

Dialog a misie

Zpracoval Pavel Černý

David J. Bosch je toho názoru, že potřebujeme dobrou teologii, která je charakterizována tvořivým napětím, které zasahuje mezi pohodlný požadavek absolutnosti křesťanství a sebevědomý a náladový požadavek pluralismu. Obojí je příliš těsné. Obě dvě tyto pozice jsou dobře zpracovány. Není v nich prostor pro překvapení.

Extrémní pohledy se vždy objevovaly na obou stranách této debaty. Evangelikální křesťané vždy podtrhovali bezvýjimečnou nutnost kázání evangelia, protože Bůh pověřil církev, aby byla zvěstovatelem dobré zprávy. Výmluvné shrnutí pochází např. od Martyna Lloyda-Jonese z jeho knihy *Praching and Preachers*.¹ V první kapitole „Prvotnost kázání“ píše o důležitosti kázání, které je nejvyšší a největší povinností a o nejslavnějším povolání, kterému může být člověk povolán. Lloyd-Jones říká dál, že se domnívá bez jakéhokoli váhání, že nejnaléhavější potřebou v křesťanské církvi je právě kázání a jestliže je to největší a nejnaléhavější pro církev, pak to platí pro svět rovněž. Je to proto, že základním problémem člověka je rebelie proti Bohu a jeho potřeba spásy. Z tohoto pohledu Lloyd-Jones připojuje svoji nechuť k dialogu a říká: „O Bohu se nemá diskutovat... Pokud věříme o Bohu to, co věříme, pak za žádných okolností nemůžeme dovolit, aby se stal předmětem pro diskusi, debatu či zkoumání... Jako kdyby byl filosofickým předmětem.“² Evangelium je vhodné ke kázání a zvěstování, a ne především pro diskusi. To platí zvláště, jestli máme ve své mysli práci diplomatů u konferenčního stolu a přípravu všelijakých kompromisních řešení. Stott se s touto pozicí ztotožňuje a říká, že o Božím zjevení se nedá vyjednávat. Podle jeho pohledu ale samozřejmě můžeme diskutovat o významu a interpretaci evangelia. Ale nemáme svobodu, abychom ho posuzovali a hodnotili jeho platnost. Pokud by nám v dialogu šlo o kompromis, pak bychom činili kompromis a popírali neoddiskutovatelné Boží zjevení. Ale připomeňme, že dialog a diskuse jsou dvě různé věci.

Na druhé straně se objevuje jiný extrémní pohled, který se staví proti kázání, proti proklamaci evangelia a říká, že každé zvěstování je arogantní a že jedinou vhodnou cestou je cesta pokorného dialogu. Prof. J. G. Davies z Birminghamu ve své knížce *Dialogue with the World* říká: „Monolog celkově postrádá pokoru: předpokládá totiž, že víme vše a že to pouze musíme vyjádřit a předat na neznalé, zatímco potřebujeme společně hledat, aby naše pravda byla opravena a prohloubena, když se setkává s pravdami těch, s kterými jsme v dialogu.“³ Profesor Davies připouští, že cesta dialogu je riskantní a že člověk se na ní může stát buddhistou, stejně tak jako křesťanem, nebo dokonce agnostikem.

To je samozřejmě značně přehnané. Je možné povědět, že dobré křesťanské kázání je vždy dialogické, protože vede dialog s myslí posluchačů a mluví k druhým lidem odpovídajícím způsobem. A také není pravdou, že každý monolog je pyšný. Evangelista, který poselství tlumočí, netvrdí, že ví vše. Spíše dotvrzuje svou víru v evangelium. Stott se domnívá, že bychom naopak do dialogu vstupovat měli. V dialogu se můžeme dozvědět od druhé osoby dvě věci: Jednak jaká je víra dotyčného člověka a potom se

¹ LLOYD-JONES, M.: *Praching and Preachers*. Hodder and Stoughton, London, Sydney, Auckland, Toronto, 1971

² Srov. STOTT, J. R. W.: *Christian Mission in the Modern World*. Falkon, London 1975, s. 59

³ DAVIES, J. G.: *Dialogue with the World*. SCM, 1967

můžeme dozvědět, pokud to je nekřesťan a budeme naslouchat jeho kritickým poznámkám, něco o pohledu na naši vlastní víru. Ale neměli bychom (podle Stotta)⁴, rozvíjet úplnou otevřenost, která by znamenala narušení našeho vlastního přesvědčení o pravdě evangelia a naši osobní oddanost Ježíši Kristu. Toto činit, by znamenalo zničit naši vlastní křesťanskou integritu.

