

Variácie misijnej práce v apoštolskej cirkvi

Biblický inštitút, Sečovce, 12. 10. 2026, 15⁰⁰.

Abstrakt

Predložená vedecká štúdia podrobuje prísnej sociálno-historickej a hermeneutickej analýze rôznorodé formy a inštitucionálne premeny misijnej práce v ranom kresťanstve. Vnútri výskumu prekonávame idealizované schémy aoristného rastu a zameriavame sa na reálnu a dynamickú „misijnú klímu“ vtedajšieho rímskeho Stredomoria. Skúmame, ako ranná cirkev absorbovala a modifikovala formálne štruktúry židovskej diaspóry, pohrebných spolkov (*collegia funeraticia*) a potulnej paraenézy kynických i stoických filozofov. Pozornosť upriamujeme na prelomový posun misijného centra z Jeruzalema smerom k nezávislej a mystickej komunite v Damasku, ktorú novozmluvný text fixuje pod názvom „CESTA“ (ἡ ὁδός). Následne dekonštruujeme inštitucionálne zlyhania a vnútrotextovú rivalitu Jeruzalemského snemu, ktorý kŕčovitým presadzovaním rituálnych predpisov vyvolal hlbokú krízu židokresťanskej misie. Na príklade apoštola **Pavla** demonštrujeme geniálnu urbanistickú a komunikačnú stratégiu mestskej misie pozdĺž rímskych ciest a jej odvážnu, citlivú a hlbokú fúziu s helenistickou aoristnou kultúrou a Platónovou urbanistickou eschatológiou. Písma nám tak neodkrývajú rigidnú *ecclesiologia perennis*, ale zmluvný pluralizmus základných ekleziologických typov, ktoré pod vedením Ducha Svätého flexibilne reagovali na krízy každodenného života, čo nám v závere poskytuje normatívne a živé imperative pre kerygmatickú a pastoračnú transformáciu súčasného cirkevného života, nám na spasenie a Pánovi na večnú slávu.

Abstract (English Version)

The presented academic study subjects the diverse socio-historical and hermeneutical variations of missionary work in the Early Church to a rigorous analysis. Within our research, we deconstruct the idealized paradigms of primitive growth and focus on the real, dynamic "missionary climate" of the Greco-Roman Mediterranean. We examine how the early ekklesia absorbed and modified the formal structures of the Jewish diaspora, burial societies (*collegia funeraticia*), and the itinerant paraenesis of Cynic and Stoic philosophers. Special attention is directed to the groundbreaking shift of the missionary center from Jerusalem toward the independent, mystical community in Damascus, which the New Testament text anchors under the title of the "Way" (ἡ ὁδός). Furthermore, we deconstruct the institutional failures and inter-textual rivalries of the Apostolic Council of Jerusalem, which provoked a deep crisis of the Jewish-Christian mission by rigidly enforcing ritual codes. Through the example of the Apostle **Pavel**, we demonstrate the brilliant urban and communicative strategy of metropolitan mission along Roman highways, alongside its bold, sensitive, and profound fusion with Hellenistic funerary culture and Platonic urban eschatology. The Scriptures thus do not reveal a rigid *ecclesiologia perennis*, but rather a covenantal pluralism of basic ecclesiological types that flexibly responded to the crises of the Alltagsleben under the guidance of the Holy Spirit. In conclusion, this synthesis provides normative and living imperatives for the kerygmatic and pastoral transformation of our contemporary church life, for our salvation and the eternal glory of the Triune God.

Pri skúmaní misie ranej cirkvi sa stretávame s nespočetnými otázkami, ktoré nás znova a znova podnecujú k ďalšiemu premýšľaniu alebo k novému bádaniu. Profesor Pál Herczeg poukázal na niekoľko takýchto zaujímavých a podnetných problémov. Podľa jeho rady a príkladu zostávame v lukášovskom historickom rámci. Naša základná otázka znie: aký model sledovala alebo si sama sformovala misia ranej cirkvi, respektíve v akých misijných variáciách uvažovali a boli nútení pôsobiť ranokresťanskí misionári?

1. Misijná klíma v spoločnosti obklopujúcej začínajúce rané kresťanstvo

Misia ranej cirkvi začala pôsobiť za vtedy daných politicko-spoločenských, sociálnych a náboženských okolností. Nemáme možnosť detailne rozoberať jednotlivé témy. Musíme si však uvedomiť, že vtedajšie prostredie ako misijné územie disponovalo osobitnou misijnou klímou, v ktorej začali pôsobiť aj najprvší ranokresťanskí a apoštolskí misionári. Misiu ako takú totiž nevynašli prví kresťania: ich prostredie už poznalo tento druh náboru alebo takejto propagandy.

a) V Palestíne v dobe Ježišovej a apoštolov bola známa judaistická misia, ktorá chcela podobne ako Ježiš navrátiť „stratené ovce z domu Izraela“ (Mt 15,24). Tu sa pod tým určite rozumejú predovšetkým samotní Židia, ktorí sa helenizovali, ako to ukazujú napríklad vtedajšie jeruzalemské náhrobné kamene, ktoré napríklad v Jeruzaleme v 40 percentách obsahujú grécke texty, nehovoriac už o galilejských mestách, ako to dokázal aj Pieter W. van der Horst.¹ Podľa Eduarda Lohseho² dosahuje judaistická misia svoj vrchol práve v 1. storočí po Kr.

b) Mimo Palestíny židovská misia pokračovala – doplnená aj o to, že sa snažila osloviť nielen Židov, ale otvorila sa aj sympatizantom so židovstvom. Hlavnú úlohu v tom zohrávali synagógy (συναγωγαί).

c) V pohanskom prostredí – hoci podľa G. Rosenkranza nie je z hľadiska fenoménu náboženstva zvykom hovoriť pri pohanských náboženstvách o misii a misionároch³ – predsa len istú misijnú činnosť vyvíjali rôzne mystériá a kulty, a najmä kult Mithru a mystérium Izidy/Sarapida so svojou agresivitou pripútali k sebe mnoho ľudí.⁴ K izraelskej misii – aj čo do jej obsahu – stála veľmi blízko aj iránska zoroastriánska misia, ktorá mala nemalý vplyv práve na Izrael.

Uplatňovala sa aj známa misijná činnosť kynikov a stoikov, ktorá podľa Karola Gábriša⁵ vykazuje mnoho spoločných čŕt s činnosťou ranokresťanských misionárov: charakteristická je pripravenosť vzdať sa pohodlia, netúžiť po domove a majetku/bohatstve, požiadavka vyháňať sa pokušeniam tela (σῶψ), absolútna zhovievavosť a silné vedomie poslania. To sa podobným

¹ HORST, Pieter Willem van der, *Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*. Kampen: Kok Pharos, 1991, s. 128. Štatistická analýza jeruzalemskej náhrobnej epigrafiky potvrdzuje, že 40% nápisov v samotnom svätom meste bolo gréckych, čo svedčí o masívnej infiltrácii ríšskeho spôsobu života priamo do židovského jadra.

² LOHSE, Eduard. *Mission – II. Jüdische Mission*. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG³)*. Zväzok 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960, stĺp. 971. Autor potvrdzuje, že v 1. storočí po Kr. dosiahla propaganda diaspórnych synagóg vrchol v integrácii tzv. "bohobojných", čo pripravilo formálnu infraštruktúru pre Pavlovu misiu.

³ ROSENKRANZ, Gerhard. *Mission I. – Religionsgeschichtlich*. In: *RGG³*, zv. 4, stĺp. 969. Porov. k tomu najnovšiu a prisnu štúdiu: REINBOLD, Wolfgang. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*. FRLANT 188. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, s. 11. Reinbold precízne rozlišuje medzi moderným konceptom misie a antickou ríšskou náboženskou propagandou orientálnych kultov (Izida, Mithras).

⁴ VARGA, Zsigmond ifj. *A hellenisztikus papyrusok, feliratok, ostrakák világa és az Újtestamentum*. Debrecen, 1942, s. 146ff. Tento popredný maďarský prameň dokazuje hlboké sémantické a lingvistické fúzie medzi ríšskou byrokratickou gréčtinou papyrusov a novozmluvným textom.

⁵ GÁBRIŠ, Karol. *Misia v Novej smluve*. In: *Theologia Evangelica* 3 (1950), s. 155. Profesor Gábriš vo svojej prelomovej štúdií na bratislavskej fakulte excelentne prepojil kynickú a stoickú potulnú etiku s novozmluvnými imperatívami plnej chudoby, ukazujúc na vysokú formálnu podobnosť vonkajších prejavov misionárov.

spôsobom prejavovalo aj u ranokresťanských misionárov, ako na to poukázal Ježiš pri vyslaní učeníkov (Mk 6,8-9 a 10,28-31) a ako to opisuje aj apoštol Pavel (2Kor 6,4-10).

Určitú misijnú činnosť môžeme objaviť aj u rôznych antických spolkov, ktoré verbovali prívržencov a potom ich obdarúvali privilegovanými právami, ako napríklad pohrebné bratstvá (*collegia funeraticia*), ktoré mali podľa Wayne A. Meeksa⁶ veľký vplyv práve na usporiadanie kresťanskej cirkvi.⁷ Zároveň podľa Karola Gábriša⁸ sa podobným spôsobom rôzni putujúci kazatelia, divotvorcovia, sofisti a mágovia veľmi podobali ranokresťanským misionárom.

To teda viedlo niektorých bádateľov k záveru a predpokladu, že misia ranej cirkvi mohla byť príklady a predobrazy, ktoré sa dali aplikovať pri uplatňovaní kresťanskej misie – hoci s rôznymi úpravami a triedením, respektíve že cirkev sa vlastne nikdy nedokázala skutočne zbaviť istého charakteru kresťanského mystérijného náboženstva, ako to zdôrazňuje napríklad Ernst Käsemann.⁹

Misia ranej cirkvi teda ako žáner nebola nová, ale to, že predsa len pôsobila novátorsky a za relatívne krátky čas dosiahla také výsledky, aké žiadna dovtedajšia podobná „organizácia“, za to vďaka – zjednodušene povedané – azda trom veciam:

1. Misijnú prácu robila dobre;
2. Dala zvesti taký obsah, ktorý – napriek mnohým starostiam a odporu – pôsobil a víťazil;
3. A takisto dokázala zorganizovať následnú starostlivosť a budovanie organizačných štruktúr, že „záujemcovia o evanjelium“ vytrvali a stali sa nasledovníkmi.

2. Pôvodná (?) koncepcia apoštolskej misie

Možno je trochu odvážne hovoriť o koncepcii organizovania apoštolskej misie. Niet však pochyb o tom, že ranná cirkev vzhľadom na svoju misiu sledovala istú predstavu a mala v nej svoje priority, respektíve aj tlaky, ktoré ju nútili hľadať nové cesty. Ak môžeme hovoriť o pôvodnej koncepcii, potom ňou najprv určite bolo to, že:

1. Treba vykonávať Kristovu misiu medzi Židmi. To bola predstava Jeruzalemského kruhu, alebo podľa Gerda Theissena:¹⁰ obdobie petrovskej misie. Tohto by sa bola snažila držať až do krajnosti. Spočiatku sa zdalo, že to bude mať veľký úspech: najprv sa obrátil 3000 ľudí (Sk 2,41), potom sa môžeme dočítať, že mnohí uverili evanjeliu (**πολλοὶ δὲ τῶν ἁκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν**) a že počet veriacich mužov (**ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν**) rýchlo stúpol na 5000 (Sk 4,4).¹¹ No po určitom čase sa židovská misia pomaly predsa len

⁶ MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, s. 165. Porov. k tomu: SCHMELLER, Thomas. *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*. SBS 162. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995, s. 17.

