Vývoj misijných modelov: od etnocentrizmu k pluralite

Ladislav Bučko

Významný a uznávaný misiológ druhej polovice 20. storočia David Bosch vo svojom unikátnom diele *Transforming mission* ukazuje a zdôvodňuje dejinný vývoj paradigiem misijnej činnosti cirkvi. Začína misijnou paradigmou prvotnej cirkvi, nasleduje paradigma helénskej cirkvi patristického obdobia, pokračuje paradigmou stredovekej rímskokatolíckej cirkvi, na ktorú nadväzuje paradigma v období protestantskej reformácie a paradigma misijnej cirkvi pod vplyvom osvietenstva. Posledná paradigma, ktorú nazval „ekumenickou" (niekedy ju nazýva aj „postmodernou"), má výrazný kontextuálny charakter.[1] Kontextuálny prístup je pre misiológiu posledných dvadsiatich až tridsiatich rokov veľmi charakteristický a objavuje sa v publikáciách radu ďalších autorov.[2] Tak napríklad podľa Louisa Luzbetaka môžeme misijné modely rozdeliť vzhľadom na vzťah misijnej cirkvi k miestnej kultúre do štyroch základných typov: etnocentrický, akomodačný, kontextuálny a inkulturačný, pričom prvé dva sú prekonané a ďalšie dva sa zlievajú do jedného modelu.[3]

Vzťahom medzi evanjeliom a miestnou kultúrou sa zaoberá vo svojich štúdiách tiež americký misiológ Stephen Bevans, ktorý tento vzťah modeluje do šiestich typov, na škále medzi antropologickým modelom a kontrakultúrnym modelom.[4] Do diskusie o modeloch misijnej činnosti cirkvi výrazne prispel aj teológ Robert Schreiter z Chicaga. Hovorí, že od začiatku 19. storočia do súčasnosti môžeme rozlíšiť tri misijné mode-

---

1 D. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books, 1991, s. 421.

2 Môžeme tu uviesť napríklad publikácie: S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books, 2002; L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury*, Warszawa: Verbinum, 1998; R. J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*, New York: Orbis Books, 1997; Ch. Van Engen, *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*, Grand Rapids: Bakers Book, 1996; D. J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, Grand Rapids: Zondervan, 1991.

3 Luzbetak, *Kościół a kultury*, s. 78.

4 Bevans, *Models of Contextual Theology*.

ly, ktoré charakterizuje metaforami: expanzia, sprevádzanie, zmierenie.[5] Samozrejme, sú aj ďalší autori, ktorí sa zaoberajú tematikou súvisiacou s misijnými modelmi, ako napríklad Aloysius Pieris zo Srí Lanky, Aylward Shorter z Veľkej Británie a iní. Cieľom tohto článku však nie je komparovať či analyzovať rozličné prístupy k misijným modelom, ale ukázať jednu možnú líniu sledovania vývoja misijných modelov vedúcej k súčasnosti.

Dnes sa vynára otázka, či globalizácia a s ňou vznikajúci sociálny poriadok mení misijnú stratégiu a zapríčiňuje zmenu modelu alebo vznik nového modelu misijnej činnosti. Globalizácia sveta má očividný vplyv na sociálnu a kultúrnu situáciu ľudí, takže je možné uvažovať o transformácii kontextuálno-inkulturačného modelu. V porovnaní s týmto modelom by nový model mal byť flexibilnejší a rešpektovať pluralitu vzhľadom na sociálne otázky. Mohli by sme ho pracovne nazvať „pluralistickým".[6]

V tomto príspevku predstavíme vývoj misijných modelov vzhľadom na vzťah medzi evanjeliom a misijnou cirkvou na jednej strane a miestnou kultúrou na strane druhej. Prameňom inšpirácie budú najmä poznatky antropologicko-misiologickej školy, ktorá sa vyvinula na teologickej fakulte Catholic Theological Union v Chicagu. Pokúsime sa tiež predstaviť vynárajúci sa model misijnej činnosti pre súčasnosť ako posledný v sledovanej vývojovej línii, ktorý by mal byť odpoveďou na silnejúci proces globalizácie a s ním súvisiacou zmenou sociálneho poriadku.

1. Misijné modely podľa Luzbetaka

Misiológ a antropológ slovenského pôvodu Louis J. Luzbetak[7] rozlišuje tri hlavné typy misijných modelov: *etnocentrický*, *akomodačný* a *kon-*

---

5 R. J. Schreiter, „Reconciliation as model of mission," in *New Theology Review* 10, č. 2 (1997): 6–15.

6 Adjektívum „pluralistický" tu nemá súvis s pluralistickým modelom medzináboženských vzťahov, ktorý je predmetom záujmu teológie náboženstiev a ktorý hlása, že všetky náboženstvá majú rovnakú spásnu hodnotu. V tomto pracovnom pomenovaní misijného modelu sa snažíme poukázať skôr na pluralitu ciest, prístupov a stratégií v misijnej činnosti v súčasnosti.

7 Niektoré pramene jeho priezvisko uvádzajú ako Lužbeťák. Bol vedúcim Katedry misie a kultúry na Catholic Theological Union v Chicagu, kde v súčasnosti pôsobia aj S. Bevans a R. Schreiter.

textuálny model.[8] Prvé dva typy modelov sú už prekonané a v súčasnej praxi nepoužiteľné. Kontextuálny model sa objavuje v druhej polovici 20. storočia, pričom podľa Luzbetaka splýva s inkulturačným modelom.

Etnocentrický model

Etnocentrický misijný prístup znamená, že k miestnym kultúram misionári pristupujú z pozície presvedčenia o nadradenosti ich vlastnej kultúry, z ktorej pochádzajú. Podľa Luzbetaka v etnocentrickom modeli môžeme rozlíšiť dva špecifické podmodely: paternalistický a triumfalistický. V oboch prípadoch sa misionári usilujú „skopírovať" cirkev z krajiny svojho pôvodu do cieľovej misijnej krajiny, ktorá má zvyčajne iný kultúrny kontext.[9] Ako príklad misijného účinkovania s etnocentrickým prístupom možno uviesť pôsobenie portugalských misionárov v Indii v 16. a 17. storočí. Portugalci sa v expanzii do Ázie opierali o svoje vojenské prostriedky a schopnosti. Ich koloniálna politika, ako aj misijná angažovanosť boli poznačené silným etnocentrizmom. Indickí konvertiti prijímali do svojho života nielen evanjelium, ale aj portugalskú kultúru a portugalský štýl života, čím sa vyčleňovali zo svojej domácej kultúry.

Misijný model založený na etnocentrizme reflektuje vo svojom diele napríklad D. Bosch, keď sa v historickom diskurze zaoberá stredovekým rímsko-katolíckym misijným modelom, či už v prípade pokresťančovania niektorých pohanských európskych etník v 8. až 13. storočí alebo zaoceánskej misijnej činnosti v období kolonializmu.[10] Etnocentrický misijný prístup prirovnáva k potláčaniu, či dokonca hubeniu miestnych „divošských" „podradných" kultúr.[11] Kritický postoj k etnocentrickému modelu zaujíma vo svojich publikáciách aj Hans Waldenfels, a to napríklad v súvislosti s rozchodom miestnych zámorských cirkví s eurocentrickým prístupom.[12]

Akomodačný model

S metódou akomodácie prišli jezuitskí misionári v 16. a 17. storočí pri evanjelizovaní krajín juhovýchodnej Ázie (India, Čína). Podľa tejto

---

8 Luzbetak, *Kościól a kultury*, s. 78.
9 Tamže, s. 79–80.
10 Bosch, *Transforming Mission*, s. 214–238.
11 Tamže, s. 448.
12 H. Waldenfels, „Kontextuelle Theologie," in *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, ed. K. Müller – T. Sundermeier, Berlin: Dietrich Reimer, 1987, s. 224–230.

metódy je úlohou misionára hľadať prirodzené dobro v srdciach domorodcov a pokúsiť sa pozdvihnúť ho. Misionár by mal evanjelium sprítomňovať nie ako niečo protirečivé jestvujúcemu spôsobu života, ale ako priateľa, ktorý vlastní tajomstvo umožňujúce nekresťanskej kultúre dosiahnuť svoju dokonalosť zameranú na Boha.

