok zo šíriacej sa reformácie viedol k väčšej reflexii v Cirkvi, ktorá už nijakým spôsobom nedokázala

„odvrátiť rozkol západného kresťanstva, ale stala sa začiatkom epochy, v ktorej sa Cirkev a jej vodcovia opäť zreteľnejšie rozpamätali na svoje vlastné úlohy. U reformátorov došlo k zaujatiu

¹²²Švagrovský, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 97-98.

¹²³ Švagrovský, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 98.

odlišných pozícií v chápaní liturgie Eucharistie a následne aj k zmenám omšovej liturgie. I tieto činitele dali podnet k omšovej reforme, ktorú začal Tridentský koncil.“¹²⁴

V tomto období liturgický život charakterizovali mnohé nedostatky. Do liturgie sa v jednotlivých diecézach zavádzali rôzne zvyky, ktoré boli v rozpore s tradíciou a dovtedajším liturgickým vývojom. Navyše v západnej rímskej Cirkvi existovalo viacero obradov. Stávalo sa, že ani v tom istom kostole sa nedržali rovnakého rítu. Vznikal tak istý chaos, ktorý vyprovokoval predstaviteľov Katolíckej cirkvi k snahe zaviesť liturgickú jednotu.

Tridentský koncil inicioval proces liturgickej obnovy a iniciatívu tvorby nového misála preniesol priamo na pápeža. Pápež Pius V. vydal v roku 1570 obnovený Rímsky misál, ktorým zjednotil slávenie liturgie Rímskokatolíckej cirkvi. Tridentská liturgia, zavedená v tomto období, sa však stala strnulou a klerikalizovanou. Bola prakticky monopolom kléru a veriaci ľud mal v nej len pasívnu rolu. Nastal istý nesúlad medzi vonkajším slávením svätej omše a jej vnútorným prežívaním.

K tomuto odcudzeniu prispievalo aj tzv. „plošné zavádzanie latinského jazyka,“ ktorému veriaci ľud nerozumel. Latinský jazyk na jednej strane potvrdzoval katolícku identitu a integritu, takže v tomto ohľade splnil to, čo od neho konciloví otcovia v Tridente očakávali. Na druhej strane však výhradné používanie latinského jazyka v liturgii výrazne spomalilo rozvoj Cirkvi. Pritom už

„Tridentský koncil vo svojom spore s reformátormi odsúdil výrok, že by sa sv. omša smela sláviť výhradne v reči ľudu, neodsúdil však čiastočné používanie ľudovej reči v liturgii! Predsa sa toto rozhodnutie už o niekoľko desaťročí vysvetľovalo tak, akoby bol Tridentský koncil celkovo zakázal použitie rodného jazyka ako takého.“¹²⁵

Napokon však latinský jazyk „ovládal“ liturgiu Rímskokatolíckej cirkvi až do 20. storočia. A na úrovni zrozumiteľnosti jazyka zo strany veriaceho ľudu v slávení omše, tak došlo k dlhotrvajúcej stagnácii. Mnohí predstavitelia Katolíckej cirkvi si uvedomovali túto vážnu hrozbu a snažili sa už od začiatku riešenia liturgickej reformy popri latinskom jazyku vytvoriť určitý priestor aj pre používanie iných jazykov v liturgiách.

Napríklad v Dalmácii bola liturgickým jazykom staroslovienčina, prvé čítanie a evanjelium sa tu dokonca prednášali v modernej chorváčtine. V chorvátskom jazyku sa však vysluhovali aj ostatné sviatosti. V porovnaní s Dalmáciou, v neďalekom Slovinsku používanie rodného jazyka v liturgiách zohrávalo oveľa menšiu úlohu. Avšak Slovinci mali už v roku 1613 k dispozícii vlastný lekciónár, a v 30. rokoch 20. storočia bol preložený do slovinského jazyka aj kompletný *Rituale Romanum*. V roku 1615 pápež Pavol V. schválil slávenie svätej omše v čínskom jazyku.

Neskôr bol svätou stolicou schválený preklad latinskej liturgie do viacerých jazykov: do perzštiny v roku 1624 a do gruzínčiny v roku 1631. V roku 1755 však Rím zrušil predchádzajúce povolenie slúžiť svätú omšu v čínskom jazyku v dôsledku známeho sporu o čínske obrady. V Nemecku v oblasti používania rodného jazyka v liturgiách, taktiež nastali určité zmeny, ktoré iniciovalo katolícke reformné hnutie v epoche osvietenstva. Vznikla tu tzv. *Singmesse* (spievaná omša). Kým sa napríklad kňaz potichu modlil latinský text modlitby Glória, veriaci ľud zároveň nahlas spieval pieseň Glória v nemeckom jazyku.

V období osvietenstva sa v tejto oblasti slúžila aj tzv. *Betsingmesse* (recitovano-spievaná omša). Počas nej sa kňaz modlil úradné latinské modlitby a veriaci zatiaľ odriekali modlitby v nemeckom jazyku a spievali piesne patriace príslušnej omšovej liturgii. Tento kompromis

¹²⁴ Caban, P. *Medzi Tridentom a Druhým Vatikánom*. In *Impulz*. [2007]. ročník 3, číslo 1, [online]. [cit.05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?181>

¹²⁵ Tamže

zaručoval nielen nedotknuteľnosť latinského obradu, ale zároveň umožňoval aj istú mieru aktívnej účasti veriacich na obrade. V rámci osvety sa taktiež vyžadovalo používanie rodného jazyka pri sviatosti krstu a modlitbách vešpier.¹²⁶

Tieto výnimky však nemohli komplexne vyriešiť nežiaduci stav. Rímskokatolícka cirkev čoraz bolestnejšie pociťovala nedostatky tridentskej liturgie, predovšetkým pasívnu účasť veriacich na omši a používanie latinčiny, cudzej veriacemu ľudu. V 19. storočí vzniklo liturgické hnutie, „ktoré sa usiluje o to, aby služby Božie a ostatné liturgické úkony boli naozaj živým prameňom duchovného života pre všetok ľud Boží.“¹²⁷ Liturgické hnutie výrazne zosilnelo v 20. storočí. Vystala naliehavá potreba realizovať liturgickú reformu a riešiť problémy, nahromadené v Cirkvi od posledného koncilu, avšak až v roku 1962 sa pápežovi Jánovi XXIII. podarilo zvolať II. vatikánsky koncil, ktorý okrem iného riešil aj dlhodobo odkladanú liturgickú reformu.

Záver

Druhý vatikánsky koncil ukončil stredovekú etapu v živote Katolíckej cirkvi, potvrdenú Tridentným koncilom, a uviedol Cirkev do novoveku. Paradoxne však zavedenie rodných jazykov do liturgie je de facto návratom do čias ranokresťanskej cirkvi, v ktorých bol latinský jazyk len jedným z viacerých bohoslužobných jazykov. Konciloví otcovia sa pritom inšpirovali aj liturgickou reformou svätého Cyrila a Metoda medzi našimi predkami. Vďaka tomu dielo našich vierzovestov nadobúda svetodejinný význam.

To, čo získal veriaci ľud po Druhom vatikánskom koncile, mali naši predkovia na Veľkej Morave už pred viac ako tisícročím. Nebola to však len liturgia v rodnom jazyku, čo priniesli solúnski bratia obyvateľom Veľkej Moravy. Urobili omnoho viac. Vytvorili pre slovanskú reč nové písmo, hlaholiku, ktorou napísali slovanský preklad liturgických textov a častí Svätého písma. Sformulovali aj občiansky zákonník, usmerňujúci verejný život v súlade s evanjeliom. Mimoriadne významným a dôležitým činom sv. Cyrila a Metoda bolo založenie teologickej školy pre zabezpečenie prípravy a výchovy miestnych kňazov.¹²⁸ Navyše, dielo solúnskych bratov našlo široké uplatnenie aj mimo územia Veľkej Moravy, pretože slovanská liturgia a literatúra sa stali vynikajúcim nástrojom evanjelizácie slovanských národov. Metodovi učenici ohlasovali evanjelium v Bulharsku, Chorvátsku, Bohémii a Poľsku. Bulharsko následne poslúžilo ako dôležitý misijný most pre pokresťančenie Ruska.¹²⁹

Historický, kultúrny a misijný význam diela sv. Cyrila a Metoda pre slovanské národy azda dodnes nebol docenený v plnom rozsahu. V súčasnosti prebiehajúci Rok sv. Cyrila a Metoda je preto výbornou príležitosťou „splatiť tento náš dlh“ voči veľkým solúnskym vierzovestom.

Karol Ducák

Spisovateľ a odborný publicista. Vo svojej odbornej orientácii sa zameriava predovšetkým na skúmanie histórie misijnej činnosti Katolíckej cirkvi, a to najmä u mužského rehoľného rádu Spoločnosti Ježišovej a jej projektu s názvom Jezuitský štát v Paraguaji (1649 - 1767). Ďalej publikuje na témy z oblasti situácie Katolíckej cirkvi v Nemecku, posmrtného života (život po živote) a katolíckej mystiky.

Kontakt: ducak.karol@zoznam.sk

¹²⁶Porov. Caban, P. *Medzi Tridentom a Druhým Vatikánom*. In *Impulz*. [2007]. ročník 3, číslo 1, [online]. [cit.05.08. 2013]. Dostupné na internete: □<http://www.impulzrevue.sk/article.php?181> □

¹²⁷ *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: Konštitúcie*. s. 178.

¹²⁸Porov. Bučko, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 380.

¹²⁹Tamže s. 280.

Použitá literatúra

1. Bučko, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 2003. ISBN 80-85223-34-1. 549 s.
2. Caban, P. *Medzi Tridentom a Druhým Vatikánom*. In *Impulz*. 2007. ročník 3, číslo 1, [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?181>
3. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: Konštitúcie*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993. 342 s.
4. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: Dekréty a deklarácie*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993. 349 s.
5. Fischer-Wolpert, R.: *Malý teologický slovník. Přehled papežů*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-124-5. 304 s.
6. Judák, V.: *Druhý vatikánsky koncil*. [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.tkkbs.sk/downloads/pdf/201210110232VAT.pdf>
7. Lacko, M.: *Svätý Cyril a Metod*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992. (7. Vyd.) 222 s. [32] s. - obrazová príloha.
8. Lefebvre, G. – (ed): *Mszal rzymski, z dodaniem nabożeństw nieszpornych*. Tyniec: Benedyktynskie Opactwo ŚŚ. Apostołów Piotra i Pawła, 1956. 2251 s.
9. Lobkowicz, M.: *Konzervatívni/liberálni Křestanská alternativa?* In *Teologické texty*. 2010, ročník 21, číslo 1, s. 10-18.
10. *Malý teologický lexikon*. Bratislava: Spolok Svätého Vojtecha v Trnave (v Cirkevnom nakladateľstve Bratislava), 1977. 512 s.
11. *Missale Romanum: ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum: summorum Pontificum cura recognitum: Editio typica, 1962*. [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.scribd.com/doc/6148670/Missale-Romanum-1962>
12. *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002*. Poznań: Pallottinum, 2004. ISBN 8370144861. 120 s.
13. *Ordo Missae: stale części Mszy świętej dla wiernych uczestniczących we Mszy św. według Listu apostolskiego Motu proprio Summorum Pontificum papieża Benedykta XVI*. Poznań: Pallottinum, 2007. ISBN 9788370145781. 68 s.
14. *Pápež odmietol kompromisy*. [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: http://www.ecav.sk/?p=spravodajstvo/zo_zahranicia/papez_odmietol_kompromisy
15. *Quis: Odloučený bratr arcibiskup Lefebvre*. In *Teologické texty*. samizdat č. 17, s. 33-34.
16. Senninger, G.: *GLAUBENSZEUGEN ODER VERSAGER? Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Fakten-Kritik-Würdigung*. 4. überarbeitete und erweiterte Auflage. St. Ottilien: EOS-Verlag, 2009. ISBN 9783830673149. 460 s.
17. Sirotný, J.: *Dejiny súčasnej krízy v Cirkvi (5.)* [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://dielnasj.blogspot.sk/2011/11/dejiny-sucasnej-krizy-v-cirkvi-5.html>
18. Sirotný, J.: *Dejiny súčasnej krízy v Cirkvi (10.)* [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: http://dielnasj.blogspot.sk/2013/01/normal-0-21-false-false-false-sk-x-none_18.html
19. Steiner, J.: *Terézia Neumannová z Konnersreuthu: Obraz jej života podľa autentických správ, denníkov a dokumentov*. Prvé vydanie. Bratislava: Lúč, 1995. ISBN 8071141488. 158 s.
20. Švagrovský, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. In *Slavica Slovaca*. [1998]. ročník 33, číslo 2, s. 97–108. [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.slavu>. **Chyba! Neplatné hypertextové prepojenie.**
21. *Veterum sapientia, Constitutio apostolica de Latinitatis studio provehendo. (Apoštolský list pápeža Jána XXIII.)* [online]. [cit. 05.08. 2013]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_jxxiii_apc_19620222_veterum-sapientia_lt.ht

