

Niekoľko poznámok ku knihe *Mission Revisited: Between Mission History and Intercultural Theology* od Volkera Küstera (ed.) a jej relevantnosť pre české a slovenské cirkvi

Pavol Bargár

Tento článok si vytyčuje dvojaký cieľ. Po prvé, pokúsi sa o kritickú recenziu nedávno vydanej knihy *Mission Revisited: Between Mission History and Intercultural Theology*.¹ Po druhé, pôjde mu o hľadanie relevantných motívov, ktoré by jednotlivé eseje zhromaždené v tejto knihe mohli mať pre misiu a misiologickú reflexiu českých a slovenských cirkví. Preto sa na konci diskusie s každým jednotlivým príspevkom z knihy nachádza zoznam potenciálne závažných tém, formulovaných do podoby (niekedy zámerne provokatívnych) otázok.

Recenzovaná publikácia bola vydaná na počesť Pietra Holtropa pri jeho odchode do dôchodku z postu profesora misiológie na vtedajšej Kampenskej teologickej univerzite v roku 2005.² Kniha sa venuje téme posunu od dejín misie smerom k interkultúrnym dejinám kresťanstva, ku ktorému v poslednej dobe dochádza na poli misijných štúdií. Pokúša sa nájsť odpoveď na otázku, či by misiológiu skutočne mala nahradiť interkultúrna teológia (s. vii). Tá je pritom chápaná ako disciplína v misiológii pevne zakorenená, no zároveň vážnejšie berúca zreteľ na medzikonfesijné, medzináboženské a medzikultúrne rozdiely, a tým vytvárajúca „priestor na dialóg s iným“ (s. viii); interkultúrna teológia je pritom interpretovaná ako špecificky európsky počin.

Kniha okrem toho vzdáva hold stému výročiu medzinárodnej misijnej konferencie, ktorá sa konala v Edinburghu v roku 1910. Volker Küster, vydavateľ publikácie, v úvode pripomína slogan „evanjelizácia sveta v tomto pokolení“, ktorý spája obe konferencie, pričom kritizuje tú nedávnejšiu za jej neschopnosť priviesť *evanjelikálov* a *ekumenikov* k tvorivejšej vzájomnej spolupráci. Küster sa domnieva, že v roku 2010 v Edinburghu dominoval prvý z oboch táborov, čo druhú zmieňovanú skupinu odsúdilo do pozície „obyčajných pozorovateľov“ (s. viii). Aj keď témy ako prednostná voľba chudobných či nevyhnutnosť kontextualizácie sú už dlhú dobu bodmi programu spájajúceho obidve krídla, ešte stále treba vykonať mnoho práce v iných oblastiach, ako napr. otázka medzináboženského dialógu.

Samotná kniha je rozdelená do štyroch častí, ktoré sa snažia vzájomne prepojiť pomerne rozmanitý výber textov. Prvá a podľa môjho názoru i najdôležitejšia časť má názov „Teologické perspektívy“ a otvára ju článok **Wenera Ustorfa**, trochu provokatívne nazvaný „Čo je zlé na dejinách misie?“. Hneď na začiatku autor prichádza s tvrdením, že misiológia všeobecne a dejiny misie konkrétne boli už od svojho zrodu kontroverznou disciplínou a museli bojovať o svoje miesto na slnku. V mnohých ohľadoch sa im to však úspešne podarilo a etablovali sa ako rigorózný a legitímny vedecký odbor. Ustorf medzi mnohé prínosy dejín misie počíta napr. vznik domorodých foriem kresťanstva v dôsledku úsilia o „odprotestantčenie“ v rámci protestantských misií, rozvracanie kolonializmu v dôsledku vzdelávacích aktivít protestantských misií, zánik sveta jednotného kresťanstva ako výsledok aktívnej podpory miestnych jazykov a šírenie nových svetonáborov v dôsledku rozsiahleho množstva poznatkov o kultúrach a náboženstvách zhromaždených misionármi (s. 3-4). Preto je možné tvrdiť, že misia významne, hoci často (snáď) nezámerné prispela k pluralizácii.

Ustorf ponúka tri scenáre pre pochopenie dejín misie. Po prvé ich je možné interpretovať v „úzkom“ zmysle ako „fenomén charakteristický pre náboženské dejiny Európy v období novoveku“ (s. 5). Ako také môžu byť legitímne a dokonca vhodnejšie

¹ Volker Küster (ed.), *Mission Revisited: Between Mission History and Intercultural Theology*. Münster: LIT Verlag 2010, ix + 184 s. ISBN 978-3-643-90038-8.

² Kratšia verzia tohto článku bola publikovaná v časopise *Communio viatorum*, LIII, 1 (2011), s. 117-128.

nahradené nezápadnými cirkevnými dejinami. Po druhé, v duchu „širokého“ scenára sa dejiny misie viažu ku „kresťanskému hnutiu medzi národmi, náboženstvami a kultúrami všeobecne a naprieč časom“ (s. 6). Problémom tohto prístupu je, ako si Ustorf správne všima, že je esencialistický (neexistuje nič také ako kresťanstvo *per se*) a len s veľkými ťažkosťami sa dá obhájiť jeho legitímnosť zoči-voči práci cirkevných dejín. Tretí scenár súvisí s „duchom času“. Z rozmanitých, viac či menej vznešených dôvodov býva termín dejiny misie často nahrádzaný termínom interkultúrne dejiny kresťanstva či interkultúrna teológia. Ustorf sa snaží byť spravodlivý voči všetkým týmto dôvodom, no pritom varuje pred príliš rýchlym zavrňovaním termínu dejiny misie. Ide mu o zohľadnenie diela predkov (por. s. 8). Rozprávanie kresťanského príbehu z perspektívy miestnej domorodej komunity totiž neposkytne celkový obraz. Ustorf chce skúmať tiež motívy misionárov a porozumieť im. Inými slovami, pri svojom strete s inými náboženstvami a kultúrami kresťanstvo menilo nielen ich, ale bolo zároveň nimi menené. Ustorf tvrdí, že táto zmena nielenže dala vzniknúť novým formám kresťanstva („novým kresťanstvám“), no mala rovnako vplyv na „staré kresťanstvo“, t.j. náboženstvo európskych misionárov. A interkultúrna teológia so svojim výlučným dôrazom na „proces prekladu a na miestneho činiteľa“ (s. 9) si nevie rady s týmto komplexným fenoménom. Ustorf preto navrhuje ako schodnú cestu interkultúrne kvalifikované dejiny misie, ktoré by boli schopné spravodlivo pristupovať ku delikátnym komplexnostiam svetového kresťanstva. Tento postoj je schopný obhájiť kvôli svojej značne širokej definícii misie ako „kresťanskej nádeje v akcii“ (s. 13).