Luzbetak poukazuje na skutočnosť, že v misijnej praxi bola akomodácia poznačená nadmiernou opatrnosťou, paternalizmom či nedôverou k miestnym spoločenstvám. Rímska cirkev sa neveľmi starala o to, aby počúvala miestne cirkvi. Veľkým problémom tiež bolo, že akomodácia sa príliš opierala o ľudí zvonku, čím sa misijný model stal podobný skôr „preštepovaniu" než „siatiu".[13]

D. Bosch priznáva akomodačnému modelu aj pozitívnu historickú úlohu, ktorá spočívala najmä v istej autonómii miestnych cirkví, na základe čoho mohli byť kolonizované národy inšpirované k hľadaniu nezávislosti.[14] K negatívnym následkom akomodačného modelu pripisuje najmä skutočnosť, že akomodácia sa netýkala úpravy vyvážanej „prefabrikovanej" západnej teológie, lebo išlo skôr o vec formy a nie obsahu. Zaraďuje sem tiež skutočnosť postavenia miestnych kultúr, ktoré vo vzťahu ku kresťanskej viere sa prirovnávali ako plevy voči zrnu.[15] Svoju kritickú reflexiu k akomodačnému modelu pridávajú tiež Stephen Bevans a Roger Schroeder vo svojom grandióznom diele *Constants in Context*: *A Theology of Mission for Today*.[16] Napriek nedostatkom a chybám v uskutočňovaní akomodačného misijného modelu treba povedať, že myšlienka akomodácie mala vcelku zmysel a bola akousi prípravou na neskorší kontextuálno-inkulturačný prístup.

Kontextuálny model

S kontextuálnym prístupom sa v misiológii začíname stretávať zhruba od polovice 20. storočia. Wilbert Shenk definuje kontextualizáciu ako proces stretnutia evanjeliového posolstva s miestnym spoločenstvom ľudí charakteristických svojou kultúrou, čo vedie k formovaniu miestneho spoločenstva viery, ktoré je kultúrne autentické a autenticky kres-

---

13 Luzbetak, *Kościól a kultury*, s. 81–82.
14 Bosch, *Transforming Mission*, s. 450.
15 Tamže, s. 448–449.
16 S. B. Bevans – R. P. Schroeder, *Constants in Context*: *A Theology of Mission for Today*, New York: Orbis Books, 2004, s. 183–191.

ťanské.[17] Inými slovami, kontextualizáciou spolu s Luzbetakom budeme rozumieť proces, v ktorom miestne spoločenstvo integruje evanjelium so svojou vlastnou kultúrou, čiže s kontextom svojho života. Odkaz evanjelia i kontext života sa musia zliať do jednej skutočnosti, čo utvára základ nového života, ktorý je nasmerovaný skrze Ježiša Krista k Bohu.[18]

Všeobecne sa uvažuje o niekoľkých aspektoch kontextu na danom mieste a v danom čase: a) sociálne, ekonomické a politické podmienky, b) kultúrne podmienky, c) náboženská situácia. Kontextualizácia je vlastne pokus komunikovať kresťanské posolstvo tak, aby bolo verné Božiemu zjaveniu a aby bolo zmysluplné ľuďom, ktorým toto posolstvo chceme sprostredkovať v ich existenciálnom kontexte, čiže v danej spoločenskej, kultúrnej a náboženskej situácii.[19] Kontextualizácia sa týka prekladov svätého Písma, jeho interpretácie a aplikácie, teológie, liturgie, evanjelizácie, životného štýlu, organizácie a rozvoja cirkvi, čiže všetkého, čo súvisí s uskutočňovaním misijného poslania cirkvi.

Koncepcia kontextualizácie má však tiež svoje obmedzenia a napätia, čo je vhodné si uvedomiť. Ide najmä o napätie medzi univerzálnosťou a nadkultúrnosťou evanjeliového posolstva na jednej strane a vtelením Božieho Syna v kontexte dejín izraelského národa na strane druhej, čo má paralelu v napätí medzi univerzálnou dimenziou teológie a kontextuálnymi teológiami. Pavel Černý pri analýze dokumentov Svetovej rady cirkví v súvislosti s kontextuálnym misijným modelom naráža na problematiku synkretizmu.[20] David Bosch pridáva tiež nebezpečenstvo relativizmu a absolutizácie kontextualizmu, čo napríklad môže znamenať absolutizáciu kontextuálnych teologických prístupov; inými slovami tu ide o nebezpečenstvo nahradenia západnej dominantnej a hegemónnej teológie inou hegemónnou teológiou – kontextuálnou.[21]

V súvislosti s významom kontextualizácie Aram I. hovorí o arogancii kultúr, ktorú musí evanjelium spochybniť. Veď v prostredí kultúr sa zrodil rasizmus, triedna nadradenosť, sexizmus, chudoba či vykorisťo-

---

17 W. R. Shenk, *Changing Frontiers of Mission*, New York: Orbis Books, 1999, s. 56.

18 Luzbetak, *Kościól a kultury*, s. 83.

19 Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, s. 143–144. K. Müller (ed.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, New York: Orbis Books, 1997, s. 84.

20 P. Černý, *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie*, Brno: L. Marek, 2006, s. 123.

21 Bosch, *Transforming Mission*, s. 427–431.

vanie.[22] Kristus nepriniesol nejakú novú kultúru, ani neprišiel zrušiť židovskú kultúru, ale prišiel kultúru premeniť, pozdvihnúť.

Inkulturačný model

Hoci sa v Luzbetakovom ponímaní inkulturačný prístup oprávnene zlieva s kontextuálnym modelom, uvedieme misijný prístup založený na metóde inkulturácie ako samostatný misijný model vzhľadom na jeho význam a miesto, aké sa mu dostalo v misiológii v posledných dekádach 20. storočia. Svedčia o tom jednak cirkevné dokumenty, ako aj misiologické reflexie a štúdie.[23] V tomto zmysle budeme inkulturačný model chápať ako špecifický a výrazný model v rámci kontextuálneho diskurzu.

Termín inkulturácia je nového pôvodu a v súvislosti s misijnou činnosťou sa stal populárnym koncom sedemdesiatych rokov, keď ho na biskupskej synode predstavil generálny predstavený jezuitov Pedro Arrupe a na všeobecné použitie ho zaviedla apoštolská exhortácia *Catechesi tradende* (1979). Encyklika *Slavorum Apostoli* hovorí, že inkulturácia je vtelenie evanjelia do miestnej kultúry a vnesenie miestnej kultúry do života cirkvi.[24] Inkulturácia 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 posolstva a zmýšľania i života cirkvi vôbec. Podľa encykliky *Redemptoris missio* inkulturáciou sa evanjelium stáva živým v rozličných kultúrach a národy aj s ich kultúrami sa privádzajú do spoločenstva cirkvi. Cirkev im dáva vlastné hodnoty a sama prijíma, čo je v týchto kultúrach dobré, takže ich obnovuje znútra. Všeobecná cirkev je činnosťou miestnych cirkví obohacovaná výrazovými formami a hodnotami, napríklad v ohlasovaní evanjelia, v liturgii, v teológii, v charitatívnej činnosti apod. Takto sa

---

22 Aram I., „The Incarnation of the Gospel in Cultures: A Missionary Event," in *New Direction in Mission and Evangelization*, sv. 3: *Faith and Culture*, ed. J. A. Scherrer – S. B. Bevans, New York: Orbis Books, 1999, s. 35–36.

23 Môžeme spomenúť napríklad apoštolskú exhortáciu Jána Pavla II. *Catechesi tradendae*, encykliku toho istého pápeža *Redemptoris missio*, alebo spomínané Boschovo misiologické dielo *Transforming Mision*, či monografiu Aylwarda Shortera *Toward a Theology of Inculturation*, Wipf & Stock Pub, 2006.

