

Misijní práce mezi nominálními křesťany: Případová studie českých misionářů v jihovýchodní Evropě

(referát na sympozium Vyšší odborné školy misijní a teologické v Kolíně, 29.1.2021)

David Symon

1.Úvod

Vycházím z toho, že všichni potřebují Krista a misie, ať už domácí nebo zahraniční, má smysl. Někdo potřebuje zřejmě evangelium slyšet víc naléhavěji, protože s ním nebyl ani v nejmenším v kontaktu a v tomto kontextu mluvíme o nezasažených národech.¹ Jiní patří k „zasaženým“ z toho titulu, že k němu, vyvinou-li alespoň nějaké úsilí, mají přístup. Někteří ho i slyšeli, ale odmítají jej. Zajímavou skupinou jsou ti, kteří se sami považují za křesťany, ale evangelium jako takové nikdy neslyšeli. Právě na výzvy misijní práce mezi nominálními² křesťany se zaměřuje tento příspěvek.

Pokládám si zde otázky jako: Jak se jako evangelikální, či letniční, věřící stavíme k rozdílu ve věrouce a k misii mezi křesťany jiných církevních tradic? Nakolik je misie v Evropě mezi nemuslimy potřeba? Máme lidem pomoci ať přejdou k nám, nebo je vybavit k tomu, aby přispěli k probuzení ve svých církvích? Jaká mohou být pozitiva a negativa přítomnosti nominálního křesťanství na misijním poli? Tato krátká studie vychází z četby o problému proselytismu a etnonáboženské identity a zaměřuje se na kontext národů jihovýchodní Evropy, konkrétně bývalé Jugoslávie. Mé závěry jsou založeny na sekundární literatuře, na vlastním pozorování, a především na výpovědích současných českých protestantských misionářů různých denominací v zemích bývalé Jugoslávie, se kterým proběhly polostrukturované rozhovory v letech 2018-2019, v rámci širšího výzkumného

¹ Závěry Kongresu pro světovou evangelizaci v Lausanne v r. 1974 vedly k tomu, že se pozornost obrátila k nezasaženým etnojazykovým skupinám, namísto k zasahování zemí. Misiolog Ralph Winter vyzýval k zasažení nezasažených, kteří tehdy představovali čtvrtinu z pěti lidí na naší planetě. Toto vedlo dále do formování hnutí A.D. 2000 se svým důrazem na okno 10 na 40 s cílem zaměřit se při celosvětové misii právě na tyto skupiny lidí (Srov. Moreau et al., 2004: 154).

² Jako nominální křesťané jsou chápáni lidé, kteří formálně patří ke katolické církvi, k některé z národních pravoslavných církví nebo k některé protestantské denominaci, a i když jsou možná pokřtěni, neprovozují křesťanskou víru.

projektu.³ Ačkoli je vzorek limitovaný na země západního Balkánu, dá se očekávat vysoká relevance se situací v Bulharsku, v Rumunsku, v Albánii, případně u dalších zemí a národnostních skupinách v Evropě.

Na úvod by bylo užitečné předeslat, že já sám v daném regionu misijně působím od roku 2002. Tento fakt, spolu se znalostmi ze studia slavistiky⁴, je mou výhodnou, ale zároveň to představuje určité nebezpečí zaujatosti v rámci vědeckého přístupu. Struktura tohoto příspěvku je následující: po části o nábožensko-společenské situaci v zemích bývalé Jugoslávie přecházím ke stručné analýze dat, kde se čeští misionáři vyjadřují k tomu, jakým způsobem pracují mezi nominálními křesťany, jak hodnotí pozitiva a negativa, a co by mohla být cesta kupředu.

2. Specifika etno-náboženské identity

Reformace, kromě několika menších regionů⁵, bývalé jugoslávské republiky minula. Protestantské církve na většině území neexistovaly, nebo byly nepočetné. Až nedávno po válce v devadesátých letech zakusily tyto země dva trendy:⁶ růst konverzí k protestantismu a příliv cizích misionářů.⁷ Zatímco je v případě české národní identity její spojení s náboženskou identitou nejednoznačné,⁸ u většiny národů, včetně těch na prostoru bývalé Jugoslávie, převažuje etno-náboženská identita. Termín „etno-náboženský“ popsal odborník na etnicitu a nacionalismus Anthony D. Smith jako situaci, kdy etnické skupině odpovídá určité náboženství a ve své knize „National Identities“ (Smith 1991) uvádí několik takových příkladů, které mimo jiné zahrnují Srby a Chorvaty.⁹ Takové spojení náboženských identit a jihoslovanských národů

³ Jména respondentů byla s ohledem na zachování anonymity změněna.

⁴ Mezi lety 2002 a 2008 jsem studoval kroatistiku a serbistiku na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

⁵ Prekmurje v severovýchodním Slovinsku, Međimurje v severním Chorvatsku a srbská autonomní oblast Vojvodina na severu Srbska.