Takéto pochopenie misie však vyvoláva početné pochybnosti a na um hneď prichádzajú slová Stephena Neilla o tom, že ak je misiou všetko, potom ňou vlastne nie je nič. Ďalšou možnou otázkou je, prečo Ustorf radšej nehovorí o dejinách kresťanstva (či, v snahe o udržanie potrebnej dynamiky, možno ešte presnejšie o dejinách kresťanského hnutia) a aký je vlastne *skutočný* rozdiel medzi jeho návrhom a scenárom č. 2. A napokon, v súvislosti s Ustorfovými správnym a dôležitým dôrazom, že dejiny misie sú viac než len cirkevné dejiny, vzniká možno latentné, no každopádne závažné nebezpečenstvo, že človek začne vnímať túto „kresťanskú nádej v akcii“ medzi nekresťanmi a bude mať nutkanie krstiť ich virtuálne proti ich vlastnej vôli (por. „anonymní kresťania“).

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Aký význam má denominacionalizmus v českom/slovenskom kontexte? Je situácia podobná či odlišná s tou, o ktorej hovoria výsledky protestantskej misijnej historiografie všeobecne?
- Akú úlohu hralo a hrá vzdelanie v kresťanskej misijnej práci v českých zemiach či na Slovensku? Pomohlo odbúravať „koloniálnu štruktúru“ v podobe rakúsko-uhorskej nadvlády či dedičstva komunizmu?
- Aké miesto má používanie rodného jazyka v českom/slovenskom kresťanstve? Hral slovenský/český jazyk nejakú úlohu pri slovenských/českých zahraničných misiách? (napr. české jezuitské misie)
- Boli aj slovenskí a českí misionári taktiež etnológmi, antropológmi či religionistami?
- Platí aj pre česko-slovenský kontext Ustorfovo tvrdenie, že misia bola jednou z najsilnejších faktorov pluralizácie?
- V akom zmysle rozumejú české a slovenské cirkvi termínu dejiny misie? V užšom alebo v širšom?
- Aký význam má „duch doby“ s ohľadom na interkultúrne teológiu?
- Je slovenská a česká misiológia „interkultúrne kvalifikovaná“?
- Sú českí a slovenskí cirkevní historici/historici kresťanstva ochotní pripustiť, že dejiny misie sú širším pojmom než cirkevné dejiny?

Článok **Berta Hoedemakera** („Slepá ulica alebo priechodná cesta? O zložitej situácii dejín misie“) sa dotýka problematiky kultúry, náboženstva a modernity a ich vzájomnej interakcie. Autor tvrdí, že vo svete, v ktorom žijeme, nie je možné hovoriť o kultúrach (pl.), pretože kultúry v zmysle odlišných a odlišiteľných jednotiek miznú. Nahrádza ich kultúra (sg.) ako „symbolický výtvor spoločenstva“ (termín zavedený A. P. Cohenom). Takýto koncept kultúry charakterizuje „zmena, konflikt, vyjednávanie a predefinovanie hraníc v kontexte zostreňného vedomia rozsiahlosti a plurality kultúrneho projektu ľudstva ako celku“ (s. 17).

Po prednesení niekoľkých všeobecných poznámok týkajúcich sa povahy súčasnej kultúry Hoedemaker pokračuje skúmaním vzťahu medzi kultúrou a náboženstvom. Čitateľovi pripomína postrehy nezápadných teológov ako Aloysius Pieris a Lamin Sanneh, pre ktorých je „každá kultúrna činnosť v podstate činnosťou náboženskou“ (s. 18). Samotný Hoedemaker potom kultúru chápe ako „charakterizovanú neustálym napätím medzi náboženstvom a racionalitou“ (s. 18n), pričom dodáva, že kultúra, a nie náboženstvo (!), je prvoradým poľom záujmu misiológie. Čitateľ by však so záujmom očakával, že Hoedemaker rozpracuje vzájomný vzťah medzi oboma, do určitej miery protikladnými konceptami (Sanneh, Pieris: kultúra je v zásade náboženská *versus* Hoedemaker: náboženstvo je súčasťou kultúry).

Na tomto mieste prichádza v Hoedemakerových úvahách k slovu modernita. Hoedemaker zdôrazňuje, že západný typ modernity nie je typom jediným a že ani moderná kultúra nie je úplne tak sekulárna, ako o tom nasvedčovalo 20. storočie. Tieto úvahy implikujú, že hranice medzi náboženstvom, modernitou, racionalitou a kultúrou sú nestabilné a že tieto skutočnosti sa navzájom neustále ovplyvňujú. Ich interakcia sa stáva ešte komplexnejšou v dôsledku ďalších faktorov, ako napríklad dynamika medzi oficiálnym náboženstvom a lokálnou religiozitou či, *in abstracto*, medzi supralokálnou štruktúrou a jej lokálnym vyjadrením.