24 *Slavorum Apostoli* 21, encyklika Jána Pavla II., 1985.

učí hlbšie poznávať a vyjadrovať tajomstvo Ježiša Krista a zároveň sama dostáva podnet na neprestajnú obnovu.[25]

Encyklika nazýva proces inkulturácie *vteľovaním* alebo *zakoreňovaním* evanjelia do kultúr národov. Ako sa Božie Slovo vtelilo v konkrétnom čase a na konkrétnom mieste do konkrétnej židovskej kultúry, aj evanjelium sa musí vteliť do kultúr. Indický teológ Mariasusai Dhavamony to vysvetľuje spôsobom, že Božie dielo spásy takto zachováva kultúrnu pluralitu a hľadá zjednotenie všetkých ľudí nie na základe nejakej hegemónnej kultúry, ale na základe evanjelia ako univerzálneho hodnotového posolstva. Ľudia zo všetkých rás, národov a etnických skupín môžu odpovedať na Božie povolanie ku spáse vo svojej vlastnej kultúre.[26]

Inkulturácia je dlhodobý proces, v ktorom sa kresťanská viera a daná kultúra dostávajú do živého a hlbokého vzťahu. Tento proces musí spĺňať požiadavky oboch strán, viery i kultúry. Na jednej strane je kresťanská viera a kresťanský život, ako ich sprítomňuje a odovzdáva cirkev, na druhej strane je konkrétna kultúra, ktorá sa ustavične rozvíja a mení. Medzi oboma stranami vzniká ustavičný proces, ktorý má tieto dva rozmery:

Evanjelizácia kultúry – je pohyb, ktorým sa posolstvo evanjelia vteľuje do kultúry miestneho spoločenstva. Evanjelium nemôže existovať vo vzduchoprázdne, ale sa vteľuje do nejakej konkrétnej kultúry, v ktorej ho ľudia žijú. V tomto smere svojho procesu je inkulturácia zameraná na celú oblasť ľudskej kultúry.

Inkulturácia evanjelia – je dosah a účinok danej kultúry na spôsob, akým sa kresťanský život a kresťanské posolstvo vyjadrujú, prežívajú a odovzdávajú. Tento druhý rozmer inkulturácie znamená obohatenie kresťanstva prvkami danej kultúry. Do života cirkvi však preberáme len tie prvky danej kultúry, ktoré neprotirečia evanjeliu. Keby niektoré prvky danej kultúry neboli v súlade s evanjeliovým posolstvom, potom sa v procese evanjelizácie očisťujú a transformujú, takže celá kultúra sa postupne mení a pozdvihuje.

Podľa encykliky *Redemptoris missio* by sa mal proces inkulturácie riadiť najmä týmito dvoma zásadami: zlučiteľnosť s evanjeliom a spolo-

---

25 *Redemptoris missio* 52. A. Roest Crollius, „Inculturation," in S. Karotemprel et al., *Following Christ in Mission, Kenya: Paulines Publications Africa*, 1995, s. 110–119.

26 M. Dhavamony, *Christian Theology of Inculturation*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, s. 95.

čenstvo so všeobecnou cirkvou.[27] Kardinál Jozef Tomko, bývalý prefekt Kongregácie pre evanjelizáciu národov v tejto súvislosti zaujíma opatrný postoj a vysvetľuje, že vernosť osobe Ježiša Krista, vernosť jeho veľkonočnému posolstvu a vernosť jeho cirkvi môže zabrániť dvom falošným skutočnostiam: povrchnému prispôsobovaniu posolstva a synkretickému zmiešavaniu. Prízvukuje, že musíme tiež rešpektovať požiadavku, aby každý úkon kresťanskej viery alebo priľnutia k nej bol slobodný.[28]

Treba povedať, že cieľ inkulturácie sa ešte nedosiahol, ak máme perfektný preklad liturgických textov a prekrásnu bohoslužbu s použitím prvkov miestnej kultúry. To by bolo málo. Evanjelium sa vtelilo do spoločenstva až vtedy, ak ide o spoločenstvo ľudí, ktorí milujú, slúžia jeden druhému a sú otvorení voči ostatným navôkol. Preto, ako hovorí Michael Amaladoss, by sa misijní pracovníci v inkulturácii mali zamerať najmä na ľudí a na ich život podľa evanjelia, a nie predovšetkým na obrady a inštitúcie, hoci tie majú tiež svoju dôležitosť.[29]

Holandský misiológ A. Roest Crollius zhrnuje inkulturáciu takto:

> Inkulturácia označuje integráciu kresťanskej skúsenosti miestnej cirkvi s kultúrou jej ľudí takým spôsobom, že táto skúsenosť nielenže sa vyjadruje v prvkoch miestnej kultúry, ale sa stáva silou, ktorá inšpiruje a spôsobuje inováciu vnútri tejto kultúry tak, aby utvorila novú jednotu a spoločenstvo v danej kultúre a aby obohatila celú univerzálnu cirkev.[30]

Výsledkom procesu inkulturácie má byť teda nové spoločenstvo ľudí, ktoré je autenticky evanjeliové a kultúrne autentické.

Inkulturácia nie je takto iba jednoduchým prevzatím, ale transformáciou kultúry procesom očisťovania a zdokonaľovania. Proces inkulturácie neprotirečí prirodzenosti kultúre, lebo každá kultúra existuje v dynamike. V Ježišovi Kristovi ako vtelenom Božom Slove sú kultúry povolané očistiť a obnoviť sa a utvoriť nové spoločenstvo.

---

27 *Redemptoris missio* 54.

28 J. Tomko, *Misie do tretieho tisícročia*, Bratislava: Lúč, 2000, s. 263. Porovnaj, *Redemptoris missio* 39. H. Carrier, *Gospel Message and Human Cultures*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1989, s. 99–100.

29 M. Amaladoss, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*, Delhi: Vidyajyoti Education & Welfare Society, 1998, s. 141.

30 A. Roest Crollius , „What is so new about inculturation?," in *Inculturation V*, ed. A. Roest Crollius, Rome: Pontifical University Gregoriana, 1984, s. 15.

Inkulturačnému modelu sa niekedy vyčíta, že nepočíta so skutočnosťou veľmi ťažko zlučiteľného vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou. Na druhej strane tento model môže u niektorých misionárov vyprovokovať pokušenie, že možno prijať všetko z danej kultúry, čo môže viesť k silným napätiam a deformáciám. Misionári môžu mať tiež pokušenie, že pomocou inkulturácie dosiahnu rýchly úspech na poli evanjeliácie. Inkulturácia je však dlhodobý a často aj bolestivý proces stretnutia kultúry s evanjeliom, ktorý by mal viesť k transformácii kultúry.

Luzbetakovo delenie misijných modelov, ktoré vychádzalo z historického vývoja misijnej paradigmy cirkvi, má z pohľadu dejín svoje opodstatnenie (apoštolské obdobie, postkonštantinovské obdobie, kristianizácia Európy, koloniálne obdobie, misijné úsilie jezuitov v 16. až 18. storočí, protestantské misie, misijné prístupy v 19. a 20. storočí), je podložené cirkevnými dokumentami[31] a testované misiologickou reflexiou.[32] Samozrejme, možno diskutovať o tom, či misijné prístupy v daných historických obdobiach sa dajú dostatočne pokryť niektorým z troch Luzbetakových modelov (napríklad misijné prístupy v 4. storočí po Milánskom edikte, kristianizácia germánskych a slovanských kmeňov a iné), na druhej strane Luzbetakov prínos pre misijnú antropológiu je nesporný ako jedného z pionierov systematického antropologického uvažovania v spojitosti s reflexiou vzťahu medzi evanjeliom a kultúrami.

2. Modely kontextuálnej teológie podľa Bevansa

Diskusiu o kontextuálnom teologickom prístupe rozvinul koncom 20. storočia Stephen Bevans, spolupracovník Louisa Luzbetaka na známej teologickej fakulte Catholic Theological Union v Chicagu, ktorý po ňom prebral Katedru misie a kultúry. Pod vplyvom kontextuálneho nazerania na teológiu a misijnú prax druhej polovice 20. storočia Bevans prišiel s koncepciou modelov kontextuálnej teológie, ktorá má implicitný presah k misijným modelom.

---

31 Napríklad *Redemptoris missio* 52.

32 Napríklad D. J. Bosch, *Dynamika kresťanskej misie: Dejiny a budúcnosť misijných modelov*, 2. a 3. diel, Praha: SCMS, 2010 (slovenský preklad diela *Transforming Mission*), s. 47, 50, 112, 154, 238, 264–274; J. Metzler, „Mission History of Asia and Pacific Region," in S. Karotempler *et al.*, *Following Christ in Mission*, Kenya: Paulines Publications Africa, 1995, s. 179.

