

Teologický jazyk - lex narrandi

Anton Fabian

Abstrakt

Zákon naratívности je pre teológiu podstatný. Potvrďuje to aj rozvoj literárnych, jazykovedných a filozofických disciplín, ktoré vysoko hodnotia mýtus a symbolu. Autor vychádza z Lohfinkovej otázky: «Čo je vlastne kresťanské posolstvo vo svojom jadre? Je argumentáciou alebo apeláciou alebo naráciou?» Krátky prierez Starým a Novým zákonom nás privádza k uzáveru, že „*naratívny jazyk je fundamentálny a determinujúci*“ a že „*elementy nie naratívne majú iba druhoradú funkciu*“. Naratívnosť je *fundamentálna modalita komunikácie medzi ľudskými osobami* a zároveň aj charakteristika osôb Svätého Písma.

Abstract

Narrative law is essential for theology. This is confirmed by the development of literary, linguistic and philosophical disciplines, highly appraised the myth and symbol. Author based on Lohfink question: "What is a Christian message ? It's request or arguments or narratives? Short section of the Old and New Testament leads us to conclude that narrative language is a fundamental determinant. No narrative elements are only a secondary role. Narrative is a fundamental modality of communication between human persons and also the characteristics of persons of the Holy Scriptures.

Kľúčové slová

Naratívnosť, teologický jazyk, skúsenosť, symbol, mýtus.

Keywords

Narrative, theological language, experience, symbol, myth.

Úvod

Uvažovanie nad teologickým jazykom vyžaduje ponajprv terminologické upresnenie. Slovo *naratívny* sa do slovenčiny prekladá ako *rozprávaci, vyprávaci, rozprávačský*. Požíva sa najmä v literatúre, v epike, kde sa hovorí o *naratívnej a dejovej vrstve literárneho diela*. *Narator* je v tomto zmysle rozprávač príbehov založených na dejí.

V teologickom jazyku stojí *naratívnosť* v opozícii voči scholastickej *argumentácii a špekulácii*, ktoré sú založené na racionálnom zdôvodňovaní. V sedemdesiatych rokoch nášho storočia sa začalo viac hovoriť o *naratívnej teológii* (a s ňou spojenou teológiou skúsenosti). Jej protagonistami sa stali H. Weinrich, J.B. Metz, E. Schillebeeckx, H. Halbfas, G. Lohfink, B. Wacker, L. Boff, S. Lanza, J.N. Aletti, a ďalší. Zdôrazňovali, že v Biblii sa Ježiš z Nazaretu predstavuje prevažne ako naratívna osoba, často aj ako vyrozprávaný rozprávač. Učeníci, ktorí počúvali jeho príbehy, opakovali ich a odovzdávali ústnou alebo písomnou formou ďalším generáciám. Tieto vyrozprávania došli až k nám dnes. Kresťanstvo je v tomto zmysle spoločenstvo naratívne. Evanjeliové ohlasovanie nie je totiž komunikáciou abstraktných právd, ale zdelenie spásnych Božích činov, vyrozprávaním určitých príbehov. Ježišova osoba nie je iba predmetom teologického skúmania: ona je v prvom rade osobou,

s ktorou možno mať skúsenosť viery. Skúsenosť sa nezdôvodňuje, ale predkladá sa ako osobné svedectvo.

1. Teológia a jazykoveda

Významný jazykovedec Ferdinand de Saussure (1857-1913), ukázal, že jazyk pozostáva z neoddeliteľných prvkov: zvuk a význam. Na jednej strane je to zvuk (určitý výraz, ktorý má svoju fonetickú a estetickú hodnotu) a na druhej strane obsahový význam. Ide o dve nerozlučné tváre jazyka. Každý zvuk môže mať nejaký význam a nijaký význam nemôže jestvovať bez zvuku, ktorý by ho vyjadroval. Dá sa to porozumieť na porovnaní s hudbou. Základným prvkom v hudbe je tón – c, d, e, f, a tak ďalej – ktorý sám osebe nemá význam; je to len tón. Iba kombináciou tónov možno vytvoriť hudbu. Podobne v jazyku sú základným materiálom *fonémy*, zvuky, ktoré zobrazujeme za pomoci písmen, a ktoré samy osebe nemajú význam, ale v rozličných kombináciách vyjadrujú odlišné významy. Spájaním fonémov sa vytvárajú slová; a slová zasa spájaním vytvárajú vety. V hudbe kombináciou hudobných tónov dostávame hneď „vetu“, melodickú frázu.¹

Tieto jazykovedné novodobé poznatky sú celkom prirodzene prijímané aj v teologickej oblasti. Pre porozumenie náboženského jazyka má veľký význam náuka semiotiky, ktorá osvetľuje mechanizmy znakovosti, čo nesú význam; náuka semantiky, ktorá prijala výzvu sociológie a psychoanalýzy a rozlíšila subtilne významy vo víre slov; náuka filozofie jazyka, ktorá ukazuje istú vernosť smerom k vnútorným zákonitostiam každej „jazykovej hračky“. Lingvistika pomáha teológii v tom zmysle, že učí rozlišovať a nezmiešavať určité jazykové systémy, rešpektujúc pravidlá náboženského jazyka. Ide o to, že hoci treba zostať verný odozve Božieho slova v ľudskom vyjadrovaní, je nutné uchrániť sa od lacnej divinizácie rozličných ľudských skúsenosti.

Na druhej strane teológia pomáha lingvistike tým, že poukazuje na zmysel vecí. Znovu sa vrátíme k porovnaniu s hudbou. Orchesterálna partitúra sa nečíta tak, že by sa postupovalo v riadkoch za sebou, čiže od jednej notovej osnove ku druhej, ale vníma sa celá strana naraz ako celok. To, čo je napísané na prvej osnove na samom vrchu stránky, získava význam iba vtedy, ak to považujeme za neoddeliteľnú súčasť toho, čo je napísané pod tým, v druhom riadku, na druhej, tretej osnove, a tak ďalej. To jest, musíme čítať nielen zľava doprava, ale zároveň aj vertikálne, odhora nadol. Musíme chápať, že každá stránka je celok.