Pri aplikácii svojich postrehov na kontext diskusie o dejinách misie *versus* interkultúrnych dejinách kresťanstva Hoedemaker tvrdí, že rozhodujúci význam nemá to, akú terminológiu človek používa. Ide skôr o to, aby sa nevrátil späť k pohľadu na kultúry ako oddelené jednotky a, naopak, aby uvažoval nad rozličnými aspektmi interakcie medzi náboženstvom, kultúrou a modernitou. V tejto súvislosti Hoedemaker používa termín V. Küstera a hovorí o „treťom priestore“ v zmysle „priestoru medzi tradične jasne definovanými náboženstvami a kultúrami, priestoru, v ktorom sa ľudské bytosti stávajú migrantmi“ (s. 23). Toto je predikamentom ľudskej kultúry, na pochopenie ktorej sa, podľa Hoedemakerovho názoru, termín misia už viac nehodí. Tu však treba mať na pamäti slová W. Ustorfa z prvého článku, ktorý argumentuje, že termín misia zostáva kľúčovým, nakoľko dejiny kresťanstva sú oveľa komplexnejšou záležitosťou, než len súhrnom prekladových procesov a príbehov miestnych aktérov. Napokon, i samotný Hoedemaker je naďalej presvedčený o pretrvávajúcej opodstatnenosti misiologickej perspektívy, pretože eschatologická kritika je „tým pravým poslaním misiológie“ (s. 25). Tento postreh je nesmierne dôležitý a zaslúži si preto oveľa detailnejšie zdôvodnenie a vysvetlenie než Hoedemaker poskytuje. Vo svojej aktuálnej podobe táto posledná myšlienka totiž vzbudzuje dojem nesúrodého prídavku k inak hlboko premyslenej štúdiu.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Dá sa ešte v Čechách a na Slovensku hovoriť o kultúrach v pluráli ako o homogénnych jednotkách alebo už len o kultúre v zmysle, v akom ju načrtáva Hoedemaker? Alebo je situácia ešte iná a máme stále jednu dominantnú tradičnú kultúru? Ak je posledná zmieňovaná alternatíva pravdivou, ako si človek uvedomí, že sa musí vyrovnávať s odlišnosťou?

- Ako bol v kontexte českého a slovenského kresťanstva vnímaný vzťah medzi náboženstvom a kultúrou? Zmenil sa tradičný pohľad v priebehu času (napr. po '89)?
- O Česku sa v dôsledku pokročilej sekularizácie tradične hovorí ako o názornom príklade postupu modernity (industrializácia – urbanizácia – sekularizácia – ateizmus). Je tento pohľad stále ešte oprávnený?
- Čo sa dá o vzťahu oficiálneho náboženstva a ľudovej religiozity povedať v českom a slovenskom kontexte?
- Sú už v Čechách/na Slovensku vytvorené podmienky pre tzv. „tretí priestor“? Je to niečo, o čo by sa cirkvi mali usilovať?

Tretí príspevok do tejto časti napísal **Philip Wickeri** a má názov „Koniec *missio Dei* – sekularizácia, náboženstvá a teológia misie“. Na začiatku svojho článku Wickeri vysloví dva východiskové predpoklady. Po prvé, náboženstvo predchádza misiu a, po druhé, sekularizácia býva úzko spájaná s odlišnými pochopeniami náboženstva v období novoveku. Wickeri tvrdí, že ak sú tieto dva predpoklady správne, znamená to koniec konceptu *missio Dei* (s. 27). Pevne trvá na tom, že práve dominantné postavenie tohto konceptu viedlo k vylúčeniu ostatných prístupov k misii. Wickeriho kritiku, založenú na tézach Michaela Nai-Chiu Poona, je možné zhrnúť v nasledovných dvoch bodoch. Po prvé, koncept *missio Dei* zbavuje ľudí ich zodpovednosti a sebakritiky („Je to Božie dielo, nie naše...“). Po druhé, veľmi často dochádza ku strate zamerania sa na to, čo je špecifické, konkrétne, lokálne, na osobu. Preto sa *missio Dei* pre Wickeriho stáva totalizujúcim metanaratívom pohlcujúcim všetky osobitosti a schopným ospravedlniť prakticky všetko, čo kresťania konajú v mene Božej misie (s. 42). Wickeri sa neusiluje o nahradenie konceptu *missio Dei* iným sofistikovaným konceptom. Domnieva sa, že misia je výzvou ku konkrétnemu stretnutiu so skutočnými ľuďmi a ako taká si viac než abstraktné konceptualizácie vyžaduje ochotu počúvať partnera dialógu.

Napriek tomu, že Wickeriho argumenty týkajúce sa *missio Dei* majú určitú vierohodnosť, nepovažujem ich za úplne presvedčivé. Po prvé, som presvedčený, že koncept *missio Dei* je v dokonalej zhode s všeobecnou biblickou myšlienkou ľudí ako Božích reprezentantov na zemi. Táto myšlienka predpokladá obrovskú dávku zodpovednosti zverenej ľuďom od Boha; od tých sa teraz očakáva, že budú jednať v Božom mene, no pritom slobodne a autonómne. Preto sa nedá povedať, že iba Boh by niesol plnú zodpovednosť a že ľudia by len stáli a prihliadali. Po druhé, samotný Ježiš vnímal svoju misiu ako konanú v Božom mene a na základe Božej autority. Takéto vnímanie mu zároveň nebránilo v tom, aby vstupoval do dôverných kontaktov s ostatnými ľuďmi a pozorne im načúval – čo sú dva dôležité body, ktoré Wickeri zdôrazňuje. Po tretie, kresťanská misia je polyfónnou a komplexnou realitou a *missio Dei*, keďže je takým širokým pojmom, má potenciál obsiahnuť jej rozličné roviny, tak podčiarkujúc holistický a integrálny charakter nielen misie, ale aj Božej starostlivosti o svet. A nakoniec, Wickeriho argumentácia, podľa môjho názoru, obsahuje jeden metodologický problém. Autor tvrdí, že náboženstvo predchádza misiu a že „sekularizácia sa nevyhnutne viaže s odlišnými pochopeniami náboženstva v období novoveku“ (s. 27). Z týchto dvoch premís vyvodí, že koncept *missio Dei* už viac nie je užitočný. Nie je mi celkom jasné, prečo by to nutne muselo byť tak.