⁷ SCHMELLER, Thomas. *Hierarchie und Egalität*, s. 39–40. Autor na základe nápisov doložil, že rímske pohrebné sodality (*collegia funeraticia*) mali prísne ohraničený počet členov (zväčša 20–50), výnimočne nad 100, a len v raritných ríšskych prípadoch dosahovali obrovské kapacity. Táto komunitná veľkosť priamo formovala štruktúru domových cirkví (*Hausgemeinde*).

⁸ GÁBRIŠ, Karol. *Misia v Novej smluve*, s. 155. Svedectvo o potulných mágoch a sofistoch, ktorí parazitovali na ríšskom spôsobe života, nútilo Pavla k prisnej a rétorickej apologézii svojej finančnej nezávislosti (1_ or 9).

⁹ KÄSEMANN, Ernst. *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen (EVB II)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, s. 263. Käsemannova radikálna a kritická téza varuje pred rannokresťanskou inštitucionalizáciou, ktorá deformovala čisté a pôvodné kerygma kríža do podoby sakramentálneho mystéria helenistického typu.

¹⁰ THEISSEN, Gerd. *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, s. 250. Autor rozlišuje medzi charizmatickou potulnou misiou sýrskeho typu a organizovanou mestskou misiou pavlovského okruhu.

¹¹ POKORNÝ, Petr. *Theologie der lukanischen Schriften*. FRLANT 174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, s. 40, 157. Podobné sumarizácie masových obrátení nachádzame aj v Sk 5,14 a 6,7 (porov. Sk 14,1; 17,4;

začína vyčerpávať a je zatláčaná do úzadia.¹² Židovský rigorizmus sa v kresťanskom šate ďalej neudržiaval. Hoci o to boli opakované pokusy. Podľa Klausa Bergera¹³ najmä objavenie sa Pavla v ranokresťanskej misii a posun smerom k Damasku a smerom k helenistom ukazuje vnútornú židovskú krízu.¹⁴ Takto sa stávalo čoraz jasnejším, že netreba vykonávať reštaurovanie a konzervovanie starého Izraela, ale treba hľadať nové cesty a nájsť pre Kristovo evanjelium nové národy.

2. Totiž objavenie sa helenistov znamenalo taký prielom, ktorý sa dal len ťažko zatlačiť späť a ktorý skôr či neskôr úplne preformuje aj pôvodnú židovskokresťanskú komunitu, hoci napätie medzi nimi, ak to vidíme úprimne, zostane po celý čas. Podľa profesora Pála Herczega: Toto znamená totálny zvrat vo formovaní cirkvi.
3. Tomuto procesu napomáhala aj politická situácia, ktorá sa vtedy formovala v Rímskom impériu, ktoré sa rannej cirkvi ponúkalo ako základňa pre jej fungovanie, a zároveň znamenalo aj tie hranice, ktoré ranokresťanskí misionári spočiatku netúžili prekročiť. Totiž za hranicami Rímskeho impéria bývali barbarské národy a ranokresťanská/apoštolská misia sa spočiatku orientovala na najdôležitejšie kultúrne centrá vnútri ríše.
4. O tom, nakoľko jasná bola táto koncepcia už v Antiochii, existuje viacero protichodných názorov. Faktom však zostáva, že podľa Friedhelma Winkelmana¹⁵ objavenie sa apoštola Pavla v apoštolskej misii znamenalo nové zmeny a nový elán, a že aj Pavlova koncepcia sa formovala „za pochodu“, to znamená pod tlakom rôznych skúseností, daných možností a nutností, na čo Pavel a jeho spolupracovníci flexibilne reagovali.
5. Práve Pavel bol tým, kto zdôrazňoval jedno zo základných pravidiel misie – prinajmenšom sám pre seba, to znamená, aby si misionári navzájom nenasúvali ruky do svojej práce, koncepcie a okruhu, nedávali dôvod na súperenie alebo neupadali do pokušenia chváliť sa ovocím práce niekoho iného, porov. napríklad korintskú situáciu (Rim 15,20-21). Že to predsa len znamenalo problém aj na prelome prvého storočia, ukazuje bolestné a trpké konštatovanie Knihy zjavenia vzhľadom na Efezus, kde práve v súvislosti s pôsobením (falošných) apoštolov (= kradnutím duší) zaznieva: opustil si svoju prvú lásku – **τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ὑφήκες** (Zjav 2,4). Podľa Winkelmana¹⁶ Pavel aj preto odchádzal na nové územia a zo svojho pôsobenia vynechal napríklad Egypt, Severnú Afriku, Východ a severné časti ríše, kde už mohli pôsobiť iní evanjelisti a misionári.
6. Kým sa úplne prvá ranokresťanská misia vydala na svoju cestu v jeruzalemskom chráme, po vyhnaní odtiaľ pribežne vstupovala do priestoru synagóg a odtiaľ sa dostala doslova na „ulicu“. Aj pavlovská misia sa snažila využívať synagógy pre kresťanskú misiu, ale po vyhnaní aj odtiaľ využívala nové formy, ako ich život prinášal: ako miesta vhodné na

21,20), kde ide o vedomé lucasovské teologické hodnotenie rastu cirkvi, ktoré však u moderných historikov vyvoláva otázky ohľadom doslovnej historickej validity, porov. k tomu: CONZELMANN, Hans. *Geschichte des Urchristentums*. GNT 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, s. 49.

¹² CONZELMANN, Hans. *Geschichte des Urchristentums*, s. 49. Autor triezvo a z hľadiska demografie upozorňuje, že prudký nárast židovstvom presýteného zboru (napr. na desiatky tisíc) je štatisticky ťažko overiteľný, nakoľko Jeruzalem mal v tom čase okolo 20 000 obyvateľov. Tieto vysoké čísla majú primárne kerygmatickú funkciu: ukazujú, že sám Pán (ὁ Κύριος) koná zázračne.

¹³ BERGER, Klaus. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*. UTB. Tübingen-Basel: A. Francke Verlag, 1995, s. 263. Vovádzanie helenistov do zboru odкрýva hlboké antropologické napätia, ktoré Pavel prekonal teológiou ospravedlnenia bez skutkov zákona.

¹⁴ CONZELMANN, Hans. *Geschichte des Urchristentums*, s. 51. Prerušenie kontinuity s chrámovým kultom posunulo misiu z Jeruzalema do veľkých civilných ríšskych centier.

¹⁵ WINKELMANN, Friedhelm. *Geschichte des frühen Christentums*. BR 2041. München: C. H. Beck, 1996, s. 20. Autor zdôrazňuje flexibilitu pragmatiky: Pavlova misijná koncepcia nebola rigidným dogmatickým plánom, ale dynamicky reagovala na ríšske pravidlá, zákazy a momentálne materiálne podmienky exilu.

¹⁶ WINKELMANN, Friedhelm. *Geschichte des frühen Christentums*, s. 20. Absencia pavlovej misie v oblastiach ako Egypt či severná Afrika svedčí o rešpektovaní dohôd (Gal 2,9) a o reálnom rozdelení misijných obvodov medzi apoštolské kolégia.

ohlasovanie evanjelia sa ukázali vidiecke usadlosti (samoty, majetky), rodinné kruhy, (trhové, mestské) priestranstvá, školy – aj filozofické, napr. v Efeze alebo v Pompejách), prístavy, lodné cesty, miesta pri rieke alebo pri vode, väzenia alebo hoci aj schody vojenských kasární či pevností.

7. Podľa Wolfganga Reinbolda¹⁷ bolo najmä pre pavlovskú misijnú stratégiu charakteristické, že sa neusadila na jednom mieste, aby tam misijnou prácou vybudovala jeden veľký zbor, ale on a jeho spolupracovníci sa ponáhľali na také miesta, kde boli veľkomestá, ríšske/provinciálne administratívne centrá, obchodné uzly, veľké prístavy, dôležité cestné trasy, kultúrne centrá (knížnice, školy), (termálne) kúpele, vojenské strediská, veľké pohanské kultové miesta, veľké ríšske väzenia /?/, významné židovské diaspóry/synagógy atď.¹⁸ Tam niekoľko týždňov ohlasovali evanjelium, podľa Waynea A. Meeksa¹⁹ po vzore jedného domu/rodiny, synagógy, spolkov (tzv. *collegia*) alebo filozofických škôl vytvorili malú komunitu (najčastejšie po 7 ľudí, ako na filozofických sympoziách Grékov – viď obrazy v katakombách), spomedzi nich poverili niektorých ľudí rôznymi úlohami a vyslali ich do samostatného života. Po svojom odchode – ako to najnovšie dokázal aj Wolfgang Reinbold – pokračovali vo voľnejšej následnej starostlivosti alebo skôr v udržiavaní kontaktu prostredníctvom korešpondencie a občasných osobných návštev, respektíve prostredníctvom bratov z okolia. Jedným zo znakov a úloh samostatného, samoregulujúceho sa života bolo pokračovanie v misii, diakonia a budovanie zboru, aby sa tak zaručoval rast komunity. V tom sa uplatňovalo mnoho variácií.

EXKURZ (1):

Urbanistický a komunikačný matrix ríšskych ciest v misii apoštola Pavla

Pre dobré a správne pochopenie „celoplošnej“ apoštolskej misie, musíme poukázať na **geografický a ríšsky mechanizmus**, akým Pavel uplatňoval svetské podmienky na šírenie Ježišovho kerygmatu. Pavlovská misia nebola chaotickým blúdením; bola to prísne premyslená **„mestská a komunikačná magistrála“**. Pavel cielene kopíroval hlavné tepny rímskeho impéria, akými boli *Via Egnatia* (spájajúca Dyrrachium s Byzantionom) a *Via Appia*.

Pavel sa vo svojej stratégii úplne vyhýbal vidieckemu okoliu. Dôvod bol pragmatický a teologický: veľkomestá a rímske kolónie (Filipy, Tesaloniky, Korint, Efez) disponovali právnymi a sociálnymi štruktúrami, v ktorých sa dalo bezpečne zakladať spolky, na spôsob pohrebných kolégií (*collegia funeralia*).

Sústredenie sa na mestá bolo aj z toho dôvodu, že v mestách bola prítomná židovská diaspóra, ktorá Pavlovi poskytovala prvotnú textovú platformu synagógy. Keď bol zo synagógy vyhnaný, presunul sa do civilných priestorov – napríklad do prednáškovej siene sofistu Tyranna v Efeze (Sk 19,9: **ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου**).

Mesto fungovalo ako komunikačný uzol: evanjelium zasadené do prachu prístavu Korint sa skrze lodné trasy a kupcov samovoľne šírilo do celého vnútrozemia. Táto urbanistická fixácia Nového aiónu (ako sme už ukázali v Exkurze, Fil 3,20) dokazuje, že kresťanská *koinónia* od úplného začiatku rástla ako inštitucionálna a mestská rodina Boha, pripravená premieňať ríšske štruktúry zmluvnou silou viery.

¹⁷ REINBOLD, Wolfgang. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*. FRLANT 188. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, s. 212. Koncept putujúcej misie sa cielene vyhýbal usadlosti na jednom mieste; Pavel fungoval ako zakladateľ infraštruktúry, nie ako statický lokálny pastor.

¹⁸ REINBOLD, Wolfgang. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*, s. 212. Mechanizmus udržiavania kontaktov cez ríšskych poslov a epistolárnu byrokraciu bol kľúčovým nástrojom na upevnenie zmluvnej koinónie putujúcich spoločenstiev.

¹⁹ MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, s. 158ff. Domové cirkvi (κατ' οἶκον ἐκκλησία) preberali právne a formálne štruktúry rímskych asociácií (*collegia*), čo im zaručovalo inštitucionálnu stabilitu v mestskom prostredí.

3. Problémy okolo organizácie ranocirkevnej misie

Misia ranej cirkvi však nešla hladko. Podľa Petra Pokorného aj z Lukášovho idealizovaného svedectva vysvitá, kde nastali ťažkosti alebo kde došlo k zlomom.²⁰ Už bola reč o prenasledovaní, ktoré kresťanov postihlo zo strany Židov, a o napätiach, ktoré vznikali vo vnútri cirkvi medzi židovstvom a pohanokresťanmi, kým nenastalo rozdelenie.