DÔLEŽITÉ PRINCÍPY V MISIJNEJ ČINNOSTI A ICH PRAKTICKÁ APLIKÁCIA V MISIJNEJ OBLASTI COLON V HONDURASE

IMPORTANT PRINCIPLES IN MISSIONARY WORK AND THEIR PRACTICAL APPLICATION IN THE MISSIONARY FIELD OF COLON, HONDURAS

Jaroslav Jasso

Predkladaný príspevok uvádza niekoľko princípov zásadného významu pre misijnú činnosť Cirkvi v nasledujúcich dvoch desaťročiach. Za mimoriadne dôležitý princíp považuje autor fenomén *uzdravenia* a (*u*)*zmierenia*. Príspevok je taktiež obohatený o osobné skúsenosti autora, a to najmä na základe jeho niekoľkoročných skúmaní, pozorovaní a získaných odborných poznatkov, nadobudnutých počas jeho doktorandských štúdií v Chicagu na univerzite The Catholic Theological Union. Uvedené princípy majú zároveň priamu praktickú aplikáciu na situáciu v misijnej oblasti Colon, kde v súčasnosti autor pôsobí.

Náš putujúci Boh si praje, aby sme boli s tými čo trpia, a sú systematicky vytláčaní na okraj spoločnosti, aby sme boli s tými, ktorých práva sú ustavične znevažované, aby sme im ukázali lásku a záujem o nich prostredníctvom našej misionárskej prítomnosti. Sme pozvaní kráčať s ľuďmi ukazujúc im, že ich životné putovanie nie je len náhoda bez cieľovej stanice, ale cesta po ktorej už mnohé národy pred nami kráčali.¹³⁰

Úprimne sa priznám, že hoci už viac ako dva roky mám možnosť pôsobiť ako misionár v misijnej oblasti v Sangrelayi, tu v srdci Hondurasu¹³¹, často uvažujem nad hlbokým významom týchto pre mňa osobne veľmi inšpirujúcich slov pátra Barryho Fisherra. Nad významom misijnej činnosti a jej poslanstvom, odkazom, ktoré by podľa môjho názoru mala vždy po sebe zanechať.

Znova a znova si kladiem otázku a veľakrát sa aj nanovo učím ako čo najlepšie zvládnuť túto našu misiu. Čo ešte by sme mohli urobiť my, celý misijný tím spoločne s našou, tu pôsobiacou Cirkvou preto, aby sme pomohli aspoň čiastočne upokojiť naozaj veľmi zložitú politickú situáciu v tejto misijnej oblasti. Ako by bolo možné Garifunskej komunite, v ktorej žijeme a pôsobíme čo najefektívnejšie pomôcť vyrovnáť sa s ich '*bolesťami minulosti*' a pretrvávajúcimi konfliktami, či rozbrojmi medzi obyvateľmi – rôznych etnických skupín navzájom.

V krátkosti si dovoľm aspoň čiastočne túto Garifunskú komunitu Hondurasu, v diecéze Trujillo v oblasti Colon, kde momentálne pôsobíme priblížiť. História tejto etnickej skupiny

¹³⁰ Porov. Fisherr, B. *C.P.P.S.: Along the Road Marked by Blood*. s. 11-17.

¹³¹ Ide o misijný projekt Misijnej spoločnosti (Congregatio missionis, skratka CM) sv. Vincenta de Paul na Slovensku. Táto misijná spoločnosť má nerehoľný charakter a misijní kňazi sa podľa vzoru svojho zakladateľa sv. Vincenta de Paul zaväzujú podľa evanjeliových rád sľubom čistoty, chudoby, poslušnosti a vytrvalosti v službe núdznym. Misijní kňazi známi aj pod menom '*lazaristi*' alebo '*vincentíni*' konajú ľudové misie, pôsobia v pastorácii na Slovensku i v zahraničí, starajú sa o formáciu budúcich kňazov a duchovné vedenie sestier vincentiek, organizujú exercičné kurzy a podobne. V súčasnosti sa vo svojej misijnej činnosti zameriavajú predovšetkým na štáty bývalého Sovietskeho zväzu, Čiech a najnovšie aj na oblasť Sanglelaya v Hondurase.

začala na malom ostrove Svätý Vincent v Karibskom mori, ktorý ako uvádza antropologička Nancie L. Solien, Gonzales, je mimoriadne pekný a veľmi úrodný.¹³²

Obyvatelia tejto komunity žili na ostrove svätého Vincenta, ako slobodní predkovia prisťahovalcov z Afriky. Po francúzsko-anglickej vojne, ktorá dostala názov *Karibská vojna* (1795 – 1796), boli nútení opustiť svoju vlasť. Počas svojej deportácie v roku 1797 sa postupne so svojimi jednoduchými člmi doplavili k jednému z ostrovov s názvom Roatan, (ktorý je dnes taktiež súčasťou Hondurasu) a tiež k západnému pobrežiu Hondurasu, neďaleko oblasti s názvom Trujillo. Mnohí náčelníci boli zavraždení, a Karibania, v súčasnom ponímaní Garifunovia stratili svoju pôdu, kultúru a mnohokrát aj svoje životy.¹³³

Táto etnická skupina je mnoho rokov zaznávaná, diskriminovaná a utláčaná často bez nároku uplatniť si svoje právo na ľudskú dôstojnosť, nehovoriac o možnosti humánneho zaobchádzania, či dodržiavania prirodzených ľudských práv. Garifunovia sú tu ťažko skúšaní biedou, rôznymi chorobami, alkoholizmom, či drogovou závislosťou. Je im poskytovaná veľmi slabá, alebo v tom horšom prípade nijaká zdravotná starostlivosť. Obyvatelia tejto komunity taktiež nemajú takmer žiadne možnosti intelektuálneho rastu a je tu ešte mnoho ďalších závažných ťažkostí, s ktorými musíme spoločne s nimi každodenne zapašovať.

Ako som už naznačil v úvode tohto môjho zamyslenia, osobné skúsenosti, pozorovania a skúmania získané počas môjho pôsobenia v Hondurase sa vždy nanovo usilujem podrobiť dôkladnej reflexii s cieľom efektívneho poskytovania pomoci obyvateľom danej komunity, a to nielen z aspektu ľudského, ale predovšetkým toho duchovného. Preto by som sa na tomto mieste rád pozastavil a v stručnosti priblížil jeden z princípov, ktorý ja osobne považujem za kľúčový, pri riešení zmienených problémov v našej misii. No nielen tam, obyvatelia Hondurasu ako aj Latinskej Ameriky vo všeobecnosti potrebujú zakúsiť zmierenie s Bohom, so sebou samými, s obyvateľmi ostatných oblastí, a to ako jednotlivci, tak i etnické skupiny a podobne. Fenomén zmierenia im môže priniesť nový spôsob života, hojenie rán pomôcť eliminovať konflikty, ktoré produkujú ešte väčšie utrpenie a ďalšie zranenia.

Ide o princíp *Uzdravenia* a (*U*)*zmierenia* (tzv. *Healing and Reconciliation*).

Tento je detailne rozpracovaný v práci amerického teológa a misiológa profesora Roberta Schreitera pod názvom *Teológia zmierenia*.¹³⁴ Profesor Schreiter, považuje uzdravenie a (*u*)zmierenie za vôbec najdôležitejšiu dimenziu misijnej činnosti na začiatku 21. storočia. Hovorí o možnosti uzmierenia v rozdelenej a zdevastovanej spoločnosti, ako o jednom z najväčších vyjadrení Božej Radostnej Noviny pre dnešný svet. Zmierenie ako forma misie je najlepšie vyjadrená v liste svätého apoštola Pavla Efezanom (2: 12-19), kde apoštol hovorí o zbúraní múrov, ktoré nás rozdeľujú, o ukončení nepriateľstva a stávaní sa občanmi v Božom dome.

(*U*)*zmierenie*, ako ho chápe profesor Schreiter, nie je iba o zbieraní úlomkov po násilnom konflikte alebo devastujúcich vplyvoch súčasnej globalizácie. V jeho ponímaní ide vlastne o morálnu rekonštrukciu spoločnosti, a to takým spôsobom, aby sa činy minulosti v budúcnosti viac neopakovali. Aby sme to však mohli dosiahnuť, musí byť pravda (napr. o konflikte) hľadaná v spleti nepravd a lží, ktoré sprevádzajú násilie a útlak. Až po tomto kroku, bude spravodlivosť účinná a schopná reštrukturalizovať tie rozmery spoločnosti, ktoré boli podporované a živéne páchatelmi zla.

¹³² Porov. Gonzalez, Solien, N L.: *Peregrinos del Caribe: etnogenesis y etnohistoria de los Garifunas*. s. 41.

¹³³ Porov. tamže s. 45-51; s. 70-77.

¹³⁴ Prof. Schreiter je uznávaným odborníkom nielen v oblasti misiológie, ale aj v oblasti teologickej antropológie. Podrobnejšie sa predstaveniu Teológie zmierenia a jej konceptu v ponímaní profesora Schreitera v súvislosti s jej praktickou aplikáciou na našu misiu v Hondurase, budem venovať vo svojom ďalšom príspevku.

Vyliečenie rán „vnútených“ (vtlačených, spôsobených) jednotlivcom, alebo aj určitej spoločnosti ako celku, je hlavným cieľom (u)zmierenia. V tejto situácii je opäť veľmi dôležité zdôrazňovať radostnú zvesť o smrti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista a prinášať pravdivé svedectvo o tom, čo kresťanská viera vkladá do rozdeleného a zlomeného sveta. (U)zmierenie ako misijný model hovorí veľmi jasne k súčasnému svetu, je a aj naďalej zostáva potrebným prvkom na ceste evanjelizácie v Hondurase. Profesor Schreiter v tejto súvislosti spomína päť základných bodov na ceste (u)zmierenia¹³⁵:

1. *(U)zmierenie je dielom Božím*, ktorý ho začína a končí v nás prostredníctvom zmierenia s Kristom. Inými slovami, je to Boh, ktorý je autorom uzmierenia a my participujeme na jeho diele. Prostredníctvom obete, je zlo konajúci povolaný k obráteniu. V Ježišovi Kristovi všetci utláčaní a zranení nachádzajú pokoj srdca a silu odpustiť, pretože dokážu vnímať svojho trýzniteľa a utláčateľa z iného pohľadu. Táto „zmena“ však často prichádza náhle a neočakávane.

2. V spojení nebeského s pozemským, *(u)zmierenie je viac dielom duchovnosti ako nejakej stratégie*. V druhej etape tohto procesu si musíme uvedomiť, že je to práve Boh konajúci v nás a pomáhajúci nám nájsť (u)zmierenie. Ľudské vzťahy vybudované s Bohom, pretavené do duchovnej praxe spôsobujú a vytvárajú priestor pre nové možnosti. Táto skutočnosť nám dáva podnet k tomu, aby mohol začať liečebný proces.