No i napriek vzneseným protiargumentom a pochybnostiam by Wickeriho podozrenie voči danému konceptu malo byť prijaté ako legitímny korektív dominantného modelu.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Akú úlohu zohráva koncept *missio Dei* v misijnej teológii slovenských a českých cirkví?
- Aké sú nebezpečenstvá tohto konceptu v česko-slovenskom kontexte?
- Bol by Wickerim navrhovaný koncept prínosný pre české a slovenské cirkvi?

- Ako by sa dala charakterizovať sekularizácia v českom a slovenskom kontexte? Je niečím typická?

Príspevok **Mechteld Jansenovej** („Boh na hraniciach – misiológia ako kritické teologické vedenie pri prekračovaní hraníc“) začína rozpravou o rozličných druhoch hraníc. Autorka uzatvára, že hranice môžu byť nielen znakmi identity, ale aj bariérami. Okrem toho sú oblasťami, ktoré nás vyzývajú k „rozšíreniu našich vzťahov s ostatnými“ (s. 49). Jansenová potom prechádza k jadrú svojej argumentácie, ktorá spočíva v jej pochopení misie a v dôsledku toho i misiológie. Jansenová definuje misiu jednoducho ako „prekračovanie hraníc“ (ibid.). Domnievam sa, že táto definícia je príliš široká a vágna, nakoľko môže odkazovať nielen na misiu, ale tiež (a možno ešte očividnejšie) na tak rozdielne činnosti ako sú cestovanie, vedecký výskum, spoznávanie ľudí a dokonca i pašovanie či neoprávnené vniknutie. Hoci samotná Jansenová uznáva, že nie každé prekročenie hraníc je misiou, nikde v článku nenachádzame spresnenie jej definície. Podobne nedostatočná sa javí byť aj jej definícia misiológie ako „kritického teologického vedenia pri prekračovaní hraníc“ (ibid.). Aj keď táto definícia jasne a oprávnene zvyrazňuje fakt, že od misiológie sa očakáva demaskovanie všetkých prekročení hraníc, ktoré utláčajú ľudí a potláčajú ich slobodu, nedarí sa jej ukázať, čo je na takomto počíne špecificky teologické a, v konečnom dôsledku, kresťanské. Na druhej strane však treba jednoznačne oceniť Jansenovej dôraz na vzťahové aspekty trojičnej teológie, ktoré by mali nájsť ohlas aj v misiológii (s. 51, 53).

Jansenová v nadviazaní na tieto postrehy načrtáva vývoj teológie migrácie. Naznačuje, že teológia migrácie je projektom, ktorý „nachádza dôvody pre vnímanie migrácie ako niečoho pozitívneho, nech to stojí čokoľvek“ (s. 54). No ja osobne mám značné ťažkosti nájsť dôvody, prečo by to malo byť nutne tak. Napríklad, už len samotný fakt existencie emigrácie/imigrácie z politických dôvodov akými sú občianske vojny len ťažko môže byť považovaný za pozitívny.

Jansenová pokračuje tvrdením, že teológia migrácie na migrantov nehľadí zvrchu ako na vydedencov, ale skôr ich vidí ako „ľudí s určitou misiou, ľudí, ktorí odpovedali na Božie volanie“ (s. 55). V tejto súvislosti interpretuje Veľké poverenie z Mt 28,19 a jeho „choďte“ ako apel na prekračovanie hraníc daných pohlavím, farbou pokožky, narodením či národnosťou. Moja otázka však znie, či migranti samotní sa identifikujú s týmto obrazom; či svoj údel vidia ako odpoveď na Božie volanie.

V záverečnej časti svojej štúdie sa Jansenová zameriava na prekračovanie hraníc v európskom kontexte. Konkrétne ponúka stručný opis situácie v strednej, východnej a juhovýchodnej Európe ako príklad *par excellence* významu kritického uvažovania nad témou prekračovania hraníc. Taktiež predstavuje termín *orthopathea*, t.j. „prax náležitej empatie voči šťastiu i utrpeniu iného“ (s. 60), ktorý vníma ako vedúci princíp misiologickej reflexie.

Napriek tomu, že Jansenová explicitne netematizuje vzťah medzi misiológiou a interkultúrnou teológiou, jej príspevok do diskusie na túto tému je nesmierny, pretože ukazuje konkrétne interkultúrne implikácie misiologickej reflexie venovanej prekračovaniu hraníc.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Aké významné hranice sú v českom a slovenskom kontexte? Dajú sa vnímať ako pozitívne alebo negatívne?
- Je v situácii českých a slovenských cirkví adekvátne vnímať misiológiu ako „kritické teologické vedenie pri prekračovaní hraníc“?
- Má význam Jansenovej výklad Mt 28,19 v našom kontexte?
- Čo konkrétne znamená *orthopathea* pre české a slovenské cirkvi?