Teológia ponúka toto nazeranie na skutočnosť ako celok. Iba keď pristupujeme k náboženským príbehom a zdôvodňovaniam ako k orchesterálnej partitúre, môžeme z nich vydolovať význam. Tak ako má svoju oprávnenosť čítanie slova za slovom a riadku za riadkom a príslušná analýza, tak má svoju platnosť teologické bádanie prezentujúce význam celku.

2. Postavenie náboženského jazyka

Náboženstvo je nielen vykonávanie viery ale aj spôsob určitého vyjadrovania sa človeka v jeho živote počas cesty, ktorou kráča v ústrety vlastnej totožnosti. Dosiahnutie vlastnej realizácie je jednou zo „základných požiadaviek človeka“² a pozostáva z „procesu

¹ Porov. LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, Archa, Bratislava 1993, s. 54.

² MASLOW, A.H., *Verso una psicologia dell'essere (K psychológii bytia)*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971, s. 15.

rozlišovania, ktorý má za cieľ vývoj osobnosti jednotlivca.“³ V tomto zmysle sa dá povedať, že: „záhada ľudského bytia nespočíva v tom, čím on je. To čo je zjavné v človeku nie je nič iné, než malá časť z toho, čo je v ňom skryté. ...Na pochopenie človeka v ľudských termínoch... musíme ho považovať... za osobu, ktorá je určená byť čímsi viac než čím je.“⁴

Nemožno obísť ani poprieť transcendentnosť človeka. Tým sa chce vysloviť základná skúsenosť: človek je povolaný prevýšiť seba samého. Viera sa dotýka práve toho viac v existencii. Človek má možnosť byť sebou samým, ale iným ako je teraz. Je to „rozhodnutie žiť v istote, že to čo jestvuje nie je všetko.“⁵

Náboženský jazyk je štruktúra tohto rozhodnutia viery. Jazyk viery nielen vyjadruje, on ju umožňuje. Keď človek hovorí o Bohu, alebo keď sa modlí, vykonáva svoju vieru. Hovorí o realite, ktorá je rozvíjaním určitých mohutností života (stáva sa), a otvára sa v tom istom čase životu, ktorý ešte chýba. Teologický jazyk ponúka teda človeku možnosť konkretizovať nádej budúcnosti, nahlas vysloviť vlastnú transcendentnosť a formulovať základné otázky. Výstižne to povedal G. Grampa: „Aby viera neupadla do fideizmu - pre nedostatok objektívneho zmyslu - treba sa obrátiť na ontológiu jazyka, ktorá dovoľuje premýšľať o kresťanskej viere ako o takej, keďže sa artikuluje a vyjadruje v jazyku. Jazyk má zmysel a hodnotu pravdy.“⁶

Dnes je už zjavné, že život nerozpráva iba matematickým jazykom alebo jazykom fyziky alebo iba racionálnou logikou. Existujú aj iné typy jazykov, oveľa celistvejšie. A tak medzi mnohými „jazykovými hrami“, ktoré vytvárajú štruktúru ľudského života, predstavuje náboženský jazyk charakteristickú skutočnosť celistvosti a úplnosti. Dotýka sa tých stránok života, ktoré nie sú celkom naplnené, ale ponúkajú sa ako ideál na dosiahnutie. Náboženský jazyk sa dotýka toho, čo sa dá vidieť prostredníctvom viery a povzbudzuje k nádeji. Takto to formuluje aj C. Molari: „Náboženský jazyk sa dotýka zrelého rozhodnutia: dať vo viere priestor nádeji. Také rozhodnutie nie je nepodstatné pre ľudskú existenciu. Dáva jej zvláštny zmysel. Tu nejde o to, či náboženský jazyk je pravý alebo falošný. To nakoniec vyplynie z overovania. Ale má presný význam. Aj jazyk, ktorý štrukturuje každé celistvé rozhodnutie života, má svoju gramatiku a svoju logiku: má význam.“⁷

Toto tvrdenie stojí na výsledkoch, ku ktorým sa dopracovala filozofia jazyka a ktoré formulovali Saussure, Gadamer, Heidegger, Wittgenstein, Popper, Ricoeur a iní. V ich uzáveroch jazyk už nie je chápaný iba ako vonkajšia forma vzťahov medzi ľuďmi, ako prvok izolovateľný a preskúmaný ako objekt, ako historická usadenina týchto vzťahov, ale je

³ JUNG, C.G. „Tipi psicologici“ (Psychologické typy) in Opere VI, Boringhieri, Torino 1969, s. 463.

⁴ HESCHEL, A. *Chi é l'uomo* (Kto je človek), Rusconi, Milano 1971, s. 69-70.

⁵ GARAUDY, R. *Parola di uomo* (Slovo o človeku), Cittadella, Assisi 1975, s. 46.

⁶ Porov. GRAMPA, G. (zostavovateľ) „Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricouer“ (Povedať: Boh: Poetika a náboženský jazyk u Paul Ricouera), in RICOEUR, P. – JÜNGEL, E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (Povedať: Boh. Hermeneutika náboženského jazyka), Queriniana, Brescia 1993, s. 16.

⁷ MOLARI, C. „Linguaggio“ (Jazyk) in BARBAGLIO, G. – DIANICH, S., *Nuovo Dizionario di Teologia*, (Nový slovník teológie) Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, s. 800. Autor cituje WITTGENSTEIN, L., ktorý v článku 353 v *Ricerche filosofiche* (Filozofické skúmania) napísal: „Aký typ predmetu nejaká vec je: to hovorí gramatika.“ Porov. HUDSON, W. D., *Ludwig Wittgenstein: the Bearing of Philosophy upon religious Belief*, MacMillan, Londýn 1968, s. 59: „Gramatika nám má ukázať, čo by malo mať zmysel povedať v nejakom jazyku; teológia nám má ukázať, čo má alebo nemá zmysel povedať v náboženstve.“

chápaný ako ich vnútorná štruktúra.⁸ Nie skutočnosť predchádza jazyk, ale jazyk je pôvodná forma reality.⁹ Myšlienka nie je vysloviteľná (produkovateľná) ináč, iba v určenej jazykovej forme. Svet je dosiahnuteľný, uchopiteľný v jazyku a nie ináč.¹⁰