Pravda a spravodlivosť sú podstatnými prvkami, ktoré napomôžu vytvoriť spoločenstvá spomienok, bezpečné miesta, na ktorých sa obeť môže „zahľbiť do seba samej,“ preskúmať a rozplieť svoju bolestnú minulosť a hovorením pravdy o sebe a svojej situácii premôcť ľži nespravodlivosti a páchanie zla. V druhej etape tohto procesu, je taktiež veľmi dôležitá rovnováha medzi duchovnosťou a stratégiou. Môže byť veľmi riskantné vnímať uzmierenie len ako niečo, čo je možné naučiť sa prostredníctvom nejakej techniky.

Ako sa azda aj každý z nás mal možnosť na základe skúseností svojho vlastného života, mnohokrát presvedčiť, vo väčšine prípadov takýto postup nefunguje. A je to práve z toho dôvodu, že sa pri ňom sústredíme výlučne na aplikáciu stratégie, no súčasne bez zdôrazňovania významu duchovnosti v tejto oblasti. Ako uvádza aj prof. Schreiter, tak medzi duchovnosťou a stratégiou musí byť vyvážený vzťah, no duchovnosť musí stratégiu viesť a usmerňovať. Na druhej strane stratégia pomáha duchovnosti vnímať všetky situácie a okolnosti nielen na teoretickej úrovni, ale taktiež na úrovni konkrétnej praktickej aplikácie.

3. *V liečebnom alebo uzmierovacom procese tvorí Boh z obete (ako aj toho, ktorý konal zlo, za predpokladu, že to úprimne ľutuje a následne činí pokánie) novým stvorením.* (2 Kor 5,17) V tejto fáze daného liečebného procesu, hovoríme o transformácii skúsenosti, ktorá bude navždy súčasťou nás samých. Pri tejto fáze je však zároveň potrebné zdôrazniť, že tu nejde o to, aby sme nejakým spôsobom „utfnali“ alebo dokonca odstraňovali naše bolestivé spomienky a traumatické zážitky. Tu ide predovšetkým o ich transformáciu.

Pri „aplikácií“ uzmierenia to však neznamená krok naspäť. Ide tu o to, aby sme sa dokázali našou minulosťou zaoberať dostatočne, (bez akýchkoľvek snáh jej uniknúť alebo podobne) s potrebným nadhľadom a efektívne. V tejto fáze liečebného procesu je dôležité si uvedomiť, že bolestivá skúsenosť z násilnej minulosti bude odtiaľto súčasťou spomienok obete a jej identity. A z tohto dôvodu aj dôležitým momentom na ceste transformačného procesu, ktorý vedie k „novému stvoreniu.“ Povedané aj slovami známeho amerického

¹³⁵ Jasso J. CM.; *The Reconciliation Process between the Greek Catholic Church and The Russian Orthodox Church in Ukraine through the Healing of Memories*. In The Catholic Theological Union; Chicago, 2008. s. 109-112.; In Schreiter, R. J. C.PP.S.: *The Ministry of Reconciliation, Spirituality & Strategies*. s.13-19.; In Schreiter, R. J.: *Violencia y Reconciliacion, Mision y Ministerio en un Orden Social en Cambio*. s. 89-93.; Porov. Lederach, J. P. *The Journey Toward Reconciliation*. s. 62-80.

psychológa a teológa Johna Powella, len keď si uvedomíme vnútornú súvislosť medzi spomienkami a našou prítomnou skúsenosťou, tak môžeme pravdivo obsiahnuť plný potenciál, ktorý Boh vložil do každého jedného z nás. A len vtedy môžeme využívať plnosť života, ktorý nám priniesol Ježiš Kristus. Pretože len vtedy môžeme byť skutočne slobodní.¹³⁶

4. *Uzmierovací proces kresťanov vkladá ich utrpenie do histórie utrpenia, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista.* V tejto fáze zdôrazňuje prof. Schreiter skutočnosť, že ľudské utrpenie nie je spasiteľné samo v sebe, ale je naopak deštruktívne, či dokonca zhubné. No na druhej strane dokladá dôkazy o tom, že utrpenie môže byť aj spasiteľné, keď ho dokážeme vnímať z inej perspektívy. Môžeme to uskutočniť prostredníctvom toho, že vložíme svoj vlastný príbeh do príbehu trpiaceho a nevinného Ježiša Krista, ktorý z nás samých, ako aj z našich bolestí a rán môže vzkriesiť nové stvorenie. Ba čo viac, Paschálne Mystérium, ktoré je kľúčovou cestou od utrpenia k smrti a zároveň k novému životu, ako rozprávanie, nám pomáha „dať do poriadku“ našu chaotickú a boľavú skúsenosť z prežitého násillia.
5. *Posledná fáza procesu (u)zmierenia bude plne obsiahnutá len kompletným završením sveta Bohom v Kristovi.* Keď si uvedomíme enormnosť úlohy zmierenia v dnešnom svete vidíme, že proces zmierenia, ako už bolo naznačené pri jeho prvej fáze je naozaj predovšetkým Božím dielom a my sme len jeho spolupracovníkmi.¹³⁷ Hoci je proces zmierenia často dlhý a náročný, dovolím si tvrdiť, že je potrebné ho nejakým spôsobom prezentovať a zároveň aplikovať aj v našej misijnej činnosti v Hondurase. Avšak nie len tam, pretože mnoho ľudí žije s bolestnými ranami svojej minulosti, ktoré ich ťažia a trápia a nedokážu ju, často pre veľkú bolesť „sami“ pretransformovať.

Vo svojom zamyslení by som ďalej rád venoval pozornosť zostávajúcim no nemenej dôležitým princípom, ktoré profesor Schreiter zhrnul ako veľmi potrebné v súčasnej misijnej činnosti.¹³⁸ Pokúsili sme sa ich taktiež aplikovať aj na našu misiu v Hondurase a uvádzam ich spoločne so získanými osobnými skúsenosťami a pozorovaniami.

Princíp *autentickosti v našom evanjeliovom svedectve.* Základný a zároveň najdôležitejší princíp v živote každého misionára je autentickosť jeho evanjeliového svedectva. Misijná činnosť, ako aj svedectvo života konkrétneho misionára sa má zračiť v tom, že *to čo hlásame mame aj skutočne žiť.* Prof. Schreiter zdôrazňuje, čo nám pripomína aj bl. Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Redemptoris Missio*: „Svedectvo kresťanského života je prvou a nenahraditeľnou formou misii.“¹³⁹ *Evanjelium je stredom nás samých* ako misionárov v

¹³⁶ Porov. Powell, J.: *Trough the Eyes of Faith*. s. 46

¹³⁷ Porov. Jaroslav Jasso, CM, *The Reconciliation Process between the Greek Catholic Church and The Russian Orthodox Church in Ukraine through the Healing of Memories*. In The Catholic Theological Union: Chicago, 2008. s.109-112.

¹³⁸ Robert Schreiter, sa pred niekoľkými rokmi na jednom misijnom kongrese v talianskom meste Ariccia zamýšľal spolu ďalšími odborníkmi v tejto oblasti misiológie nad tým, čo čaká misionársku Cirkev Ježiša Krista v roku 2025, vychádzajúc z jej minulosti a zamýšľajúc sa nad jej budúcnosťou. Robert Schreiter vtedy zhrnul závery tohto misijného seminára do niekoľkých bodov, ktoré nám užitočne slúžia aj v súvislosti s našou misiou v Hondurase. Schreiter vtedy hovoril o niekoľkých významných princípoch, ktoré majú veľký význam pre misijnú činnosť Cirkvi v nasledujúcich dvoch desaťročiach.

Pre podrobnejšie informácie pozri: Schreiter, R.: *Toward the Missionary Church of 2025 - The Past and the Future*. In *SEDOS Seminar*; (Ariccia, 14-18 May 2002). [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://preciousbloodspirituality.org/spirituality-and-theology/toward-missionary-church-2025-past-and-future>

¹³⁹ Ján Pavol II.: *Redemptoris Missio*. č. 42. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio>

misijnej Cirkvi Ježiša Krista. Evanjelium preto musí byť v našich životoch nielen prítomné, ale predovšetkým tí, ktorí ho prezentujú musia byť autentickými svedkami tejto radostnej noviny. Garifunovia, z ktorých sú žiaľ mnohí, ako spomína aj Pavol VI. vo svojej apoštolskej exhortácii *Evangelií Nuntiandi*, tzv. „matrikoví katolíci“¹⁴⁰, potrebujú autentických svedkov evanjelia Ježiša Krista. Je preto veľmi dôležité, aby bolo evanjelium v transparentnosti nášho života *viditeľné* - to znamená *inkulturované* do spôsobu, akým sa staráme o všetko okolo nás; o iných ľudí, kultúru, prírodu, či pôdu ako takú a podobne. V tomto bode súhlasím s vyjadrením profesora Schreitera, že je potrebné si tieto skutočnosti neustále pripomínať, oživovať, aby sme na ne nezabúdali. Podľa môjho názoru, ako aj získaných osobných skúseností, či pozorovaní počas pôsobenia v Hondurase, je tu okrem uvedeného ešte jeden dôležitý dôvod, *prečo máme žiť to čo, hlásame*. Dovolím si preto uviesť aj dva konkrétne príklady.

Pred nejakým časom som mal možnosť hovoriť s jedným mužom z misijnej oblasti v Limone. Tento muž nechodil do nášho kostola. No povedal mi, že hoci bol pokrstený v katolíckom kostole, keď dospel predsa hľadal cestu k Bohu a to tak, že sa snažil porovnať život a učenie vo svojej dedine medzi katolíckou a protestantskou skupinou. Povedal mi, že keď videl, že život mnohých katolíkov sa nezhodoval s tým, čo hlásajú, rozhodol sa „odísť“ k protestantom. No keďže ani tam po čase nevidel prepojenie viery a praxe, prestal chodiť do kostola úplne. Týmto príkladom by som rád poukázal len na to, že nielen stredná ale aj južná Amerika, a Honduras nevynímajúc, je dnes typická aj rýchlym rastom protestantských cirkví charizmatického a turíčneho zamerania, kde sa na autentickosť života a evanjeliové svedectvo kladie veľký dôraz. A táto forma kresťanstva sa „praktizuje“ aj medzi chudobnými Honduranami.¹⁴¹

V meste Limon mi jeden môj priateľ, protestant v súvislosti s touto situáciou povedal, že v oblasti, kde žijeme, má skoro každá dedina protestantskú komunitu. A keď som odchádzal na dovolenku povedal mi, že celá protestantská komunita sa pripravuje a odchádza na duchovné cvičenia, kde sú vybraní animátori zo všetkých obyvateľov Garifunskej komunity a pastori z celej oblasti. Aj na základe podobných skúseností získaných v tejto misijnej oblasti si dovoľm s určitosťou tvrdiť, že je to práve intenzívny, každodenný kontakt s ľuďmi, naše spoločenstvo s nimi, evanjelium aktívne žité v praxi, ktoré môže prostredníctvom Božej milosti pohnúť srdcia ľudí k obráteniu a ceste k Nemu.

Kontemplatívna modlitba je taktiež jedným z dôležitých princípov pre misijnú činnosť. Tento princíp potvrdzuje nasledujúci príklad.

Misijná oblasť Sangrelaya má 30 ďalších komunít a pracovné nasadenie misionárov nášho misijného spoločenstva môže byť obrovské. Avšak aj v tomto prípade je potrebné dokázať sa stíšiť a vytvoriť si priestor pre rozhovor s Bohom. Nie je to stratený čas, pomôže nám načerpať energiu a náš kontakt s Bohom sa zároveň odzrkadlí aj v našom kontakte s inými ľuďmi, ktorým pomáhame.