Ani **Pieter Holtrop**, ktorému je recenzovaná kniha venovaná, sa vo svojej eseji („Scéna znovu získaná – o misii a misiológii“) explicitne nevenuje vzťahu medzi misiológiou/dejinami misie a interkultúrnou teológiou. Prijíma pretrvávajúcu adekvátnosť misiológie ako konceptu, no pritom trvá na jeho revízii či reinterpretácii z postkoloniálnej perspektívy. Hneď na začiatku svojho článku Holtrop jasne vyjadruje, čo má na mysli, keď hovorí o misii: je to cirkev/evanjelium v rozhovore s kultúrou, politikou, ekonomikou a náboženstvami (por. s. 64). Je trochu škoda, že nezmieni nič bližšie o tomto jemnom, no predsa len významnom rozlíšení medzi cirkvou a evanjeliom.

Holtrop sa následne venuje kritike „tradičného“ modelu vnímania kolonializmu ako čierneho-bieleho vzťahu medzi dobyvateľmi a podrobenými. V najnovšej historiografii misie, ako aj v antropológii nachádza podporu pre svoje tvrdenie, že skutočnosť bola oveľa komplexnejšia a že vzťah medzi kolonizátormi a kolonizovanými treba skôr vnímať ako obojsmerný vplyv. V tejto súvislosti Holtrop používa termín „dlhodobá konverzácia“, ktorý zaviedli antropológovia Jean a John Comaroffovi. Iným užitočným konceptom je termín „kontaktná zóna“,³ ktorý sa vzťahuje na „spoločenský priestor, v ktorom sa navzájom stretajú, kolidujú a zápasia rôznorodé kultúry, často v nanajvýš asymetrických vzťahoch nadradenosti a podradenosti – ako napríklad kolonializmus, otroctvo a ich dôsledky, ako sa s nimi stretávame aj dnes po celom svete“ (s. 66n). Tieto postrehy vedú Holtropovu argumentáciu až do samého konca jeho štúdie, čo je veľmi zjavné napr. pri jeho analýze románu Johana Coetzeeho *Disgrace* (1999).

Holtrop končí svoj príspevok niekoľkými myšlienkami týkajúcimi sa misiológie. Podľa neho sa do centra misiologickej reflexie dostáva nová téma – „impérium“ – ktorá odkazuje na nový globálny poriadok (s. 77). Misiológiu preto vidí ako kritické skúmanie tohto nového svetového poriadku. Aj keď niet pochýb o tom, že toto poňatie je podnetné a kľúčové, nemyslím si, že pokrýva celé „pracovné pole“, ktorému by sa misiológia mala venovať. So svojimi zjavnými preferenciami v prospech záujmu o ekonomické a politické dimenzie skutočnosti (alebo, inými slovami, o mocenské vzťahy) zdôrazňuje štruktúrny aspekt misiologickej práce na úkor toho individuálneho/personálneho. Vezmúc do úvahy tieto výhrady, Holtropov návrh má napriek tomu potenciál stať sa významným spôsobom kritической a angažovanej misiologickej práce.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Čo znamená kolonializmus („koloniálne oko“ = chladnokrvne uvažujúce oko koloniálneho uzurpátora) v českom a slovenskom kontexte? Zaznamenali sme vôbec v našej misiológii prechod ku postkoloniálnej perspektíve?
- Kto sú v kontexte slovenských a českých cirkví kolonizátori a kolonizovaní?
- Dajú sa v našom kontexte uviesť príklady „kontaktných zón“?
- Aký význam má Holtropova definícia „impéria“ pre našu situáciu?
- Je pre našu situáciu nosná Holtropova koncepcia misiológie ako „kritického skúmania o novom svetovom poriadku“?

Článok **Marthy Frederiksovej** („Misie či submisivnosť? – od dejín misie k interkultúrnym dejinám kresťanstva: Gambia ako prípadová štúdia“) uvádza druhú časť knihy nazvanú „Kontextuálne perspektívy“. V protiklade ku Jansenovej a Holtropovi sa Frederiksová explicitne venuje otázke vzťahu dejín misie a interkultúrnych dejín kresťanstva, pričom sa dôrazne zasadzuje o nahradenie prvých zmieňovaných tými druhými. Frederiksová ponúka štyri dôvody na podporu svojej tézy. Po prvé, interkultúrne dejiny sú citlivejšie voči marginalizovaným skupinám a menšinám a berú do úvahy i „tiché hlasy z rubu dejín“. Po

³ Tento termín, ktorý predstavila Mary-Louise Prattová, poslužil ako názov pre celú sériu vydavateľstva LIT Verlag venujúcu sa bádaniu v oblasti interkultúrnej teológie.

druhé, interkultúrne dejiny si všímajú unikátny domorodý vývoj v konkrétnom kontexte. Po tretie, nezaznamenávajú len príbehy misijných úspechov, ale aj zlyhaní. A nakoniec, interkultúrne dejiny volajú po revízií a prehodnotení historických prameňov a „faktov“. To znamená, že „staré známe príbehy“ misionárov sú nanovo prerozprávane z perspektívy domorodých aktérov, pričom sa berú do úvahy novozískané zdroje (ústna história).

Frederiksová vo svojom článku dáva do popredia tento posledný zmieňovaný aspekt. Predstavuje čitateľovi dve prípadové štúdie – príbehy dvoch domorodých duchovných z Gambie (rímskeho katolíka a metodistu), ktorí boli tradičnými európskymi historikmi misie klasifikovaní ako neposlušní a nekompetentní. Ukazuje (podľa môjho názoru presvedčivejšie na prípade metodistického farára než na príbehu rímskokatolíckeho kňaza), že písanie dejín kresťanstva z interkultúrnej perspektívy môže na zdanlivo jasné otázky a prípady vrhnúť nové svetlo, čím sa vyvíja nová citlivosť voči príbehom jednotlivých kresťanov ako aj kresťanstiev.