⁶ Srov. Milkov 2015: 99 a Magda & Wachsmuth 2014: 32.

⁷ Podobně i v českém postkomunistickém kontextu, srov. kniha Dana Drápala, „Will We Survive Western Missionaries?“ (Drápal 1997).

⁸ Pavel Hošek ve své nedávné publikaci, „Je to náš příběh: Teologický esej o patriotismu a křesťanských hodnotách v české kultuře“ (Hošek 2018), na příkladu dějin poukazuje na zároveň katolickou a protestantskou českou křesťanskou identitu. Platí, že v dnešní české pluralistické společnosti lze být Čechem a zároveň například ateistou, buddhistou nebo křesťanem hlásícím se k jakékoliv církvi.

⁹ „Arméni, Židé, Amharci nabízejí klasické příklady takového prolínání (.....) Poláci, Srbové, Chorvati, Maronité, Sikhové, Sinhálci, Karenové a šíitští Peršané patří mezi mnohé další etnické komunity, jejichž identita je založena na náboženských kritériích diferenciaci“ (Smith 1991: 7). Můj překlad; originál: „*Monohysi 'The Armenians, Jews, Monohysite Amharra offer classic instances of this coincidence (.....) Poles, Serbs and Croats, Maronites, Sikhs, Sinhalese, Karen and Shi'i Persians are among the many ethnic communities whose identity is based on religious criteria of differentiation.*“

vypadá takto: Bosňáci – muslimové; Chorvati a Slovinci – katoličtí křesťané; Srbové, Černohorci a Makedonci – pravoslavní křesťané.¹⁰ Autoři, kteří pojednávají o náboženské situaci bývalé Jugoslávie, se ve své práci dříve nebo později na toto prolínání náboženského aspektu s národním zaměřují.¹¹

Identita národů bývalé Jugoslávie je ve své podstatě etno-náboženská¹², v důsledku geopolitické lokality¹³ a historického vývoje¹⁴. Americký religionista s kořeny v současném Chorvatsku a Srbsku Paul Mojzes si všímá, že toto spojení je vnímáno jako něco nezměnitelného, s tím, že cokoliv by mělo narušit homogenitu etno-náboženské identity je vnímáno jako hrozba skupinového přežití (Mojzes 1999: 232). Bezpečí národa totiž může být narušeno, je-li etno-náboženská identita ohrožena „transnárodní vírou“¹⁵. Že držet se svého národa je důležité ve spojení s náboženstvím ilustruje následující obrázek. Na plakátu na autobusové zastávce v centru města je napsáno: „Srbe, nezapomeň. Kristus je vzkříšen. Kosovo a Metohija vždycky bude Srbsko.“

¹⁰ Pro úplnost by bylo třeba uvést i Bulhary – také jsou to pravoslavní křesťané. U dalších národů této části Evropy, u Rumunů a u Řeků je to taktéž, zatímco u Albánců je situace složitější. Albánci jsou většinou muslimové, ale mnozí jsou katolíci a nepočteně i pravoslavní. Můžeme se setkat s dalšími výjimkami, např. u katolických Černohorců nebo u protestantských minorit. Zajímavá je i situace u národnostních menšin např. u vojvodinských Maďarů a Slováků.

¹¹ Srov. např. Goodwin 2006: 24 (o národní identitě tří národů Bosny a Hercegoviny), Bellamy 2004: 74 (o vztahu katolické církve k politické straně HDZ v Chorvatsku), Parushev 2013: 70 (o úloze pravoslavné církve na společnosti zemí východní Evropy).

¹² Nejedná se o nic minulého, dokonce i nedávný průzkum mezi mládeží na západním Balkánu potvrdil, že „etnické a náboženské identity se téměř úplně překrývají“ (Žeželj & Pratto 2017: 167).

¹³ Na tomto teritoriu se setkává západní a východní křesťanská tradice, spolu s islámem jako třetím prvkem.

¹⁴ Byli to obzvláště Osmanští Turci, kdo v jihovýchodní Evropě zanechal stopu se svým odlišným pojetím toho, co je národ. „Turecké slovo pro národ je *milét*, což s sebou nese úzké spojení s náboženstvím“ (Foteva 2014: 12). Můj překlad; originál: „*The Turkish word for nation was millet, which denoted religious affiliation.*“

¹⁵ Výraz ‚transnárodní víra‘ (v originále ‚transnational faith‘) je použit v případové studii z Litvy, kde tradiční katoličtí rodiče na svatbě svých dětí pijí vodu, zatímco jejich děti obrácení na protestantismus konzumují Coca-Colu (Lankauskas 2002). Tato studie dokumentuje určitou prozápadní orientaci nových protestantských církví v postkomunistické Evropě.