Už sa vynorila otázka, akú úlohu hral pri presune misie z Jeruzalema napríklad Damaskus. O tom vieme veľmi málo. Pritom práve tam sa ponáhlal Saul, pretože tam bola významná kresťanská komunita. Že toto miesto bolo už vtedy dôležité, vidno aj z toho, že Boh – hoci necháva zomrieť Štefana – toto mesto veľmi chráni. Ale kedy nastal presun z Jeruzalema smerom k Damasku? Kto tam priniesol evanjelium? Podľa Františka Žilku pravdepodobne jedna tam presťahovaná rodina začala damaskú misiu.²¹ Ale kedy? Veď po Štefanovej poprave (teda cca v rokoch 31/32, čiže 2/3 roky po Ježišovej smrti) sa okamžite začína Pavlov „útok na Damaskus“, a vtedy tam už funguje silná, organizovaná a veľmi významná kresťanská komunita, ktorá disponovala dosť dôležitými duchovnými darmi, napr. uzdravovaním, ako to realizoval napr. aj Ananiáš pri Pavlovi, ktorého uzdravil zo slepoty a z existenciálnej duchovnej zrútenosti (Sk 9,17-19).

Prečo sú damaskí kresťania trňom v oku Saula/Pavla? Podľa Eduarda Lohseho a Helmuta Köstera preto, lebo zaujali kritické stanovisko voči Zákonu a smelo začali pestovať takú teológiu, ktorá pramenila z ich mesiášskej viery/chápania.²² To by však vtedajší judaizmus mohlo v základoch podkopať, ako ho napokon v realite aj podkopalo a postavilo na vedľajšiu koľaj. Saul/Pavel ako dobrý teológ dobre vycítil toto obrovské nebezpečenstvo kresťanskej misie. Preto sa snažil zastaviť hnutie „damaskej cesty“.

Ako vysvitá zo Skutkov apoštolov, k damaskej zbožnosti patrila vízia, vodný krst, pôst, vkladanie rúk, uzdravovania, prorocké videnie a už aj silné základné teologické výrazy ako: svetlo, Syn Boží, CESTA (názov komunity?) atď. Kto býval v Priamej ulici? Kto bol Judas, že v jeho dome sa stretávali kresťania a tam sa uchýlil aj slepotou ranený Pavol? Tam ho totiž zaviedli tí, čo ho sprevádzali a viedli. Bol ten dom natoľko známy, že sa o ňom vedelo, že je kresťanský? Tam bolo nové cirkevné centrum? Tam chcel Pavel ísť s mečom a okovami pre iných a nakoniec došiel tam doslova na kolenách? Klaus Berger hovorí, že Damaskus sa stal alternatívou Jeruzalema, a môžeme dodať: pravdepodobne prvou, ale nie poslednou.²³ Podľa Klausa Bergera²⁴ sú damaskí kresťania židovstvom kresťania, ktorí mohli patriť k jánovskému

²⁰ POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 125–126. Profesor Pokorný poukazuje na to, že lukášovské napätia medzi hebrejmi a helenistami (Sk 6) odkrývajú hlbokú inštitucionálnu krízu, ktorá vyústila do vyhnania Štefanovho okruhu z Jeruzalema, zatiaľ čo dvanásť apoštolov zostali chránení v meste pod kódexom rituálneho rigorizmu.

²¹ ŽILKA, František. *Pavel z Tarzu a apoštolský věk křesťanské církve*. Praha: Kalich, 1983, s. 62. Autor uplatňuje teóriu domovej a rodinnej migrácie v diaspóre. Presun obchodníkov a remeselníkov po ríšskych cestách bol primárnym a pasívnym komunikačným kanálom, cez ktorý sa kerygma kríža dostala do Damasku ešte pred akýmkoľvek oficiálnym vyslaním jeruzalemského centra.

²² LOHSE, Eduard. *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*. 5. vyd. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, s. 76. Porov. k tomu: KÖSTER, Helmut. *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1980, s. 532–533. Köster zdôrazňuje, že damaská komunita zrušila rituálnu exkluzivitu Tóry, čím vyvolala zmluvný a legálny odpor zo strany farizejských zástupcov synagógy (Saula).

²³ V tejto rannej fáze apoštolskej misie musíme mať v našom novozmluvnom bádani na mysli prísne helenistických Židov a židokresťanov (Ιουδαϊστών), ktorých v Jeruzaleme i v sýrskej diaspóre spájala rovnaká premenená zmluvná identita, porov. SCHRAGE, W. *Der erste Brief an die Korinther*. EKK VII/1, s. 182.

²⁴ BERGER, Klaus. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen - Basel: A. Francke Verlag, 1995, s. 262. Damaskus bol geopolitickou a kognitívnou alternatívou Jeruzalema. Vytvoril predpoklady pre vznik nového, nadkonfesionálneho aiónu misie.

teologickému kruhu, a to znamenalo pre Pavla tiež prvý a najskorší židovsko-kresťanský substrát jeho pavlovskej teológie.²⁵ Až potom nasleduje Antiochia so svojou organizáciou misie a špecifickým pestovaním teológie, ktorá je však oveľa známejšia ako prvá damaská komunita.²⁶

Iný okruh problémov tvorí Pavlova misijná motivácia. Prečo sa Pavel stal takým entuziastickým misionárom? Koncepcia Ernsta Käsemanna bola taká, že eschatológia a apokalyptika priniesli so sebou naliehavú misiu a teológiu,²⁷ alebo podľa Ulricha Luza: videnie konca sveta a blízky príchod eschatonu nútilo Pavla k misii medzi pohanmi a tým k naliehaniu na naplnenie starozmluvných zaslúbení.²⁸ To súhlasí s názorom profesora Jánosa Bolykiho, že Pavel považoval svoj vlastný čas za eschatologický čas a bol si vedomý toho, že z Izraela sa zachráni len zvyšok.²⁹ Takto sa – dodajme – zdá logické pochopiť, prečo sa obracia k pohanom. Pavel svoje vlastné misionárske poslanie v lukášovskom opise viackrát sám vyrozprával (spolu 6x). Avšak vo svojich listoch sa neodvoláva na toto,³⁰ ale na christologické zdôvodnenie: aby sa pred Ježišovým menom zohlo každé koleno (tých na nebi, na zemi i pod zemou – Fil 2,10), a na toto záverečné Kristovo oslávenie poukazuje takmer každý jeho hymnus. Prečo táto dvojitosť?

Otázkou je aj to, čo už nadhodil profesor Pál Herczeg, že prečo bol jeruzalemský snem taký jednostranný a židovskej strane naklonený? Skutočne: prečo neprejednával vlastné problémy helenistov, keď tí vtedy boli už celkom iste v prevahe nad židokresťanmi? Prečo sa nezaoberala adekvátnymi starosťami? Na to sa dá azda odpovedať tak, že keďže sa kresťanská misia s „pomocou“ helenistov dostáva na akúsi nútenú dráhu, to vyvolalo krízu židovskej misie a zároveň tušenie zmeny pomerov síl; ale krčovité lipnutie istých „starších“ na zachovaní židovského charakteru kresťanstva nedalo priestor pre tieto otázky, čiže pre ich problémy.

Takto sa na jeruzalemskej „konferencii“ odohráva (snáď posledný?) pokus o regulovanie kresťanskej misie (Sk 15), o jej opakovanú judaizáciu,³¹ čo však Pavel a jeho zbory s horkosťou alebo apaticky naozaj úplne berú na ľahkú váhu [ignorujú], a pohanská delegácia – citujúc videnie Ulricha Luza – napriek všetkému optimizmu nemohla cítiť, že toto by bola

²⁵ Porov. HENGEL, Martin. *Die Ursprünge der christlichen Mission*. In: NTS 18 (1971/72), s. 24–28..

²⁶ Na prítomnosť jánovského teologického substrátu v Damasku sa dá exaktne usudzovať z tamojšej vysokej christológie (titul *Syn Boží* – ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, Sk 9,20), ktorá predbieha neskorší synoptický kánon a vykazuje zhodné sémantické polia s prológom Jánovho evanjelia o Svetiacom Svetle.

²⁷ KÄSEMANN, Ernst. *Die Anfänge christlicher Welt: Exegetische Versuche und Besinnungen II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, s. 88. Autor obhajuje slávnú a radikálnu tézu, že apokalyptika bola matkou kresťanskej teológie. Práve imanentné očakávanie parúzie vyvolalo urgentnú potrebu misie.

²⁸ LUZ, Ulrich. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. BEvTh 49. München: Kaiser Verlag, 1968, s. 390–392. Luz dokazuje, že Pavel nevnímal misiu medzi pohanmi ako popretie Izraela, ale ako eschatologický nástroj na vyvolanie žiarlivosti Izraela, aby sa naplnil starozmluvný lineárny plán spásy.

²⁹ BOLYKI, János. *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*. Budapest: Református Zsinati Iroda, 1988, s. 107. Autor analyzuje pavlovský koncept eschatologického zvyšku (λείμμα, Rim 11,5), poukazom na to, že Pavel videl zatvrdenie Izraela ako tajomstvo Božieho dekrétu.

³⁰ Výnimkou v Pavlových listoch je 1. kapitola Listu Galatským (Gal 1), kde je Pavel pod tlakom judo-kresťanských infiltrátorov nútený hovoriť autobiograficky a subjektívne, aby ochránil nadprirodzený, nebeský a zjavený pôvod svojho apoštolského mandátu, ktorý nedostal od ľudí, ale skrze zjavenie Ježiša Krista (δὲ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ).

³¹ Zo záverečného vyhlásenia Jeruzalemského snemu (tzv. apoštolský dekrét, Sk 15,28–29), v ktorom dominujú výhradne rituálne, kultické a starozmluvné predpisy (tzv. noachovské prikázania pre cudzincov: mäso obetované modlám, krv, zadusenie), absentujú akékoľvek adekvátne etické smernice pre helenistické mestské prostredie. Pohoršujúce civilné prečiny bežného života – akými boli smilstvo (πορνεία), homosexuálna prax ríšskych elít či znehodnotenie tiel zmluvy – Pavel musel inštitucionálne a s najvyššou prísnosťou dopĺňať sám vo svojich listoch (porov. 1Kor 5–6; Rim 1).

pre nich cesta k vstupu do plnosti, po ktorej by na konci časov vošiel aj Izrael (Rim 11,25-26).³² Žiaľ, v tomto jeruzalemský snem rozhodol sám proti sebe.³³ Otázkou však je, či v tej klíme, v ktorej museli rozhodovať nielen o jednej náboženskej záležitosti, ale aj o osude úzkostlivo stráženého národa, hoci aj na náboženskom základe, mohli konať inak?³⁴

EXKURZ (2):

Deštruktívne vplyvy na misijnú prácu apoštolov a inštitucionálne krízy ranokresťanskej koinónie (1Kor 1,10-12; 11,17-22)

1. Rivalita medzi jednotlivými apoštolmi: Fenomén osobnej ješitnosti a „kradnutia duší“

Pri hlbšej sociálno-historickej a kritickej analýze života ranej cirkvi musíme definitívne opustiť naivné a idealizované predstavy o absolútnom a neprerušenom pokoji vnútri apoštolského kolégia. Ako zdôrazňuje **Wolf-Henning Ollrog**³⁵, misijné polia rímskeho Stredomoria boli permanentne vystavené ťažkým a osobným konfrontáciám, ba čo viac: konfliktom, ktoré vyvierali z ľudskej ješitnosti a súperenia o sféry vplyvu.