Hoci Frederiksovej návrh považujem za podnetný a užitočný, bol by som ocenil detailnejšiu definíciu jej pochopenia nielen dejín misie, ale aj interkultúrnych dejín kresťanstva. Ako príklad uvediem, že aj keď Frederiksová výslovne odmieta Ustorfovu interpretáciu misie a tým i jeho obranu disciplíny dejín misie, ona sama neposkytuje odpoveď na Ustorfovu podnetnú poznámku, že odmietnutím konceptu dejín misie by sme sa zároveň vzdali mnohého cenného.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Aký význam majú v kontexte ČR a SR 4 argumenty, ktoré Frederiksová uvádza v prospech interkultúrnej teológie?
- Je aj u nás potreba revidovať a prepisovať české a slovenské dejiny misie?
- Ako je možné dosiahnuť, aby revízia nebola predpojatá?

Historiografická esej **Gerarda van 't Spijker**a („Kto napíše dejiny kresťanstva v Rwande?“) sa pokúša zhodnotiť práce publikované na tému dejín kresťanstva v Rwande. Van 't Spijker vychádza zo základného náčrtu takejto historiografie a venuje mimoriadnu pozornosť denominačným rozdielom. Potom prechádza k podrobnej diskusii týkajúcej sa rasovej problematiky. Jeho cieľom je prehodnotiť rasistickú interpretáciu rwandskej spoločnosti zdôrazňujúcu „zásadný rozdiel“ medzi Hutuami a Tutsiami. Hlavným zámerom štúdie teda je ponúknuť kritiku bežného názoru na dejiny kresťanstva v Rwande, totiž, že „misijné hnutie, reprezentované v prvom rade rímskokatolíckou cirkvou, nesie vinu za antagonizmus medzi Hutuami a Tutsiami, a preto aj za genocídu“ (s. 99). Odkazujúc na niektoré nedávne historické štúdie afrických bádateľov (Gatwa, Ntihinyuzwa), van 't Spijker tvrdí, že písanie dejín kresťanstva v Rwande je komplexným a mnohvrstevným počínom, ktorý by mal vždy brať do úvahy historické korene, ako aj kultúrne, etnické, politické či náboženské zvláštnosti. Autor sa domnieva, že tento nový prístup je výsledkom posunu od dejín misie smerom k interkultúrnym dejinám kresťanstva.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Je v ČR/SR potreba prepísať cirkevné dejiny/dejiny kresťanstva v zmysle, v akom o nej hovorí van 't Spijker, t.j. zohľadniť historické korene, kultúrne a etnické zvláštnosti, politický vývoj, atď.?
- Nie je vhodné v českom a slovenskom kontexte hovoriť o dejinách kresťanstva namiesto dejín cirkvi?

Tinyiko Sam Maluleke („Afrikanizácia kresťanstva a osud misie – desať téz o africkom kresťanstve“) používa obraz afrikanizovaných včiel (AHB; „zabijácke včely“), aby predstavil svoju tézu, že „afrikanizácia“ je ambivalentným výrazom zaťaženým, okrem iného, mnohými predsudkami a zovšeobecneniami. Afrikanizáciu netreba vždy nevyhnutne vnímať ako niečo pozitívne; toto tvrdenie sa dá vzťahovať aj na africké kresťanstvo či kresťanstvo v Afrike.

Maluleke správne poznamenáva, že africké kresťanstvo ako podskupina tzv. svetového kresťanstva je vo vzťahu k strednoprádovému, t.j. európskemu a severoamerickému, kresťanstvu považované za excentrické, obskúrne a exotické. Používa analógiu z oblasti hudby, pri ktorej sa hovorí o hudbe stredného prúdu (klasická hudba, džez, rock, pop atď.) a o svetovej hudbe, rozumej „etnickej hudbe podivných nástrojov a čudných jazykov“ (s. 110). S týmto pohľadom sú samozrejme spojené mnohé problémy. Maluleke spomína dva z nich. Po prvé, keďže africké kresťanstvo sa spolu s ostatnými svetovými kresťanstvami stáva väčšinovým kresťanstvom, nedá sa tak jednoznačne povedať, ktoré kresťanstvo je dnes normatívne. Po druhé, často sa zabúda na skutočnosť, že neexistuje len jediné africké kresťanstvo, ale „celý zhhluk rozmanitých kresťanstiev“; na túto vnútornú pluralitu a dynamiku treba neustále pamätať.

Maluleke následne predstavuje svojich desať téz o africkom kresťanstve. Prísne vzaté, prvé dve z nich (1. kresťanstvo sa stalo svetovým náboženstvom; 2. svet je plný kresťanstiev) explicitne nesúvisia len s africkým kresťanstvom, ale spolu s nadväzujúcou tézou č. 3 (africké kresťanstvo je pluralitné, a nie singulárne) skôr vytvárajú jeho kontext. Téza č. 4 (africké kresťanstvo existuje a vždy existovalo v dialógu), a do určitej miery snád' i téza č. 3, by podľa môjho názoru mali hlbšie reflektovať skutočnosť, že v Afrike sú tiež kresťania, ktorí svoju vieru vnímajú exkluzivisticky a potláčajú pluralitu a dialóg. Zvyšné tézy (5. chudobní a marginalizovaní ako majorita; 6. ústredná úloha Biblie, Ježiša a Ducha; 7. prekračovanie hraníc Afriky v geografickom i etnickom zmysle; 8. africká teológia ako okno k africkému kresťanstvu; 9. negatívny i pozitívny potenciál s ohľadom na výzvy v súčasnom svete; 10. človek je Afričan) dopĺňajú obraz afrického kresťanstva, ktorý Maluleke vykresľuje.