Osobní archiv, duben 2010, Laktaši, Bosna a Hercegovina

Petr Kuzmič, vůdčí protestantský teolog z bývalé Jugoslávie komentuje, že národní ideologie nahradily komunismus (Kuzmič 1992: 23) a považuje toto znovuobjevení národní-náboženské identity za škodlivé: „Tato silná syntéza etnicity, náboženství a kultury se stala jedním z nejvíce nebezpečných nepřátel vývoje a pokojné transformace post-komunistických národů“¹⁶. Chorvatský sociolog náboženství Zrinščak s tímto souhlasí a poukazuje na to, že „vyšší religiozita je vyvolána společenskými procesy, ale nutně neznamená opravdové změny v náboženské orientaci.“¹⁷ Tento stav velmi silně vnímají i čeští misijní pracovníci, jak o tom vypovídají následující dva citáty:

Velmi zásadní věc je ta, že země bývalé Jugoslávie jsou velmi nábožensky orientovány. (.....)

Česká kultura nepočítá s Bohem, chorvatská počítá s Bohem, ale ne v biblickém smyslu, ale ve smyslu tradičního náboženství.

Josef 1, 10-20 let v Chorvatsku

Tady je pravoslavní národní náboženství a všichni věří, i když je to pravoslavní namíchané s tradicemi, není to jenom náboženství, ale srbská tradice. V Srbsku se bez tradice člověk nenarodí, nevdá nebo neožení, ani neumře, je to ve všech sférách.

Kristýna 20-30 let v Srbsku

Je to právě na základě tohoto spojení národní a náboženské identity, že Kuzmič dochází k závěru, když tvrdí, že katolické, pravoslavní i protestantské církve v Evropě jsou samy o sobě komplexním misijním polem. To znamená místem, kde nominální křesťané potřebují být

¹⁶ Kuzmič 2013: 225. Můj překlad; originál: „This powerful synthesis of ethnicity, religion and culture became one of the most dangerous enemies of the progress and peaceful transformation of Post-Communist nations.“

¹⁷ Zrinščak 2006: 77. Můj překlad; originál: „Higher religiosity is provoked by social processes but does not mean any real changes in religious orientation.“

probuzení – ti kteří jsou k víře lhostejní a ti, kteří našli falešnou bezpečí v „povrchně sakramentalistickém, kulturním a/nebo nacionalistickém křesťanství.“¹⁸ Smutným důsledkem tedy je, že náboženské identity, v případě křesťanské identity označené jako katolické, pravoslavné nebo protestantské, mohou v jednotlivých kontextech znamenat etnickou, kulturní či politickou orientaci, místo toho, aby byly propojeny s podstatou křesťanství – s evangeliem jako takovým (Srov. Tennent 2010: 39).

3. Problém proselytismu a vzájemné eklesiální exkluzivity

Jako důsledek natolik rozšířeného propojení národní a náboženské identity je na novější protestantské církve, jež tvoří v oblastech bývalé Jugoslávie malou menšinu, často nahlíženo s podezřením jako vměšování z ciziny (Kuzmič 2017: 27) nebo jsou přímo nazývány ‚sektami‘ (Mojzes 1999: 234).

Největší rozdíly mezi více historickými a mladšími církvemi v souvislosti s misíí leží zřejmě v otázkách eklesiologie a soteriologie – v samotné otázce co znamená být křesťanem. Zatímco historické křesťanské církve zdůrazňují členství v církvi a svátosti včetně křtu jako známku věřícího člověka, v evangelikálních církvích se klade důraz na Bibli jako Boží slovo, aktivní vztah jednotlivce s Ježíšem Kristem – a jestli ho nemá, je potřeba, aby byl zevangelizován (Ibid: 236). Podle tohoto pohledu, misie znamená zasáhnout všechny národy. Vyhlašování evangelia všem, bez ohledu na církevní jurisdikci ztěžuje vztah evangelikálních protestantů s tradičními církvemi, jejichž koncepce misie se často odlišuje, např. u pravoslavných křesťanů je misie zpravidla zaměřena dovnitř na věřící v diaspoře a na zachování národní identity (Parushev 2013: 72). V zemích bývalé Jugoslávie, které prošly konfliktem v 90. letech je navíc islám, katolicismus a pravoslaví v pozici reaktivizace a reedukace „svých“ lidí, v návaznosti na národní tradici (Mojzes 1999: 236).

Světově uznávaný teolog původem z Chorvatska Miroslav Volf toto podtrhuje, když říká, že to, „co protestanté (hlavně evangelikálního typu) považují za legitimní misii, katolíci a pravoslavní (na které odkazují jako na zavedené církve) považují za nelegitimní a kulturně

¹⁸ Kuzmič 1992: 22. Můj překlad; originál: „*Superficially sacramentalistic, cultural and/or nationalistic (...)* Christianity.“

škodlivý proselytismus“¹⁹. Evangelikálové považují za legitimní svou misii či evangelizaci, podle Lausannského závazku se jedná o „zvěstování historického, biblického Krista jako Spasitele a Pána s cílem přesvědčit lidi, aby k němu osobně přišli a byli tak smířeni s Bohem.“²⁰ Proselytismus, jako přivedení někoho na křesťanství nebo jinou církevní konfesi, může být dobrý, podle evangelikálního pojetí, pakliže náležitě uchopen jako svobodná volba, v kontrastu ke spíše nutivému proselytismu.