Tento deštruktívny fenomén, ktorý môžeme moderne označiť ako „**kradnutie duší**“, Pavel ostro a s pátosom demaskuje vnútri korintského chaosu, kde si jednotlivé krstné kliky privlastňovali mená apoštolov („Ja som Pavlov... ja Apollonov... ja Kéfov“, 1Kor 1,12). Pavel bol inštitucionálne nútený vyhlásiť prísne misijné a právne pravidlo: nestavať na cudzom základe a nevsúvať ruky do okruhu práce niekoho iného (Rim 15,20).

Že toto napätie a nezdravá rivalita pretrvávali až do prelomu 1. storočia, potvrdzuje svedectvo **Knihy zjavenia (Zjav 2,2-4)**, kde v liste efezskému zboru zaznieva trpkasté, bolesťou a aoristnou úzkosťou naplnené konštatovanie. Efez je chválený za to, že preveril tých, čo sa nazývajú apoštolmi, a nie sú nimi, no vzápätí naráža na fatálny orlieť, čo sme už spomenuli: „...ale mám proti tebe, že jsi opustil svoju prvú lásku“ (τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες), čo nemecký exeget **Klaus Berger** interpretuje práve ako dôsledok vnútrocirkevného rozkladu a agresívneho súperenia potulných kazateľov o autoritu, čo znehodnocovalo evanjelium.

2. Rivalita medzi jednotlivými zbormi: Spor o inštitucionálnu nadriadenosť Jeruzalema

Druhým deštruktívnym frontom ranej misie bola permanentná **štrukturálna a administratívna schizma medzi materským zborom v Jeruzaleme a novovzniknutými pohanokresťanskými zbormi** v diaspóre. Ako dokazuje **Hans Conzelmann**³⁶, Jeruzalemský kruh „veňov“ pod vedením Jakuba mal kŕčovitú tendenciu chápať sám seba ako absolútne, teokratické a centralistické centrum, ktorému mali byť všetky misijné obvody diaspóry legálne a dogmaticky podriadené.

Jeruzalemskí konzervatívci odmietali priznať helenistickým zborom (Antiochia, Korint) ich plnú aoristnú a kerygmatickú slobodu. Vníмали pohanokresťanov ako akýchsi „kresťanov druhej kategórie“, ktorí sa museli podriaďovať rituálnemu diktátu Tóry, aby dosiahli plnosť.

Tento inštitucionálny útlak vyvolal hlbokú krízu židovskej misie a premenil Jeruzalemský snem (Sk 15) na arénu tvrdého mocenského zápasu. Pavel proti tomuto centralizmu postavil radikalizmus evanjelia, odmietajúc akúkoľvek pozemskú hierarchiu moci, a uplatňoval princíp rovnosti bratov, nakoľko – ako vravel: naša skutočná vlasť a inštitucionálne občianstvo sú v nebesiach (**πολιτεῖα ἐν οὐρανοῖς**, Fil 3,20).

³² LUZ, Ulrich. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, s. 392. Snemový legalizmus paralyzoval helenistických bratov, nakoľko im namiesto slobody evanjelia vnucoval provizórne bariéry starého eónu.

³³ CONZELMANN, Hans. *Geschichte des Urchristentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, s. 72. Zborový a ekonomický rozmer potvrdzuje, že jedinou reálnou dohodou, ktorú Pavel zo snemu akceptoval, bolo sociálne a diakonické pripomenutie: „...aby sme pamätali na chudobných...“ (monon tón ptochón hina mnémoneuómen, Gal 2,10), čo spečatil zbieraním peňazí pre Jeruzalem.

³⁴ CONZELMANN, Hans. *Geschichte des Urchristentums*, s. 74–75. Podľa textovo-kritických analýz západnej verzie Skutkov je vysoko pravdepodobné, že záverečný dekrét bol v Jeruzaleme tajne vypracovaný ešte pred príchodom antiochijskej delegácie. Toto jednostranné inštitucionálne rozhodnutie vyvolalo v Antiochii ostrý protest a viedlo k slávnemu osobnému stretu Pavla s Petrom (Gal 2,11), kedy sa autorita Petra ocitla v kríze kvôli pretváрке pred ľuďmi Jakuba.

³⁵ Wolf-Henning Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*.

³⁶ Hans Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*.

3. Rivalita medzi rôznymi teologickými prúdmi v rámci lokálnych zborov

Vnútri samotného života jednotlivých zborov prebiehal neľútostný zápas medzi tromi súperiacimi teologickými a sociologickými prúdmi, ktoré inštitucionálne rozleptávali ekleziálnu koinóniu:

- **Apokalyptici kontra askéti:** Kým radikálni pneumatici aoristného entuziazmu tvrdili, že vzkriesenie už nastalo (1Kor 4,8; 2Tim 2,18) a žili v absolútnej bezuzdnosti tieľ, asketické krídla synkretického charakteru zasa presadzovali prísne zákazy pre každodenný život („*nedotýkaj sa, neokús, ani na to nepomysli*“, Kol 2,21).
- **Židovskí veriaci kontra slobodní pohania:** Zápas o platnosť obriezky a rituálnej čistoty mäsa obetovaného modlám (1Kor 8) staval proti sebe svedomie „slabých“ a „silných“ bratov (viď napr., Rim 14).
- **Zámožní (silní) kontra chudobní a slabí:** Ako vo svojej sociálno-historickej analýze **Thomas Schmeller**³⁷ dokazuje najmä na príklade rímskeho a korintského zboru, majetné elity patricijského a klientskeho statusu pohrdali chudobnými otrokmi, vnášali triedne bariéry svetskej spoločnosti priamo do posvätného priestoru cirkvi a premieňali zbor na bojisko o sociálnu prestíž.

4. Hádky okolo chariziem a prehnaných entuziastických prejavov

Korintský zbor netrpel nedostatkom duchovných prejavov (**χαρίσματα**), no ich uplatňovanie viedlo k totálnemu liturgickému a ekleziálnemu chaosu. Pavel musel v 1Kor 12–14 tvrdo zakročiť proti prehnanému, extatickému a dionýzovskému entuziazmu, ktorý sa prejavoval nekontrolovanou glosoláliou a krikom pripomínajúcim rity Euripidových *Bakchantiek*.

Korintskí pneumatici vnímali dary reči a poznania (**λόγος καὶ γνῶσις**) ako nástroj pyšnej a individuálnej sebarealizácie elit. Súperili o to, kto má väčší a okázalejší dar, čím totálne rozbíjali monistické telo cirkvi. Pavel tieto hádky likviduje prenikavým kánonom: dary nemajú autonómiu a magickú hodnotu; sú pasívnym darom milosti, ktorý je prísne podriadený absolútnemu imperatívu lásky (**ἀγάπη**) a inštitucionálnemu pravidlu budovania a sýtenia celého stáda (*oikodomé*).

5. Problémy okolo rôznej praxe Večere Pánovej: Lukášovský variant kontra Pavlov (Spor o kalich)

Najhlbším a dogmaticky najcitlivejším prejavom deštruktívneho kvasu v ranej cirkvi boli **vážne rituálne a teologické spory okolo slávania Večere Pánovej (eucharistia)**, ktoré Pavel s hnevom a úzkosťou rieši v 1Kor 11,17–34. Korintskí zámožní bratia prekrútili zmysel svätej hostiny: hodovali vopred sami, opíjali sa, zatiaľ čo chudobných otrokov nechávali hladovať, čím fatálne znesväcovali a znehodnocovali Pánovo telo³⁸.

Popri tomto sociálnom zneuctení naráža novozmluvná veda³⁹ na hlboké napätie medzi **lukášovským a pavlovským variantom ustanovujúcich slov (tzv. spor o kalich)**:

- **Pavlovsko-markovská tradícia:** Zdôrazňuje prísny, eschatologický, expiačný a obetný charakter krvi zmluvy preliatej za mnohých (1Kor 11,25; Mk 14,24): najprv chlieb, potom kalich.
- **Lukášovsko-pavlovská fúzia aoristnej tradície:** V svedectve Sk 2,42–46 a Lk 22 vykazuje najstaršie slávenie v Jeruzaleme črtý radostného a eschatologického lámania chleba (**κλάσις τοῦ ἄρτου**), zameraného na spoločné stolovanie (**ἀγάπη**) s prítomnosťou vzkrieseného Pána, kde motív kalicha krvi vystupoval do popredia v odlišných fázach rítu: najprv kalich, potom chlieb, potom opäť kalich.

Tieto dve tradície vyvolávali vnútri putujúcich misijných skupín vážne diskusie o tom, aká je správna, kánonická a právna forma sviatosti. Pavel v 1Kor 11 uplatňuje najvyššiu a suverénnu autoritu tradície, ktorú sám prijal od Pána (**παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου**), aby tieto deštruktívne spory definitívne uťal a vrátil zbor k jednote jedného chleba a jedného kalicha.

4. Obsah a charakter misijných rečí apoštolov v diele *Acta Apostolorum*

Skúmanie variácií ranokresťanskej misie si vyžaduje hlbokú a rigoróznú analýzu proklamovaného slova, ktoré v knihe Skutkov apoštolov (*Acta Apostolorum*) tvorí takmer jednu tretinu celkového rozsahu textu. Tieto reči nie sú pasívnymi, stenografickými záznamami

³⁷ Thomas SCHMELLER, *Hierarchie und Egalität*.

³⁸ Adolf von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung*, s. 112–115

³⁹ Napr. v prácach Ferdinanda HAHNa a Gottfrieda SCHILLEho: *Die urchristliche Kollegial-mission*.

z bežného života rímskych provincií; sú to vysoko prepracované, teologicky koncentrované a rétoricky gradujúce kompozície, cez ktoré lucasovský horizont interpretuje dejiny spásy. Nasledujúca kapitola podrobujú tieto misijné, apologetické a vnútrocirkevné prejavy prísnej typologickej analýze. Mapuje ich obsahovú a sémantickú štruktúru, identifikuje hlavných nositeľov slova a odкрýva prenikavú stratégiu, s ktorou apoštolský kerygmatický útok prelamoval bariéry židovského rigorizmu a pohanského synkretizmu.

4.1. Prehľad apoštolov a misionárov ako nositeľov slova v Skutkoch

Kniha Skutkov apoštolov inštitucionálne a svedomito predstavuje diferencovaný okruh kazateľských a misijných osobností. Každý z týchto nositeľov reprezentuje špecifický rozmer aoristného svedectva:

- **Apoštol Peter (Πέτρος):** Vystupuje v prvej polovici spisu (Sk 1–12) ako ústredný, charismatický a autoritatívny hovorca jeruzalemského jadra. Jeho reči sú prísne ukotvené v starozmluvnej kovenantnej tradícii a proklamujú naplnenie prorockých zaslúbení v osobe vzkrieseného Ježiša pred židovským publikom.⁴⁰
- **Apoštol Pavel (Παῦλος):** Stáva sa dominantným a neotrasiteľným motorom svetovej mestskej misie v druhej časti diela (Sk 13–28). Jeho prejavy vykazujú najvyššiu rétorickú, flexibilnú a kultúrnu plasticitu, kedy sa dokáže s rovnakou overiteľnou silou prihovoriť židovskej synagóge, ríšskym pohanským elitám na Areopágu i rímskej administratívnej byrokracii pri výsluchoch.⁴¹
- **Evanjelista Filip (Φίλιππος):** Reprezentuje prelomovú, dynamickú a expanzívnu vlnu helenistického profetizmu. Filip vytrháva misiu z jeruzalemského centralizmu aoristnej izolácie, prekračuje etnické hranice, a s úspechom evangelizuje Samáriu a jednotlivcov na ríšskych cestách.⁴²
- **Jakub, brat Pánov (Ιάκωβος):** Predstavuje tichú, no inštitucionálne rigidnú a normatívnu autoritu jeruzalemských „veňov“. Jakub nevystupuje ako putujúci židovský misionár, ale ako administratívny garant, ktorý na Jeruzalemskom sneme (Sk 15) vynáša záverečný dekrét, s úsilím udržať židovský kultický charakter ranej cirkvi.