V závere autor zdôrazňuje, že misia je niečím, čoho sa kresťania nemôžu vzdať, a preto je odhodlaný ponechať si tiež misiológiu/dejiny misie. Tieto koncepty však musia byť pochopené nanovo spôsobom, ktorý kladie dôraz na také aspekty ako dialóg, udelenie moci či prežitie.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Môžeme v ČR/SR hovoriť skôr o kresťanstve alebo kresťanstvách?
- Sú pre české a slovenské cirkvi relevantné Malulekeho tézy – v zmysle, že by sme ich mohli vzťahovať na náš kontext (t.j. africké kresťanstvo → české/slovenské kresťanstvo)?

Prvým príspevkom do tretej časti knihy, nazvanej „Rodové perspektívy“, je štúdia **Gunilly Gunnerovej** a **Karin Sarjovej** („Paradoxy a výzvy – rodové perspektívy v štúdiu dejín misie“). Autorky si uvedomujú, že bádanie v oblasti misie a rodovej problematiky môže mať viacero aspektov, a preto sa zameriavajú na konkrétnu otázku, akým spôsobom, ak vôbec, prekračovali ženy zaangažované v patriarchálnych štruktúrach misijných organizácií tradičné hranice, emancipujú sa tak z týchto štruktúr. Gunnerová a Sarjová prezentujú dve prípadové štúdie – príbehy dvoch švédskych misionárok, Hedvigy Posseovej a Nelly Hallovej. Bádateľky zisťujú, že ženy v švédskej cirkvi „mali dovolené kázať čiernym obyvateľom Afriky, ale nie bielym (mužom) vo Švédsku“ (s. 115). Za touto skutočnosťou stálo presvedčenie, že Afričania sú ako deti a preto si ich evanjelizácia nevyžaduje takú úroveň teologickej kvalifikácie, aká je potrebná pri evanjelizácii belochov.

Esej oboch autoriek možno sľubuje vo svojom názve viac, než je v skutočnosti schopná pokryť, no pre misiológiu aj tak predstavuje významný príspevok, pretože názorne ilustruje jemné a spleťité, ale pritom dôležité vzájomné vzťahy medzi rodovými a rasovými otázkami.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Aké je postavenie žien v českých a slovenských cirkvách a misijných organizáciách? Sú plnohodnotnými misionármi/pracovníkmi cirkví?

- Má misiologický výskum z rodovej perspektívy zameraný na český a slovenský kontext potenciál priniesť podobne zaujímavé výsledky ako ten, ktorý konali Gunnerová a Sarjová (prepojenosť medzi rasovými a rodovými otázkami)?
- Je možné aj v slovenskom a českom kontexte nájsť príklady význačných žien, ktoré by prekonalí a/alebo význačne poznamenali tradičné patriarchálne štruktúry?

Článok **Mery Kolimonovej** („Prehodnotenie misie v provincii Východná Nusa Tenggara v Indonézii – dejiny misie a interkultúrna teológia z feministickej postkoloniálnej perspektívy“) si kladie za cieľ „znovu prehodnotiť misijnú teóriu i prax v dejinách protestantizmu“ (s. 127) na príklade dvoch protestantských cirkví z indonézskej provincie Východná Nusa Tenggara. Autorkina metóda vychádza z postkoloniálnej feministickej perspektívy. Prínosom Kolimonovej štúdie je, že prináša detailný a prenikavý portrét nielen dejín oboch cirkví, ale aj širší obraz holandskej misie v Indonézii v období kolonializmu. Autorka okrem toho identifikuje hlavné problémy viažuce sa s kresťanskou misiou v danom období (od začiatku 18. storočia až do 2. svetovej vojny), konkrétne pochopenie misie ako jednosmerného pohybu, hierarchickú štruktúru vodcovstva, podradené postavenie žien a diskvalifikáciu lokálneho potenciálu. V závere sa Kolimonová pokúša navrhnúť koncept misie a misiológie vhodný pre dnešnú dobu. V prvom rade zdôrazňuje, že kresťanská misia by mala byť skutočne mnohosmerným pohybom s dvomi vzájomne prepojenými aspektmi: univerzálnym a lokálnym/kontextuálnym. Preto sa zastáva pochopenia misiológie ako interkultúrnej teológie či, presnejšie, ako *inter-kontextuálnej* teológie, keďže kontext zahŕňa nielen kultúru, ale aj ekonomiku, politiku, životné prostredie, rod, atď. Majúc na pamäti svoj vlastný indonézske kontext – kontext dvoch preberaných cirkví – Kolimonová tvrdí, že misiu treba interpretovať ako zmocnenie chudobných a ako zmierenie.

Najväčší problém, ktorý mám s touto inak kvalitnou štúdiou, je metodologický. Nie je mi úplne zrejmé, prečo by Kolimonovej prístup mal byť prezentovaný ako špecifický „feministický“, ako na tom autorka vehementne trvá. V jej metóde vidím postkoloniálnu perspektívu, no jedinečne feministický aspekt mi uniká.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Čo znamená písať (dejiny misie/kresťanstva) z feministickej postkoloniálnej perspektívy v kontexte ČR/SR?
- Čo konkrétne znamená v našej situácii, že misia je „mnohosmerným pohybom“?
- Ako pochopiť misiu ako zmocnenie chudobných a zmierenie v kontexte ČR/SR?