Proselytismus se může opravdu vyznačovat negativními rysy, a zvláště lidé na západním Balkánu sdílí svou averzi k němu, jelikož jim připomíná historické křivdy. Mojzes načrtl tři specifické okamžiky špatných okamžiků s proselytismem: 1. jeden národ bývalé Jugoslávie se pokoušel násilím překřtít druhý během Druhé světové války a války v 90. letech, 2. proselytismus na marxismus-leninismus, 3. snaha náboženských institucí po pádu komunismu a rozpadu Jugoslávie znovu si na nábožensko-národnostním základě zavázat příslušníky svého národa (Mojzes 1999: 222). Makedonský teolog Kosta Milkov vnímá problém proselytismu jako problém vzájemné eklesiální exkluzivity a ptá se například: „Měli by (evangelikálové) považovat novorozenecký křest konvertitů z pravoslaví za platný, jestliže pohled pravoslavných je, že evangelikálové ve skutečnosti nejsou církví?“²¹ Frederica Mathewes-Green, autorka knihy, „Welcome to the Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity“ (Mathewes-Green 2015) se zaměřuje především na americké protestantské misionáře a nabádá je k citlivé misii, kdy někdy je vhodné proselytizovat (neboli obracet), zatímco v některých situacích je shovívavé zdržet se. Okamžik, kdy je podle ní vhodné zdržet se proselytismu je, když se sesterská církev znovuobnovuje z komunistické minulosti. Nicméně na autorčino tvrzení, že „zatímco jsou pravoslavné církve stále zbídačené a v troskách, zatímco nové protestantské církve jsou schopny vypadat krásně jako nové americké církve“²² je nutno vznést námitku s tím, že uplynulo již dostatek času od pádu minulého režimu a že situace v zemích bývalé Jugoslávie je v realitě často právě opačná, včetně různé formy perzekuce protestantských církví.

¹⁹ Volf 1996a: 26. Můj překlad; originál: „*What Protestants (mainly of the evangelical kind) consider to be legitimate mission Catholics and Orthodox (whom I will refer to as established churches) consider to be illegitimate and culturally damaging proselytism.*“

²⁰ Lausannský závazek, odstavec 4. Překlad Sdružení evangelikálních teologů; originál: „*The proclamation of the historical, biblical Christ as Saviour and Lord, with a view to persuading people to come to him personally and so be reconciled to God.*“

²¹ Milkov 2015: 102. Můj překlad; originál: „*Should (the Evangelicals) consider the infant baptism of the Orthodox converts valid when the official view of the Orthodox is that they are not really a Church?*“

²² Citace je ze zkráceného článku z knihy na autorčině osobní stránce, dostupné na: <http://frederica.com/writings/proselytizing-in-orthodox-lands.html> [citováno 22.1.2021]

Citlivá záležitost v postoji k proselytismu a převažující etno-náboženská identita představují výzvy a vážné důsledky pro práci protestantských misionářů, včetně těch z České republiky.

4. Negativa přítomnosti nominálního křesťanství na misijním poli podle českých misionářů

V této části, na základě výpovědí českých misionářů, se zaměřím na negativa přítomnosti tradičních církevních struktur v daných zemích bývalé Jugoslávie; v příští části dále na pozitiva.

Patrik, jeden z respondentů, který strávil více než dvacet let jako zakladatel sboru v oblasti, kde je nejbližší protestantská církev sto kilometrů daleko, se sdílel o překážkách své práce:

První kontakt byl často nedorozumění. Slovinci si nás spojovali buď s náboženskými šílenci, svědky Jehovovými, nějakou americkou věcí z filmů nebo něčím z regionu Prekmurje. (.....) Jste tady překvapeni, když potkáte vzdělané lidi, co žijí moderním způsobem, ale věří jako ve středověku, věří, jak to říct, pověřčivě. (.....) Tady jste křesťan, protože jste se tu narodili, takže to byla a je největší výzva pro zakládání protestantského sboru a pro učednictví.

Patrik, 20-30 let ve Slovinsku

I Patrik i jeho syn v citátu pod ním vnímají náboženskou perspektivu „my jsme všichni křesťané“ velmi negativně, z toho důvodu, že v evangelikální perspektivě každý potřebuje jasně slyšet o významu Ježíšovy smrti a vzkříšení a mít šanci na ni reagovat osobním rozhodnutím a stát se Kristovým následovníkem.

V kontextu činění učedníků je to negativní. Oni jsou ti, kteří jsou ti dobří, kteří mají všechny svátosti, kteří neudělali nic špatného a tak dále.

Patrik, 20-30 let ve Slovinsku

Je zde duchovní rozdíl. (.....) Myslím, že duch této oblasti máte lidi, kteří mají přijmout Krista jako Spasitele. Nemůžou ale, protože jsou chyceni ve své náboženskosti, takže si lidé myslí, že spasení je něco jiného, mají svátosti a jsou nějakým způsobem v církvi.