Ďalším dôležitým argumentom, prečo nesmieme zabúdať na kontemplatívnu modlitbu pri našej misionárskej činnosti, ako to v jednom zo svojich zamyslení spomínal aj profesor Schreiter, je prítomnosť obrovského tlaku a stresu pri riešení často zložitých problémov napríklad v oblastiach domáceho násillia, či rôznych konfliktov. Misionári, či iní členovia misijného tímu, ktorí pomáhajú riešiť tieto problémy prostredníctvom zmierenia medzi rôznymi etnickými skupinami, alebo jednotlivcami sú často vystavovaní veľkému stresu a

¹⁴⁰ Pavol VI.: *Evangelií Nuntiandi*. č. 56. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelií-nuntiandi>

¹⁴¹ Naši spolubratia kňazi v súčasnosti pôsobiaci v Zaragozskej misii v oblasti Cuyameli, s ktorými sme mali taktiež možnosť spoločne hovoriť o danej situácii, nás informovali, že pred 20 rokmi v oblasti Sangrelaya boli 2-3 protestantské cirkvi a v súčasnosti sa ich počet rozrástol až na 25.

práve kontemplatívna modlitba im môže pomôcť tento stres výrazným spôsobom znižovať prípadne celkom negovať.

Spomínam si aj na jednu prednášku ešte počas mojich štúdií v Chicagu, keď profesor Schreiter, opisoval svoju osobnú skúsenosť, počas jeho pôsobenia ako experta Caritas Internacional v oblasti Kosova, Bosny a Hercegoviny, kde sa spoločne s ďalšími odborníkmi, snažil pomôcť zmierňovať vtedajší konflikt. Uviedol nám konkrétnu situáciu jednej pracovníčky, ktorá bola psychicky úplne vyčerpaná, pretože nevládala uniesť všetko to bremeno, ktoré bolo spojené s jej prácou v tejto oblasti. Aj ja sám spoločne so svojimi spolubratmi pôsobiacimi v Hondurase sme sa mali možnosť veľakrát presvedčiť o tom, že ak žijeme hektický misionársky život, kontemplatívna modlitba nám pomôže nielen skvalitňovať našu prácu, ale zároveň nám pomáha aj „prežiť“ tieto náročné stresové situácie a efektívne ich zvládnuť.

Prorocký Duch, ktorý má byť viditeľný v misijnej činnosti cirkvi je jedným z ďalších dôležitých princípov. Pôsobenie Ducha, „ktorý veje, kam chce“ (Jn 3,8), ktorý „pôsoobil vo svete prv, než bol Kristus oslávený“, „obopína všetko, pozná každý hlas“ (Múd 1,7)¹⁴² sa dotýka srdc nielen jednotlivcov, ale aj celých skupín žijúcich v rozličných kultúrach a dejinách. Tento Duch riadi a motivuje ľudí konať dobro a pozitívne oživuje celý svet.

Ako spomína aj profesor Schreiter, musíme si uvedomiť, že to nie sme my, kto si volí prorokov. Je to Boh, ktorý tak koná a často si vyberá za prorokov svojich čias ľudí, ktorí nám nemusia byť sympatickí a môžu nám istým spôsobom dokonca aj prekážať, pretože sa neboja povedať nám pravdu, ktorá je však pre nás často nepríjemná.¹⁴³ Aj keď tých skutočných povolaných prorokov nie je až tak veľa, predsa len badám, že v Hondurase nás Duch Boží neopúšťa a je živý v živote mnohých ľudí, napríklad aj laikov - delegátov Božieho slova, ktorí sú zodpovední za komunity tam, kde kňaz môže prísť len raz za určitý čas.

Našou úlohou na misii v Hondurase je tiež pokúsiť sa rozoznať prorocké osobnosti, podporiť ich a aktívne včleniť do budovania Božieho kráľovstva v Garifunských komunitách, kde pôsobíme. Potrebujeme ich vypočuť a nasledovať, keď nás vedú k Bohu a evanjeliu, odpovedajúc na hlasné volanie po spravodlivosti, milosrdenstve a pokoji, ktorý je tak prepotrebný v súčasnej situácii v Hondurase. Duch Svätý je priekopník misii a pozýva si k svojej spolupráci aj prorokov dnešných čias.

Dialóg patrí medzi veľmi významné prvky misijnej činnosti Cirkvi, a to nielen medzináboženský. Počas môjho doterajšieho pôsobenia v Hondurase však žiaľ zatiaľ nebadám žiadne veľké úsilie v oblasti medzináboženského dialógu. Spoločné diskusie v oblasti ekumenizmu v našej diecéze zväčša nie sú úspešné. Súhlasím však s názorom profesora Schreitera, že etnické a kultúrne rozdiely je možné pochopiť len vtedy, ak budeme hovoriť a počúvať jeden druhého v snahe o vytvorenie harmonického spoločenstva. Mne osobne napríklad veľmi pomáha práve možnosť dialógu ako aj aktívneho počúvania obyvateľov Garifunskej komunity, aby som dokázal lepšie porozumieť ich zvykom a tradíciám. Dialóg, založený na vzájomnom vzťahu otvára, široké pole pôsobnosti až po tzv. „dialóg života,“ prostredníctvom ktorého máme možnosť budovať lepšiu spoločnosť v bratskej a spravodlivej atmosfére obohacujúc sa ľudskými ako aj náboženskými prvkami. A toto všetko nám môže napomôcť k lepšej atmosfére nielen v rámci štátu, ale aj medzi

¹⁴² Ján Pavol II.: *Redemptoris Missio*. č. 28. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio>

¹⁴³ Porov. Schreiter, R.: *Toward the Missionary Church of 2025 - The Past and the Future*. In *SEDOS Seminar*; (Ariccia, 14-18 May 2002). [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete:

náboženským komunitami rôznych vyznaní.¹⁴⁴ Môžeme povedať, že väčšina našej pastoračnej činnosti je založená na spolupráci s laikmi, ktorí plnia nenahraditeľnú úlohu v evanjelizačnej činnosti v Hondurase. Svedectvo ich života a schopnosť viesť konštruktívny dialóg veľmi napomáha nielen nám samým v našej misii, ale aj rozvoju misijnej a ekumenickej činnosti Cirkvi vo všeobecnosti.

Ďalší významný princíp v misijnej činnosti pre nás predstavuje fenomén *globalizácie ako solidarity alebo solidarita globalizácie*.

Globalizácia je a aj naďalej zostáva súčasťou „misionárskej agendy“ v najbližších rokoch. Profesor Schreiter v tejto súvislosti hovorí o rušivom momente globalizácie pre chudobných vo svete. Pred nejakým časom sa mi dostala do rúk kniha od nositeľa Nobelovej ceny za ekonomiku Josepha Stiglitz, s názvom: *Globalization and Its Discontents*. Stiglitz je profesorom na Kolumbijskej univerzite v Spojených štátoch v odbore ekonomika a biznis manažment a bol taktiež šéfom ekonomickej rady prezidenta Clintona a jedným z kľúčových postáv Svetovej banky. Navštívil veľmi veľa rozvojových krajín a ako predstaviteľ Svetovej banky videl devastujúce účinky globalizácie ovplyvňujúce tieto krajiny. Uvádza aj pozitívny vplyv globalizácie, ale len za predpokladu, že sa už zabehnuté medzinárodné obchodné dohody radikálne zmenia, čím sa zároveň odstránia bariéry a zákony pre medzinárodný obchod v rozvojových krajinách. Uvádza, že do mnohých krajín, vrátane Hondurasu, globalizácia neprinesla očakávané ekonomické výhody a rast. Rastúci rozdiel medzi tými čo „majú“ a „nemajú“ nechal značné množstvo rozvojových krajín v *strašnej* – (doslovný preklad pôvodne použitého výrazu u Stiglitz) chudobe, ktorí žijú za menej ako jeden dolár na deň, čo platí aj pre Honduras. Napriek opakujúcim sa prísľubom, že chudoba sa značne zredukuje na konci 20. storočia Stiglitz uvádza, že aktuálny počet ľudí žijúcich v chudobe sa zvýšil o sto miliónov.¹⁴⁵

Profesor Schreiter tvrdí, že mnohí odborníci ktorí, pozorne sledujú proces globalizácie predpovedajú, že jednou z veľkých výziev nasledujúcich rokov bude úloha vytvoriť oveľa ľudskejšiu formu globalizácie.¹⁴⁶ Inými slovami bude potrebné vyzdvihnúť pozitívne prvky globalizácie v medzinárodnom svetovom meradle, a pokúsiť sa naozaj zredukovať jej drastické negatívne účinky vo svete chudobných ktorí ich pociťujú aj teraz v Hondurase a majú tak skúsenosť ďalšej degradácie svojich životov. Schreiter, spomína aj pápeža bl. Jána Pavla II., ktorý vo svojich prejavoch na tému globalizácie vyzýval na tzv. *solidárnu globalizáciu*, kde nikto nie je vylúčený, ani nezaostáva za prosperitou iných. Pri solidárnej globalizácii, ako ju chápal Ján Pavol II., chudobný nie je opustený a pracujúci nie je ten, ktorý nemá žiadne práva. Dôstojnosť každej osoby je rešpektovaná a kvalita života zvyšovaná. Globalizácia, ako taká, chápaná ako nový sociálny poriadok môže mať zmysel len vtedy, keď rozmery morálky a spravodlivosti ľudského života budú dôležitou súčasťou tohto procesu. Hlásať Božiu spravodlivosť, ako to spomína Schreiter, je potrebnou a dôležitou súčasťou humanizácie globalizácie a jej efektov v najbližšej budúcnosti.¹⁴⁷

Solidarita ako koncept je neoddeliteľnou súčasťou sociálneho učenia Cirkvi. Ako uvádza *Compendium sociálneho učenia cirkvi*, „globalizácia živí veľké nádeje, ale vyvoláva aj

¹⁴⁴ Porov. Ján Pavol II.: *Redemptoris Missio*. č. 56-57. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio>

¹⁴⁵ Porov. Stiglitz, E. J.: *Globalization and Its Discontents*. s. ix; s. 5.

¹⁴⁶ Porov. Schreiter, R.: *Toward the Missionary Church of 2025 - The Past and the Future*. In *SEDOS Seminar*; (Ariccia, 14-18 May 2002). [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete:

<http://preciousbloodspirituality.org/spirituality-and-theology/toward-missionary-church-2025-past-and-future>

¹⁴⁷ Porov. tamže.

mnohé otázky“. ¹⁴⁸ Jednou zo závažných otázok v tejto súvislosti taktiež zostáva, čo môže ponúknuť rozvoj sociálneho učenia Cirkvi ako odpoveď na globalizáciu 21. storočia.

Teologický historik Rosino Gibellini, vo svojej knihe *Teologické smery 20. storočia* uvádza, že Latinská Amerika, a Honduras nevyvímajúc, sa nachádza v zaostalom štádiu nedostatočného rozvoja, z ktorého by sa prostredníctvom organického systému rozvinutejších krajín mohla rozvíjať do stavu pokročilého rozvoja. Avšak vo vzťahu štrukturálnej nerovnováhy, jej súčasný nedostatočný rozvoj je vedľajším produktom rozvoja vysoko rozvinutých krajín. ¹⁴⁹ Myslím si, že dôslednejším presadzovaním sociálneho učenia Cirkvi aj v Hondurase by sme mohli aspoň čiastočne prispieť napríklad aj k motivácií štátnych a úradných predstaviteľov, aby sa pokúsili poľudštiť globalizáciu ako takú, a urobiť ju solidárnou aj pre tých najbiednejších. Osobitnú pozornosť v našej misijnej činnosti v tejto súvislosti by sme veľmi radi zamerali na agrárny sektor, nakoľko väčšina obyvateľov Garifunskej komunity vlastní pôdu, ktorú však neobrába v dôsledku toho, že nemá počiatočný kapitál na začatie podobných projektov. Systém tzv. malých mikrokreditov ¹⁵⁰ by preto mohol významným spôsobom pomôcť oživiť poľnohospodársky sektor.

Ďalšou dôležitou súčasťou našich misijných plánov je vytvorenie malých projektov v oblasti vzdelávania a zdravotníctva.

Mojou snahou bolo aspoň čiastočne priblížiť niekoľko princípov, ktoré sú pre našu misiu v Hondurase veľkým prínosom. Naše skúsenosti a poznatky v tejto súvislosti môžu byť inšpiráciou aj pre iné misijné projekty, či už pre tie novovznikajúce, alebo dokonca aj pre tie, dlhodobo etablované. Zaiste nijaká misijná činnosť nie je jednoduchá, každá má svoje špecifické úskalia a ťažkosti.