Ak si predstavíme vzťah medzi evanjeliom (cirkevnou tradíciou) a kultúrou, potom Bevans na škále tohto vzťahu pôvodne rozlíšil päť modelov kontextuálneho teologického prístupu: *translačný model*, *antropologický model*, *model praxe*, *syntetický model* a *transcendentálny model*. Prvý z nich na tejto modelovej škále sa nachádza najbližšie k evanjeliu (zameraný na spásu alebo „soterio-centrický"), druhý z nich najbližšie ku kultúre (zameraný na stvorenie alebo „kreacio-centrický"), ostatné sa nachádzajú niekde medzi.[33] Bevans neskôr doplnil toto rozdelenie o ďalší model kontextuálnej teológie, ktorý nazval *kontrakultúrny* a ktorý sa na pomyselnej škále umiestnil pred translačný model.[34]

Translačný model

Na modelovej škále vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou na pozícii najbližšie k evanjeliu Bevans kladie translačný model (*Translation Model*). Tento model vníma kultúru svojím spôsobom pozitívne, avšak zameriava sa na verné prenesenie evanjeliového posolstva k členom danej kultúry, pričom kultúru chápe skôr ako prostriedok na prenos posolstva než niečo hodnotné samo v sebe. Dôraz sa kladie na štúdium danej kultúry, aby sa zistili potenciálne zhody či podobnosti s evanjeliom a aby bolo možné komunikovať biblické posolstvo skrze ne. Model je akousi analógiou k jazykovému prekladu. Vychádza sa z predpokladu, že hlavné evanjeliové posolstvo, ktoré tvorí podstatu kresťanstva, musí byť vyjadrené v novom kultúrnom, jazykovom alebo historickom kontexte. Toto posolstvo samo o sebe nie je závislé od jazyka, ale je vnímané ako také, čo transcenduje každé vyjadrenie. Úlohou teológov je vyjadriť toto základné posolstvo spôsobom, ktorý je zmysluplný pre členov novej kultúry. Rovnako ako pri jazykových prekladoch, často aj v tomto prípade nastane hľadanie kompromisu medzi presnosťou prekladu či konzistenciou s pôvodným vyjadrením posolstva a jeho zrozumiteľnosťou či významom v novom kontexte. Kým zástancovia „formálneho" prekladu by sa radšej prikláňali k presnosti a konzistencii, Bevans zdôrazňuje význam a zrozumiteľnosť prekladu posolstva za predpokladu, že konzistencia v procese prekladu nebude ohrozená.[35]

Translačný model prináša evanjelium do kultúry. Tým poskytuje spôsob kontextualizácie, v ktorom môže byť zachovávaná integrita cir-

---

33 S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books, 1992.
34 S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books, 2002.
35 Tamže, s. 39.

kevnej tradície. Pravé a neskreslené evanjelium potom môže slúžiť k posúdeniu tých aspektov kultúry, ktoré nezodpovedajú normám evanjeliového učenia. To je zvlášť užitočné pri prvotnom predstavovaní evanjelia v danej kultúre. Ak sprostredkovateľ evanjelia nie je členom cieľovej kultúry, jeho schopnosť robiť kontextuálnu teológiu pre túto kultúru je obmedzená. Translačný model mu však umožňuje prezentovať teológiu, ktorá už bola testovaná v inom kontexte, a zamerať sa na to, aby táto teológia bola zrozumiteľná v tomto novom kontexte.

Slabou stránkou tohto modelu je skutočnosť, že sa snaží priniesť odpovede z vonkajšieho prostredia mimo cieľovej kultúry, pričom tieto odpovede nemusia riešiť otázky, ktoré vznikajú v danom kultúrnom prostredí. Medzi sporné otázky patrí aj to, že zabezpečenie zrozumiteľnosti posolstva ešte nemusí znamenať jeho relevantnosť pre členov danej kultúry. Je tiež ťažké si predstaviť, ako predpoklad modelu o suprakulturalite evanjeliového posolstva, čiže existencia akéhosi „nahého evanjelia", môže byť v súlade s inkarnačným náboženstvom.

Antropologický model

Antropologický model (*Anthropological Model*) je zameraný na kultúru viac ako hociktorý iný. Model vychádza z vlastnej hodnoty, ktorú má stvorenie, a vyzdvihuje v danej kultúre jej pozitívne prvky a krásu. Zdôrazňuje hodnotu toho ľudského ako miesta Božieho zjavenia a ako prameňa pre teológiu, ktorý je rovnako dôležitý ako Písmo a tradícia.[36] Podľa tohto modelu Božia milosť pôsobí v ľuďoch miestnych kultúr ešte pred príchodom misionárov a dáva im predispozíciu počúvať a chápať posolstvo evanjelia. Keď ho počujú vo svojej vlastnej kultúre, budú ho pravdepodobne rozumieť inak, ako by očakávali misionári. Na evanjelium získavajú zvláštny pohľad, aký nikto zvonka nie je schopný poskytnúť.

Kristus a jeho evanjelium majú byť objavení v danej kultúre a nie je nevyhnutné priniesť zvonka ucelenú hotovú teológiu. Unikátna kontextuálna teológia vznikajúca v rámci antropologického modelu umožňuje utvárať nové zaujímavé pohľady na kresťanstvo. Hodnoty často skryté v kultúre môžu obohatiť sebavyjadrenie kresťanstva.

Antropologický model však berie kultúru idealisticky. Zakrýva si oči pred negatívnymi prvkami kultúry, ktoré akoby nechcel vidieť. Vzniká

---

36 Tamže, s. 56.

tak možnosť ľahkého skĺznutia k nekritickým postojom voči miestnym kultúram, ich nespravodlivým prvkom či deformáciám. Model zaujíma voči zmenám v kultúre, transformácii či očisťovaní prvkov, ktoré môžu oberať samotných nositeľov kultúry o ľudskú dôstojnosť, veľmi opatrnícky, až ustráchaný postoj.

Model praxe

Tento model (*Praxis Model*) využíva aspekty translačného, ako aj antropologického modelu. Avšak zatiaľ čo translačný model stavia na predpoklade, že zjavenie spočíva v nadkontextuálnom a nemennom posolstve, a antropologický model poníma zjavenie v zmysle osobného a verejného stretnutia s Božou prítomnosťou, model praxe chápe zjavenie ako prítomnosť Boha v dejinách. Model je zameraný na akciu, ktorá je vo vzťahu k reflexii, čo v skutočnosti znamená nepretržitý cyklus: akcia – reflexia – akcia. Kreacio-centrický a soterio-centrický prístup sa tu dostávajú do dynamického napätia. V modeli vychádzajúcom z praxe sa neuvažuje o teológii ako o všeobecne platnom a hotovom produkte, ktorý je platný pre všetky časy a všetky miesta, ale teológia sa vníma ako „pochopenie a zároveň zápas s Božou prítomnosťou vo veľmi konkrétnych situáciách“.[37]

Model praxe sa teda podobá antropologickému modelu v tom zmysle, že predpokladá teológiu, ktorá sa uskutočňuje pre daný kontext účastníkmi tohto kontextu. Avšak zatiaľ čo antropologický model má tendenciu pozerať sa na danú kultúru nekriticky, brániac ju pred zmenami, teológovia modelu praxe posudzujú kultúru kriticky podľa noriem evanjelia, pričom majú sklon k zmene sociálnych štruktúr, ktoré nezodpovedajú týmto normám. Kým antropologický model má tendenciu pozerať sa do minulosti so záujmom o zachovanie kultúrnej a náboženskej identity (statickosť), model praxe sa pozerá do budúcnosti s túžbou o dosiahnutie sociálnych zmien (dynamickosť).

Model praxe je cestou pre utláčaných, marginalizovaných či vylučovaných ľudí, ktorí sa nachádzjú v nepriaznivých sociálnych situáciách, aby sa podieľali na utváraní a uskutočňovaní teológie, ktorá je relevantná pre bezprostredný kontext ich kultúry, prípadne subkultúry. Keďže situácia v týchto komunitách má tendenciu rýchlo a nepredvídateľne sa meniť, účastníci týchto kultúr či subkultúr musia robiť teológiu na prak-

---

[37] Tamže, s. 78.

tickej úrovni, inak by riskovali, že nenájdu nijakú teológiu relevantnú pre ich situáciu a život. Takýmto spôsobom, vychádzajúc z praxe a následnej reflexie, sa môžu ako spoločenstvo usilovať rozpoznať Božiu prítomnosť a solidaritu v ich utrpení a môžu získať inšpiráciu pre činy.