Ak jazyk je štruktúrou viery náboženského života, potom okrem argumentácie má veľkú úlohu aj metafora, symbolizmus, mytológia, naratívnosť. Nikto nepopiera, že ľudské poznanie je najprv poznaním zmyslovým. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (nič nie je v rozume, čo predtým nebolo v zmysloch). Avšak hranice poznania nie sú výlučne zmyslové. Ved' vieme, že človek pozná nielen farby, tóny, formy, ale pozná predmety aj globálne: napríklad nielen súhrn kvalít týkajúcich sa objektu „človek“, ale aj človeka v ňom samom, čiže človeka ako osobu. Pozná teda mimozmyslové pravdy, alebo inými slovami *transempirické*. Pritom nemožno tvrdiť, že to, čo je transempirické, prestáva byť empirickým. V tomto zmysle môžeme hovoriť o skúsenosti ľudskej, morálnej, alebo o skúsenosti náboženskej (dobro a zlo, pravda a krása, atď.) Boh sám osebe nie je predmetom empirie, zmyslovej ľudskej skúsenosti, ale je ním na základe skúsenosti, ktorú človek získava v kontakte s viditeľným svetom a so svojím vnútorným svetom.¹¹

Prehlbovať tento druh poznania pomáha aj náuka o hodnote metaforického, symbolického a mytologického jazyka. V minulosti sa tejto téme venovali napr. Filone, Origenes, Clement, Bonaventúra, Tilich a ďalší.¹² Symbol má podľa nich mnohonásobnú platnosť, keďže „druhý úmysel“ môže sa dotýkať akejkol'vek sféry skutočnosti. V našom storočí, zvlášť zásluhou P. Ricoeura sa ukazuje, že symbol má jedinu platnosť a síce náboženskú. Z jeho pohľadu symbolizmus má podstatne funkciu náboženského charakteru. Mieri vždy v ústrety k posvätnému. Kladie človeka do posvätnosti a robí ho aj účastným. Symbol je „*spojivo človeka s posvätnom*“.¹³ Bez symbolizmu každé úsilie človeka na vyjadrenie náboženskej skúsenosti by bolo márne. V symbolizme, a iba v ňom, človek sa môže vložiť do vzťahu s Absolútnom. Pretože to, čo je prežívané ako skúsenosť posvätného „*vyžaduje sprostredkovanie pomocou špecifického jazyka: jazyka symbolov. Bez pomoci tohto jazyka by náboženská skúsenosť zostala nemá, tmavá, uzatvorená v protirečeniach.*“¹⁴

3. Filozofia náboženského symbolizmu

Bohužiaľ, súčasný človek, obyvateľ vedeckej a technickej spoločnosti, je vytváraný zvláštnou racionalitou založenou na odlúčení od nadprirodzených skutočností a na oddelení ľudského osudu od archaickej podoby, ktorá je hlboká a v ktorej je zakorenený. Táto odlúčenosť sa ukazuje aj v nepochopení dôležitosti symbolického rozmeru pre komunikatívne jednanie. Toto - okrem iného - má za následok beznádejný paradox človeka: v mene kompletného prírodovedeckého rozumového vládnutia nad sebou samým odmieta to, čo je prvoradá a pritom nie racionálne. Vďaka tomuto odmietnutiu sa robí neschopným na

⁸ Porov. MOLARI, C., „*Linguaggio*“ ibid. s. 803.

⁹ HEIDEGGER, M. *In cammino verso il linguaggio (V kráčaní k jazyku)*, Mursia, Milano 1973, s. 210-211. Vyjadrenie „*jazyk je dom, v ktorom býva moje bytie*“ je jeho vlastná citácia z „*Brief über den Humanismus*“ (List o humanizme) z roku 1947.

¹⁰ Porov. MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Problém teologického jazyka od začiatkov po dnes)*, Queriniana, Brescia 1971, s. 437-509.

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, Nové mesto, Bratislava 1995, s. 48.

¹² Porov. TILLICH, P., *Gesammelte Werke (Súborné dielo)*, zostavovateľ R. Albrecht, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959 - 1975.

¹³ RICOEUR, P. *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, Mulino, Bologna 1970, s. 249.

¹⁴ RICOEUR, P. *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, ibid, s. 419.

spomínané vládnutie. Vhodne k tomu poznamenáva Jung: „*Moderný človek si neuvedomuje ako ho racionalizmus (ktorý zbúral jeho schopnosť odpovedať na symboly a na nadprirodzené idey) urobil tovarom pozemského sveta duše. Oslobodil sa (alebo si myslí, že sa oslobodil) od poverčivosti, ale v tomto procese v nebezpečne miere stratil duchovné hodnoty. Morálne a duchovné hodnoty sa rozpadli a on platí za toto stroškotanie všeobecnou dezorientáciou a rozbitím spoločnosti.*“¹⁵

A ešte obohacuje Jung tieto úvahy nasledujúcim tvrdením: „*O čo viac sa rozvinulo vedecké vedomie, o to viac sa svet odludštil. Človek sa cíti izolovaný v kozme, lebo nie je viac vložený do prírody a stratil svoju „identitu podvedomia“, ktorá je emotívna aj s jej naturálnymi javmi. S tým sa pomaly strácalo symbolické chápanie.*“¹⁶

Kritické sú jeho slová na adresu všetkých, ktorí podceňujú funkciu náboženstva v živote jednotlivca a spoločnosti: „*To, čo bolo predtým nazývané duchom sa teraz identifikuje s intelektom prestanúc byť otcom všetkých vecí. Takto je duch degenerovaný na limitované subjektívne myšlienky človeka a nesmierna emotívna energia vyjadrená obrazom „Otče náš“ sa stratila v piesku intelektuálnej púšte.*“¹⁷