No napriek všetkým týmto okolnostiam by som svoju úvahu veľmi rád ukončil pre mňa osobne povzbudzujúcou myšlienkou bl. Jána Pavla II: Vnútorne a vonkajšie ťažkosti nás nesmú spraviť nečinnými alebo pesimistickými. Čo tu - ako v každej oblasti kresťanského života - platí, je dôvera, ktorá pochádza z viery, teda z presvedčenia, že nie my sme hlavnými osobami misíí, ale Ježiš Kristus a jeho Duch. My sme len spolupracovníci, a máme urobiť všetko, čo je nám možné. ¹⁵¹

ThDr. Jaroslav Jasso CM, PhD.

Od roku 2008 pôsobí ako predstavený komunity slovenských misionárov Misijnej spoločnosti sv. Vincenta de Paul, v Hondurase v misijnej oblasti Colon. Vo svojej odbornej orientácii sa venuje predovšetkým oblasti pastorálnej teológie a skúmaniu konkrétnych možností praktickej aplikácie konceptu Teológie zmierenia – profesora Roberta Schreitera, v súčasnosti najmä na aktuálnu situáciu obyvateľov Garifunskej komunity žijúcich v danej misijnej oblasti.

Kontakt: mail: jarocm@yahoo.com

¹⁴⁸ Juan Pablo II.: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. s.162.; (Vlastný preklad autora, použitý výhradne pre účely daného príspevku.)

¹⁴⁹ Gibellini, R.: *Teologicke smery 20. století*. s. 370.

¹⁵⁰ Uvedený termín v danej oblasti označuje bezúročné pôžičky pre chudobných. – pozn. autora.

¹⁵¹ Porov. Ján Pavol II.: *Redemptoris Missio*. č. 36. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio>

Použitá literatúra

1. Fisherr, B. C.P.P.S.: *Along the Road Marked by Blood*. The Messenger Press, Carthagen, Ohio, 1992.
2. Gibellini, R.: *Teologicke smery 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-177-3. 644 s.
3. Gonzalez, Solien, N L.: *Peregrinos del Caribe: etnogenesis y etnohistoria de los Garífunas*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2008. 331 s.
4. Ján Pavol II.: *Redemptoris Missio*. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio>
5. Jasso J. CM.: *The Reconciliation Process between the Greek Catholic Church and The Russian Orthodox Church in Ukraine through the Healing of Memories*. In The Catholic Theological Union; Chicago, 2008. s. 109-112.
6. Juan Pablo II.: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana: 2009. (s.162.; Vlastný preklad autora, použitý výhradne pre účely daného príspevku.)
7. Pavol VI.: *Evangelii Nuntiandi*. [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelii-nuntiandi>
8. Powell, J.: *Trough the Eyes of Faith*. Allen, Texas, U.S.A.: Tabor Publishing, 1992.
9. Schreiter, R.: *Toward the Misionary Church of 2025 - The Past and the Future*. In *SEDOS Seminar*; (Ariccía, 14-18 May 2002). [online]. [cit. 10. 07. 2013]. Dostupné na internete: <http://preciousbloodspirituality.org/spirituality-and-theology/toward-missionary-church-2025-past-and-future>
10. Stiglitz, E. J.: *Globalization and Its Discontents*. New York, London: W.W. Norton Company, 2003. 304 s.

ABSTRAKTY ABSOLVENTSKÝCH PRÁC ABSTRACTS OF GRADUATES THESIS

Mária Gáliková: *Možnosti štúdia misijnej a charitatívnej práce v súčasnosti na a aplikácia získaných poznatkov*. Diplomová práca. VŠ ZaSP sv. Alžbety v Bratislave: Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II., Katedra misiológie, 2013.

Daná magisterská práca skúma úroveň získavania teoretických a praktických poznatkov z oblasti misijnej a charitatívnej práce. Autorka v úvode práce prináša poznatky o základných aspektoch misijnej a charitatívnej práce, približuje biblické, teologické a antropologické východiská misijnej práce, metódy a formy misijnej a charitatívnej práce, stručný prehľad histórie charitatívnej práce a predpokladané vlastnosti požadované u misijného a charitatívneho pracovníka. Autorka taktiež dopĺňa prácu o súčasné možnosti vysokoškolského vzdelávania v rámci oblasti misijnej a charitatívnej práce na Slovensku, charakteristiku jednotlivých študijných programov, ako aj profil absolventa.

Empirická časť práce je špecificky orientovaná na študijný program Misijná a charitatívna práca na Katedre misiológie Inštitútu misijnej práce a tropického zdravotníctva bl. Jána Pavla II. Vysoké školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety a autorka sa v nej predovšetkým zameriava na zisťovanie motivácie súčasných poslucháčov I. a II. stupňa vysokoškolského štúdia k absolvovaniu daného študijného programu a ich prípadné skúsenosti, či možnosti súvisiace s priamou aplikáciou doteraz získaných poznatkov.

Jedinečnosť a podnetný prínos daného prieskumu umocňujú aj niekoľkoročné osobné skúsenosti, poznatky a pozorovania autorky nadobudnuté nielen počas vysokoškolských štúdií, ale aj dobrovoľníckej praxe.

Kľúčové slová: Misijná práca. Charitatívna práca. Kresťanská misia. Misijný pracovník. Študijný program Misijná a charitatívna práca.

Mária Gáliková: *Contemporary opportunities to study missionary and charitable work and to apply acquired knowledge*. Master diploma thesis. St. Elizabeth University College of Health and Social sciences in Bratislava: John Paul II. Institute of Missionary Work, Department of Missiology, 2013.

This master's dissertation explores the level of acquiring theoretical and practical knowledge from the field of missionary and charitable work. In the introduction to her dissertation, the author gives an overview of the basic aspects of missionary and charitable work. She also introduces biblical, theological and anthropological foundations of missionary work, the methods and forms of missionary and charitable work, a brief history of charitable work, and the expected qualifications for a missionary and charity worker. In addition, the author supplements the dissertation with contemporary opportunities to study missionary and charitable work in Slovakia at the college level, a characterization of the respective study programs, as well as a profile of typical graduate.

The empirical part of the dissertation is specifically focused on the study program Missionary and charitable work at the Department of Missiology of the John Paul II Institute of Missionary Work and Tropical Health of St. Elizabeth's University of Health and Social Work. The author first and foremost focuses on exploring the motivation of students at bachelor and master levels to pursue the respective study program, and their possible experience or opportunities related to the direct application of knowledge acquired to date.

A unique and inspiring contribution to this research is also enhanced by several years of personal experience, knowledge and observations of the author, acquired in the course of her college studies as well as thru voluntary service.

Key words: Missionary work. Charitable work. Christian mission. Missionary worker. Study program Missionary and charitable work.

Agneša Jancsóová: *Doplnková ochrana pre cudzincov podl'a krajín pôvodu na Slovensku*. Diplomová práca. VŠ ZaSP sv. Alžbety v Bratislave: Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II., Katedra misiológie, 2013.

Daná magisterská práca sa zaoberá otázkou poskytovania doplnkovej ochrany pre cudzincov na Slovensku, zisťuje akým žiadateľom o azyl Migračný úrad najčastejšie vyhovie a aké dôvody, či súvislosti majú na toto rozhodnutie významný vplyv. V úvodnej časti práce autorka približuje relevantné legislatívne rámcovanie s dôrazom na zlučiteľnosť zákonov Slovenskej republiky a Európskej únie a pripomína aj kresťanské poňatie pojmov, ktoré sú predmetom spomínaných legislatívnych aktov, ako napríklad sloboda vyznania viery, právo na pobyt v krajine poskytujúcej lepšie životné i pracovné podmienky a ochrana cudzinca.

Pre ucelenejší náhľad problematiky sa taktiež zameriava na podrobnejšiu analýzu krajín, o ktorých je na základe získaných poznatkov a štatistík posledného obdobia možné predpokladať, že sú najfrekventovanejšími krajinami pôvodu žiadateľov o azyl a doplnkovú ochranu. Ide o krajiny Somálsko, Afganistan a Moldavsko. Poukazuje na možnosti poskytovania rozvojovej pomoci Slovenskou republikou v daných krajinách ako na vhodnú formu prevencie hromadného podávania žiadostí o poskytnutie ochrany ich štátnymi príslušníkmi v našej krajine. Približuje pracovné postupy a metódy rôznych aktérov, vo všetkých štádiách azylového konania, nevynímajúc etiku práce a využitie prvkov medzináboženského dialógu.

V empirickej časti práce, autorka skúma aktuálnu situáciu v krajine pôvodu žiadateľov o azyl, ich možnosti v danej krajine, dôvody, pre ktoré sa ju rozhodli opustiť, ako aj oprávnenosť ich žiadostí. Zaujímavým obohatením v danej práci sú skúsenosti a poznatky autorky, ktorá v tejto oblasti zároveň profesionálne pôsobí.

KLúčové slová: Cudzinec. Žiadateľ. Doplnková ochrana. Krajina pôvodu. Rozhodnutie.

Agneša Jancsóová: *Supplementary protection for foreigners in Slovakia according to their countries of origin*. Master diploma thesis. St. Elizabeth University College of Health and Social sciences in Bratislava: John Paul II. Institute of Missionary Work, Department of Missiology, 2013.

This master's dissertation discusses the issue of providing supplementary protection for foreigners in Slovakia. It explores what kind of asylum seekers are granted their requests by the Migration Office most often, and what reasons or circumstances have a significant impact on the decision. In the introductory part of her dissertation, the author introduces the relevant legislative framework with an emphasis on the compatibility of the legislation of the Slovak Republic and the European Union. In addition, she reminds of the Christian understanding of terms central to the aforementioned legislative acts, such as the freedom of belief, the right to abide in a country which offers a better living and working conditions, and the protection of foreigners.

In order to provide a more comprehensive overview of the issue, it also focuses on a detailed analysis of those countries which, on the basis of recently acquired knowledge and statistics, can be assumed to be the most frequent countries of origin of asylum and supplementary protection seekers. These countries include Somalia, Afghanistan and Moldova. The dissertation points out opportunities for providing development aid by the Slovak Republic in the aforementioned countries, as a proper way to prevent the large-scale submitting of applications for protection by these countries' citizens in our country. It describes working procedures and methods by various players in all stages of asylum proceedings, including work ethic and the use of elements of interfaith dialog.

In the empirical part of her dissertation, the author explores the current situation in the countries of origin of asylum seekers, their opportunities in their home country, the reasons for their departure from that country, and the legitimacy of their asylum applications. An

interesting contribution to this dissertation is the experience and findings of the author, who is also professionally active in this field.

Key words: Foreigner. Asylum seeker. Supplementary protection. Country of origin. Decision.

Anita Fölösová: *Príprava na misijnú a charitatívnu činnosť v krajinách Afriky*. Bakalárska práca. VŠ ZaSP sv. Alžbety v Bratislave: Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II., Katedra misiológie, 2013.

Daná bakalárska práca sa zaoberá otázkou dôležitosti a významu misijnej práce aj v súčasnom meniacom sa svete. Poukazuje na nevyhnutnosť dôslednej komplexnej prípravy misijných a charitatívnych pracovníkov, počnúc ich osobnostnými predpokladmi, motiváciou, úlohami, cez formy ich prípravy a dôležitými oblasťami, ktorým je potrebné venovať pozornosť. Ako napríklad otázka duševného zdravia, komplexná zdravotná a bezpečnostná príprava, či požiadavky kladené na misijnú činnosť.

Autorka v úvode práce analyzuje misijnú a charitatívnu činnosť a túto jej časť zároveň dokladá pútavými informáciami súvisiacimi so vznikom a základnými princípmi oboch činností, pôsobením Slovenskej Katolíckej Charity, či prínosom misijnej činnosti pre obdobie 20. storočia i súčasnosti. Práca vyzdvihuje predovšetkým duchovný aspekt misijnej činnosti a zdôrazňuje, že táto činnosť sa deje predovšetkým z vôle Božej a človek musí urobiť všetko, čo je v jeho silách, aby sa priblížil ku všetkým ľuďom a upriamil ich pohľad a život na Krista. Súčasne sa však pritom nemôže spoliehať len sám na seba, ale musí dať nepopierateľný priestor aj Duchu Svätému, ktorý vane kam chce a sám vedie celé misijné dielo tým najlepším možným spôsobom, ktorý by človek nikdy nemusel dosiahnuť len vlastným úsilím. Obohatením práce sú doplnené inšpirujúce poznatky z oblasti misijnej činnosti a rozvojovej pomoci, ktoré zároveň majú aj skúsenosťami overenú praktickú aplikáciu.