Niektorí teológovia a vykonávatelia modelu praxe boli a sú významným spôsobom ovplyvnení marxizmom. Najznámejším prípadom boli radikálni stúpenci juhoamerickej teológie oslobodenia, ktorej vplyv vrcholil v období medzi sedemdesiatymi až deväťdesiatymi rokmi 20. storočia. Títo uprednostňovali revolučnú cestu riešenia nepriaznivej sociálnej situácie utláčaných vrstiev, inšpirovaní marxistickým učením o triednom boji. Triedny boj sa v marxizme predstavuje ako objektívny a nevyhnutný zákon dejín. Ježiš z Nazareta odmietol násilie ako prostriedok na zmenu človeka alebo sveta. Násilie väčšinou plodí ďalšie násilie a vzniká uzavretý cyklus násilia. Kritiku v tomto duchu v polovici osemdesiatych rokov minulého storočia vzniesol napríklad aj prefekt Kongregácie pre náuku viery kardinál Jozef Ratzinger, podľa ktorého je ilúziou veriť, že zvrhnutie nespravodlivých spoločenských štruktúr pomocou revolučného násilia znamená automaticky nastolenie spravodlivého režimu. Je tiež ilúziou domnievať sa, že nové štruktúry dajú samy osebe pôvod vzniku „nového" človeka.[38] Model praxe však samozrejme neznamená hneď sa spájať s revolučnou marxistickou ideológiou. Je to živý a pomerne rozšírený model najmä v málo rozvinutých krajinách, ktorý je dobre ukotvený v tradícii a teologickej reflexii.

Syntetický model

Syntetický model (*Synthetic Model*) leží niekde v strede na pomyselnej škále vzťahu medzi kultúrou a evanjeliom. Tento model je akousi syntézou ostatných modelov. Snažíme sa v ňom zachovať význam posolstva evanjelia, ako aj dedičstva kresťanskej tradície, zatiaľ čo súčasne uznávame zásadnú úlohu, ktorú kontext vo vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou zohráva. Podľa Bevansa pod týmto modelom niektorí autori myslia model inkulturačný, alebo aj interkulturačný.[39] V syntetickom modeli sa vychádza z predpokladu, že každý kontext má unikátne črty, ako aj spoločné črty s inými kontextmi. Vzniká medzi nimi dialóg, takže obe stránky sú komplementárne a navzájom sa obohacujúce. Dáva sa

---

38 *Dokumenty o teológii oslobodenia*, Rím: Kongregácia pre vieroučné otázky, 1987, s. 50.

39 Napríklad Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, s. 10–16 a 59–67, alebo Schreiter, *The New Catholicity*, s. 28–45.

priestor pre každý hlas, pričom participanti sa snažia vyhnúť konfrontácii. Božie zjavenie sa chápe ako niečo, čo je historicky ohraničené v konkrétnom kontexte, takže jeho posolstvo je kontextuálne podmienené, zároveň je však neohraničené a platné i účinné vo všetkých kontextoch a kultúrach.[40]

Silnou stránkou tohto modelu je jeho otvorenosť pre dialóg, k myšlienkam, inšpiráciám a podnetom zo všetkých zdrojov. Ak sa urobí dobrá syntéza, výsledná teológia sa stáva výsledkom konsenzu. Nevýhodou modelu je skutočnosť, že je naozaj ťažké dosiahnuť skutočnú syntézu, aby nešlo len o nejakú zmes, alebo iba o porovnávanie. Ďalším nebezpečenstvom je, že teológia z jedného zdroja alebo uhla pohľadu sa môže stať dominantnou nie na základe jej sily, ale na základe väčšieho vplyvu jej zástancov, ich množstva, alebo príležitostí pre artikuláciu. Toto nebezpečenstvo môže byť zvlášť aktuálne v prípade stúpencov západných teológií.

Transcendentálny model

Tento model (*Transcendental Model*) pripomína skôr východný prístup k teológii, ktorý vidí skutočného teológa nie ako toho, kto študuje a diskutuje, ale ako toho, kto pestuje hlboký vzťah s Duchom svätým po dlhých rokoch disciplíny a modlitby. Model vychádza zo subjektívnej náboženskej skúsenosti jednotlivca a zo skúsenosti so samým sebou. Vzhľadom k tomu, že jednotlivec existuje v rámci určitého historického a kultúrneho kontextu, aj jeho teológia je autentickou teológiou tohto kontextu. Spoločná ľudská povaha umožňuje jednotlivcom komunikovať vlastné teologické reflexie širšiemu spoločenstvu. Takže to, čo vzniklo zo skúsenosti jedného človeka, sa môže stať autentickou teologickou reflexiou pre ostatných, ktorí zdieľajú rovnaký kultúrny kontext.

Slabinou tohto modelu je ťažko definovateľné poňatie autenticity. Ono slúži ako kritérium na rozlíšenie, kto môže robiť teológiu v danom kontexte a ako hodnotiť túto teológiu. Neurčitosť tohto kritéria sťažuje jeho aplikovanie v praxi. Výsledkom môžu byť teologické výstrednosti a ostatní členovia kultúry sa môžu dostať do zmätku.

---

40 Bevans, *Models of Contextual Theology*, s. 91.

Kontrakultúrny model

Bevans v neskorších a doplnených vydaniach svojho diela *Models of Contextual Theology* uviedol ďalší model, korému dal pomenovanie kontrakultúrny model (*Countercultural Model*). Na jednej strane sa v tomto modeli uznáva vážnosť a dôležitosť kultúry, na druhej strane sa ku kultúre pristupuje s nedôverou, ako k niečomu, čo musí byť konfrontované s posolstvom evanjelia, ktoré je síce kultúrne špecifické, no predsa len univerzálne platné. Model predpokladá určitú nejednoznačnosť kontextu, čo vytvára otázky vzhľadom na vzťah k evanjeliu. Niektoré kontexty obsahujú veci, ktoré sú v protiklade k evanjeliu a stávajú sa výzvou pre jeho oslobodzujúcu a uzdravujúcu moc. Podľa Bevansa predstavuje evanjelium alternatívny pohľad na svet, ktorý sa často zásadne líši od ľudskej skúsenosti sveta a kultúry.[41]

Prínosom tohto modelu je, že berie kultúru vážne a kriticky. Hlavným problémom modelu je však nebezpečenstvo ochladenia vzťahov s tými, čo si želáme, aby sa v kontextuálnom prístupe angažovali. Ďalším nebezpečenstvom je, že tento model v krajonom prípade môže viesť k antikultúrnemu postoju. Nevýhodou môže byť tiež možné nesprávne chápanie kresťanskej výlučnosti vzhľadom na iné náboženské cesty.

Hodnotenie Bevansovho prístupu

Bevans pokladá všetky uvedené modely kontextuálnej teológie za aktuálne aj dnes. Nehovorí, ktorý je najlepší, ani najhorší. Pri každom modeli uvádza jeho výhody i slabé stránky, ale aj konkrétne príklady z teologickej praxe. V niektorých kontextoch a okolnostiach môže istý model adekvátnejšie odpovedať na výzvy ako iný. Hoci toto rozdelenie modelov kontextuálnej teológie súvisí s modelmi misijnej činnosti, najmä čo sa týka vzťahu a prístupu medzi evanjeliom a misijnou cirkvou na jednej strane a miestnou kultúrou na strane druhej, nemožno hovoriť priamo o modeloch misijnej činnosti a autor to ani takto nezamýšľal. Skôr ide o rôzne prístupy kontextuálno-inkluzivistického teologického konceptu. Bevans týmto rozdelením modelov kontextuálnej teológie urobil famózne, avšak predsa len skôr akademické rozlíšenie. Medzi jednotlivými modelmi nie je jasná hranica a v praxi sa navzájom prelínajú. Ťažko si predstaviť, že uvedené modely kontextuálnej teológie môžu byť aplikované izolovane, bez presahu. Sám autor pripúšťa, že na-

---

41 Bevans, *Models of Contextual Theology*, 2002, s. 118.

príklad translačný prístup je v situácii prvotnej evanjelizácie, kedy treba preložiť chápanie evanjelia do jazyka a zvykov danej kultúry, primárnou voľbou, pokiaľ miestni kresťania nebudú schopní vlastnej teologickej reflexie, neutvoria svoju lokálnu teológiu a neuberú sa cestou priliehavejšieho kontextuálneho modelu (napríklad antropologického alebo transcendentálneho).[42]

V misijnej praxi otázka často nestojí takým spôsobom, že misionár alebo misijný tím rozmýšľa, aký kontextuálny model bude aplikovať. Jednoducho pracuje tak, ako je v danej situácii, podmienkach, okolnostiach a kontextoch najlepšie možné. Jeho stratégia sa odvíja aj od takých významných faktorov, ako je vlastná charizma, charizma misijnej spoločnosti, v ktorej pracuje, politický a sociálny kontext. Napríklad v misijnej situácii Kambodže,[43] ktorú by sme vzhľadom na budhistický a post-polpotovský kontext mohli charakterizovať ako predevanjelizačnú, ani jeden z Bevansových modelov v čistej a izolovanej forme nie je uplatniteľný, ale sa prelína translačný a kontrakultúrny prístup s prístupom antropologickým, praktickým a transcendentálnym. Treba tiež rozlišovať, či skúmame misionára jednotlivca, alebo misionársky tím. S týmto rozlíšením Bevans vo svojej štúdii vôbec nepracuje. Všetky jeho modely kontextuálnej teológie sú podložené príkladmi prístupu jednotlivých misionárskych osobností. V misionárskom tíme nastávajú rozličné synergie, ktoré nie sú jednoducho „technicky" uchopiteľné. Bevansova škála však môže aj tu byť inšpiráciou.