Šimon, 20-30 let ve Slovinsku

Toto je jedno hledisko českých misionářů, které vychází z často svízelných okolností

dlouholeté zkušenosti v kontextu, kdy protestanté jsou marginální menšinou a většinová společnost není zpravidla obeznámena s evangelikálním pojetím spasení, učednictví a biblického rámce evangelia. Jindy lidé alespoň s tím, kdo jsou protestantští křesťané, obeznámeni jsou, uznávají je, ale považují je za cizí subjekt. Někdy dochází i k tomu, že jsou misionáři z malých netradičních protestantských církví a organizací označeny jako sekty:

Na jaře se v místních novinách objevil článek s titulkem ‚Svědkové Jehovovy opět klepou na dveře‘. Jedna třetina článku se zaměřila na naše studentské hnutí, součást IFES (International Fellowship of Evangelical Students). Později v červenci se mnou a několika kolegy udělala rozhovor státní televize místo slíbeného pořadu o studentských organizacích nás zařadila do vysílání o sektách.
Osobní deník, červenec 2013, Banja Luka, Bosna a Hercegovina



Osobní archiv, listopad 2011, Banja Luka, Bosna a Hercegovina

Foto nahoře zobrazuje vylepení jednoho z plakátů, který zve na studenty na ‚Koncert křesťanské hudby‘ v podání týmu z Česka, který přijel na jeden týden. Pro některé pozvané to ale bohužel mělo konotaci sektářství, jelikož správná křesťanská hudba pro ně znamenala vystoupení sboru v kostele, a ne koncert v klubu, kde by slyšeli i elektrickou kytaru a bubny. Musí být nicméně dodáno, že navzdory negativním zkušenostem, které jsou zde popisovány, se situace na mnohých místech mění k lepšímu, jak dokládá i následující výpověď z jižního Srbska, kde je rozšířeno pouze pravoslaví a islám:

Do doby před asi pěti lety si lidi říkali: „Sekta“, „Západ“, „táhnou nás od našich srbských předků.“ Tradice, jednoduše nacionalismu. A najednou se všechno změnilo, vidí, že děláme dobro pro lidi, pro společnost, ať už to jsou dětské kreativní dílny nebo muzika co děláme s mládeží. Nick Vujičić [Pozn.: světoznámý motivační řečník a evangelista srbského původu] byl v Niši a všichni vědí, že to bylo skrze nás. Takže prostředí se mění a zakoušíme náboženskou svobodu. Někdy ne na osobní úrovni, ale na té globální ano.

Kristýna, 20-30 let v Srbsku

Pojetí ‚náboženské svobody‘, jak o ní mluví Kristýna, je ovlivněno mimo jiné i silným českým smyslem pro demokracii a rovnost. V zemích bývalé Jugoslávie je situace komplikovanější a zapříčiněná historickým vývojem. Svoboda jednotlivce zvolit si jeho nebo její náboženské přesvědčení často není dobře přijata těmi ze spíše kolektivistických kultur. Katolický teolog Robert Schreiter to líčí takto: „Kolektivistická kultura, na druhou stranu, by vnímala individualistické pozvání k otevřenosti a kreativitě jako odchylku a potenciální nedostatek skupinové solidarity“ (Schreiter 1996: 233).

Každý je pyšný na svůj národ, stará se o své, brání svá stanoviska a nechce pustit, je těžké přesvědčit někoho o něčem jiném. A víra: „My jsme katolíci, tak co mi tady budeš říkat?“

Dan, pravidelně jezdící do Slovinska

Když jsi Srb, jsi pravoslavný, když jsi Chorvat, jsi katolík, když jsi Bosňák, jsi muslim. My vůbec nemáme tuhle mentalitu. A pro evangelizaci to znamená, že zrada etnického náboženství je zrada celé etnické skupiny, což je věc, kterou my absolutně nemáme.

Josef 2, pravidelně jezdící do Bosny a Hercegoviny

Dan a Josef 2 reflektují své zkušenosti krátkodobých²³ misionářů a představují extrémní příklad, jak to může s etno-náboženskou identitou být náročné. Zvolit si sám za sebe něco jiného než národní většinové náboženství je opravdu v zemích bývalé Jugoslávie cizím konceptem, něčím, co není kompatibilní s národní historickou pýchou (viz Dan). Navíc, existuje zde přemýšlení v duchu: „Proč bychom se měli obrátit teď v míru, když nás nedonutili konvertovat ve válce?“ a vskutku, na konverzi k jakékoliv jiné víře nebo i křesťanské konfesi může být pohlíženo jako na zradu národa samotného (viz Josef 2).

5. Pozitiva přítomnosti nominálního křesťanství na misijním poli podle českých misionářů

Navzdory výzvám související s narušováním etno-náboženské identity, nacházejí čeští misionáři na svém misijním poli mezi nominálními křesťany různá pozitiva.