1. Dialog v Bibli

Podle Národního evangelikálního anglikánského kongresu, který se konal v Keele, v roce 1967: **„Dialog je konverzací, ve které každá strana se s vážností přibližuje k předmětu rozhovoru a zároveň k druhé osobě s přáním naslouchat a dozvědět se a právě tak hovořit a informovat.“**

Po uvedení této definice je důležité si všimnout, že samotný živý Bůh biblického zjevení vstupuje do dialogu s člověkem. On ne jen mluví, ale také i naslouchá. Klade otázky a čeká na odpověď. Jeho otázka se nesla např. zahradou Eden: *Adame, kde jsi?* Bůh hledal padlá lidská stvoření a přichází k nim s otázkou. Samozřejmě, že přiblížení nekonečné bytosti ke konečné, Stvořitele ke stvoření, svatého k hříšnému, vždy bylo jedním z Božích milostivých sebezjevení. Přesto všechno, forma jeho zjevení na sebe bere podobu dialogu. *„Nuže, opásej si bedra jako muž, budu se tě ptát a poučíš mě. Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi?“* (Job 38,3-4a). *„Nuže, opásej si bedra jako muž, budu se tě ptát a poučíš mě. Chceš vsutku rušit můj soud, prohlásit mě za svévolníka a sám zůstat spravedlivý?“* (Job 40,9-10). Boží oslovení prostřednictvím proroků bylo plné otázek.⁵

Pán Ježíš také, když byl jako chlapec v chrámě, seděl mezi učiteli a dával jim otázky (L 2,46). Během své veřejné služby se mnohokrát dostal do vážného rozhovoru s lidmi, jako byli Nikodém, žena Samaritánka a dav. Zřídka mluvil způsobem monologu. Velmi často kladl otázky myslím a svědomím svých posluchačů. Např. Mt 21,40 *„Když nyní přijde pán vinice, co udělá těm vinařům?“* L 10,36 *„Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“* Na cestě do Damašku zaznělo k Saulovi slovo: *„Saule, Saule, proč mne pronásleduješ? Saul řekl: Kdo jsi Pane? On odpověděl: Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ“* (Sk 9,4n). Když potom apoštol Pavel začal svou službu, je zajímavé si povšimnout, že dialog byl pevnou částí jeho přístupu k lidem. Lukáš často používá sloveso **dialegomai** k popsání určitého aspektu evangelizace, zvláště během zachycení druhé a třetí misijní cesty. Je pravdou, že je zde určitá nejistota ve věci přesného významu tohoto slovesa. V klasické řečtině znamená „konverzovat“ nebo „diskutovat“ a bylo zvláště spojeno s tzv. dialektikou, jako prostředkem výuky a přesvědčování. Tak to bylo rozvinuto různými způsoby u Sokrata, Platona a Aristotela. V evangeliích je užito jednou při zachycení diskuse učedníků o tom, kdo z nich je největší (Mk 9,34).⁶

Ve vztahu k Pavlově službě v Kittlově slovníku k NZ můžeme číst, že toto slovo se vztahuje k „přednesení náboženské přednášky, nebo kázání, ale nemá vztah k disputaci“ (veřejné diskusi). Arndtův a Gingrichův lexikon na druhé straně uvádí, že sloveso **dialegomai** znamená *„jednoduše mluvit nebo kázat“* (např. Žd 12,5) a dále připomíná, že šlo o **„přednášky, které obvykle končily disputací“**. To opravdu potvrzuje kontext řady