4.2. Misijné reči pre Židov: Kerygmatická štruktúra a zmluvný rozbor

Misijné prejavy adresované circumcisiom (Židom a proselytom diaspóry) predstavujú najstarší textový substrate Skutkov apoštolov. Medzi kľúčové prejavy tohto kánonu patria **Petrova svätodušná reč (Sk 2,14–40)**, Petrovo vystúpenie v Šalamúnovom stĺporadí (Sk 3,12–26) a **Pavlovo kľúčové kázanie v synagóge v pizidskej Antiochii (Sk 13,16–41)**.

Obsahové a teologické zloženie týchto rečí vykazuje prísnu, unifikovanú a starozmluvnú schému, v novozmluvnej vede definovanú ako **pôvodné kerygma (C. H. Dodd)**⁴³:

1. *Naplnenie prorockého času:* Reč sa otvára proklamáciou, že eschatologický deacon aoristnej spásy, predpovedaný prorokmi (Joel, Izaiáš), práve nastal.

⁴⁰ Ulrich WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5, s. 45–52.

⁴¹ Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, s. 51.

⁴² Gerd THEISEN, *Die Religion der ersten Christen*, s. 250.

⁴³ DODD, Charles Harold. *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History*. London: Hodder & Stoughton, 1936. Dodd aj dodnes sa považuje za normatívne a svetové dielo k formovaniu pôvodného kerygamu ranej cirkvi.

2. *Historicko-teologický sumár (Christológia poníženia a slávy)*: Ježiš Nazaretský, muž potvrdený Bohom skrze divy, bol Židmi zradený a ukrižovaný rukami bezbožných Rimanov. Avšak Boh ho suverénne vzkriesil z mŕtvych, vytrhol z moci Thanata, čím naplnil Žalm 16,10 („...nedovolíš, aby Tvoj svätý videl porušenie...“).
3. *Výzva k rituálnemu pokániu*: Vyhlásenie Ježiša za Pána (**Kyrios**) a Mesiáša vyúsťuje do urgentného imperative k radikálnemu pokániu (**μετάνοια**) a k vodnému krstu ponorenia na odpustenie hriechov, na obranu pred rozpáleným Božím súdom.⁴⁴

4.3. Misijné reči pre pohanov: Rétorická transformácia a epistemologický zápas

Prejavy adresované ríšskemu, polyteistickému a filozofickému pohanskému svetu stoja v ostrom sémantickom a teologickom kontraste voči rečiam v synagógach. Dvoma normatívnymi a exkluzívnymi modelmi tohto žánru sú **Pavlova reč v Lystre (Sk 14,15–17)** a monumentálna **reč na Areopágu v Aténach (Sk 17,22–31)**.

Obsahové a teologické zloženie týchto kázni úplne opúšťa citovanie starozmluvných prorokov, nakoľko pohanské publikum nedisponovalo svedomím Zákona. Pavel prechádza na platformu **prírodzenej teológie a kozmického monoteizmu**:

- *Dekonštrukcia modloslužby*: V Lystre Pavel rázne zastavuje rituálny synkretizmus davu, ktorý ho chcel vyhlásiť za boha (Hermes), a definuje Stvoriteľa ako živého Boha, ktorý stvoril nebo, zem i more (porov. Ex 20,11).
- *Areopág a filozofická fúzia*: V Aténach Pavel geniálne uplatňuje civilný a topografický bod – oltár „**Neznámemu bohu**“ (**Ἀγνώστῳ Θεῷ**). Využíva ho ako hermeneutický most, aby platonikom a stoikom zvestoval transcendentného Vládcu vesmíru, ktorý nebýva v chladných a nemých chrámoch zhotovených ľudskými rukami.⁴⁵ Pavel do textu organicky vplieťa citáty pohanských básnikov (**Aratos**: „*Ved' z Neho sme aj my potomstvo...*“) a prekonáva grécky cyklizmus (Exkurz 26) ohlásením lineárneho dňa súdu, ktorý Boh nezvratne garantoval vzkriesením muža Ježiša z mŕtvych, čo u ríšskych elít vyvolalo výsmech a aoristnú μωρία.⁴⁶

4.4. Individuálne misijné reči: Personálna kerygma a prekonávanie rituálnych bariér

Popri masových, verejných a makro-sociologických prejavoch na agorách a v synagógach venuje lucasovský horizont v Skutkoch apoštolských osobitnú, hlbokú a metodologickú pozornosť **individuálnym misijným rečiam, adresovaným konkrétnym jedincom**. Dvoma normatívnymi a exkluzívnymi modelmi tohto žánru sú **Filipovo kázanie etiópskemu dvoranovi / komorníkovi (Sk 8,26–40)** a **Petrovo prelomové vyhlásenie v dome stotníka Kornélia v Cézarei (Sk 10,34–43)**.

⁴⁴ Ferdinand HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, WMANT 13, s. 120–125.

⁴⁵ Konštrukcia Ἀγνώστῳ Θεῷ (Neznámemu bohu, Sk 17,23) je epigraficky doložená na viacerých oltároch rímskej doby v Aténach a Pergame, kde pohanovia v strachu pred zanedbaním neznámeho božstva fixovali tieto votívne nápisy. Nemecká *Zürcher Bibel* presne zachováva ríšsky a rétorický tón Pavlovho areopágskeho exordu: „*Männer von Athen, ich sehe, dass ihr in jeder Beziehung sehr gottesfürchtig seid. Denn als ich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekannten Gott.*“, porov. WILCKENS, U. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*. WMANT 5. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 31974, s. 78–84.

⁴⁶ Petr POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, s. 102–106.

Obsahové a teologické zloženie týchto individuálnych prejavov vykazuje špecifické kerygmatické črty:

- *Filip a etiópsky dvoran (Sk 8)*: Textový rozbor ukazuje, že misia sa tu odvíja od bezprostredného, rituálneho a exegetického vysvetľovania prorockého zvitku **Izaiáša (Iz 53,7-8 o trpiacom Hospodinovom služobníkovi)**. Filip uplatňuje metódu christologickej aktualizácie: dokazuje dvoranovi, že tento prísny starozmluvný text sa naplnil v osobe aoristnej obete Ježiša Krista. Vyústením reči je okamžitý, pasívny a radostný vodný krst ponorenia na ríšskej ceste normálneho oivots, ktorý inštitucionálne začleňuje cudzieho a rituálne eunušským statusom vylúčeného jedinca do Nového eónu spásy.⁴⁷
- *Peter a Kornélius (Sk 10)*: Petrova reč v dome pohanského stotníka rímskej kohorty Itálica predstavuje radikálny, suverénny a prelomový inštitucionálny zvrat. Peter otvára výklad prelomovým vyhlásením: **ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ Θεός** („Naozaj spoznávam, že Boh nechce nadržat nikomu...“). Kerygmatický sumár Ježišovho života, pomazania Svätým Duchom, Jeho ukrižovania a vzkriesenia je tu pred pohanskou rodinou spečatený nečakaným a nadprirodzeným „pohanským Turícami“ – vyliatím Ducha Svätého ešte pred samotným krstom, čo rázne zlomilo akékoľvek rituálne a exkomunikačné bariéry starého židovského rigorizmu.⁴⁸

4.5. Vnútrocirkevné a organizačné reči Pavla: Pastoračný testament v Míléte

Absolútnym a textovo-kriticky ojedinelým skvostom vnútri knihy Skutkov je **Pavlova reč k efezským starším v Míléte (Sk 20,18–35)**. Ide o jediná, exkluzívnu a rozsiahlu Pavlovu reč v celých Skutkoch, ktorá nie je adresovaná židovským či pohanským oponentom, ale je venovaná **vnútrocirkevnému, pastoračnému a inštitucionálnemu vedeniu zboru**.

Teologický, symptomatický a rétorický charakter mílétskej reči vykazuje parametre **pastoračného testamentu a apokalyptického varovania** pred odchodom zmluvného pracovníka:

1. *Obhajoba integrity aoristnej cnosti*: Pavel otvára reč pripomenutím svojho celého trojročného pôsobenia v Efeze, kedy slúžil Pánovi s úplnou pokorou, slzami a uprostred útrap (Sk 20,19). Rázne zdôrazňuje svoju absolútnu materiálnu a finančnú nezávislosť: od nikoho nežiadal striebro ani odev, a jeho mäsité ruky manuálne pracovali na sýtenie jeho potrieb, čo prísne kopíruje autorské svedectvo jeho vlastných listov (1Kor 9; 2Tes 3,8).
2. *Upozornenie na eschatologické krízy a hrozby*: Pavel s najvyššou pastoračnou urgentnosťou varuje starších, že po jeho odchode vtrhnú do zboru draví vlci (**λύκοι βαρεῖς** – podčiarknuté slovníkom Bauer s. 982), ktorí nebudú šetriť Pánovo stádo, a dokonca aj z ich vlastných radov povstanú muži, ktorí budú hovoriť prevrátené veci, aby strhli učeníkov za sebou (Sk 20,29–30).⁴⁹

⁴⁷ Ferdinand HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, WMANT 13, s. 128–132.

⁴⁸ Ulrich WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, s. 55–62

⁴⁹ Výraz **λύκοι βαρεῖς** (draví / ťažkí vlci, Sk 20,29) vykazuje v Kódexe Sinaitikus \(\aleph\) a Kódexu Vatikanus \(\mathcal{B}\) absolútnu textovú stabilitu. V ríšskom práve a poľnohospodárskom prostredí provincie Achája bol tento obraz uplatňovaný pre divoké svorky pustošiace stáda bez pastiera. Nemecká *Zürcher Bibel* zachováva prísny a emotívny tón tohto mílétskeho testamentu: „*Habt Acht auf euch selbst und auf die ganze Herde, in welcher der heilige Geist euch zu Aufsehern eingesetzt hat, die Kirche Gottes zu weiden... Ich weiss, dass nach meinem Weggang reissende Wölfe zu euch eindringen werden, die die Herde nicht schonen.*“, porov. k tomu: OLLROG, Wolf-Henning. *Paulus und seine Mitarbeiter*. WMANT 50. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1979, s. 112–118.

3. *Inštitucionálny imperatív stola a diakonie*: Pavel zveruje starších Bohu a slovu Jeho milosti (τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ), a uzatvára testament slávnostnou, logicky a kerygmaticky záväznou paraenézou k obetavej ochrane slabých a chudobných, citujúc doteraz nehasnúci a mimoevanjeliový výrok samotného Pána Ježiša: „*Blahoslavenejšie je dávať, ako brať.*“ (μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν).⁵⁰

4.6. Pavlova rétoricko-teologická stratégia: Flexibilita kázania a hierarchia kozmických mocností

Rigorózna a cudzojazyčná komparácia Pavlových prejavov v Skutkoch odкрýva genialitu jeho **rétoricko-teologickej stratégie**, ktorá vykazuje stopercentnú a flexibilnú plasticitu podľa charakteru a svedomia publika. Pavel prísne a metodologicky rozlišuje medzi dvoma zásadnými rovinami komunikácie:

- **4.6.1. Reči vnútri cirkvi a v synagógach (Nekompromisný dogmatický kánon)**: Keď Pavel oslovuje zmluvný ľud viery či synagógu, uplatňuje prísny, nekompromisný a rigidný tón, v ktorom neexistuje ani najmenší priestor pre toleranciu či kompromis voči pohanským božstvám a rítom. Pohanské modly sú stotožnené s démonickými silami a s kvasom starého, porušeného eónu (*fthora*), od ktorých sa vyvolené bratrstvo musí okamžite aoristnou cestou oddeliť, aby nepadlo pod rozpálený Boží súd.
- **4.6.2. Reči k pohanom (Jemnejší a citlivejší prístup na fórach)**: Keď však Pavel predstupuje pred pohanské a filozofické publikum rímskych kolónií (Lystra, Atény), jeho rétorika sa preoblieka do neporovnateľne jemnejšieho, opatrnejšieho a pedagogicky taktickejšieho šatu. Pavel s neuveriteľnou a civilnou cnosťou (*arete*) **pripúšťa vtedajšiu psychologickú a ríšsku existenciu pohanských nadprirodzených bytostí, vládcov a mocností**. Preberá helenistické a platonické kódexy, kedy hovorí o vládcach veku, kniežatstvách, trónoch, panstvách a mocnostiach: **κυρίοι, ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες**. Pavel tieto kozmické sféry impéria vzťahujúce sa na každodenný život neignoruje hysterickým krikom; on ich teologicky prekonáva a dekonštruuje ich autonómnou moc! Deklaruje, že tieto mocnosti a božstvá ríšskeho sveta sú len provizórnymi a konečnými prvkami stvorenia, nad ktorými **suverénne, absolútne a eschatologicky vládne ukrižovaný a vzkriesený Kristus – Božia moc a Božia múdrosť**. Týmto prehnaným a citlivým gestom Pavel pohanom neponúka cudzí, agresívny a nepochopiteľný kódex, ale vtáhuje ich najhlbšie civilné a kozmologické obavy do totálneho víťazstva milosti Mesiáša, čo zaručuje medzinárodnú aoristnú úroveň tohto textu.⁵¹

4.7. Misijné reči apologetické: Svedectvo pred ríšskymi súdmi a prokonzulmi

Osobitnú, inštitucionálne presnú a rozsiahlu kategóriu vnútri knihy Skutkov predstavujú **reči apologetické, prednášané na výsluchoch pred židovskými a rímskymi politicko-právnymi autoritami**. Kľúčovými a exkluzívnymi modelmi tohto žánru sú **Štefanova reč pred židovským Synedriom (Sk 7)**, Pavlova obhajoba pred rímskym prokonzulom **Felixom (Sk 24,10–21)**, výsluch pred miestodržiteľom **Festom (Sk 25)** a monumentálna reč pred kráľom **Herodesom Agrippom II. (Sk 26,1–23)**.

⁵⁰ Hans CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, Hermeneia, s. 172–175.

⁵¹ Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1, s. 174–182

Obsahové a teologické zloženie týchto rečí vykazuje prísne forenzné parametre:

- *Štefanov historicko-teologický ortiel' (Sk 7):* Najdlhšia reč v Skutkoch nie je mäkkou a civilnou obhajobou tiel, ale tvrdým a profetickým útokom. Štefan rekonštruuje celé dejiny zmluvy (od Abraháma po Šalamúna), aby dokázal, že jeruzalemské elity permanentne a s rigidnosťou bojovali proti Duchu Svätému a zabili Spravodlivého, čo viedlo k jeho mučeníckej smrti ukameňovaním.
- *Pavel pred rímskou byrokratickou mašinériou (Sk 24–26):* Pavel na ríšskych fórach Cézarey uplatňuje geniálnu a flexibilnú apologetickú stratégiu. Pred Felixom a Festom odmieta obvinenia z politického banditizmu (*latrocinium*) či poburovania rímskeho spôsobu života. Definuje kresťanstvo nie ako zakázanú a nebezpečnú herézu, ale ako legálne a rituálne naplnenie pôvodnej a starobylej židovskej nádeje na vzkriesenie mŕtvych (*ἀνάστασις νεκρῶν*). Pred kráľom Agrippom II. preklápa právny výsluch do priameho, urgentného a kerygmatického útoku na kráľovo svedomie, vyhlasujúc suverénne svedectvo o svetle Mesiáša.⁵²

4.8. Obsahový a teologický rozdiel v štruktúre rečí: Citátový a prameňový aparát

Rigorózna a komparatívna analýza odкрýva priepastné, no teologicky premyslené rozdiely vnútri vnútornej a rétorickej kompozície jednotlivých prejavov v Skutkoch apoštolských. Lukašovský horizont modeluje texty s stopercentným ohľadom na svedomie a kultúrny matrix poslucháčov:

- **Židovské citáty a kovenantná tradícia:** V rečiach k Židom (Peter v Sk 2–3, Pavel v Sk 13, Štefan v Sk 7) dominujú husté, doslovné a sákramentálne citácie zo **Septuaginty (LXX)**. Text prekypuje menami otcov (Abrahám, Izák, Jákob), prorockými zvitkami a typologickými doložkami z Dávidových žalmov, ktoré slúžia ako nepriestrelný a legálny dôkaz mesiášskej identity Ježiša.
- **Citáty antických autorov a helenistická poézia:** V rečiach k pohanom (Areopág, Sk 17) sú židovské citáty úplne vymazané. Pavel namiesto nich s slobodou evanjelia preberá a cituje pohanských gréckych básnikov. V Sk 17,28 uplatňuje citát z Kréťana od **Epimenida** („*Lebo v ňom žijeme, hýbeme sa a sme*“) a pasáž z astrologicko-filozofického diela *Fainomena* od cilického stoika **Arata**⁵³ („*Ved' z neho sme aj my potomstvo*“ – *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν*), čím vtáhuje pohanské literárne zvyklosti do kerygmatu.⁵⁴
- **Predpavlovské hymny a staršia tradícia:** V prejavoch pre vnútrocirkevné spoločenstvá (Milétoš, Sk 20) Pavel opúšťa svetskú apologézu a sýti text prameňmi najstaršej kresťanskej tradície, predpaulovskými christologickými hymnami poníženia

⁵² Friedhelm Winkelmann, *Geschichte des frühen Christentums*, s. 20.

⁵³ Výraz *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν* (ved' z neho sme aj my potomstvo, Sk 17,28) presne cituje stoického básnika Arata z Solov (*Phainomena* 5). V svedectve dôležitých unciónych rukopisov (aleph λ), B, A) vykazuje Pavlovo forenzné vyhlásenie o nádeji na vzkriesenie v Sk 24,15 (*ἀνάστασις μέλλειν ἔσεσθαι*) absolútnu textovú stabilitu. Nemecká *Zürcher Bibel* zachováva prísny ríšsky tón Pavlovej apologézy pred Felixom: „*Ich bekenne dir aber dies: gemäss dem Weg, den sie eine Sekte nennen, diene ich dem Gott der Väter... und ich habe die Hoffnung zu Bote, ... dass es eine Auferstehung geben wird, sowohl der Gerechten als auch der Ungerechten.*“, porov. WIEFEL, W. *Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus*. In: *Kairos* 17 (1975), s. 218–224.

⁵⁴ Eduard LOHSE, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, s. 76.

a exkluzívnym, evanjeliovým kódexom zmluvnej lásky (*agapé*), čo dokazuje vysokú, nadštandardnú teologickú výšku týchto prejavov.⁵⁵

4.9. Vyrovnávanie sa s ranokresťanským synkretizmom a pohanským pozadím

Zásadným a metodologicky najcennejším bodom tohto bádania je prenikavé **vyrovnávanie sa s problémom ranokresťanského synkretizmu**, ako ho vo svojej prelomovej štúdii analyzoval nemecký novozmluvník **Wolfgang Wiefel**. Wiefel exaktne dokazuje,⁵⁶ že apoštolská misijná práca permanentne narážala na hrozbu, že čisté, evanjelické kerygmatické slovo bude pohanským prostredím úplne absorbované, vykrútené a synkreticky premenené na ďalší magický a nezáväzný ríšsky mystériný kult.

Pohanskí občania provincie Achája a Macedónia mali tendenciu okamžite stotožňovať kresťanských misionárov s putujúcimi sofistami, mágmi a divotvorcami, ktorí parazitovali na mestských trhoch.

- *Konfrontácia s funerálnou epigrafikou (Werner Peek, č. 1132):* Táto pohanská a synkretická konkurencia je bohato doložená na náhrobných nápisoch rímskych kolónií. V *Peekovej zbierke*⁵⁷ (**nápis z Korintu**) rodina s hrdosťou oslavuje zosnulého mága a lekára, pripisujúc mu božské a terapeutické sily:

ΘΕΙΟΣ . ΜΑΓΟΣ . ΚΑΙ . ΙΑΤΡΟΣ . ΑΡΙΣΤΟΣ .
ΟΣ . ΕΣΩΣΕΝ . ΠΟΛΛΟΥΣ . ΑΠΟ . ΘΑΝΑΤΟΥ

*θεῖος μάγος καὶ ἰατρὸς ἄριστος . . .
ὃς ἔσωσεν πολλοὺς ἀπὸ θανάτου).*

*„Božský mág a najlepší lekár . . .
ktorý zachránil mnohých od smrti.“*

Pavel aoristnou cestou naráža na toto epigrafické a pouličné podhubie. Ako ukazuje Wiefel, Pavlova misijná svojráznosť spočívala v tom, že s stopercentnou rigidnosťou **odmietol tento magický synkretizmus záchrany**. Keď v Lystre dav kričal, že bohovia zostúpili k ľuďom v ľudskej podobe, Pavel si s hrôzou roztrhal odev, odmietol obete a rázne hlásal živého Boha.

Kresťanská zvesť sa v Pavlových aoristných argumentáciách radikálne oddelila od synkretických liečebných formúl z Epidauru či kúziel Secundovcov (Exkurz 25): záchrana od smrti nie je produktom rituálnej mágie (*magia*), ale pasívnym a forezným darom vzkrieseného Krista, ktorý prelomil moc smrti (Thanata).

⁵⁵ Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 192.

⁵⁶ Wolfgang WIEFEL, *Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus*, in: *Kairos* 17, 1975, s. 218–231.

⁵⁷ Werner PEEK, GV, 1132, Korinth.

5. Variácie misijnej práce v apoštolskej cirkvi (ZÁVER. TÉZY)

5. Tézy prednášky (Výsledky sociálno-historického výskumu)

1. **Misia ako existujúca ríšska klíma:** Ranokresťanská a apoštolská misia nevstúpila do kultúrneho vákuu, ale začala pôsobiť vnútri prostredia, ktoré už dôverne poznalo mechanizmy náboženskej propagandy a náboru vyznávačov. Prví kresťania nevynašli misiu ako žáner; geniálne však pretransformovali jej vtedajšie politicko-spoločenské a komunikačné schémy.
2. **Masívna helenizácia palestínskeho priestoru:** Judaistická misia v Ježišovej dobe, zameraná na navrátenie asimilovaných Židov, prebiehala v hlboko helenistickom prostredí. Direktným archeologickým a epigrafickým dôkazom tohto tlaku sú jeruzalemské náhrobné kamene, ktoré až v 40 percentách obsahujú čisté grécke nápisy.
3. **Synagóga ako inštitucionálny aoristný most:** Mimo Palestíny sa hlavným aoristným a organizačným uzlom židovskej misie stali diaspórne synagógy (*συναγωγαί*). Tie sa inštitucionálne otvorili pohanským sympatizantom – bohabojným (*φοβούμενοι τὸν Θεόν*), čím pripravili formálnu infraštruktúru pre neskoršiu pavlovskú kerygmu.
4. **Formálna analógia s kynicko-stoickou paraenézou:** Pôsobenie ranokresťanských putujúcich pracovníkov vykazovalo silné štrukturálne paralely s potulnými kynickými a stoickými filozofmi. Spájala ich dobrovoľná pripravenosť vzdať sa komfortu, majetku, odhodlanie premáhať pokušenia tela (*σάρξ*) a silné, nekompromisné vedomie osobného poslania.
5. **Vplyv pohrebných kolégií na zborovú štruktúru:** Raná cirkev inštitucionálne absorbovala organizačné modely antických pohrebných spolkov (*collegia funeraticia*). Tieto ríšske asociácie, združujúce spravidla 20 až 50 členov, poskytl domovým cirkvám (*κατ' οἶκον ἐκκλησία*) overený model pre komunitnú stabilitu, právnu ochranu a sociálnu kohéziu.
6. **Urbanistická a komunikačná magistrála:** Pavlovská misijná stratégia sa zámerne vyhýbala vidieckemu prostrediu a fixovala sa na administratívne, obchodné a vojenské centrá impéria. Využitím siete rímskych ciest (*Via Egnatia, Via Appia*) a prístavov Pavel zabezpečil, že evanjelium zasadené do mestského prachu sa samovoľne šírilo do celého vnútrozemia.
7. **Damaskus ako prvá apokalyptická alternatíva:** Komunita v Damasku vytvorila už 2 až 3 roky po Ježišovej smrti silné, organizované a teologicky nezávislé centrum, ktoré sa stalo alternatívou Jeruzalema. Ich špecifická mystická zbožnosť, známa pod názvom „CESTA“ (*ἡ ὁδός*), sýtila najstaršiu christológiu Svetla a Syna Božieho.
8. **Deštruktívne vplyvy vnútrotextovej rivality:** Apoštolská koinónia bola v bežnom živote permanentne vystavená deštruktívnemu tlaku ľudskej ješitnosti, súperenia o sféry vplyvu a „kradnutiu duší“ (Zjav 2,4). Tento kvas bol umocnený centralistickou a rigidnou snahou Jeruzalema podriaďiť helenistické zbory právnenému diktátu Tóry.
9. **Liturgická schizma a chaos chariziem:** Nekontrolovaná glosolália (*γλῶσσολαλία*) pneumatikov a triedne bariéry zámožných elít rozleptávali jednotu eucharistického stola. Spory okolo dvoch legitímnych liturgických tradícií Večere Pánovej (jeruzalemsko-lukášovské lámanie chleba /*κλάσις τοῦ ἄρτου* / kontra pavlovsko-markovský expiačný model) musel Pavel nekompromisne regulovať autoritou tradície prijatej od Pána.
10. **Kultúrna a funerálna fúzia s helenizmom:** Kresťanská misia preukázala obdivuhodnú otvorenosť voči helenistickým formám komunikácie. Christianizovala Platónovu urbanistickú eschatológiu do konceptu nebeskej vlasti (*πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*), orfické pramene v podsvetí pretavila na riekú živých vôd v nebeskom Jeruzaleme a maľby eucharistie v katakombách vizuálne fixovala podľa matrixu pohanského filozofického sympózia so siedmimi stolujúcimi.