²³ Dan sám pochází rodem z Chorvatska, což se odráží v jeho výpovědích, mimo jiné má také misijní zkušenosti i s výjezdy do Bosny a Hercegoviny.

Myslím, že je jednodušší bavit se o Bohu. Na jednu stranu je to nevýhoda, že jsou tady všichni pravoslavní, na druhou stranu je ale výhoda, že mají pojetí o Bohu. Takže když člověk to téma nadnese, není úplně mimo. Oni na to navážou, ptají se, začneme si povídat a nejsi za úplného podivína. V Čechách bychom pro určité lidi byli úplně mimo: „O čem se bavíte?“

Erika 2, 2-10 let v Srbsku

Přestože čeští misionáři čelí kulturním rozdílům v náboženských pohledech, často shledávají, tak jako Erika 2, všeobecně rozšířenou obeznámenost s křesťanskými koncepty jako něco užitečného. Někdy se v tomto ohledu potřebují naučit se zakomponovat to do svého misijního, jak dokládá další záznam:

Když jsme hostili krátkodobý tým, připravili jsme pozvánky na český kulturní večer, na kterých bylo napsáno: ‚Velikonoce, jak je (možná) neznáte‘. Dal jsem pozvánku na naše webové stránky, na Facebook a vytiskl jsem je. Moji kolegové v místním týmu mi ale posléze řekli, že to není kulturně citlivé, náš pastor plakát také odstranil. Podle nich se lidem podsouvalo, že neznají Velikonoce a že ‚jiná‘ verze Velikonoc zní jako sekta. Byla to pro mě lekce o pokoře učit se kulturní přizpůsobivosti.

Osobní deník, duben 2010, Banja Luka, Bosna a Hercegovina

Všudypřítomné kulturní křesťanství díky etno-náboženskému prostředí lidem umožňuje otevřeněji konverzovat o Bohu, což je nesporná výhoda, když se misionář má od čeho odrazit. Další respondenti poukazují na jiná pozitiva nominálně křesťanského prostředí:

Viděla jsem tam úctu před Bohem jako na Ukrajině. U nás tuto úctu nezažíváme, bereme to za samozřejmé, ale u starších lidí, vidíš ten respekt. Tady v Chorvatsku je to někde mezi Ukrajinou a námi. A přijde mi, že bychom se to měli víc učit, že nám chybí ta úcta a pokora. U nás, jestli to děláš, tak jsi zákoník.

Denisa, jezdící do Chorvatska

Co je pozitivní, že v Čechách lidi lžou, mluví sprostě. Náboženská kultura ovlivňuje strach, můžeš nechat odemčené auto, nic se neztratí. Nejen to auto, ale ani věci v autě. A lidé, alespoň starší generace, méně lžou. Religióznost spojuje lidi dohromady a oni se snaží žít v souladu s pravidly.

Erika 1, 20-30 let ve Slovinsku

Taková obecná bázeň před Bohem, to je něco, co jsme tu rozpoznali. V Čechách se lidé chlubí tím, že udělali nějaký podvod nebo nemorálnost, tady ne.

Patrik, 20-30 let ve Slovinsku

Toto je podle českých misionářů, kteří srovnávají cizí kulturu s prostředím, ze kterého vyšli, dalším příznivým prvkem, který kromě jiného pozitivně ovlivňuje bezpečí a kvalitu života. Tito čeští evangelikální a letniční misionáři pocházejí z většinově nenáboženského prostředí a všechny tyto faktory, které ovlivňují jejich misijní práci, jsou pro ně nové. Mohou tak k místní kultuře přistupovat s pokorou a postojem učit se, zatímco se sami snaží něco, jakkoliv hodnotného, předat.

5. Závěr: hledání cesty

Protože tady v pravoslavných církvích není Boží slovo, ale liturgie ve staroslovenštině, která je zpívána, dým z kadidla a kněz je obrácen k lidem zády, aby nebyl otočen zády k oltáři a nebyl proklet Bohem. Ale správné pojetí je být otočen tváří k lidem a kázat Boží slovo.

Roman, 2-10 let v Srbsku

Nikdy nevím, kdo je spasen, včetně naší vlastní církve. Je to o vztahu s Bohem, jestli se bavím s někým z pravoslavné církve a bavíme se: „Věříš v Boha Otce, Syna –, Začneme odsud, ale není to tak, že řekneš na začátku: „Ty nevěříš, nejsi křesťan.“

Kristýna, 20-30 let v Srbsku

Zatímco Roman volí spíše konfrontační styl evangelizace, kdy je cílem obrácení se zároveň se změnou církevní příslušnosti, Kristýna volí inkluzivní přístup, kde se dává více prostor lidem na formování osobního vztahu s Bohem ať už v rámci své domácí tradiční církve nebo v možnosti začlenění se do jiné církve. Zjednodušeně řečeno, dva rozdílné přístupy evangelikálů na opačném konci pomyslného spektra misijní strategie mohou být: „obrat’ se a přejdi k nám“ versus „zůstaň ve své církvi a přines tam probuzení“.