Jung chápal symbol ako zakorenenie človeka v prírode, ale zároveň aj jeho otvorenie sa voči božskému. Je miestom, v ktorom sa môže formulovať najstaršia ľudská história a súčasne aj transcendentnosť človeka. Symbol, tak ako to vyplýva z Jungovej citácie, nie je proti rozumu, čiže proti rozumovému poznaniu, ale proti totalite iba tohto typu poznania. Symbolický jazyk prostredníctvom archaických a transcendentných stimulov chce ukázať poznanie v celej šírke. Domáha sa vlastnej oprávnenosti a nechce byť redukciou na nie - rozumové a iba citové poznanie.¹⁸ V tomto zmysle sa vyjadril aj C.M. Martini: „*Symbolický jazyk neumožňuje priame uchopenie vecí a predmetov vo svete. Na rozdiel od „vedeckých“ traktátov o svete, ktoré sú priamo obrátené na pochopenie predmetov, symbolický jazyk nie je výstavný...nezabezpečuje nič, čo sa dá uchopiť a vlastniť. Boh, hoci sa zdeľuje, nie je v priestore bezprostrednej vnímavosti (...) symbolický jazyk zatiaľ čo hovorí Boh, v tom istom čase ho skrýva, zabraňujúc tak, aby jeho transcendentnosť neskončila vo väzení našich konceptov.*“¹⁹

Po takejto diagnóze doby v ktorej žijeme, je možné teraz prejsť na pozitívny opis toho, čo symbol je. Ricoeur sa odvoláva na koncept znaku. Symbol je predovšetkým znak, „*skutočnosť obťažená zmyslom, nosič významovej funkcie, ktorá spôsobuje to, že niečo platí pre inú vec.*“²⁰ Ako sme spomínali na začiatku tejto úvahy, každý znak je zložený z dvoch prvkov: viditeľné ťažisko a úmyselná funkcia, čiže význam. Symbol je však znak špeciálny. Obsahuje dva alebo viac významov, z ktorých jeden je vyjadrený priamo - hoci nemusí byť chápaný ako prvoradý - a druhý je vyjadrený nepriamo, ale je chápaný ako prvoradý. V skutočnosti symbolická funkcia sa dá definovať slovami: „*Chcieť povedať čosi iného, než*

¹⁵ JUNG, C.G., *L'uomo e i suoi simboli (Človek a jeho symboly)*, Longanesi, Milano 1980, s. 75-76.

¹⁶ JUNG, C.G., *ibid.*, s. 77.

¹⁷ JUNG C.G., *ibid.*, s. 76.

¹⁸ Porov. BAUDLER, G., *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole (Úvod do symbolicko-rozprávačskej teológie. Mesiáš ako centrum kresťanských symbolov viery)* Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982.

¹⁹ MARTINI, C.M.: „*Effatá, Apriti*“ (*Otvor sa*) in *Comunicare nella Chiesa e nella società*, Dehoniane, Bologna 1991, s. 412.

²⁰ RICOEUR, P., *Della interpretazione. Saggio su Freud (O interpretácii. Články k Freudovi.)*, Saggiatore, Milano 1979, s. 24.

to, čo sa hovorí.²¹ Ricoeur vysvetľuje: „O symbole možno hovoriť vtedy, keď jazyk produkuje znaky, ktoré pozostávajú zo stupňov. V tomto jazyku symbol nie je spokojný iba s tým, že označuje niečo. On označuje iný zmysel, ktorý nemôže byť dosiahnutý priamym vyjadrením.“²²

Ricoeur tvrdí, že symbolizmus je jediný logický nástroj privlastnený kategórii posvätna. Jediný je schopný zaručiť istú komunikáciu s Bohom. Na druhej strane symbolizmus chráni aj absolútnu nepochopiteľnosť a nevysloviteľnosť Božiu. Na označenie tejto dvojitej funkcie symbolizmu si Ricoeur pomáha myšlienkou: „Symbolizmus je strážna hliadka horizontu“, totiž Boha, ktorý je absolútne iný a ktorý podľa jeho úsudku môže byť prijatý človekom iba ako horizont.²³ Čo znamená tvrdenie, že Boh môže byť pochopený len ako horizont, vysvetľuje následovne: „Horizont je metafora skutočnosti, ktorá sa približuje bez toho, že by sa niekedy stala predmetom privlastnenia. Alfa a omega sa približujú k poznaniu, podobne ako horizont mojich koreňov a ako horizont pohľadu do diaľky (zrakový).“²⁴

Nadprirodzeno je teda ako horizont: nemožno ho úplne dosiahnuť, ani obísť, ani stratiť z očí. Funkcia symbolu, ktorý umožňuje komunikovať s Ním je pre ľudského ducha v každej dobe aktuálna a prítlačivá, ba v určitom slova zmysle hrá najdôležitejšiu úlohu.²⁵

A ešte niečo: vo viere sa dá odovzdať druhým iba to čo je zauzlené do symbolu, pretože zbytok nie je prežívaný a preto nemôže byť zdelený. Výber vieroučných formulácií nie je teda ľubovoľný, ale odvodzuje sa zo samej štruktúry skúsenosti viery. Pretože ona má v sebe hodnoty vyjadrené kultúrnym horizontom, v ktorom viera žije, symboly nemôžu byť vzaté ako pôžička z iných kultúr, ale musia byť evidentné a koordinované vo vnútri kultúrneho horizontu, v ktorom sa skúsenosť vykonáva.²⁶

4. Význam mýtov

Tak ako má pre teológiu veľký význam jazykovedný prínos náuky o symbole, tak podobne možno hovoriť o odhalení hodnoty v mýtoch. Ak k symbolu pripojíme príbeh, vzniká mýtus. Grécky termín *mythos* znamená prednášku, ktorá nevznikla na základe argumentácií. V tomto zmysle mýtus je v protiklade s *logos*, ktoré znamená prednášku založenú na racionálnych argumentoch.²⁷ Z pohľadu dialektickej logiky nedostatok argumentov robí z mýtickej prednášky tvrdenie, ktoré nepotrebuje dôvody. Je to ohlásenie,

²¹ RICOEUR, P., *Della interpretazione (O interpretácii)*, s. 21. Vzaté z MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Problém teologického jazyka od začiatku po dnešok)*, Queriniana, Brescia 1975, s. 480 - 495.

²² RICOEUR, P., *Della interpretazione (O interpretácii)*, ibid., s. 24.

²³ RICOEUR, P., *Della interpretazione*, ibid., s. 572.

²⁴ RICOEUR, P., *Della interpretazione*, ibid., s. 567.