V závere práce sa pre možnosť uceleného pohľadu autorka venuje aj súčasnej situácii v Afrických krajinách, jej kultúre, rodinným vzťahom, vnímaniu náboženstva a situácii v tamojšej cirkvi. Danú charakteristiku následne uzatvára nemenej dôležitý dodatok o teológii oslobodenia.

Kľúčové slová: Misijná a charitatívna činnosť. Osobnostné predpoklady misijných a charitatívnych pracovníkov. Príprava. Africká kultúra.

Anita Fölösová: *Training for missionary and charitable work in African countries*. Bachelor thesis. St. Elizabeth University College of Health and Social sciences in Bratislava: John Paul II. Institute of Missionary Work, Department of Missiology, 2013.

This bachelor's dissertation discusses the issue of the lasting importance and significance of missionary work in today's changing world. It points out the necessity of the thorough and comprehensive training of missionary and charitable workers; starting from their personal qualifications, motivation and tasks, to the form of their training and important areas which require attention. Examples include the issue of psychological health, comprehensive health and safety training, and the requirements for missionary work.

In the introduction to her dissertation, the author analyses missionary and charitable work, and supports her argument in this part with fascinating information related to the origin and fundamental principles of two activities: the work of Caritas Slovakia and the contribution of missionary work to the 20th century and today. The dissertation especially points out the spiritual aspect of missionary work, and emphasizes that this ministry is first and foremost done of God's will, while humans must do everything they can to approach all people and to focus their view and life on Christ. At the same time, however, they cannot only rely on themselves but must allow indisputable space for the Holy Spirit, which blows where the Spirit wills and leads the whole missionary endeavor in the best possible manner, which

would never be attainable by humans only through their own effort. A benefit of the dissertation represents including inspiring findings from the field of missionary work and development aid, which also have a practical application as proven by experience.

For the purposes of a comprehensive perspective, the author in the last part of her dissertation also deals with the current situation in African countries, their culture, familial relationships, the perception of religion, and the situation in local churches. The provided characterization is concluded by an equally important section on liberation theology.

Key words: Missionary and charitable work. Personality qualifications of missionary and charitable workers. Training. African culture.

Eva Jančárová: *Ján Pavol II. Sollicitudo rei socialis - sociálna otázka a jej riešenie v pohľade cez túto encykliku*. Bakalárska práca. VŠ ZaSP sv. Alžbety v Bratislave: Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II., Katedra misiológie, 2013.

Daná bakalárska práca je orientovaná na hĺbkovú analýzu encykliky Jána Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* a následne na jej analýzu s ohľadom na situáciu v súčasnosti. Autorka v úvode práce v stručnosti predstavuje osobu a život pápeža Jána Pavla II., podrobnejšie sa zameriava na významnejšie udalosti v jeho živote, neopomína napríklad ani veľkú zásluhu tohto pápeža na páde komunizmu a zaniknutí dvoch politických blokov. Pozornosť autorky je v tejto časti práce venovaná najmä jeho sociálnemu cíteniu, ktoré je zreteľné už v období jeho mladosti a neskôr aj počas kňazského pôsobenia a má zásadný vplyv na formovanie celoživotného diela tohto pápeža. Pre vytvorenie komplexného obrazu o sociálnej náuke v diele Jána Pavla II. a pochopenie jeho ideí, sú v práci analyzované napríklad encykliky *Mulieris dignitatem*, *Evangelium vitae*, alebo *Familiaris consortio*, či ďalšie encykliky, ako *Laborem exercens*, alebo *Centesimus annus*, ktoré boli taktiež zásadného významu.

V ústrednej časti práce autorka zisťuje do akej miery daná encyklika ovplyvnila vtedajší svet a aké boli jej priame dôsledky. Zameriava sa na skúmanie, či vplyv daného dokumentu rezonuje až dodnes, a v ktorých konkrétnych oblastiach jeho vplyv naopak absentuje. Podnetným aspektom v danej časti práce je taktiež analýza najpálčivejších, a to lokálnych ako aj globálnych sociálnych problémov v súčasnosti práve cez pohľad tejto encykliky, na ktoré sa autorka snaží nájsť riešenie v podobe praktickej aplikácie myšlienok a rád obsiahnutých v tomto dokumente.

KLúčové slová: Ján Pavol II. *Sollicitudo rei socialis*. Sociálne otázky. Sociálne cítenie. *Evangelium vitae*.

Eva Jančárová: *John Paul II. Sollicitudo rei socialis: The social question and its solution in the perspective of this encyclical*. Bachelor thesis. St. Elizabeth University College of Health and Social sciences in Bratislava: John Paul II. Institute of Missionary Work, Department of Missiology, 2013.

This bachelor's dissertation pursues a detailed analysis of John Paul II's encyclical *Sollicitudo rei socialis*, and continues its analysis with respect to the present situation. In the introduction to her dissertation, the author introduces the person and life of Pope John Paul II, discusses the most important events in his life in detail, while not neglecting, for instance, the major contribution of this pope to the collapse of Communism and the cessation of the two political blocs. The author's attention in this part of the dissertation focuses especially on the pope's social awareness, which was already clear in his youth and during his priesthood, and which had a decisive influence on the formation of the life work of this pope. In order to give a comprehensive picture of the social teaching in the work of John Paul II and to understand his ideas, the dissertation analyses, for example, the encyclicals *Mulieris dignitatem*,

Evangelium vitae or *Familiaris consortio* and other encyclicals, such as *Laborem exercens* and *Centesimus annus*, which were also of major importance.

In the central part of her dissertation, the author examines to what extent the encyclical under review affected the then world, and what its direct impacts were. It seeks to explore whether the influence of the document under review still resonates and, contrarily, in which specific areas there is a lack of it. In addition, an inspiring aspect in this part of the dissertation is an analysis of the most pressing social problems of today, both local and global, through the lenses of this encyclical. The author seeks to find a solution to these problems by way of a practical application of ideas and advice, as embodied in this document.

Key words: John Paul II. Sollicitudo rei socialis. Social issues. Social awareness. *Evangelium vitae*.

Abstrakty absolventských prác sú vybrané na základe zaujímavého a prínosného spracovania problematiky, ktorá zároveň súvisí s profilovým zameraním *Acta Missiologica*.

Pripravila Mgr. Mariana Hamarová

Kontakt: amredakcia@gmail.com

**HUMANITÁRNY KONGRES OLOMOUC 2013:
HUMANITÁRNA POMOC – NEZÁVISLOSŤ V OHROZENÍ?
HUMANITARIAN CONGRESS OLOMOUC 2013:
HUMANITARIAN AID – INDEPENDENCE IN DANGER?**

Pavol Blaškovič

Dňa **11. Októbra 2013** sa v Olomouci uskutočnil druhý ročník jedinečného Humanitárneho kongresu, ktorý je medzinárodnou platformou na výmenu skúseností zaujímavých poznatkov a informácií a nápadov z oblasti humanitárnej pomoci. Pravidelne sa ho zúčastňujú poprední odborníci pôsobiaci v mimovládnych a humanitárnych organizáciách, vysokých škôl a médií. Tento ročník nadväzujúci na tradíciu minulého roka diskutoval dlhodobo riešené témy a aktuálne otázky týkajúce sa oblasti humanitárnej pomoci. Jeho cieľom bolo zvýšiť povedomie v oblasti problematiky humanitárnej pomoci, predovšetkým u poslucháčov vysokých škôl, pracovníkov pôsobiacich v oblasti humanitárnej a rozvojovej pomoci a taktiež u širokej verejnosti. Téma tohtoročného kongresu sa niesla v znamení nanajvýš aktuálnej otázky: **Humanitárna pomoc – nezávislosť v ohrození?** Snahou predkladaného príspevku je preto priniesť niekoľko zaujímavých poznatkov z daného kongresu, obohatených aj o osobnú účasť autora.

Pozvaní odborníci z Českej republiky i zo zahraničia vystúpili v jednotlivých panelových diskusiách odborného i všeobecného zamerania a podelili sa o svoje poznatky a skúsenosti v oblasti humanitárnej pomoci, a to na úrovni teoretickej ako aj praktickej činnosti.

Úvodnú panelovú diskusiu s názvom: *Vývoj humanitárnej pomoci v európskom kontexte* otvoril sociológ Aloysius John, ktorý v súčasnosti pôsobí ako koordinátor Organizational building and Capacity Development v rámci organizácie Caritas Internationalis v Ríme. Analyzoval prínos nových hlavných trendov v oblasti európskej a svetovej humanitárnej pomoci. Humanitárna pomoc sa podľa jeho slov v súčasnosti stáva oveľa viac komplexnou, zameranou predovšetkým na prevenciu a rozvoj. Je podchytená v stratégiách a plánoch, keďže v prípade pohromy nie je nedostatok času na tvorbu akýchkoľvek stratégií. Veľký dôraz taktiež kladie na osvetu a spoluprácu lokálneho obyvateľstva.

Nasledujúca účastníčka panelovej diskusie, pani Ulla Haesby Tawiah, predsedníčka oddelenia pre humanitárne akcie občianskej spoločnosti a poradenstva na Ministerstve zahraničných vecí v Dánsku, len potvrdila dôležitosť predchádzajúcich slov pána Johna svojím vyjadrením o potrebe riešení dlhodobých krízových situácií.

Úvodný diskusný panel sa ďalej niesol v znamení podnetných otázok, ako je napríklad zachovanie humanitárnej pomoci, spôsoby a možnosti uplatnenia európskeho konsenzu v praxi, nebezpečenstvo kompromisov zahŕňajúce nutnosť vzťahov a komunikácie s ďalšími aktérmi humanitárnej pomoci, akými sú napríklad civilná obrana, dobrovoľníci, miestna vláda, tamojší vládny režim a podobne. Pozornosť taktiež venoval prínosu novodobého fenoménu tzv. *comprehensive approach* pre oblasť humanitárnej pomoci, či vplyvu ekonomickej krízy na financovanie humanitárnej pomoci.

V rámci úvodnej panelovej diskusie nie je možné nespomenúť zaujímavú myšlienku pani Inge Brees, zástupkyne pre podporu a komunikáciu v združení VOICE (Voluntary Organisations in Cooperation in Emergencies – Združenie dobrovoľných organizácií pre spoluprácu v mimoriadnych situáciách v Belgicku), ktorá z oblasti poskytovania humanitárnej pomoci vylúčila akékoľvek vojenské misie. Dôvody, ako uviedla, vychádzajú zo štyroch základných princípov humanitárnej pomoci, ktorými sú *humanita, nestrannosť, nezávislosť a neutralita*. Keďže sú vojenské sily vždy pod vplyvom politickej moci, nie sú nezávislé a

často ani nestranné. Podľa názoru pani Inge Brees preto nie sú schopné sami o sebe vykonávať humanitárnu pomoc v jej plnom význame. Ako uviedla, „pre udržanie nezávislosti humanitárnej pomoci, musí byť táto pomoc vedená nie vládou, ale predovšetkým s aktívnym pričinením vlády.“

Ďalším dôvodom je, že vojenské sily nie sú na poskytovanie humanitárnej pomoci prispôsobené. Podľa smerníc humanitárnej pomoci vojsko zasahuje len ak nie sú k dispozícii civilné zdroje. Napriek týmto svojím tvrdeniam však pani Inge Brees, nijakým spôsobom neumenšuje význam pomoci, ktorú vojenské sily v krízových oblastiach často poskytujú, ako asistenciu humanitárnej pomoci. Vo svojom príspevku ďalej kriticky poukázala na niekoľko taktík vojenských jednotiek USA, ktoré pod zámenkou humanitárnej pomoci prichádzajú do postihnutých oblastí s úmyslom realizovať svoje vlastné záujmy. Upozornila taktiež na komplikácie, ktoré môžu vojenské sily svojim konaním spôsobiť, kde ako príklad spomenula situáciu na Haiti, krátko po zemetrasení, keď vojsko USA zablokovalo na niekoľko dní letisko výhradne pre svoje vlastné potreby a humanitárna pomoc, jej prostriedky, či aktéri mali do danej oblasti sťažený prístup.