⁴ STOTT, J. R. W.: (1975), s. 60

⁵ Např. (Iz 1,18; Jr 2,5+29; Iz 40,21; Oz 11,8)

⁶ Mk 9,34 Ale oni mlčeli, neboť se cestou mezi sebou dohadovali, kdo je největší.

biblických příběhů. Např. v soluňské synagoze Pavel po tři týdny dokazoval a přesvědčoval Židy z Písma a potvrzoval, že bylo nutné, aby Kristus trpěl a vstal z mrtvých (Sk 17,1-4). Lukáš připojuje, že někteří se dali přesvědčit. Zde se v textu objevuje pět slov: **argumentování, vysvětlování, dokazování, zvěstování a přesvědčování**. Z toho je jasné, že Pavel debatoval a vedl s Židy dialog. Naslouchal jejich námitkám ke svému poselství. O působení v Aténách je nám řečeno, že hovořil i na náměstí s lidmi, aby mohli uvěřit (Sk 17,17). Vidíme, že zde probíhal dialog jak se Židy v synagoze, tak s pohany na náměstí. V Korintu Pavel diskutoval v synagoze každý sabat a přesvědčoval Židy i Řeky (Sk 18,4). V Efezu vstoupil nejprve do synagogy a po tři měsíce směle rozmlouval s lidmi a přesvědčoval je o Božím království a potom s některými přešel do Tyranovy školy a tam dva roky přednášel (Sk 19,8-10; srov. 18,19). Stejnou metodu křesťanského kázání Pavel zřejmě užíval během známého „*lámání chleba*“ v Troadě, kde došlo k téměř katastrofální situaci, když chlapec Eutychus spadl z okna (Sk 20,7+9). Opět v tomto textu je užito *dialeptomai*. Mohli bychom ještě uvést i Pavlův dialog s prokurátorem Felixem, který se odehrával v soukromí a týkal se spravedlnosti, sebeovládání a budoucího soudu. Dialog trval, dokud se Felix neulekl a nepřerušil rozhovor: *Když však Pavel začal hovořit o spravedlnosti a zdrženlivosti a o budoucím soudu, pocítil Félix úzkost a řekl: „Pro dnešek můžeš jít, až budu mít čas, dám si tě zase zavolat.“* (Sk 24,25).

Můžeme shrnout, že Pavel požíval určitý způsob dialogu téměř ve všech svých kázáních, ať mluvil ke křesťanům, nebo k nekřesťanům, k Židům, nebo k pohanům, k zástupu, nebo k jednotlivcům, při formální příležitosti, nebo při neformálním rozhovoru. Zdá se také, že Pavel předpokládá, že všichni Ježíšovi učedníci budou zapojeni do dialogu se světem, a tak vyzýval Koloské: *„Vaše slovo ať je vždy laskavé a určité (okořeněné soli); ať víte, jak ke komu promluvit (jak komu odpovědět)“* (Ko 4,6). Přímou se zde předpokládá, že věřící jsou v takovém blízkém kontaktu se světem, že v 5.v. je jim dána instrukce: *„Jednejte moudře ve styku s okolním světem a využijte vám svěřený čas“* (Ko 4,5).

Je třeba povědět, že dialog, který byl součástí Pavlovy služby, byl něčím odlišným od toho, co tímto slovem vyjadřujeme dnes. Pro Pavla byl dialog součástí jeho zvěstování a byl podřízen jeho zvěstování. Předmět jeho dialogu se světem byl vždy jím vybraný. Předmětem byl často Ježíš Kristus. V takovém případě bychom jistě s použitím dialogu souhlasili. Dnešním problémem vedení moderního dialogu s jinými náboženstvími je skutečnost, že spíše, než o víře hovoříme o různých náboženstvích a že činíme kompromisy při svém zvěstování. Proto je třeba prozkoumat i argumenty proti dialogu.

2. Argumenty proti dialogu

Určité nechuti k dialogu, zvláště pak u některých evangelikálních křesťanů, můžeme rozumět na základě historického vývoje.