²⁵ Porov. RICOEUR, P., „*Poetica e simbolica*“ (*Poetika a symbologia*), in LAURET, B. – REFOULE, F., *Iniziazione alla pratica della teologia*, Queriniana, Brescia 1986, s. 52.

²⁶ Porov. BABOLIN, S., *Sulla funzione comunicativa del simbolo. Corso di simbologia (O komunikatívnej funkcii symbolu. Kurz symbológie)* Gregoriánska univerzita, Rím 1985, s. 95-185; MONDIN, B., „*Simbolo*“ in *Dizionario Enciclopedico di Filosofia, Teologia e Morale („Symbol“ v Encyklopedický slovník z filozofie, teológie a morálky)*, Massimo, Milano 1989, s. 697; KOL. AUTOROV, *Simbolo, ermeneutica, comunicazione (Symbol, hermeneutika, komunikácia)*, Zanichelli, Bologna 1984.

²⁷ Porov. HALBFAS, H., *La religione (Náboženstvo)*, Queriniana, Brescia 1983, s. 33 - 88.

ktoré sa zdôvodňuje tým, čo sa ohlasuje. Výstižne hovorí S. Babolin: „*V mýte to, čo sa nehovorí, (nevyssloviteľné) je oveľa dôležitejšie ako to čo sa povie.*“²⁸

Avšak od nástupu prírodných vied v sedemnástom storočí sa odmieta mytológia ako výplod poverčivej a primitívnej mysle. Sú ľudia, ktorí tvrdia, že myslenie takzvaných primitívnych národov je podradnejšie ako vedecké myslenie. Tvrdia, že je podradnejšie nie pre štylistické príčiny, ale preto, že sa - vedecky povedané - myli. V antropológii sa rozšírila Malinowského koncepcia, nazývaná *funkcionalizmus*. Podľa nej myslenie primitívneho národa bolo určované holými životnými potrebami: hľadaním obživy, uspokojovaním sexuálnych pudov atď. Z toho vyplývajú aj sociálne ustanovizne, viera, mytológia a pod. Druhá koncepcia stelesnená v diele Lévyho-Bruhla, sa domnieva, že základný rozdiel medzi „primitívnym“ a moderným myslením je v tom, že to prvé je celkom určované emóciami a mystickými zobrazeniami. Teda neide o to, že ich spôsob myslenia je podradnejší, ako skôr o to, že je to zásadne odlišný spôsob myslenia. Táto koncepcia sa nazýva *emocionálna*, alebo *afektívna*.

Zoči – voči takýmto tvrdeniam Claude Lévi-Strauss mýtus obhajuje. Zdôrazňuje, že v skutočnosti myslenie ľudí „bez písma“ (nepoužíva termín: primitívny) je v mnohých prípadoch nezaujaté - a to je rozdiel oproti Malinowskému – a na druhej strane intelektuálne – čo je rozdiel oproti Lévy-Bruhlovi. V *Totemizme* a v *Myslení prírodných národov* ukázal, že ľudia, o ktorých zvyčajne súdime, že úplne podliehajú potrebe neumrieť od hladu, že trvale len-len že prežívajú vo veľmi tvrdých materiálnych podmienkach, sú dokonale schopní rozmýšľať nezaujato; totiž, poháňa ich potreba či túžba pochopiť okolitý svet, jeho povahu a svoju spoločnosť. Na druhej strane, na dosiahnutie tohto cieľa používajú intelektuálne prostriedky, presne tak, ako by to mohol robiť a robil by filozof, či do istej miery aj vedec.²⁹

Samozrejme, že ak istý spôsob myslenia je nezaujatý a je intelektuálny, to ešte neznamená, že sa rovná vedeckému mysleniu. V niečom zostáva odlišný a v niečom podradnejší. Zostáva odlišný, lebo jeho cieľom je čo najkratšou cestou dosiahnuť všeobecné pochopenie. To znamená, že je to taký spôsob uvažovania, ktorý predpokladá: kto nechápete všetko, nevysvetlí nič. To je v úplnom protiklade s tým, čo robí vedecké myslenie. Ono postupuje krok za krokom, pokúša sa vysvetliť veľmi obmedzené javy a potom prechádza k inakším javom a tak ďalej. Ako povedal už Descartes: vedeckému mysleniu ide o to, rozdeliť problém na toľko častí, na koľko treba, aby sa dal vyriešiť.

Claude Lévi-Strauss nekladie vedecké vysvetlenie a mýtické vysvetlenie na rovnakú úroveň. Tvrdí, že: „*veľkosť a prednosť vedeckého vysvetlenia nespočíva iba v praktických a intelektuálnych výdobytkoch vedy, ale aj v skutočnosti, ktorej sme čoraz väčšími svedkami, že veda nadobúda schopnosť vysvetliť nie iba svoju vlastnú platnosť, ale aj to, čo bolo do istej miery platné v mytologickom myslení. Dôležité je, že sa čoraz väčšími zaujíame o tento kvalitatívny aspekt a že veda, ktorá sa od sedemnásteho do devätnásteho storočia vyznačovala čisto kvantitatívnym hľadiskom, začína do seba začleňovať aj kvalitatívne aspekty skutočnosti. To nám nepochybne umožní pochopiť veľmi mnoho vecí prítomných v mytologickom myslení, ktoré sme v minulosti mali sklón odbaviť mávnutím ruky ako nezmyselné a absurdné.*“³⁰

Tieto úvahy smerujú proti „scientistom“, čiže zaslepeným vyznávačom vedy, ktorí sa domnievajú, že veda vie vyriešiť úplne všetky problémy. Ťažko si predstaviť taký deň, keď sa veda naplní a zavŕši. Vždy budú nové problémy, a presne v takom istom tempe, v akom sa

²⁸ BABOLIN, S., *Semiotica, base elementare per qualsiasi espressione gestuale, rituale e dottrinale (Semiotika, základná báza pre akékoľvek vyjadrenie gestami, rituálom alebo doktrínou)*, in KOL. AUTOROV *Comunicazione e ritualità (Komunikácia a obradnosť)*, ibid, s. 176.

²⁹ Porov. LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, ibid., s. 21.