V rámci ďalšieho diskusného panela s názvom *Sýria – humanitárna pomoc v ozbrojenom konflikte*, boli diskutované napríklad otázky: konflikt alebo humanitárna katastrofa? Prečo svet nedokáže reagovať? Zlyhávanie humanitárnej pomoci a úloha OSN v tejto oblasti, prístup k príjmom pomoci a bezpečnosť humanitárnych pracovníkov, do akej miery je poskytovaná humanitárna pomoc v danej oblasti nezávislá a podobne.

Z tohto diskusného panela by som rád spomenul predovšetkým niekoľko myšlienok pani Anne Claire Bremard, ktorá sa nedávno pripojila k tímu ADRA MENA ako programová riaditeľka a je zodpovedná za aktuálne operácie ADRA v regiónoch MENA, rovnako ako aj za zakladanie nových programov v najviac postihnutých oblastiach, najmä v Sýrii a susedných krajinách. Pani Bremard poukázala na rozdielny dopad krízy v Sýrii na ľudí žijúcich na vidieku a v meste. Zaujímavým paradoxom je, že horší dopad má kríza na ľudí žijúcich v meste, pretože ľudia žijúci na vidieku sú na náročné životné podmienky zvyknutí a dokážu sa o seba postarať. Napriek kríze aj naďalej obrábajú pôdu, len v inej oblasti. Na druhej strane ľudia žijúci v meste prišli o svoje podnikanie, obchody, svoj životný štandard a musia sa prispôbiť novým, oveľa ťažším podmienkam.

Najväčšie prekážky humanitárnej pomoci vidí pani Bremard v nedostatočnej bezpečnosti, čo zároveň túto pomoc limituje. Tento rozmer priamo súvisí s neinformovanosťou obyvateľstva a ozbrojených skupín o organizáciách, ktoré poskytujú pomoc, čo má za následok zníženie efektívnosti humanitárnej pomoci. Humanitárne organizácie sú tak vystavované väčšiemu nebezpečenstvu a riziku, ako aj nedôvere obyvateľstva.

Panelovú diskusiu s názvom *Okamžité versus pomalé katastrofy* otvorila pani Andrea Padberg, ktorá v súčasnosti pôsobí ako krízová koordinátorka jednej z najväčších nemeckých mimovládnych organizácií (Welthungerhilfe) s mandátom na riešenie krízových situácií a asistovaného rozvoja.

Analýzovala dôvody nedostatočne rýchleho zásahu v prípade kríz spôsobených suchom. Poukázala na objektívne ukazovatele, z ktorých je možné prichádzajúcu pohromu spôsobenú dlhodobým suchom predpokladať. Tieto výstrahy v rannom štádiu je potrebné brať vážne. Dôvod, prečo sa tak nedeje, pani Padberg vidí v dvoch nedostatkoch. Prvý súvisí s nie jasným začlenením krízy spôsobenej následkami sucha medzi humanitárnu a rozvojovú pomoc. Ako protipríklad uviedla následky zemetrasenia, kedy ide jednoznačne o potrebu humanitárnej pomoci. Humanitárne organizácie majú pre prípad zemetrasenia vypracované smernice a vedia, ako majú postupovať. Sucho bez závažných dôsledkov však nie je predmetom humanitárnej pomoci, pretože nejde o pohotovostnú situáciu. Táto situácia skôr spadá pod oblasť rozvojovej pomoci. Podľa názoru pani Padberg ide teda o *'humanitárnu pomoc v rozvojovom programe'*, na čo nie sú organizácie pripravené.

Druhým nedostatkom je nedostatočný záujem médií o prichádzajúcu pohromu, keďže vlastne nie je čo zaujímavé medializovať. S nedostatočnou medializáciou úzko súvisí aj nedostatok finančných zdrojov poskytovaných na tento druh pomoci. V nasledujúcej diskusii, ktorú otvoril pán Timothy Spence, bolo poukázané na spoluprácu medzi médiami a humanitárnymi organizáciami.

Pán Timothy Spence, ktorý je freelance novinár a skúsený poradca v oblasti medzinárodného vývoja v rámci EU a humanitárnych a environmentálnych politík, pracujúci pre International Press Institute vo Viedni, vytkol médiám potrebu písania zaujímavých príbehov získaných v kritických situáciách, namiesto hľadania možností odhaliť hroziace katastrofy a upozorniť na ne. S tým úzko súvisí aj skutočnosť, že neziskové organizácie často súťažajú v médiách o „najlepší príbeh“, aby zostali v povedomí laickej i odbornej verejnosti a mohli tak ľahším spôsobom získavať finančné prostriedky. Je však zrejmé, že následky dlhodobého sucha je možné predvídať už s polročným predstihom a ak by médiá prejavili záujem, mohli by mať veľký podiel na predchádzaní krízových situácií spôsobených suchom. Novinárov však nezaujíma, čo sa bude diať, ale čo (zaujímavé) sa deje.

Podobný príklad uviedla aj pani Ann Speak, v súčasnosti pôsobiaca ako freelance fundraiser v Kanade, ktorá spomenula situáciu utečencov v Čade po nepokojoch v Sudáne. Situácia v Čade nebola ihneď kritická a novinárom neposkytovala možnosť získať „zaujímavý príbeh“, preto sa o tamojšiu situáciu nezaujímal. Správy týždenne informovali o situácii v Čade, ktorá sa postupne zhoršovala, väčší záujem však nevzbudzovala. Až keď situácia zostala vyhrotená, kritická¹⁵² a novinári podľa ich mienky mali už verejnosti možnosť ponúknuť niečo zaujímavé a strhujúce, situáciu medializovali. Humanitárna pomoc sa teda dostala do tejto oblasti zbytočne príliš neskoro, keď už bola situácia vyhrotená. Vzhľadom na to by médiá, ako aj humanitárne organizácie, podľa jej názoru nemali zbytočne čakať na viac znamení, až bude situácia naozaj veľmi kritická. Navrhuje aby organizácie mali fondy určené aj na prevenciu humanitárnych katastrof, nie len na ich riešenie, kedy už dochádza k stratám na životoch a mnohým materiálnym škodám.

Téma posledného diskusného panela s názvom *Odolnosť (Resiliencia) – nová paradigma alebo stará téma v novom šate?* Bola zaujímavým a inšpirujúcim prvkom, ktorý rezonoval počas celého kongresu. Daný pojem sa čoraz častejšie používa v oblasti humanitárnej pomoci, zmeny klímy a obmedzovanie rizika vzniku katastrof.

Prednášatelia Aloysius John ako aj Brendon Irvine, (ktorý pôsobí v mimovládnej humanitárnej organizácii ADRA Myanmar a dlhodobo sa venuje problematike humanitárneho rozvoja a podporných prác) hovorili o resiliencii ako o novodobom prístupe k humanitárnej pomoci, zameranom na dlhodobú spoluprácu s obeťami pohrôm. Podľa ich slov ide o holistický prístup orientovaný nielen na materiálnu, ale aj na sociálnu a psychologickú (a dodatočne spomenutú aj spirituálnu) oblasť, ktorý vedie ku komunitnému rozvoju a príprave na budúce pohromy, teda k prevencii.

Snahou resiliencie je prepojiť poskytovanie pomoci, rehabilitáciu a rozvoj (linking relief, rehabilitation and development - LRRD). V tomto prípade bude humanitárnu pomoc možné vnímať ako prirodzené prepojenie, predstupeň k rozvojovej pomoci - pomyslenú hranicu, od ktorej sa humanitárna pomoc začína transformovať na pomoc rozvojovú.

Počas diskusie oboch prednášajúcich však nebol spomenutý rozmer spirituality ako významnej súčasťi holistického prístupu, na čo sme si v záverečnej diskusii dovolili upozorniť. Táto skutočnosť bola spôsobená tým, ako nám neskôr vysvetlil aj pán Ashutsh Mohanty, v súčasnosti pôsobiaci ako poradca pre krízový manažment a životné prostredie

¹⁵² pani Ann Speak v tejto súvislosti použila zaujímavý a vystihujúci termín *ribs and flies* – čo v doslovnom preklade znamená rebrá a muchy. Daným termínom chcela ironicky poukázať na fotografie prezentované médiami, na ktorých máme možnosť vo väčšine prípadov vidieť len vyhladované deti posiate muchami.

v Centre pre životné prostredie a ekonomický rozvoj v Indii, že o spiritualite nemožno otvorene hovoriť, nakoľko nie je vedecky dokázateľná a na vedeckej pôde by vyvolala príliš veľa ťažko zodpovedateľných otázok.

Avšak rozmer spirituality, ako zároveň dodal aj pán Aloysius John, samozrejme k holistickému prístupu pri resiliencií patrí a je ju potrebné brať do úvahy. V ázijských krajinách, kde pán John predovšetkým pôsobí, nie je možné (podľa jeho slov) spirituálny rozmer obchádzať. Ďalší prednášajúci, pán Brandon Irvine, potvrdil jeho vyjadrenie aj na základe vlastných skúseností, keď povedal, že v Indii a juhovýchodnej Ázii je spirituálny rozmer vnímaný ako neoddeliteľná súčasť človeka i jeho života, teda aj na rozdiel od západného sveta, kde je potláčaná. Následne taktiež upozornil na potrebu senzitivity voči lokálnej spiritualite. V opačnom prípade môžu humanitárne organizácie spôsobiť v lokálnych komunitách škody, a to najmä na úrovni vzťahov s obyvateľmi komunít, vzájomného rešpektu, či dôstojnosti. Vyjadril presvedčenie, že každý človek má spirituálnu dimenziu. Taktiež podotkol, že rozmer spirituality poskytuje samotným pomáhajúcim organizáciám akési vymedzenie, aby neskĺzli na „nesprávnu cestu“.

Veľmi zaujímavým a inšpirujúcim obohatením bola aj následná diskusia pojednávajúca napríklad o: poskytovaní pomoci zo strany kresťanských spolkov, ktoré aj prostredníctvom svojho pôsobenia určitým spôsobom umocňujú vnímanie resiliencie v holistickom prístupe, či o zdravom rozvoji komunít v súvislosti s resilienciou.

Humanitárny kongres následne dotváral doplnkový program pozostávajúci z filmového večera na tému humanitárnej pomoci. V rámci neho bola možnosť vzhliadnuť štvoricu dokumentárnych filmov z oblasti poskytovania humanitárnej pomoci v ozbrojených konfliktoch, ako aj z prostredia Haiti, Etiópie, či Afganistanu.

Ing. Mgr. Pavol Blaškovič

Interný doktorand pôsobiaci na Katedre misiológie, Inštitútu Jána Pavla II. Misijnej práce a Tropickeho zdravotníctva, Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave. Vo svojej odbornej orientácii sa zameriava na skúmanie problematiky spirituality v sociálnej práci a vyučuje seminár z predmetu Misiológia.

Kontakt: mail: blaskovic@vssvalzbety.sk

ZAUJIMAVÉ PRIPRAVOVANÉ AKTIVITY INTERESTING ACTIVITIES PREPARED

Mariana Hamarová

Inštitút pre rozvoj spoločnosti SDI (Society Development Institute) podporuje ohrozené skupiny s obmedzenými možnosťami demokratickej participácie na miestnej, regionálnej, celoštátnej ako aj na medzinárodnej úrovni v oblastiach: rozvoja občianskej spoločnosti, občianskej participácie, vzdelávania a celoživotného vzdelávania, participácie prostredníctvom alternatívnych foriem umenia, či spoločenských, kultúrnych a športových podujatí, prístupných širokej verejnosti. Zastupuje občianske a ľudské práva, snaží sa rozvíjať aktivity na presadzovanie záujmov národnostných menšín a etnických skupín, a to aj prostredníctvom svojich inšpirujúcich projektov.