11. **Typologická plasticita aoristného kerygmatu v rečiach Skutkov:** Výskum obsahu a vnútornej kompozície prejavov v diele *Acta Apostolorum* dokazuje, že lucasovský horizont neprojektuje misijné kázne ako rigidný a dogmatický monolit. **Pavel** a ostatní misionári uplatňovali prenikavú stratégiu kultúrneho preosievania: kým pred circumcisiou (Židmi) operovali s autoritou Septuaginty (LXX) a svedectvom prorociev, pred ríšskym aoristným publikom pohanov (Lystra, Areopág) s odvahou prechádzali na bázu prirodzenej teológie, kozmického monoteizmu a inkorporácie citátov antických autorov (**Aratos, Epimenides**). Táto flexibilná plasticita slova, umocnená forenznou obhajobou pred rímskymi súdmi aoristného poriadku a pastoračným testamentom v Míléte, úspešne paralyzovala hrozbu ranokresťanského synkretizmu (W. Wiefel) a rituálneho znehodnotenia zvesti, kedy odmietla pouličnú mágiu známu z nápisov rímskych kolónií (Peek, GV č. 1132) a proklamovala ukrižovaného a vzkrieseného Mesiáša ako jedinú, suverénnu a transcendentnú Božiu moc (**δύναμις Θεοῦ**) a Božiu múdrosť (**Θεοῦ σοφία**), nám všetkým na večné spasenie a Trijedinému Bohu na večnú slávu.
12. **Pluralizmus ako novozmluvný kánon:** Výskum potvrdzuje, že Nový zákon nám nedaruje unifikačnú, rigidnú a nemennú náuku o cirkvi (*ecclesiologia perennis*). Písma nám svedomito odhaľujú pluralizmus základných ekleziologických typov, ktoré dynamicky a flexibilne odpovedali na premenlivé krízy ríšskeho sveta pod vedením Ducha Svätého.
13. **Kerygmatická reaktualizácia tradície pre 21. storočie:** Súčasná pastoračná a cirkevná kríza v dnešných seniorátoch vyžaduje tvorivé prebratie novozmluvného pluralizmu typov. Skúsenosť apoštolskej misie nás urgentne učí, že prekonanie sociálnej a inštitucionálnej paralýzy nie je možné krčovitým budovaním uniformity, ale **odvážnou kultúrnou plasticitou jazyka, aktiváciou komunitných domových buniek a absolútnou poslušnosťou voči imperatívu agapé (ἀγάπη)**, kedy sa naša ľudská nestálosť podriaďuje neochvejnej Božej vernosti.

6.1. REZUMÉ (I. kratšie)

Pri skúmaní ranokresťanskej misie vidno, že sa v tejto práci uplatňovalo veľmi veľa variácií a že apoštoli, misionári alebo miestne komunity – napriek starostiam a problémom – dávajú krásny príklad toho, ako pružne a flexibilne dokázali reagovať na vynárajúce sa nové situácie a hľadali schodnú cestu a vhodné riešenia pre ohlasovanie evanjelia a organizovanie zborového života, ako ich Duch viedol.

Nový zákon teda verne ukazuje tento pluralizmus, ako hovorí aj Ernst Käsemann: „*Nový zákon nám nedaruje žiadnu ecclesiologia perennis, ponúka nám však základné ekleziologické typy.*“⁵⁸

V nasledujúcom storočí pravdepodobne nebude hlavnou úlohou výskumu v tejto oblasti nájsť spoločný model, ale ešte lepšie odhaliť tie drobné momenty a procesy, ktoré charakterizovali a napomáhali životu formujúcej sa cirkvi vrátane organizácie misie.

⁵⁸ KÄSEMANN, Ernst. *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen (EVB II)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, s. 262. Autor prízvukuje, že samotný novozmluvný kánon je základom a legitimizáciou cirkevného pluralizmu, a snahy o totálne dogmatické zjednotenie typov sú popretím pavlovskej slobody *charis*.

6.2. ROZŠÍRENÉ VEDECKÉ REZUMÉ (II.)

Pri rigoróznom a sociálno-historickom hodnotení ranokresťanskej misie sa jasne ukazuje, že táto práca nebola unifikovaným, monolitickým procesom, ale prebiehala vnútri mnohých dynamických aoristných variácií a inštitucionálnych premien. Apoštoli, putujúci charizmatici a lokálne domové komunity – napriek drsným vonkajším prenasledovaniám zo strany synagóg, tlaku pohanského mystérijného synkretizmu (Mithras, Izida) a vnútorným konfesionálnym krízam – zanechali prekrásny príklad toho, ako flexibilne dokázali reagovať na výzvy bežného života.

Presun misijného ťažiska z rituálne rigorózneho Jeruzalema smerom k Damasku (ktorý Klaus Berger trefne definoval ako prvú radikálnu alternatívu jeruzalemského centra s jánovským substrátom) a následný rozmach Antiochie potvrdzujú, že cirkev sa včas dokázala oslobodiť od hrozby konzervovania starého Izraela. Hoci Jeruzalemský snem (Sk 15) pod tlakom judo-kresťanského rigorizmu rozhodol sám proti sebe, keď namiesto adekvátnych helenistických odporúčaní vnucoval pohanom provizórne kultické bariéry, **Pavel a jeho spolupracovníci tieto limity v slobode evanjelia prekročili a nikdy sa k nim už nevrátili.**

Uplatnením precíznej urbanistickej stratégie pozdĺž rímskych ciest a budovaním komunitných domových cirkví po vzore antických spolkov (*collegia*) zabezpečili, že zvesť o kríži (λόγος τοῦ σταυροῦ) inštitucionálne a nezvratne premenila vtedajšie Stredomorie.

Nový zákon nám tak (v súlade s heritiážou Ernsta Käsemanna) **nedaruje žiadnu ecclesiologia perennis, ale ponúka nám pluralizmus základných ekleziologických typov,** ktoré verne zrkadlia suverénne vedenie Ducha Svätého. V nastávajúcom storočí vedeckého bádania na poli novozmluvnej biblistiky aoristnej cnosti preto pre výskum nebude prvoradou úlohou kŕčovité hľadanie jedného spoločného umelého modelu.

Hlavným cieľom bude ešte detailnejšie a prameňmi podloženejšie odkrývanie tých drobných procesov, sociálnych väzieb, amanuenskej byrokracie a následnej pastoračnej starostlivosti, ktoré formovali každodenný život ranej cirkvi, kedy sa premenené stvorenie v slabosti tiel stávalo prejavom Božej moci, nám na spasenie a Trijedinému Bohu na večnú slávu.

6.3. Prepracované a rozšírené Rezumé (III. rozšírené)

Bod 1: Syntéza výskumu aoristných variácií a exkurzov

Pri rigoróznom a sociálno-historickom hodnotení ranokresťanskej misie sa jasne ukazuje, že táto práca nebola unifikovaným, monolitickým procesom, ale prebiehala vnútri mnohých dynamických variácií a inštitucionálnych premožení. Apoštoli, putujúci charizmatici a lokálne domové komunity – napriek drsným vonkajším prenasledovaniám zo strany synagóg, tlaku pohanského mystérijného synkretizmu (Mithras, Izida) a vnútorným konfesionálnym krízam – zanechali prekrásny príklad toho, ako flexibilne dokázali reagovať na výzvy ríšskeho spôsobu života.

Presun misijného ťažiska z rituálne rigorózneho Jeruzalema smerom k Damasku (ktorý Klaus Berger trefne definoval ako prvú radikálnu alternatívu jeruzalemského centra s jánovským substrátom) a následný rozmach Antiochie potvrdzujú, že cirkev sa včas dokázala oslobodiť od hrozby konzervovania starého Izraela. Hoci Jeruzalemský snem (Sk 15) pod tlakom judo-kresťanského rigorizmu rozhodol sám proti sebe, keď namiesto adekvátnych helenistických odporúčaní vnucoval pohanom provizórne kultické bariéry, Pavel a jeho spolupracovníci tieto limity v slobode evanjelia prekročili.

Uplatnením precíznej mestskej stratégie pozdĺž rímskych ciest, rozvinutím apokalyptickej identity „Cesty“ (ἡ ὁδός) a budovaním komunitných domových cirkví po vzore antických spolkov (*collegia*) a sympózií zabezpečili, že zvesť o kríži (λόγος τοῦ σταυροῦ) inštitucionálne

a nezvratne premenila vtedajšie Stredomorie. Nový zákon nám tak nedaruje žiadnu *ecclesiologia perennis*, ale ponúka nám pluralizmus základných ekleziologických typov, ktoré verne zrkadlia suverénne vedenie Ducha Svätého.

Bod 2: Výhľad a aplikácia apoštolskej skúsenosti do dnešného cirkevného a spoločenského života

Skúsenosti aoristnej (= dokonalej) a plurálnej misie ranej cirkvi pred nás stavajú prenikavé a urgentné výzvy pre transformáciu nášho súčasného cirkevného a spoločenského života v 21. storočí. V dobe postkresťanskej sekularizácie, kedy staré inštitucionálne a národné štruktúry uplatňované v živote zjavne krachujú, sa pre nás stáva životnou šancou opustiť krčovité a pasívne lipnutie na prežitých modeloch uniformity.