³⁰ LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, ibid., s. 28.

vede darí riešiť problémy, ktoré sa pred desaťročím či storočím považovali za filozofické, budú sa vynárať nové problémy, ktoré sa doposiaľ ako také nevnímali. Lévi-Strauss poznamenáva: „Vždy bude jestvovať medzera medzi odpoveďou, ktorú je nám veda schopná dať a novou otázkou, ktorú odpoveď vyvolá. Veda nikdy neposkytne všetky odpovede. Môže sa však pokúsiť o to, aby sa pomaličky zvyšoval počet a kvalita odpovedí, ktoré vie dať.“³¹

Z toho jasne vyplýva, že mýtus nie je synonymom fantázie, ilúzie alebo klamu. Naopak, je to výraz konkrétnej autentickej pravdy, ktorá odkrýva tajomstvo ľudského života. Potvrďuje to aj vyjadrenie X.L. Dufoura: „V súčasnom chápaní výraz „mýtus“ nekorešponduje v žiadnom prípade s termínom rozprávka. Mýtický príbeh chce zdôvodniť prapôvod vo svete alebo v nejakej situácii alebo v skúsenosti, ktorá sa dotýka všetkých ľudí - skutočnosť nespoznateľnú pre nedostatok svedkov, ktorí by mohli hovoriť. Vo vyrozprávaní historike mýtus kondenzuje pravdy, ktoré môžu osvietiť človeka v jeho podmienkach alebo priviesť k zvažovaniu základných otázok, ktoré si kladie.“³²

Čiže mýtus nepopiera ani nezanedbáva skutočnosť, alebo históriu ľudí a vecí, ale ich presvedčivo potvrdzuje s tou symbolickou silou, ktorá sa odráža vo viere. Mýtus je typický spôsob ľudského poznania, ktoré má vlastnú vnútornú štruktúru a rozvíja sa v systéme obradných motivácií.

Už spomínaný P. Ricoeur formuluje svoje pochopenie mýtu takto: „Za mýtus považujem druh symbolu, ktorý sa vyvinul formou príbehu a je vyjadrený v nejakom čase a priestore nesúvisiacom s presnými dejinami a s geografiou podľa kritickej metódy. Napríklad v príbehu vyhnaní Adama a Evy z raja je vyhnanstvo v prvom rade symbolom odcudzenia sa človeka. V druhom rade je to mýtické rozprávanie pomocou hry určitých osôb, miest a rozprávkových epizód.“³³

Toto vsunutie mýtu do kategórie symbolu predstavuje kľúčovú tézu Ricoeurovho myslenia. Klasifikujúc mýty ako symboly v príbehu, zaujíma Ricoeur jasný postoj proti starším i moderným vedcom, ktorí považujú mýty za rozprávky, čiže detské vysvetľovania pre nezrelého človeka, zbavené poznávacej hodnoty pre dospelého človeka. Proti tejto téze tvrdí Ricoeur, že mýtus napriek svojej neodôvodnenosti literárnej formy vlastní vysokú hodnotu poznania. „Mýtus chce vyriešiť záhadu ľudskej existencie, t. z. nesúlad medzi základnou realitou - stav nevinnosti, podmienky stvorenia, podstata bytia - a súčasným spôsobom bytia človeka ako nečistého, hriešnika, previnilca. Mýtus umožňuje tento prechod prostredníctvom príbehu, ale je to vlastný príbeh, pretože tu nie je logický prechod medzi základnou skutočnosťou človeka a prítomnou existenciou, medzi ontologickými podmienkami dobrého stvorenia určeného k šťastiu a súčasným stavom prežívaným v znamení odcudzenia. Mýtus znamená teda ontologický prínos: mieri na vzťah medzi existencionálnym bytím človeka a jeho historickou skutočnosťou. V tom istom čase je skokom aj cestou, trhlinou aj zošitím.“³⁴

Tak ako symbol, aj mýtus otvára a zatvára rozmer prapôvodnej skúsenosti, ktorá by ináč zostala zavretá a ukrytá.

5 Naratívny jazyk je určujúci

³¹ LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, ibid., s. 20.

³² Porov. DUFOUR X.L., *Lettura del vangelo secondo Giovanni (Čítanie evanjelia podľa Jána)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, s. 94:

³³ RICOEUR, P., *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, ibid. 263 - 264.

³⁴ RICOEUR, P., *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, ibid. 421.

V roku 1974 nemecký biblista Gerhard Lohfink publikoval článok *Erzählung als Theologie*³⁵, v ktorom pojednáva o základnej rečovej štruktúre evanjelií. Tento článok sa dá pokladať za priekopnícky v tom zmysle, že odкрýva dôležitosť naratívnej analýzy v biblickej sfére. Všímajúc si niektoré biblické texty, autor rozlišuje tri formy jazyka: argumentáciu (Kazateľ 8,17-9,6), apeláciu (Exodus 20,13-17) a naráciu, čiže rozprávačstvo (Deuteronomium 26,5-9). Zároveň si kladie otázku: «*Čo je vlastne kresťanské posolstvo vo svojom jadre? Je argumentáciou alebo apeláciou alebo naráciou?*»³⁶

Aby dal odpoveď na otázku, rozoberá Lohfink najprv list sv. Pavla Rimanom a potom aj iné listy Nového zákona. Jeho cieľom je ukázať, že napriek vonkajšiemu zdaniu, tieto texty nepopierajú, ale potvrdzujú základnú úlohu narácie. To je zjavné predovšetkým z kerygmatického ohlasovania Božej spásy v Kristovi, v ohlasovaní jeho smrti a zmŕtvychvstania.³⁷ Autor uzatvára: „*Naratívny jazyk je fundamentálny a determinujúci*“ a že „*elementy nie naratívne majú iba druhoradú funkciu*“³⁸, aj keď sú početnejšie z hľadiska kvantity.