Miroslav Volf ve své monografii²⁴, ‘Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation’ (Volf 1996b), používá metaforickou frázi „umytí Ježíšovy tváře“²⁵, aby podtrhl podle něj vhodný přístup misie v evropském kontextu. Ježíš již je v těchto zemích přítomný, je ale zapotřebí „umýt“ jeho tvář a Evropany nově evangelizovat, zároveň ovšem s respektem k tradici a citlivostí, kdy se naváže na společných základech

²⁴ Hlavní teze Volfovy knihy je, že potřebujeme kulturu jedni druhých, aby nás formovaly a pomohly nám zaměřit se na Boha (Volf 1996b: 52-53) a Bůh nás může naučit, že „jedinou alternativou k násilí je sebe dávající láska, ochota za účelem objetí absorbovat násilí“ (Ibid: 295). Můj překlad; originál: „The only alternative to violence is self-giving love, willingness to absorb violence in order to embrace.”

²⁵ Volf 1996: 28a. Můj překlad; originál: „*Washing the face of Jesus*“.

křesťanské kultury. Přitom je důležité budování osobních vztahů a vzájemná úcta a důvěra. Evangelikální či letniční misionáři jsou často pod dvojím tlakem: tlak ze strany tradičních církví kvůli „krádeži věřících“ a tlakem ze strany evangelikálních pastorů plnit sbory lidmi.

Odpověď na otázku, co je lepší, zdali mají misionáři v zemích bývalé Jugoslávie povzbuzovat místní ke konverzi k protestantismu nebo k zůstávání ve svých církvích, není jednoduchá. Pro některé lidi zřejmě je příhodnější přejít, pro jiné zůstat. Duchovní cesta každého se liší, misionář ale může věrně kázat evangelium bez ohledu na výsledky a nechat rozhodnutí církevní afiliace na samotných lidech, kteří se obrátí k Bohu.

Závěrem se ještě nabízí otázka: Potřebují nominální křesťané dále evangelizaci a mezinárodní misii? Na základě materiálu od českých misionářů v zemích bývalé Jugoslávie i svého pozorování v tomto prostoru si dovolím tvrdit, že určitě ano. Kuzmič, který sám působil snad ve všech zemích bývalé Jugoslávie, shrnul diskuzi „Nominalismus dnes“ z Lausannské konference v Manile, kdy bylo odhadnuto, že 75-85 % křesťanů jsou nominální křesťané a spadají do různých kategorií: etno-náboženští křesťané, křesťané druhé generace, ritualističtí křesťané a synkretističtí křesťané (Kuzmič 1992: 22).

Potřeba misie mezi nemuslimy na západním Balkáně (a v Evropě vůbec) trvá, ukazuje na to odborná literatura, praxe misionářů z našich církví, ale i historické lekce. „Křesťanství“ vůdci jako Mladić, Karadžić a Milošević jsou podle všeho jedni z hlavních aktérů nedávného válečného násilí v souvislosti s rozpadem Jugoslávie. Priorita celosvětové strategie je zcela jistě zasahovat nezasažené, ale paralelně s tím by měla probíhat re-evangelizace tak zvaných křesťanských oblastí. Je nanejvýš legitimní dávat prioritu nezasaženým národům, ale zanedbávání re-evangelizace nebo v podstatě úplně nové evangelizace nových generací nominálně křesťanských národů Evropy by byla velkou chybou. Navíc, rostoucí imigrace do západních zemí představuje další významný faktor. Timothy Tennent přiznává: „Shledávám, že mnozí lidé dále předpokládají, že ‚nezasažené‘ skupiny lidí musí žít ve vzdáleném místě nebo kmenové oblasti v našem světě“²⁶.

Namísto toho, teolog a misiolog Christopher J. H. Wright připomíná, že misijní pole je všude – „všude tam, kde se ignoruje nebo odmítá evangelium Ježíše Krista“ (Wright 2010: 27). Misie tedy může být uskutečňována odevšud všude, tj. i z Česka do zemí bývalé Jugoslávie, ale i ze zemí bývalé Jugoslávie do Česka, kde máme určitě své potřeby – a to se může dít i s pomocí misionářů z protestantských, z katolických nebo pravoslavných kruhů.