V súčasnosti realizuje medzinárodný projekt s názvom **CoMiDe** na podporu migračných a rozvojových politík, ktoré vedú k zlepšeniu integračných nástrojov a politík pre migrantov v európskych krajinách. Ďalšou úlohou daného projektu je podnietiť kooperáciu medzi organizáciami globálneho rozvoja a komunitami migrantov v Taliansku, Slovinsku, Slovensku a Rakúsku.

Inštitút pre rozvoj spoločnosti v spolupráci s Viedenským inštitútom pre medzinárodný dialóg (VIDC), Talianskou humanitárnou a rozvojovou organizáciou COSPE (Cooperazione za lo Sviluppo dei Paesi Emergent) a Mirovnim inštitútom zo Slovinska organizuje medzinárodnú konferenciu zameranú na migráciu a rozvoj na tému **Ako rozvíjať rozvoj**. Uskutoční sa v dňoch **5. – 6. Decembra 2013 v Lubľane** a jej cieľom je stretnutie rozvojových organizácií, pôsobiacich v oblasti tzv. diaspór a výskumu hosťujúcich profesorov, pracovníkov i odborníkov rozvojovej spolupráce. Účastníci konferencie sa môžu taktiež tešiť na hosťujúceho profesora Anglia Naa Afoley Odaia, ktorý pracoval v medzinárodnom centre pre mier Kofi Annan, v Ghane a v súčasnosti pôsobí na Ministerstve zahraničných vecí – v odbore Podpora diasporických otázok, ktorý je zároveň kontaktným miestom pre diaspóru v Ghane, ako aj pre všetky informácie týkajúce sa otázok a pripomienok z oblasti diaspóry a spolupracuje taktiež s príslušnými orgánmi štátnej správy. A profesora Arthura Yenga, ktorý v súčasnosti pôsobí v Africa-Europe Platform, ktorá sa zameriava na tvorbu a modelovanie politík a ekonomických vzťahov európskych inštitúcií, ako aj programov nasmerovaných na Africký kontinent.

Kontext témy konferencie:

Spoločný vývoj definuje potenciál globálneho, sociálneho, ekonomického a ľudského rozvoja ako proces výmeny a spolupráce: výmena ľudských schopností, či myšlienok a možnosť vzájomnej kooperácie medzi subjektmi, ktorí sledujú svoj záujem realizovať vzájomné benefity vyplývajúce z danej spolupráce. Avšak, rozvojová spolupráca a globálne vnímanie problematiky migrácie vyžadujú zároveň osobitý prístup, inštitucionálne, ako aj organizačné základy, bez ktorých by nebolo možné dosiahnuť udržateľný rozvoj.

SDI ponúka jedinečnú možnosť aj osobnej účasti na medzinárodnej konferencii v Lubľane. Trom vybraným záujemcom poskytne cestovné granty na tento účel. V prípade záujmu je potrebné **do 15. novembra 2013** na e-mailovú adresu: slovakia@comide.eu zaslať **koncept**, resp. **zhrnutie témy, referátu** v slovenskom, alebo anglickom jazyku v rozsahu **450 – 700 slov** s inovatívnym a kritickým prístupom k daným tematickým oblastiam.

Témy referátov:

- Migrácia je výsledkom integrácie miestnych spoločenstiev a národných ekonomík do globálnych súvislostí. Rovnako je aj príčinou ďalších procesov sociálnej transformácie oboma smermi: v migrujúcich (vysielajúcich), no aj v prijímajúcich krajinách.

- Prostredníctvom médií si utvrdzujeme väčšinu našich názorov, postojov a poznatkov z toho, čo je nám už známe, alebo sa domnievame, že vieme o svetovom dianí i politike, a to najmä na základe osobných skúseností. Téma migrácie je médiami často prezentovaná jednostranne: prístupovalci, žiadatelia o azyl, či utečenci sú vnímaní buď ako tzv. obeť, alebo ako ľudia, ohrozujúci bezpečnosť už predtým vytvorených majoritných skupín obyvateľstva v ich domovských krajinách.
- Keďže migranti sú médiami systematicky zobrazovaní výhradne ako obeť, objavuje sa zároveň aj potreba poskytovať pomoc taktiež ich krajinám pôvodu.
- Veľmi zriedka sú migranti prezentovaní aj ako aktéri pozitívnych sociálnych zmien vo vývoji spoločnosti.
- Humanitárne agentúry, či rozvojové organizácie patria medzi sociálno-kultúrne nástroje novej politickej reprezentácie. Ich vízie a priestorové interakcie sprevádza snaha ovplyvňovať politiku, postupy a taktiež prejavy rozvoja, či bezpečnosti.
- Médiá sú prevažne zamerané na spôsoby prezentácie ľudského utrpenia v kontexte humanitárnych akcií, či filantropie a často nereflektujú mnohostrannú interakciu medzi sociálnymi nerovnosťami i medzinárodnou spoluprácou v globalizovanom svete.

Hostujúci profesori konferencie zo Senegalu a Ghany v dňoch 28. a 29. Novembra navštívia aj Slovensko. Podrobnejšie informácie týkajúce sa miesta stretnutia a danej konferencie budú uverejnené na web stránke: www.comide.eu, prípadne dostupné aj na e-mailovej adrese: slovakia@comide.eu

Inštitút pre rozvoj spoločnosti participuje taktiež na realizácii celoeurópskeho výskumu projektu BEAMS na tému **Stereotypy voči etnickým menšinám a migrantom a ich prejavy v pop kultúre, v športe a v spoločenskom živote**. Ambíciou projektu je analyzovať príčiny a zdroje rasistických a xenofóbnych prejavov nenávisť, vrátane spoločenských trendov vedúcich k takýmto javom. Partneri projektu vytypujú formy stereotypov v populárnej kultúre, ich prítomnosť v programovej skladbe masovokomunikačných médií, v umeleckej tvorbe, ako aj v teoretickej reflexii spomínaných fenoménov.

Projekt BEAMS skúma tzv. „populárnu“ kultúru, t.j. jeho cieľom je identifikovať stereotypy v kultúrnych a mediálnych prejavoch určených širokému publiku.

Má tieto špecifické ciele:

- Identifikovať mechanizmy tvorby a pretrvávania tradičných a nových stereotypov vo vzťahu majoritnej spoločnosti a menšín.
- Skúmať akým spôsobom sa stereotypy objavujú v tradičných a nových mediálnych kanáloch, ako aj pri tvorbe a šírení populárnej kultúry.
- Analyzovať, ako vníma stereotypy – diskriminačné, rasistické a xenofóbne široká verejnosť.
- Poskytovať vstupy pre zvyšovanie povedomia proti týmto trendom.
- Inšpirovať povedomie k spoločenskej diskusii o menšinách (etnických a imigrantoch) a najmä medzi mladou generáciou v zmysle realizácie konkrétnych pilotných akcií v prostredí škôl a v rôznych sociálnych sieťach modernej spoločnosti Slovenska.
- Predstaviť výsledky prieskumu medzi tvorcami a vedcami a ich pohľad na „populárnu kultúru“ a ich pohľad na to, akým spôsobom by mali štátne politiky vstupovať do vymedzenia predsudkov a vzdelávania spoločnosti.
- Sprístupniť použité metódy a výsledky skúmania k ďalšiemu využitiu pre tvorbu verejných politík a vzdelávacích programov.

SDI ponúka v prípade záujmu možnosť sa do projektu aj osobne zapojiť.

Ďalšie informácie o danom projekte je možné získať na e-mailovej adrese: sdisk@sdisk.eu

Redakcia *Acta Missiologica* veľmi pekne ďakuje pani Galyi Terzieva, koordinátorke SDI a projektu CoMiDe za možnosť spolupráce, ohotu a venovaný čas.

Redakčne pripravila Mgr. Mariana Hamarová

Kontakt mail: amredakcia@gmail.com

Pokyny autorom článkov:

- redakcia prijíma články zodpovedajúce profilovému zameraniu časopisu
- pri recenznom konaní sú články posudzované po stránke obsahovej i formálnej
- v prípade potreby môže byť práca vrátená autorom na prepracovanie
- redakcia si vyhradzuje právo uskutočňovať stylistické úpravy
- články prijímame v súbore Word, v rozsahu 2000 až 6000 slov
- okrem vlastného textu musia obsahovať:
 - výstižný a stručný názov článku v slovenskom a anglickom jazyku
 - slovenský a anglický abstrakt v rozsahu maximálne 250 slov
 - klúčové slová v slovenskom a anglickom jazyku v rozsahu maximálne 5 slov
- text musí byť napísaný v súlade s platnými jazykovými normami, písmo Times New Roman, veľkosť písma 12, štýl písma Normálny
- pre citáciu literatúry žiadame používať normu ISO 690 (citačný odkaz pod čiarou)
- príspevky posielajte na e-mailovú adresu:

amredakcia@gmail.com

ACTA MISSIOLOGICA

Vychádza 2-krát ročne

Vydáva: Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II. v Bratislave, Vysoké školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave.

Adresa redakcie: Katedra misiológie, VŠ ZaSP sv. Alžbety,
Polianky, ul. Pod brehmi 4/A, 841 03 Bratislava

Korešpondenčná adresa: Katedra misiológie, VŠ ZaSP sv. Alžbety,
Polianky, ul. Pod brehmi 4/A, P.O.Box 104, 810 00 Bratislava
tel.: 0903/723899, 02/69202815, e-mail: *amredakcia@gmail.com*

Redakčná rada: Prof. PhDr. Ing. Ladislav Bučko, PhD., (zodpovedný redaktor),
prof. MUDr. Vladimír Krčméry, prof. MUDr. Juraj Benca, prof.
MUDr. Adriana Ondrušová, PhDr. Eva Halašová, PhD., PhDr. Jana
Adamcová, PhD., Mgr. Mariana Hamarová

Grafická úprava: Jaromír Ferienc, focusart s.r.o.

Fotografia na obálke: Cesta domov

Autor fotografie: PhDr. Kristína Pauerová, PhD.
(Sociálny pracovník - Antimalnutričný projekt, Kibre Mengist,
Etiópia)

Korektúra: Mgr. Mariana Hamarová

Tlač: Kníhtlač Gerthofer, Zohor

Objednávky na predplatné sa prijímajú na:

tel. č.: 0903/723899, 02/69202815

alebo e-mailovej adrese: *amredakcia@gmail.com*

Cena za jeden výtlačok 0,70 EUR. Ročné predplatné 1,30 EUR

Povolené MK SR Evidenčné číslo: 3631/09

ISSN: 1337-7515

Členovia vedeckej rady časopisu Acta Missiologica:

prof. MUDr. V. Krčméry, DrSc., prof. MUDr. Peter Fedor-Freyberg, DrSc.,
prof. MUDr. G. Čatár, DrSc., prof. PhDr. Ing. L. Bučko, PhD., prof. Dr. K. Bošmanský,
DrSc., SVD, Don D. Pravda, SDB, doc. MUDr. K. Holečková, CSc., doc. MUDr. E.
Horváthová, PhD., prof. MUDr. J. Benca, PhD., doc. MUDr. M. Ťažiarová, PhD.,
prof. MUDr. W. Granninger (Lambarene), doc. RNDr. E. Kalavský, PhD.,
doc. MUDr. A. Augustínová, PhD., doc. MUDr. M. Bartkovjak, PhD.,
doc. MUDr. S. Dobrodenková, PhD., doc. MUDr. Z. Kalavská, PhD.,
doc. MUDr. V. Sládečková, PhD., prof. Dr. R. Cauda, PhD. (Rím),
prof. PhDr. R. Lužica, ArtD., prof. PhDr. M. Bielová, PhD., prof. MUDr. Adriana
Ondrušová, CSc., prof. Dr. A. Georgopoulos, PhD. (Vienna), prof. Werner Ustorf
(Birmingham, London)