Aké má Lohfink dôvody na tvrdenie o fundamentálnosti naratívneho elementu? Spresňuje: «*Písané evanjeliá sú vo svojej štruktúre závislé na ústnych evanjeliách, teda na takej forme posolstva spásy, ktorú môžeme poznávať ako bázu Pavlových a vôbec všetkých pôvodných kresťanských listov. Medzi naratívnou subštruktúrou listov a naratívnou štruktúrou evanjelií existuje úzka súvislosť. Listy, tak ako evanjeliá majú spoločnú bázu: pôvodné kresťanské vyznanie. V tomto vyznaní je stredobodom Ježišova smrť a zmŕtvychvstanie. Presne tak ako príbeh o utrpení, ktorý sa končí veľkonočným posolstvom, sa stal stredobodom evanjelií*»³⁹.

Z toho, čo bolo povedané vyplýva, po prvé, že: «*samotná narácia je teológia*»⁴⁰. Po druhé, že informácia a príbeh sú dve rozličné skutočnosti. Informácia je zameraná na súčet poznatkov, a teda jej vlastným rozmerom je vzdialenosť od minulosti k dnešnému človeku. Naopak príbeh, žije v súčasnosti, ponárajúc poslucháča do hĺbky spásnej udalosti, umožňujúc mu tak zúčastniť sa a byť existenciónalne znovu prítomný⁴¹.

Lohfinkov príspevok v biblickej oblasti by sa nebol mohol ujať, keby v tom čase neboli už rozvinuté aj literárne, jazykovedné a filozofické vedy nášho storočia, spolu so znovuobjavením hodnoty mýtu a symbolu a s prekonaním historicko-kritickej metódy ako jedine správnej.

6 Naratívna analýza podľa dokumentu Pápežskej biblickej komisie

Novú metódu literárnej analýzy popisuje dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia biblie v Cirkvi* v prvej časti, v druhej kapitole v druhom odseku: «*Naratívna exegéza predkladá metódu pochopenia a komunikácie biblického posolstva, ktorá zodpovedá*

³⁵ LOHFINK, G.: «Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien», (Rozprávanie ako teológia. K základnej rečovej štruktúre evanjelií) in *Stimmen der Zeit* XX (1974) n. 192, s. 521-532.

³⁶ LOHFINK, G.: už cit., s. 523. H.WEINRICH, «A favore d'una teologia narrativa, ovvero: La teologia soggetta al criterio della tolleranza narrativa» (V prospech naratívnej teológie, alebo: teológia podriadená kritériu naratívnej tolerancie) in B.WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, s. 69-71, ponúka analýzu Lohfinkovho článku.

³⁷ Porov. LOHFINK, G., už cit., s. 524-526.

³⁸ LOHFINK, G., už cit., s. 528.

³⁹ LOHFINK, G., už cit., s. 528.

⁴⁰ LOHFINK, G., už cit., s. 530.

⁴¹ Porov. LOHFINK, G., už cit., s. 531.

forme príbehu a svedectva, čo je fundamentálna modalita komunikácie medzi ľudskými osobami a zároveň aj charakteristika osôb Písma Svätého. V skutočnosti Starý zákon predstavuje históriu spásy, v ktorej účinný príbeh stáva sa podstatou vyznania viery, liturgie a katechézy (porov. Ž 78, 3-4; Ex 12, 24-27; Dt 6, 20-25; 26, 5-10). Aj ohlasovanie kresťanskej kerygmy obsahuje naratívnu sekvenciu o živote, smrti a zmŕtvychvstani Ježiša Krista, čiže udalosti, o ktorých evanjeliá nám ponúkajú detailne príbehy »⁴².

Naratívna analýza študuje teda spôsob, akým je určitý príbeh v histórii vyrozprávaný a ako zapája dnešného čitateľa do svojho minulého sveta a do jeho systému hodnôt. Dokument Pápežskej biblickej komisie pripomína povinnosť rozlišovať medzi "autorom reálnym" a "autorom implicitným" ako aj medzi "čitateľom reálnym" a "čitateľom implicitným". «"Reálny autor" je osoba, ktorá príbeh zostavila. Výrazom "implicitný autor" sa označuje predstava autora, ktorého text postupne plodí v priebehu čítania (s jeho kultúrou, temperamentom, nasmerovaním, vierou, atď). "Reálnym čitateľom" sa nazýva každá osoba, ktorá má prístup k textu, od prvých adresátov, ktorí ho čítali alebo počuli, až po dnešných čitateľov alebo poslucháčov. "Implicitným čitateľom" sa rozumie ten, koho text predpokladá a vyvoláva, ktorý je schopný zvládnuť mentálne činnosti a citové požiadavky na to, aby vstúpil do sveta príbehu a odpovedal spôsobom, aký chcel dosiahnuť reálny autor prostredníctvom implicitného autora»⁴³

Toto rozlišovanie pomáha porozumieť účinkom biblického textu. Text totiž má vplyv tou mierou, akou reálni čitatelia (napr. my sami na konci XX. storočia) sa môžu identifikovať s implicitným čitateľom. Základnou úlohou exegézy je zjednodušovať túto identifikáciu.

Ďalej dokument Pápežskej biblickej komisie - poukazuje na rozdiel medzi oknom a zrkadlom - vysvetľuje vzťah medzi prínosom historicko-kritickej metódy a naratívnej analýzy. «Zatiaľ čo historicko-kritická metóda považuje text skôr za „okno“, ktoré dovoľuje venovať sa rozličným poznatkom o určitej epoche (nielen faktom rozprávaným, ale aj situácii komunity, pre ktorú boli rozprávané), v naratívnom sa zdôrazňuje, že text funguje aj ako „zrkadlo“, v tom zmysle, že predstavuje určitý obraz sveta - svet príbehu - ktorý vplýva na spôsob videnia čitateľa a posúva ho na prijatie istých hodnôt viac než iných»⁴⁴.

Z toho pre nás vyplýva, že naratológia, čiže štúdium príbehov, mala by byť chápaná vo vzťahu s nedávnymi poznatkami na poli lingvistiky a literárnej kritiky. Biblická exegéza požehnala tento prínos prostredníctvom množstva analýz, ktoré skúmali Bibliu predovšetkým ako literárny fenomén. Jean Luis Ska napísal: «Zmysel príbehu je výsledok procesu čítania, to znamená, že nie je možné obísť zmysel textu vo všeobecnosti a narácie zvlášť, od „drámy čítania“... Metódy klasickej exegézy (kriticko-historickej) považujú text predovšetkým za dokument, ktorý hovorí o minulosti. Interpret si poslúži textom, aby dosiahol svet, ktorý sa schováva vo vnútri textu... Pre naratívnu metódu text je udalosť žitá čitateľom. Tak ako hudba v notách zostane mŕtva až kým ju interpret nezahrá, tak aj text zostane mŕtvym písmenom, kým čitateľ mu nedá život čítaním »⁴⁵.