Posledná časť knihy je označená ako „Metodologické perspektívy“ a obsahuje dva príspevky. Článok **Alle G. Hoekemu** „Nádherní blázni – kristovské postavy v troch moderných ázijských románoch“ skúma význam literárnej analýzy pre misiológiu či, ak chceme, kontextuálnu teológiu. Hoci Hoekema bližšie nerozoberá adekvátnosť či neadekvátnosť oboch termínov, čitateľ môže vycítiť jeho určité pochybnosti nad nevyhnutnosťou toho, že by misiológia mala byť nahradená interkultúrnou teológiou (por. s. 159). V tomto článku sa Hoekema venuje téme „kristovskej postavy“ v troch moderných ázijských románoch: *Nádherný blázon* (1959) od Shusaku Enda, *Ikan-Ikan, Hiu, Ido, Homa* (1983) od Jusufa B. Mangunwijayu a *Boh malých vecí* (1997) od Arundhati Royovej. Hoekema chce zodpovedať dve hlavné otázky. Po prvé, či sa zmieňovaní spisovatelia snažia byť zámerne kresťanskými autormi a, po druhé, či čitatelia môžu postavy z ich kníh legitímne považovať za kristovské postavy (s. 147). Zatiaľ čo Hoekema ukazuje kristovské znaky protagonistov príslušných kníh podľa môjho názoru pomerne presvedčivo, oveľa menej sa mu darí v hľadaní odpovede na otázku týkajúcu sa autorského zámeru. Keď sa napríklad venuje Endovi, len veľmi stručne zmieni, že tento japonský spisovateľ sa zaoberá mnohými pre kresťanstvo centrálnymi témami „ako keby bolo jeho osudom venovať sa im“ (ibid.). A od tej

chvíle už Hoekema považuje za samozrejmé, že Endo je vo svojom diele zámerne kresťanským autorom; výrazne to vidieť predovšetkým v záverečnom porovnaní. Hoekemov článok však aj napriek tomuto nedostatku predstavuje významný metodologický prínos, pretože svojou ochotou zohľadniť aj význam literatúry či umenia spochybňuje tradičný, na „pevných faktoch“ založený vedecký prístup k teológii. Navyše, Hoekema je presvedčený, že misiológia/interkultúrna teológia je vo svojej podstate najvhodnejšou z teologických disciplín, aby sa venovala týmto otázkam, lebo „nepriľnula k západným vzorcom a paradigmám“ (s. 160) v takej miere, ako ostatné teologické disciplíny.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Ktoré slovenské alebo české literárne diela obsahujú motív kristovskej postavy?
- Ktoré ďalšie konkrétne umelecké diela by sa dali v našom kontexte použiť pre misiologicky relevantnú analýzu?

Volker Küster, zostavovateľ recenzovaného zväzku, uzatvára celú knihu so svojim článkom „Ľudové umenie ako prostriedok komunikácie evanjelia? – papierové výstrižky He Qiho“. Táto esej, ktorá je upraveným prekladom Küsterovej staršej štúdie, analyzuje papierové výstrižky (tradičný čínsky spôsob ľudovej umeleckej tvorivosti) čínskeho kresťanského umelca He Qiho (nar. 1950). He Qi sa vo svojej tvorbe snaží o pôvodné kresťanské umenie, čím, ako sám tvrdí, pomáha prekonávať falošné vnímanie kresťanstva ako západného náboženstva („O jedného kresťana viac znamená o jedného Číňana menej.“). Práve z tohto dôrazu Küster vo svojej štúdii vychádza; používajúc príklady z He Qiho papierových výstrižkov skúma problematiku kontextualizácie evanjelia. Ukazuje, že pri snahe o vystihnutie vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou sa koncept akomodácie (metafora zrna a plevy) niekedy ukáže byť neadekvátnou. Vzťah týchto dvoch veličín je oveľa komplexnejší (metafora cibule – „pri snahe dopracovať sa zrna zostávajú len jednotlivé vrstvy kože“, s. 171); dochádza k inkulturácii evanjelia. A z toho dôvodu Küster navrhuje vnímať akomodáciu a inkulturáciu v plynulom prechode. Hoci akomodácia i inkulturácia zostávajú ľudskými dielami, zvestované evanjelium si nachádza svoju vlastnú cestu, čím transcenduje ľudský vplyv (ibid.). Na základe takéhoto pochopenia Küster prichádza s návrhom inovatívneho a podnetného prístupu k problematike vzťahu medzi misiológiou a interkultúrnou teológiou.

Potenciálne relevantné otázky pre česko-slovenský kontext:

- Existujú nejaké autentické české a slovenské umelecké vyjadrenia evanjelia?
- Tým, že poukazuje na paralely medzi symbolmi používanými v tradičnom čínskom umení a v niektorých z He Qiho diel, Küster dúfa, že „čínski kresťania snád' objavia typológiu Krista vychádzajúcu z ich vlastnej tradície, podobne, ako tomu bolo v dejinách recepcie v patristickej a stredovekej exegéze“ (s. 169). Je možné nájsť takúto zreteľnú typológiu aj v českej/slovenskej tradícii?
- He Qi vo svojom diele takisto využíva motívy z nekresťanskej (náboženskej) symboliky, ako napr. jin-jang. Je použitie takéhoto nekresťanského „materiálu“ legitímne a prípustné?
- Má Küster pravdu, keď tvrdí, že vzťah evanjelia a kultúry nie je možné pochopiť len ako vzťah „zrna a plevy“, ale aj prostredníctvom obrazu „cibule“?

Mission Revisited je pozoruhodnou a dôležitou knihou. Napriek tomu, že trpí niektorými neduhmi príznačnými pre zborníky, konkrétne pomerne veľkoryso poňatým a vágnym pochopením prepojenosti jednotlivých príspevkov ku hlavnej téme, významne prispieva k posunu v diskusii o budúcnosti misiológie/interkultúrnej teológie ako disciplíny. Symptomatically ukazuje, že existujú mnohé interpretácie tejto problematiky a mnohé vízie tejto budúcnosti; dokonca i samotné definície základných pojmov sa často odlišujú. Preto dochádza k istej „mimobežnosti horizontov“ a dokonca i k nedorozumeniam.

Kniha má otvorený koniec. Diskusia stále pokračuje. A ktokoľvek sa tejto diskusie chce zúčastniť, nemal by si nechať ujsť túto knihu.