Světová misijní konference v Edinburghu v roce 1910 byla ve znamení velké důvěry v poslání křesťanů. Tato důvěra ve spolupráci a sílu křesťanstva byla těžce otřesena vypuknutím 1. světové války.

2. misijní konference v Jeruzalémě v roce 1928 byla už v jiném kontextu. Účastníci si byli vědomi růstu sekularismu a dokonce navrhla, že proti tomuto společnému nepříteli je nutno postavit společnou náboženskou frontu.

O deset let později se konala třetí ekumenická konference v Tambaramu u Madrasu (1938). Klíčovou osobností tam byl Holanďan **Henrik Kraemer**, který těsně před

konferenci vydal knihu: *The Christian Message in a non-Christian World*. Částečně pod vlivem dialektiky Karla Bartha, oponoval jiným náboženstvím a zjevením jako lidské náboženskosti proti Božímu slovu. Kraemer podtrhl, že je zde základní „diskontinuita“ mezi lidskými náboženstvími a Božím zjevením. Odmítl, jak agresivní křesťanskou misii na straně jedné, tak názor, že Kristus by mohl být naplněním nekřesťanských náboženství. Kraemer se zasazoval za nekompromisní oznamování evangelia, avšak způsobem, který druhé přesvědčuje a získává. Volal církev, aby znovu pojala svou víru v její jedinečnosti, adekvátnosti a moci. Kraemer připojuje: „*J sme dost smělí, abychom volali lidi z jiných náboženství k nohám Kristovým. Činíme tak, pretože veríme, že v něm samém je plné spasení, ktoré človek potrebuje.*“

Když skončila tato konference v Tambaramu, začaly se stahovat mraky druhé světové války a také nového pohanství. Po ukončení 2. světové války se začala znovu rozvíjet ekumenická aktivita, ale zřejmě už s některými jinými důrazy. Jak protestantští, tak katoličtí teologové začali odlišně od Henrika Kraemera formulovat vztah mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími. V roce 1963 H. R. Schlette napsal, že „kdokoli předurčuje své etické a aktuální způsoby života na základě autentického přání žít lidský život podle řádu založeného na pravdě, dosahuje spasení“.⁷ Podobně **Karl Rahner** ve svých *Theological Investigations V*, začal popularizovat myšlenku, že upřímný nekřesťan by měl být spíše považován za 'anonymního křesťana': „*Křesťanství jednoduše nekonfrontuje příslušníka mimokřesťanského náboženství pouze jako nekřesťana, ale jako někoho, kdo může a musí již být považován v tomto, či jiném ohledu za anonymního křesťana.*“ Důsledkem pak je, že „*zvěstování evangelia jednoduše neobrací někoho úplně opuštěného Bohem a Kristem ke křesťanství, ale spíše obrací anonymního křesťana do podoby někoho, kdo ví o křesťanské víře v hlubinách svého milostí daného bytí, prostřednictvím objektivní reflexe a vyznání víry...*“ To je ve stejné linii myšlení, kterou vyjádřil i **Raymond Pannikar** v knize „*The Unknown Christ of Hinduism*“ (Darton, Longman and Todd). Podobně i profesor **John Macquarrie** žádal nahrazení soutěživé misie (zastánců různých náboženství, kteří zkouší obrátit jeden druhého) společnou misí nesenou všemi velkými náboženstvími společně směrem „k těm, kteří jsou bez lásky a jsou nemilovanými masami lidství“.