²⁶ Tennent 2010: 46. Můj překlad; originál: „I find that many people continue to assume that an „unreached“ people group must live in a remote or tribal region of the world.“

BIBLIOGRAFIE

Primární zdroje

Denisa, ž, pravidelně jezdící do Chorvatska
Dan, m, pravidelně jezdící do Slovinska
Erika 1, ž, 20-30 let ve Slovinsku
Erika 2, ž, 2-10 let v Srbsku
Jozef 1, m, 10-20 let v Chorvatsku
Jozef 2, m, pravidelně jezdící do Bosny a Hercegoviny
Kristýna, ž, 20-30 let v Srbsku
Patrik, m, 20-30 let ve Slovinsku
Roman, m, 2-10 let v Srbsku
Šimon, m, 20-30 let ve Slovinsku
Vladan, m, pastor vedoucí týmu (Karolína)
Osobní archiv fotografií a deník, 2010-2013, Bosna a Hercegovina

Sekundární zdroje

Anon 'Lausannský závazek' Dostupné na: <https://evangelikalni-teologie.cz/lausannsky-zavazek-1974> [Citováno 22.1.2021]

Bellamy, Alex J 2003 *The Formation of Croatian National Identity: A Centuries-old Dream* Manchester ; New York, NY: Manchester University Press

Drápal, Dan 1997 *Will We Survive Western Missionaries?: Reflections of a Czech Pastor on Meeting the Western Missionaries* 2nd ed Praha: Ampelos

Foteva, Ana 2014 *Do the Balkans Begin in Vienna?: The Geopolitical and Imaginary Borders between the Balkans and Europe* New York: Peter Lang

Goodwin, Stephen R 2006 *Fractured Land, Healing Nations: A Contextual Analysis of the Role of Religious Faith Sodalities Towards Peace-building in Bosnia-Herzegovina* 1st ed Frankfurt am Main ; New York, NY: Peter Lang AG

Hošek, Pavel 2018 *Je to náš příběh: Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury

Kuzmič, Peter 1992 'Christian Mission in Europe' *Themelios* 18/1:21–25

- 2013 'The Journey from War to Peace in Bosnia: A contextual Reflection of an Active Participant' in K Jørgensen & R Schreiter eds. 2013 *Mission as Ministry of Reconciliation* Regnum Edinburgh Centenary Series Oxford: Regnum Books International: 223–230
- 2017 'Christianity in Eastern Europe: A Story of Pain, Glory, Persecution and Freedom' in C Constantineanu et al. eds. 2017 *Mission in Central and Eastern Europe: Realities, Perspectives, Trends* Oxford: Regnum Books International: 13–29
- Lankauskas, Gediminas 2002 'On 'Modern' Christians, Consumption, and the Value of National Identity in Post-Soviet Lithuania' *Ethnos* 67/3:320–344
- Magda, Ksenija & Wachsmuth, Melody J 2014 "'Discerning the Body' in Cross-Cultural Relationships: A Critical Analysis of Missional Partnership in Southeastern Europe" *Kairos : Evangelical Journal of Theology* 8/1:25, 23–43, 40
- Mathewes-Green, Frederica 2000 'Proselytizing in Orthodox Lands' Dostupné na: <http://frederica.com/writings/proselytizing-in-orthodox-lands.html> [Citováno 22.1.2021]
- Milkov, Kosta 2015 'The Roots of Proselytism: Ecclesiology and Atonement Theology' in M Oxbrow & T Grass eds. 2015 *The Mission of God: Studies in Orthodox and Evangelical Mission* Regnum studies in mission Oxford: Regnum Books International: 99–109
- Mojzes, Paul 1999 'Proselytism in the Successor States of the Former Yugoslavia' *Journal of Ecumenical Studies* 36/1–2:221–243
- Moreau, A Scott; Corwin, Gary & McGee, Gary B eds. 2004 *Introducing World Missions: A Biblical, Historical, and Practical Survey* Grand Rapids, MI: Baker Academic
- Parushev, Parush R 2013 'Mission as Established Presence and Prophetic Witness in Culturally Orthodox Contexts' in M Malancea ed. 2013 *Evangelical Mission in the Eastern European Orthodox Contexts: Bulgaria, Romania, Moldova and Ukraine* Chisinau: Universitatea Divitia Gratiae: 57–112

- Schreiter, Robert J 1996 'Communication and Interpretation across Cultures: Problems and Prospects' *International Review of Mission* 85/337:227–239
- Smith, Anthony D 1991 *National Identity* University of Nevada Press
- Tennent, Timothy C 2010 *Invitation to World Missions: The Trinitarian Theology for the Twenty-first Century* Grand Rapids, MI: Kregel Publications
- Volf, Miroslav 1996b *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* Nashville, TN: Abingdon Press
- 1996a 'Fishing in the Neighbor's Pond: Mission and Proselytism in Eastern Europe' *International Bulletin of Missionary Research* 20/1:26–31
- Wright, Christopher JH 2010 *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission* Grand Rapids, MI: Zondervan
- Žeželj, Iris & Pratto, Felicia 2017 'What Identities in the Present May Mean for the Future of the Western Balkans' in F Pratto ed. 2017 *Shaping Social Identities After Violent Conflict: Youth in the Western Balkans* Basingstoke: Palgrave Macmillan: 159–188
- Zrinščak, Siniša 2006 'Anonymous Believers as a Sociological Challenge: Religions and Religions Changes in Post-Yougoslav States' in I Borowik ed. 2006 *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe* Krakow: Zakład Wydawniczy "NOMOS": 68–80