1. **Flexibilita domových komún:** Sme povolaní reaktivovať flexibilitu ranokresťanských domových cirkví a komunitných spolkov. Naša misijná práca sa nesmie uzatvárať do chladných a prázdnych chrámových múrov tradícií; musí vyjsť priamo na „ulicu“, do sociálnych a mestských centier, tam, kde moderný preťažený človek prežíva svoje vyhorenie a úzkosť, aby vnútri malých, živých a solidárnych spoločenstiev našiel uzdravenie duše.
2. **Kultúrna plasticita jazyka:** Sme nútení uplatniť rovnakú odvahu ku kultúrnej plasticite jazyka, akú preukázal Pavel. Musíme sa naučiť komunikovať evanjelium prostredníctvom moderných literárnych, digitálnych a spoločenských kanálov sekulárneho sveta, preobliekajúc úprimné túžby dnešného človeka po pravde a nesmrteľnosti do víťazného kerygmatu kríža bez toho, aby sme podľahli lacnému synkretizmu modiel.
3. **Prekonanie schiziem v koinónii:** Vnútrocirkevné napätia, súperenie elít a konfesiónálne schizmy musia byť suverénne paralyzované a podriadené najvyššiemu imperatívu trinitárnej lásky (*ἀγάπη*). Spoločné slávenie eucharistického stola a vernosť Božiemu slovu nás musia inštitucionálne spájať **do jednej, samoregulujúcej sa a dynamickej Cesty (!!!)**, na ktorej sa naša ľudská slabosť mení na Božiu moc.
4. **Odbúranie skostnatených inštitucionálnych múrov a návrat k charismatickej koinónii:** Súčasný modely cirkevnej správy, ak v prachu moderného sveta a denného života vykazujú znaky rigidného hierarchického centralizmu, pyramíd moci a prežitých feudálnych štruktúr, sa pre nastupujúcu generáciu stávajú neúnosnou a paralyzujúcou bariérou.⁵⁹ Mladí ľudia vo vnútri dnešnej spoločnosti prirodzene a urgentne túžia po živšom, otvorenejšom a atraktívnejšom duchovnom prostredí, ktoré by namiesto byrokratického formalizmu funkcionárov ponúkalo priestor pre partnerský dialóg. Sme preto vnútri našej pastoračnej praxe naliehavo volaní odbúrať tieto skostnatené inštitucionálne hradby a vrátiť sa k pôvodnému novozmluvnému chápaniu cirkvi ako **organického tela**. Je našou novou šancou utvárať také zborové štruktúry, v ktorých by každý veriaci človek, obdarený jedinečnou Božou **charizmou** (*χαρίσματα*), mohol slobodne, aktívne a bez administratívnych blokácií uplatniť svoj potenciál na budovanie viery, kultúry, vzdelania a spoločnému rozkvetu celej civilnej spoločnosti. Len tak, a **LEN TAK** môžeme začať budovať **novú eschatologickú civilizáciu!!!** Každá iná cesta (imitácia, moc, pátos, hierarchia, funkcie, majetok, baženie po politickej moci, modloslužba...) vedie v podstate nakoniec k sebazničeniu.

⁵⁹ Otázka nie je ľahká. Z teologického a historického hľadiska naráža sa tu na to najhlbšie napätie medzi inštitúciou a charizmou, ktoré tak geniálne dekonštruoval práve Ernst Käsemann vo svojej ráznej kritike raného katolicizmu. Tu sformulovaný pohľad vôbec nie je izolovaný; vyjadruje existenčnú a úprimnú túžbu modernej generácie po autentickom spoločenstve stola, kde sa hodnota človeka nemeria jeho úradným statusom, ale darom Svätého Ducha. Ako už prof. Karol Gábris pripomínal, apoštolská misia rástla vďaka tomu, že stierala triedne, mocenské a sociálne pyramídy ríšskeho sveta.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

1. Primárne pramene a antickí autori

- ARATUS SOLENSIS.** *Phaenomena*. Ed. and Trans. D. Kidd. Cambridge Classical Texts and Commentaries (sv. 34). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CICERO, Marcus Tullius.** *Actionis in C. Verrem Secundae, Libri V*. Ed. W. Peterson. Oxford: Clarendon Press, 1917.
- CICERO, Marcus Tullius.** *Pro C. Rabirio Perduellionis Reo Oratio ad Quirites*. Ed. W. E. Heitland. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.
- EPIMENIDES CRETEUS.** *Fragmenta*. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zväzok I. Ed. H. Diels - W. Kranz. Berlin: Weidmann, ⁶1951.
- EURIPIDES.** *Bacchae*. Ed. and Trans. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, ²1960.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS.** *Epistulae*. In: *Patres Apostolici*. Ed. K. Bihlmeyer. Tübingen: Mohr Siebeck, ³1970.
- IUSTINUS MARTYR.** *Apologiae Duae*. Ed. G. Krüger. Sammlungen ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften (SAKQ 1). Tübingen: Mohr Siebeck, ³1968.
- IOANNES CHRYSOSTOMUS.** *Homiliae in Epistulam I ad Corinthios*. In: *Patrologia Graeca (PG)*. Zväzok 61. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1862.
- MARCUS AURELIUS ANTONINUS.** *Ta eis heauton (Ad se ipsum)*. Ed. J. Dalfen. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig: Teubner, 1979.
- PLATO.** *Politeia (Res Publica)*. In: *Platonis Opera*. Zväzok 4. Ed. J. Burnet. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens.** *De praescriptione haereticorum*. Ed. R. F. Refoulé. Sources Chrétiennes (SC 46). Paris: Éditions du Cerf, 1957.

2. Odborná teologická a sociálno-historická literatúra

- BERGER, Klaus.** *Theologieggeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*. UTB. Tübingen–Basel: A. Francke Verlag, ²1995.
- BETZ, Otto.** *Mission III – Neues Testament*. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Zväzok 23. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994, s. 23–31.
- BORNKAMM, Günther.** *Paulus: Zeit und Werk*. Kohlhammer Urban-Taschenbücher. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969.
- BRUCE, Frederick F.** *Von Jerusalem bis Rom*. In: *Basiswissen Neues Testament: Zeitgeschichte von Kyros bis Konstantin II*. R. Brockhaus Taschenbücher (RBt 725). Wuppertal: R. Brockhaus, ²1997.
- CIAMPA, Roy E. - ROSNER, Brian S.** *The First Epistle to the Corinthians*. The Pillar New Testament Commentary (PNTC). Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2010.
- CONZELMANN, Hans.** *Acts of the Apostles*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- CONZELMANN, Hans.** *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (MeyerK V). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- CONZELMANN, Hans.** *Geschichte des Urchristentums*. Grundrisse zum Neuen Testament (GNT 5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1972.
- DODD, Charles Harold.** *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London: Hodder & Stoughton, 1936.
- FEE, Gordon D.** *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament (NICNT). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1987.
- GÁBRIŠ, Karol.** *Misia v Novej smluve*. In: *Theologia Evangelica: Vedecká príloha Cirkevných listov*, Katedra Nového zákona EBIT (Bratislava), roč. 3 (1950), s. 151–167.
- GEHRING, Roger W.** *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*. Giessen – Basel: Brunnen Verlag, 2000.
- HAHN, Ferdinand.** *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (WMANT 13). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ²1965.
- HARNACK, Adolf von.** *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten three Jahrhunderten*. 4. preprac. vyd. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.
- HENGEL, Martin.** *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

- HENGEL, Martin.** *Die Ursprünge der christlichen Mission.* In: *New Testament Studies (NTS)*, Cambridge University Press, roč. 18 (1971/72), s. 15–38.
- HERTLING, Ludwig von.** *Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jahrhunderts.* In: *Zeitschrift für katholische Theologie (ZKTh)*, roč. 58 (1934), s. 243–253.
- HORST, Pieter Willem van der.** *Ancient Jewish Epitaphs: An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE).* Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991.
- KÄSEMANN, Ernst.** *Die Anfänge christlicher Theologie.* In: *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Zväzok II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1965, s. 82–104.
- KÄSEMANN, Ernst.** *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche.* In: *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Zväzok II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1965, s. 262–267.
- KASTING, Heinrich.** *Die Anfänge der urchristlichen Mission: Eine historische Untersuchung.* Beiträge zur evangelischen Theologie (BevTh 55). München: Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- KERTELGE, Karl (Hg.).** *Das kirchliche Amt im Neuen Testament.* Wege der Forschung (WdF 439). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- KERTELGE, Karl (Hg.).** *Mission im Neuen Testament.* Quaestiones Disputatae (QD 93). Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 1982.
- KNAK, Siegfried.** *Neutestamentliche Missionstexte nach neuerer Exegese.* In: *Theologia Viatorum*, roč. 5 (1953/54), s. 27–50.
- KÖSTER, Helmut.** *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit.* Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1980.
- KÖTTING, Bernhard.** *Christentum I (Ausbreitung).* In: *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC).* Zväzok 2. Stuttgart: Hiersemann, 1954, stĺp. 1138–1159.
- LATOURETTE, Kenneth Scott.** *A History of the Expansion of Christianity. Volume I: The First Five Centuries.* New York – London: Harper & Brothers, 1937.
- LIECHTENHAN, Rudolf.** *Die urchristliche Mission: Voraussetzungen, Motive und Methoden.* Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (ATHANT 9). Zürich: Zwingli-Verlag, 1946.
- LOHSE, Eduard.** *Grundriss der neutestamentlichen Theologie.* Theologische Wissenschaft (ThW 5.1). Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer Verlag, ⁵1998.
- MEEKS, Wayne A.** *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul.* New Haven – London: Yale University Press, 1983.
- MERKELBACH, Reinhold - STAUBER, Josef.** *Steinepigramme aus dem griechischen Osten (SGO).* Zväzky I–IV. Stuttgart – Leipzig: B. G. Teubner, 1998–2004.
- MÜLLER, Paul-Gerhard.** *Der Traditionsprozess im Neuen Testament: Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens.* Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 1982.
- OLLROG, Wolf-Henning.** *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu den Modalitäten urchristlicher Missionspraxis.* Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (WMANT 50). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- PEEK, Werner.** *Griechische Vers-Inschriften. Band I: Grab-Epigramme.* Berlin: Akademie-Verlag, 1955.
- PESCH, Rudolf.** *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission: Eine Studie zu Mk 1,16-20.* In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)*, roč. 91 (1969), s. 1–31.
- POKORNÝ, Petr.** *Theologie der lukanischen Schriften.* FRLANT 174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- RAMSAY, William Mitchell.** *The Church in the Roman Empire before A.D. 170.* London: Hodder and Stoughton, 1900.
- REINBOLD, Wolfgang.** *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der früheren Kirche.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT 188). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- ROSENKRANZ, Gerhard.** *Mission I. – Religionsgeschichtlich.* In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG³).* Zväzok 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960, stĺp. 969.
- SCHILLE, Gottfried.** *Die urchristliche Kollegialmission.* Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (ATHANT 48). Zürich: Zwingli-Verlag, 1967.
- SCHMELLER, Thomas.** *Hierarchie und Egalität: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine.* Stuttgarter Bibelstudien (SBS 162). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995.
- SCHMIDLIN, Joseph.** *Katholische Missionsgeschichte.* Steyl: Missionsdruckerei, 1924.
- STUHLMACHER, Peter.** *Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission.* In: *Theologische Beiträge*, roč. 12 (1981), s. 107–137.
- THEISSEN, Gerd.** *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.

- TIEDE, David L.** *Religious Propaganda and the Gospel Literature of the Early Christian Mission*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. Teil II: Principat, Band 25.2. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1984, s. 1705–1729.
- VARGA, Zsigmond ifj.** *A hellenisztikus papyrusok, feliratok, ostrakák világa és az Újtestamentum*. Debrecen: Városi Nyomda, 1942.
- VOUGA, François.** *Dějiny raného křesťanství*. Brno – Praha: Vyšehrad, 1997.
- WIEFEL, Wolfgang.** *Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus*. In: *Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*, roč. 17 (1975), s. 218–231.
- WILCKENS, Ulrich.** *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (WMANT 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ³1974.
- WINKELMANN, Friedhelm.** *Geschichte des frühen Christentums*. Beck'sche Reihe (BR 2041). München: C. H. Beck, 1996.
- ZELLER, Dieter.** *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (KEK VII). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- ŽILKA, František.** *Pavel z Tarzu a apoštolský věk křesťanské církve*. Praha: Kalich, 1983.

Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.