Z pohľadu reflexie misijných modelov má Bevansov prístup istý ďalší nedostatok po terminologickej stránke. Autor vo svojej štúdii o modeloch kontextuálnej teológie voľne narába s termínom „kresťanstvo". Z kontextu a ducha jeho štúdie sa zdá, ako keby nerozlišoval medzi pojmami „kresťanstvo" a „evanjelium". Nikde nehovorí, ako poníma kresťanstvo. Vzniká otázka: chápe kresťanstvo ako jedno zo svetových náboženstiev, či ako ideologický systém, ktorý v určitom zmysle konkuruje iným svetovým náboženstvám a systémom, alebo ako voľné synonymum k pojmom evanjelium, cirkev? O kresťanstve hovorí ako o partnerovi voči miestnej kultúre v dialogickom vzťahu.[44] Pre jeho koncept konštrukcie kontextuálnych teológií (skôr statický pohľad) to azda možno pochopiť aj v tom zmysle, že miestne kresťanské spoločenstvo

---

42 Tamže, s. 43, 140.

43 V tejto krajine autor uskutočnil empirický výskum v oblasti misijných stratégií.

44 Napríklad Bevans, *Models of Contextual Theology*, 2002, s. 42–44, 59, 73, atď.

v procese vlastnej reflexie utvára svoju kontextuálnu teológiu. Treba tu však rozlišovať. Z misijného (skôr dynamického) pohľadu nie je pre ľudí z miestnej kultúry partnerom kresťanstvo, ale misijná cirkev, ktorá nesie evanjelium. Cieľom misijnej služby nie je pokresťančovať národy a svet, cieľom nie je prinášať ľuďom kresťanstvo v zmysle svetového náboženstva, ale sprítomňovať Božie kráľovstvo skrze život a delenie sa o evanjelium ako znamenie samotného Božieho kráľovstva.

3. Pluralistický model

V súčasnosti, v situácii globalizujúceho sa sveta, vzniká otázka transformácie kontextuálno-inkulturačného misijného modelu, alebo dokonca hľadania nového misijného modelu. Pracovne ho môžeme nazývať pluralistickým. Pluralistický model misijnej činnosti bude mať stále mnohé charakteristické znaky kontextuálneho či inkulturačného modelu, pričom ďalšie charakteristické črty nadobúda vzhľadom na osobitosti miestnej komunity či regiónu, na výzvy globalizácie a vzhľadom na špecifiká misijného prístupu. Ambíciou tejto kapitoly nie je podať úplnú definíciu nového misijného modelu, ani ponúknuť jeho kompletný náčrt, ale ide skôr o príspevok v objavovaní modelu súčasnosti s poukázaním na niektoré jeho črty alebo trendy.

V istom zmysle misijná cirkev predbehla postmodernú spoločnosť v odpovedi na globalizáciu. Cirkev ako odblesk misie svätej Trojice môžeme chápať ako pluralitu v jednote s cieľom naplnenia života jednotlivcov i celých národov. Cirkev je Ježišom zvolané univerzálne spoločenstvo, ktoré pochádza z rozličných národov, kultúr a sociálnych skupín, ktorým hýbe Duch svätý a ktorého stredom je Ježiš Kristus. To, čo ľudí v univerzálnej cirkvi predovšetkým spája, nie je ani kultúra, ani práca, ani sociálny status, ani spoločné záujmy, ale Kristus sám a jeho evanjelium. Globálna vízia cirkvi vychádza z jej podstaty a z Ježišovho misijného poverenia (porov. Mt 28,19; Mk 16,15). Misijná cirkev aj v dnešných podmienkach musí byť sprostredkovateľom univerzálnosti Božej misie (*missio Dei*), pričom sa vo svetle evanjelia transformuje, oslobodzuje a pozdvihuje miestna kultúra. Na jednej strane si cirkev musí zachovať svoj odstup a nezávislosť vo vzťahu k svetovému globalizačnému pohybu, na druhej strane sa však musí inkulturovať v prostredí globalizujúceho sa sveta, čiže sa musí učiť žiť a pôsobiť v podmienkach

a kontexte globalizácie, aby bola zrozumiteľným znamením spásy pre dnešných ľudí. Zdá sa, že v súčasnosti nastáva doba, v ktorej zvláštnu dôležitosť nadobúda štvrtý znak Kristovej cirkvi – katolíckosť (všeobecnosť, univerzálnosť, pluralita v jednote). Katolíckosť cirkvi hovorí o tom, že cirkev je síce univerzálna a globálna, no zároveň je spojená s miestnymi spoločenstvami. Univerzálna cirkev podporuje rozvoj miestnych cirkví a naopak.

Východiská programu globálnej misie môžeme nájsť v encyklikách posledných pápežov, ako aj v mnohých ďalších cirkevných dokumentoch.[45] Pokúsme sa zovšeobecniť a pomenovať tie oblasti, ktoré sa v dokumentoch najviac zdôrazňujú. Cirkev aj v globálnom svete musí byť verná svojmu misijnému poslaniu: usilovať sa ukazovať a obhajovať pravdu o Bohu, o človeku, o svete; predkladať Božie slovo, ktoré je prameňom neprestajnej obnovy; deliť sa o vieru, ktorá je svetlom jednotlivcov, ľudskej spoločnosti a dejín a je základom jednoty ľudstva; obhajovať dôstojnosť každého človeka; chrániť ľudské práva, zastávať sa utláčaných, vylučovaných a ponižovaných, ale aj žien a detí; pevne sa zasadzovať za život a jeho ochranu a za zabezpečenie základných životných potrieb aj pre zraniteľné skupiny; učiť o úlohe človeka ako Božieho spolupracovníka, ktorého Boh povolal do tohto sveta za správcu; prispievať k rozvoju spoločnosti formovaním svedomia; angažovať sa vo veciach ochrany a pozdvihnutia rodiny; mať na zreteli celostný rozvoj ľudskej osoby vo všetkých jej dimenziách; hľadať nové formy misijnej činnosti v dynamicky sa urbanizujúcom prostredí; upozorňovať na chyby, ktorých sa spoločnosť dopúšťa; zasadzovať sa za spravodlivosť a pokoj vo svete; sprítomňovať lásku a vnášať zmierenie do vzťahov medzi ľuďmi a spoločenstvami; angažovať sa v šírení pravdy komunikačnými

---

45 Opierame sa tu najmä o nasledovné oficiálne dokumenty katolíckej cirkvi: *Redemptoris missio*, encyklika Jána Pavla II., 1990 ; *Evangelii gaudium*, apoštolská exhortácia pápeža Františka, 2013; *Verbum Domini*, posynodálna apoštolská exhortácia Benedikta XVI., 2010; *Lumen fidei*, encyklika pápeža Františka, 2013; *Caritas in veritate*, encyklika Benedikta XVI., 2009; *Evangelium vitae*, encyklika Jána Pavla II., 1995; *Ecclesia in America*, posynodálna apoštolská exhortácia Jána Pavla II., 1999; *Familiaris consortio*, apoštolská exhortácia Jána Pavla II., 1981; *Centesimus annus*, encyklika Jána Pavla II., 1991; *Deus caritas est*, encyklika Benedikta XVI., 2005; *Kde je tvoj Boh?*, zaverečný dokument z plenárneho zhromaždenia Pápežskej rady pre kultúru, 2006; *Posolstvo Benedikta XVI. k svetovému dňu pokoja*, 2011; *Posolstvo Benedikta XVI. k 47. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*, 2013; *The rapid development*, apoštolský list Jána Pavla II. zodpovedným za spoločenskú komunikáciu, 2005.

médiami a ponúknuť evanjeliové posolstvo do životného priestoru sociálnych sietí.