Jedna ze základních tezí těchto ekumenických badatelů, kteří myslí, a píší takto i dnes je, že Kristus je všude přítomen, a proto je i v jiných náboženstvích. Podle jejich pohledu je troufalé od křesťanského misionáře hovořit o 'přinášení Krista do situace'. Spíše by misionář měl hovořit o hledání Krista, který je již tam, a který jím může být odkryt. Někteří jdou ještě dále. Nejen, že popírají, že by misionář přinášel Krista, nebo že by mohl být nástrojem Kristova sebezjevení nekřesťanovi, ale dokonce navrhují, že je to vlastně nekřesťan, kdo je nositelem Kristova poselství křesťanovi. Např. během diskuse o dialogu ve 2. sekci konference SRC v Uppsale (1968), sekretariát navrhl tato slova: „*v tomto dialogu Kristus hovoří skrze bratra a opravuje naše omezené a deformované porozumění pravdy.*“ Kdybychom s tím měli souhlasit, pak by to nejen znamenalo, že nekřesťan je prohlášen za 'bratra', ale dokonce i jediný odkaz ke Kristu v tomto dialogu je činěn ve smyslu slov nekřesťana, ke křesťanovi. To by obrátilo evangelizaci vzhůru nohama a prezentovalo dialog jako proklamaci evangelia křesťanovi prostřednictvím nekřesťana. Naštěstí se podařilo v Uppsale evangelikálním křesťanům (**John Stott**) změnit slovní znění do následující podoby: „**Kristus hovoří v tomto dialogu, zjevuje sama sebe těm, kteří ho neznají a opravuje omezené a porušené poznání těch, kteří ho znají.**“ Této formulaci bychom neměli podle Stotta oponovat. My skutečně nevíme vše, a i naše

⁷ citováno podle Hallencreutz, Carl. F. In: *New Approaches to Men of Other Faith*, WCC, 1969

poznání je jen částečné a nedokonalé. To jediné, co víme z Božího zjevení je, že člověk potřebuje pokání a nový život v Kristu.

3. Argumenty pro dialog

1. *Dialog je znamením autenticity.*

Připomeňme si jedno prohlášení z konference SRC v Uppsale, Report II, para. 6: „Křesťanův dialog s druhým nezahrnuje ani popření jedinečnosti Kristovy, ani ztrátu jeho osobního odevzdání se Kristu, ale spíše ryzí křesťanský přístup k druhým, který musí být lidský, osobní, věcný a pokorný. V dialogu sdílíme svou společnou lidskost, její důstojnost, porušenost a vyjadřujeme svůj společný zájem o tuto lidskost.“

Jestliže neděláme nic jiného, než že zvěstujeme evangelium lidem z patřičné vzdálenosti, naše osobní autenticita je podezřelá. Kdo jsme? Ti, kteří nám naslouchají, tak to nevědí. Hrajeme roli kazatele, a to pro ostatní může být nošením masky. Kromě toho jsme někdy tak daleko od lidí, že nás dokonce nemohou řádně vidět. Jestliže si ale s nimi sedneme jako Filip, když se přitočil k vozu etiopského dvořana, nebo se s druhými setkáme tváří v tvář a vstoupíme do osobního vztahu. Naše obrany pak padnou. Začínáme být viditelní a poznatelní takoví, jací jsme. Je možné poznat, že jsme lidskými bytostmi, které jsou hříšné, které mají také nedostatky v různých věcech a které jsou závislé na milosti, o které mluví. A tak, jak se rozhovor rozvíjí, začínáme být poznatelní druhým člověkem a my zase poznáváme jej. Vidíme, že i on je hříšnou lidskou bytostí, se svými bolestmi, zklamáními a přesvědčením. Začínáme respektovat přesvědčení druhého a soucítit s ním v jeho bolesti. Stále s ním chceme sdílet radostnou zprávu evangelia, ale také nám na srdci začínají ležet problémy toho, s kým se sdílíme. Tak jak to vyjadřuje zpráva z Mexico City (CWME) „*Pravý dialog s člověkem jiné víry vyžaduje zájem jak o evangelium, tak o druhého člověka. Bez prvního se dialog stává obyčejnou konverzací. Bez druhého se stává nesmyslný, nepřesvědčující, nebo dokonce arogantní.*“

⁸ Dialog staví evangelizaci do autenticity lidského kontextu.