Cirkev dostáva nové výzvy z oblasti kultúry, umenia a vedeckého výskumu. Globalizácia vyzýva cirkev k väčšej angažovanosti v práci s migrantmi, príslušníkmi menšín a mládežou. V súčasnosti sa opäť čoraz viac vzmáha rasizmus vo svojich rozličných formách, ktorý je stále veľkou výzvou pre misijnú činnosť. Patrí sem aj úsilie čeliť globálnym problémom v oblasti životného prostredia, pôsobiť v záujme udržateľného rozvoja a ochrany integrity celého stvorenia. Misijnou úlohou kresťanov je ponúkať alternatívu ku konzumnému a materialistickému životnému štýlu, ktorý má tendenciu devastovať človeka i prírodu. Veľkú výzvu kladie globalizácia v otázke ekumenickej spolupráce a dialógu medzi náboženstvami a kultúrami. Dnešný svet sa vyznačuje náboženskou pluralitou, pričom svetové náboženstvá rastú a stávajú sa čoraz vplyvnejšími.

Veľkou výzvou pre misijnú činnosť v súčasnosti je výrazná urbanizácia sveta. Podľa štatistík OSN okolo 52 % celosvetovej populácie žije v mestách a toto číslo prudko rastie.[46] Kultúrna rozličnosť miestnych, národných a etnických skupín sa vo svetových megapolisoch pomaly, ale viditeľne stiera. Veľa ľudí dnes žije v multikultúrnych spoločenstvách. Navyše, milióny ľudí v rozvojových krajinách dnes živorí v najchudobnejších mestských štvrtiach, tzv. slumoch, čo znamená v nevyhovujúcich životných podmienkach na hranici alebo často aj pod hranicou absolútnej chudoby. Hovoriť v tomto prípade o akejsi pôvodnej či tradičnej kultúre by bolo skôr ironiou. Toto sú len niektoré nové výzvy, ktoré predchádzajúce misijné modely nezohľadňovali, alebo brali do úvahy len minimálne.

Ktoré sú črty súčasného misijného modelu, čo sa javia ako najdôležitejšie? V pluralistickom misijnom modeli sa ako forma misijnej činnosti uplatní najmä *prorocký dialóg*. Tento termín, ktorý sa objavil na XV. generálnej kapitule Spoločnosti Božieho Slova v roku 2000 v Ríme, označuje, že misijná cirkev do dialógu vstupuje z pozície svojej viery a spolu s partnermi v dialógu sa usiluje počuť hlas Božieho Ducha. Verbisti identifikovali štyri základné situácie, v ktorých sa prorocký dialóg uskutočňuje: prvotná evanjelizácia a re-evanjelizácia, služba chudobným a marginalizovaným, medzikultúrna spolupráca a medzináboženské porozume-

---

46 OSN POPIN 2011, http://esa.un.org/unpd/wup/CD-ROM/Urban-Rural-Population.htm [cit. 27.2.2013] .

nie.[47] Bevans a Schroeder poukazujú na skutočnosť, že prorocký dialóg je syntézou troch základných aspektov: misia ako účasť na živote a misii svätej Trojice, misia ako pokračovanie Ježišovho svedectva o oslobodzujúcej spravodlivosti Božieho kráľovstva, misia ako ohlasovanie Ježiša Krista ako jediného Spasiteľa sveta.[48]

Významnou črtou dnešného misijného modelu je *zmena prístupu k otázke inkulturácie*. V súčasnosti inkulturácia v niektorých špecifických sociálnych situáciách či v istých geografických lokalitách, prípadne vzhľadom na posun v myslení ľudí, už nemusí zohrávať až takú významnú úlohu ako pred dvadsiatimi či tridsiatimi rokmi. Ide napríklad o situáciu stierania hraníc medzi kultúrami a utvárania akejsi nadnárodnej globálnej kultúry, či o situáciu koexistencie rozličných kultúr vo svetových megapolisoch, alebo napríklad o stav živorenia celých komunít ľudí v najchudobnejších štvrtiach veľkomiest, kde otázka tradičnej kultúry je prekrytá otázkou masívnej plošnej chudoby a deprivácie. V tejto súvislosti môžeme uviesť korešpondujúce výsledky empirického výskumu, ktorý uskutočnil autor tohto článku v Kambodži.[49] Výsleky výskumu poukazujú na skutočnosť, že inkulturácia je stále aktuálna a relevantná misijná metóda, no badať posun z predchádzajúcej orientácie, ktorá bola zameraná na vonkajšiu materiálnu a symbolickú kultúru, na terajšie zacielenie inkulturácie orientované viac na vnútorné prežívanie človeka. Misionári pracujú skôr s hodnotovou orientáciou a mentalitou miestneho človeka ako s konkrétnymi prvkami materiálnej kultúry.

Hoci globalizácia má svoje pozitívne stránky, jej veľkým negatívom je, že vytláča najchudobnejšie vrstvy obyvateľstva na okraj spoločnosti a najchudobnejšie krajiny na okraj medzinárodných hospodárskych a politických vzťahov. Úlohou miestnych cirkví je pričiňovať sa o to, aby kresťanské sociálne učenie malo potrebný dosah na formuláciu etických a právnych noriem, ktoré ovládajú voľný svetový trh a činnosť masovokomunikačných prostriedkov.[50] Výraznou črtou pluralistického modelu je podpora projektov zameraných na *sociálnu inklúziu* vylúčených skupín či vrstiev spoločnosti so zreteľom na staré i nové formy chudoby. Misij-

---

47 *Documents of the XV General Chapter SVD*, 52–54, in *In Dialogue with the Word*, 1 (2000), Rome: SVD Publications, 2000.

48 Bevans – Schroeder, *Constants in Context*: *A Theology of Mission for Today*, s. 348.

49 Na dokumentovanie uvádzame ďalej časť výstupov autorovho empirického výskumu misijných stratégií uskutočneného v Kambodži medzi katolíckymi misionármi, ktorí pôsobia v rámci svojich misijných spoločenstiev v rôznych misijných projektoch.

50 *Ecclesia in Asia* 39, posynodálna apoštolská exhortácia Jána Pavla II, 1999.

ná cirkev sa usiluje, aby z prínosov globalizácie mali úžitok všetci, teda aj vylúčené alebo marginalizované skupiny, nielen bohatá elita, ktorá kontroluje vedu, technológie, komunikácie a zdroje planéty.[51] Misijná činnosť je dlhodobý proces vychádzajúci zo základnej formy „byť s ľuďmi",[52] ku ktorej sa pridávajú ďalšie formy, medzi nimi aj diakonické, v závislosti od cieľa misijného projektu. Výsledky uvedeného výskumu z Kambodže potvrdzujú, že veľmi významné miesto v misijných projektoch patrí sociálnej práci so zraniteľnými, marginalizovanými a sociálne vylúčenými skupinami, ako forme misijnej činnosti preukazujúcej záujem o dôstojnosť človeka, pričom globalizácia napomáha medzinárodnej spolupráci v týchto diakonických projektoch.

Pluralistický misijný model odzrkadľuje už vo svojom názve skutočnosť, že sa k svojim vývojovým predchodcom nevyčleňuje takým spôsobom, aby odmietal všetky ich prístupy. Model predpokladá *pluralitu prístupov*, čo je ďalšou jeho črtou. Aký prístup misijný pracovník alebo inštitúcia zvolí, bude závisieť od rôznych faktorov, medzi ktoré bude patriť aj stupeň rozvoja cieľovej skupiny či komunity. Napríklad v niektorých prípadoch komunitnej misijnej práce treba na začiatku pracovať dokonca v akomsi „paternalistickom" režime, a to vtedy, keď miestna komunita ani sama nevie identifikovať svoje vlastné potreby, cesty rozvoja a hlavné faktory svojej deprivácie či sociálneho vylúčenia.

V súčasnosti je tiež veľmi aktuálnou témou dialóg medzi kultúrami a porozumenie medzi svetovými náboženstvami. Vzniká otázka, ako sa bude evanjelium ohlasovať v prostredí globalizovaných medzikultúrnych vzťahov. Tak napríklad jedným z výstupov spomínaného výskumu v Kambodži je poznatok, že misionári používajú učenie budhizmu a určité jeho podobnosti s morálnymi princípmi kresťanstva na vysvetlenie princípu univerzálnosti odkazu evanjelia. Misionári však u konvertitov odporúčajú nemiešať kresťanské uctievanie s budhistickým.