2. *Pravý dialog je znamením pokory.*

Nemyslíme tím, že každé zvěstování je arogantní, protože pravá proklamace je vyhlášením Ježíše Krista jako Spasitele a Pána, a ne v žádném případě vyvyšováním sebe. To, co můžeme podtrhnout je, že když nasloucháme druhé osobě, tak náš respekt pro ni, jako pro nositelku Božího obrazu, roste. Rozdíly mezi námi se menší, když si uvědomíme, že jsme oba porušení a hříšní lidé. Dále si v dialogu uvědomíme, že nemůžeme všechna přesvědčení druhého člověka smést ze stolu. Musíme si pokorně uvědomit, že některé scestné koncepty druhého, mohou být i důsledkem naší chyby, nebo jeho stálé odmítání Krista může být odmítáním karikatury Krista, která byla viditelná v nás, nebo v našich křesťanských bratrech. Při naslouchání si v dialogu můžeme uvědomit celou řadu nepohodlných otázek. Náš vztah k druhému se pak mění. Jestliže tam byl nějaký pocit nadřazenosti, tak se v takovém rozhovoru ztrácí. Už nemáme touhu střílet góly a dobývat nad druhým vítězství. Začínáme ho mít rádi tak, že se už nemůžeme chlubit a vyvyšovat své já na úkor druhého. Pokora při evangelizaci je překrásnou milostí.

⁸ Orchard, Ronald K. (Ed.). Witness in Six Continents. DWME in Edinburgh House Press 1964

3. Pravý dialog je znamením integrity.

Jestliže v rozhovoru nasloucháme přesvědčením a problémům druhého, pak z naší mysli odcházejí falešné obrazy. My sami se stáváme reálnějšími. Biskup Stephen Neill rozeznává mezi dialogem a přátelskou diskusí. V článku, který byl publikován o konferenci v Bangkoku, publikovanému v *The Churchman*, napsal: „Každý, kdo je vychován v platonské tradici dialogu ví dobře, o jakou intenzitu vážnosti se jedná; Sokrates a jeho společníci se především soustřeďovali na jedinou věc a to, že se má vynořit pravda. To je také zájmem křesťanského partnera v dialogu. Jestliže Kristus je Pravdou, pak záleží pouze na jediné věci, aby se objevil Kristus. Ale Kristus, jako Pravda, má kategorický požadavek na celého jednotlivce, a také nepodmíněné a výlučné odevzdání se sobě samému. Možná, že v dialogu objevím, jak jsem nedokonalý ve svém sebeodevzdání; ale mimo respekt pro svobodu a důstojnost partnera nemohu doufat a žádat pro něj nic méně, než žádám a doufám pro sebe. Tak jako zkušenost ukazuje, je velmi nesnadné najít v jakémkoli nekřesťanském náboženství a protináboženství partnera, který je připraven vstoupit do dialogu na této rovině vážnosti.“⁹ Taková integrita je ale zásadní pro dialog.

4. Pravý dialog je znamením citlivosti.

Křesťanská evangelizace se dopouští chyby, pokud degeneruje do stereotypů. Není možné evangelizovat zafixovanými formullemi. Tlačit konverzaci podle předem určených schémat znamená, že velmi postrádáme citlivost k současným potřebám druhého a také k vedení Duchem svatým. Taková necitlivost je proto chybou ve víře i v lásce. Dialog podle Canona Max Warrena „je ve své vlastní podstatě pokusem vzájemného naslouchání, naslouchání, abychom si porozuměli. Porozumění je odměnou“.¹⁰ Je to tento bod, který byl podtržen v Lausannském závazku, který obsahuje dva odkazy k dialogu. Na jedné straně říká pevně, že „odmítáme jako ponižující Krista a evangelium, každý druh synkretismu a dialogu, který vyjadřuje, že Kristus mluví rovnocenně prostřednictvím všech náboženství a ideologií“ (§3). Na druhou stranu říká se stejnou pevností, že „takový dialog, jehož smyslem je citlivě naslouchat proto, abychom porozuměli, je nepostradatelný pro evangelizaci“ (§4). Tento princip byl už stanoven dávno v knize Přísloví 18,13:

„Odpoví-li kdo dřív, než vyslechl, toť pošetilost a hanba pro něj.“

Pavel Černý, Praha 2001

⁹ *The Churchman*. Dec 1973

¹⁰ WARREN, M.: Nepublikovaná přednáška *Presence and Proclamation*. 1968