Medzi ďalšie výzvy súčasného misijného modelu patrí napríklad aj vznikanie nových subkultúr, ktoré už viac nie sú podmienené predovšetkým etnickým alebo geografickým pôvodom človeka, ale napríklad jeho sociálnym stavom, povolaním, záujmami či príslušnosťou k nejakému hnutiu (môže ísť napríklad o subkultúry ľudí bez domova, detí ulíc,

---

51 *Etika a internet* 51, dokument pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky, 2002.

52 O misijnej forme „byť s ľuďmi" a ďalších formách misijnej činnosti pozri napríklad L. Bučko, *Na ceste k oslobodeniu:* Základy *misiológie,* Nitra: SVD, 2003, s. 394–475.

štvrtí chudoby, príslušníkov hnutí atď.), patrí sem tiež masová migrácia a spomínaný prudký nárast urbanizácie najmä v rozvojových krajinách, utváranie akejsi globálnej kultúry s paralelným vznikaním nových partikularizmov atď.

Čo je stmeľujúcim prvkom pluralistického modelu? Misijný model pre globalizujúci sa a pluralitný svet sa vyznačuje dôležitou a podstatnou črtou, ktorou je *koncept zmierenia*. Podrobnejšie sa týmto konceptom zaoberá encyklika Jána Pavla II. *Reconciliatio et paenitentia*. Zmierenie sa týka štyroch dimenzií: zmierenie človeka s Bohom, so sebou samým, s blížnymi, so svetom a celým stvorenstvom.[53] Aplikáciu konceptu zmierenia v misijnej činnosti rozpracoval na prelome našich storočí americký teológ Robert Schreiter, profesor na už spomínanej Catholic Theological Union v Chicagu.[54] Uzdravenie a zmierenie pokladá za najdôležitejšiu dimenziu misijnej činnosti v súčasnosti. Hovorí, že možnosť uzdravenia a zmierenia v rozdelenej spoločnosti je jednou z najvýznamnejších posolstiev evanjelia pre dnešný svet. Zmierenie ako ovocie misie je hlbokým a pôsobivým spôsobom vyjadrené v Liste Efezanom. Apoštol Pavol tu hovorí o zmierení skrze Kristovu krv, o zbúraní múrov rozdelenia a nepriateľstva, o nastolení pokoja a utvorení nového človeka, ktorý sa v Duchu svätom stáva obyvateľom Božieho domu (porov. Ef 2,11–22). Profesor Schreiter nechápe zmierenie len ako „zbieranie úlomkov" po násilnom konflikte alebo po devastujúcich vplyvoch globalizácie.[55]

Ako príklad stratégie zmierenia v misijnej situácii môžeme uviesť miestnu katolícku cirkev v Kambodži, ktorá pôsobí ako mediátor zmierenia medzi dvoma najpočetnejšími etnickými skupinami: popri 90 percentnom majoritnom etniku Kmérov žije v krajine najväčšia asi 5 percentná vietnamská minorita. Medzi obom etnikami pretrváva dlhodobé napätie, ktorého korene siahajú do histórie. Je zaujímavé, že väčšinu v kambodžskej katolíckej cirkvi tvoria práve Vietnamci. Z výsled-

---

53 *Reconciliatio et paenitentia*, posynodálna apoštolská exhortácia Jána Pavla II., 1984.

54 R. J. Schreiter, *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*, New York: Orbis Books, 1992, 2000; ten istý, „Reconciliation as model of mission," s. 6–15; ten istý, „Reconciliation and healing as a paradigm for mission," in *International Review of Mission*, roč. 94, č. 372 (2005): 74–83; ten istý, „A Practical Theology of Healing, Forgiveness and Reconciliation," in R. Schreiter *et al.*, *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, New York: Orbis Books, 2010, s. 366–397.

55 J. Jaššo, „Dôležité princípy v misijnej činnosti a ich praktická aplikácia v misijnej oblasti Colon v Hondurase," in *Acta missiologica*, 2013, č. 2, s. 43–51.

kov prezentovaného výskumu vidieť, že žité evanjelium má schopnosť priblížiť tieto nepriateľsky naladené etnické komunity.

Zmierenie nie je vôbec jednoduchou a ľahkou záležitosťou. Podľa tohto konceptu nejde o akýsi terapeutický proces. Zmierenie je predovšetkým uzdravenie, zmena zmýšľania a postojov, čo nemôže byť naprogramované. Ide skôr o vec spirituality ako stratégie so začiatkom a koncom. Ide o synergiu Božej uzdravujúcej milosti a ľudskej prirodzenosti. Pri zmierení sa morálne rekonštruuje spoločnosť, aby sa temné činy minulosti viac neopakovali. Hlavným cieľom zmierenia je vyliečenie rán jednotlivcov, skupín, komunít, ako aj spoločnosti ako celku, v ktorom zohráva kľúčovú úlohu svedectvo o smrti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista. Toto zmierenie však neznamená návrat do pôvodného stavu, výsledkom je niečo nové – nové stvorenie, nový človek, nová spoločnosť.

4. Záver

Misijné modely možno skúmať z rôznych uhlov pohľadu. V tomto príspevku sme sa pokúsili ukázať vývoj misijných modelov so zameraním na vzťah medzi evanjeliom, ktorého nositeľom je misijná cirkev, a kultúrou, ktorej nositeľmi sú miestni ľudia a komunity, na základe jednej sledovanej línie – misiologickej školy na Catholic Theological Union v Chicagu. Ukázali sme vývoj od etnocentrického modelu až po model kontextuálno-inkulturačný. Každý z modelov je otestovaný v misiologickej reflexii. V rámci kontextuálneho prístupu sme ukázali šesť Bevansových kontextuálnych modelov, ktoré majú však skôr teoretický ako praktický význam. Na konci sledovanej línie sme sa pokúsili poodhaliť aktuálny pluralistický model misijnej činnosti spolu s niektorými jeho charakteristikami. Ukazuje sa, že v situácii pokročilej globalizácie cirkev vo svojej misijnej činnosti čelí čoraz viac situácii, keď jej partnerom a cieľovou skupinou nie sú iba miestne komunity, národy či regióny, ale sa ním stáva globálne ľudstvo. Na druhej strane vznikajú silné miestne väzby a vyhranené prostredia charakteristické špecifickou sociálnou, ekonomickou či politickou situáciou, ako napríklad lokality s plošnou extrémnou chudobou, regióny so silnejúcim nacionalizmom apod. Misijná dimenzia cirkvi bola od začiatku otvorená pre všetkých ľudí a zvlášť vyhranená bola tzv. misia *ad gentes*, charakterizovaná predovšetkým geografickým faktorom, pod čím sa myslelo uskutočňovať misijnú čin-

nosť mimo Európy na vzdialených zaoceánskych územiach medzi tzv. pohanskými národmi. Dnes sa tri základné misijné situácie cirkvi, a to misia *ad gentes*, nová evanjelizácia a pastorácia, čoraz viac prelínajú, a často ich už nie je možné oddeliť nejakou hranicou. Predkladaný pluralistický model misijnej činnosti je odpoveďou na súčasnú situáciu. Jeho črty, ktoré sme sa usilovali ukázať v tomto príspevku, nie sú definitívne a konečné, ale sú v ustavičnom vývoji.

The Development of Missionary Models: From Ethnocentrism towards Plurality

Key words: Missionary Church; Missionary Model; Globalization; Evangelization; Reconciliation

Abstract: The accomodational model of Jesuit missionaries, which was historically overcome, was the forerunner for the contextual/incultural model in today's missionary practice. There are indications that a shift in the missionary model from the contextual/incultural one to the global/pluralistic one is needed. The question arises as to which features the new model would have? This paper deals with the development of missionary models from an ethnocentric to a contextual model. It also attempts to propose a set of characteristic features for an emerging missionary model for today's globalized world.

prof. PhDr. Ing. Ladislav Bučko, Ph.D.
Katedra misiológie
Inštitút misijnej práce a tropického
zdravotníctva sv. Jána Pavla II. v Bratislave
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce
sv. Alžbety v Bratislave
Ul. Pod brehmi 4/A – Polianky
841 03 Bratislava