Explózia naratívnej metódy sa rozvíja v súčasnosti so zdôrazňovaním štruktúrálnej analýzy textov v lingvistickej kultúre, ktorá si všíma synchronický rozmer viac ako rozmer diachronický, tradičný, ktorý študuje text z pohľadu geneticko-historického, ako to vysvetľuje Aletti: «Exegéza nás nevie uspokojiť s výkladom príbehu, opisujúc históriu kompozície,

⁴² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa I, B, 2, (Interpretácia biblie v Cirkvi) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, s. 39.

⁴³ L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa I, B, 2, už cit., s. 40

⁴⁴ L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa I, B, 2, už cit., s. 41

⁴⁵ SKA, J.L.: Narrativa ed esegesi biblica. (Naratívnosť a biblická exegéza) in La Civiltà Cattolica CXLII (1991) n. 3387-3388, s. 222.

*potvrdzujúc alebo negujúc historickosť rozprávaných udalostí, zauzľujúc teológiu, vychádzajúc zo zdrapov, z ktorých sa ono formovalo. Naratívne tkanivo je poslušné vlastným literárnym zákonom, ktoré vyžadujú synchronické postavenie»*⁴⁶. Toto tvrdenia podopiera aj J. Baar, známy svojou kritikou Kittela a diachronickej semantiky a jeho návrhu novej interpretácie jazyka a textov Písma. Podľa Barra Starý zákon by mal byť čítaný ako príbeh, viac ako história. Čítanie príbehu, tak ako je nám daný, je spôsob ako stretnúť toho Boha, o ktorom mali Izraeliti skúsenosť. Zo skutočnosti, že výklad príbehu by sa mal realizovať prostredníctvom príbehu samotného, sa dá prísť k performatívnemu aspektu teológie. Rozprávanie svedectva Písma je konkrétnou formou biblickej teológie⁴⁷.

6 *Lex narrandi* v Starom zákone

Keď hovoríme o naratívnej štruktúre, to neznamená, že Biblia je zostavená *iba* alebo prevažne *len* z príbehov. Nachádzame v nej široké množstvo literárnych druhov. To, čo sa chce povedať je - slovami profesora Sergio Lanza z Ríma - že: *«Najdôležitejšie texty - ktoré sú významné z hľadiska náboženského - sú narácie, a že iné texty, nie naratívne (právnické, morálne, poetické, atď) nachádzajú správne miesto a zdôvodnenie nie pre teoretický charakter, ale pre dejinnosť, t. j. pre stretnutie Boha s človekom»*⁴⁸. Podobne sa vyjadril K.Müller: *«Narácia je existencionálnym elementom hebrejského života viery»*⁴⁹. Naratívna štruktúra, prejavujúca sa na rozličných úrovniach, v podstate pochádza z faktu, že *«Písmo nie je len kniha právd na uverenie a zbierka príkazov na zachovávanie, ale je svedectvom žitej náboženskej skúsenosti, ktorá zasahuje všetky oblasti bytia, a smeruje k tomu, aby táto skúsenosť bola vždy nanovo realizovaná»*⁵⁰.

Že Starý zákon bol predovšetkým *«históriou»* a že forma teologického vyjadrovania v starozákonných knihách bol *«príbeh»*, to povedal už Gustav von Rad, ktorý postavil svoju teológiu Starého zákona na *«histórii tradícií»* Tradície sú založené predovšetkým na príbehoch⁵¹. Významné je v tomto zmysle tzv. *«historické krédo»* (Dt 26, 5-9: *Kňaz vezme kôš z tvojich rúk... a ty povieš: Môj otec bol blúdiaci aramejčan, potom v malom počte zostúpil do Egypta...*; Joz 24, 1-13: *Jozue povedal všetkému ľudu: Oddávna bývali vaši otcovia Abrahám a Nachorov otec Tare na druhej strane Rieky..tak si dnes vyvolte komu chcete slúžiť...*; Ž 136: *On previedol svoj ľud cez púšť, lebo jeho milosrdenstvo je večné, a*

⁴⁶ ALETTI, J.N.: L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte. (Naratívne priblíženie aplikované v Biblii: stav otázky a návrhy), in Rivista biblica XXXIX (1991) s. 258.

⁴⁷ Porov. BARR, J.: Semantica del linguaggio biblico (Semantika biblického jazyka), Il Mulino, Bologna 1968.

⁴⁸ LANZA, S.: La narrazione in catechesi (Narácia v katechéze), Roma 1985, s. 50.

⁴⁹ MÜLLER, K.: Bedingungen einer Erzähkultur. Judaistische Anmerkungen zum Program einer narrativen Theologie. (Podmienky kultúry rozprávania. Židovské poznámky k programu naratívnej teológie), in R. ZERFASS (zostavovateľ) Erzählter Glaube - erzählende Kirche (Rozprávaná viera - rozprávajúca Cirkev), Herder, Freiburg i. B. 1988, s. 29.

⁵⁰ LANZA, S.: La narrazione in catechesi (Narácia v katechéze), už cit., s. 51.

⁵¹ Porov. RAD, G.V.: Teologia dell'Antico Testamento I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele (Teológia Starého zákona I. Teológia historických tradícií Izraela), Paideia, Brescia 1972.

pozabíjal mocných kráľov...) Pozerajúc ďalej, až poza históriu a jej funkciu, schéma ponúka vyznanie viery jasne naratívne, pretože je založené na „svätej“ histórii Izraela v rozličných fázach: patriarchovia, exodus, zasľúbená zem, udalosť na Sinaji. Gustav von Rad píše: «Najstaršie vyznania viery v Jahweho mali dejinný charakter, keďže spájali meno tohto Boha s príbehom o jeho zásahu v dejinách»⁵².

Aj celé Desatoro (Ex 20, 1-17; Dt 5, 6-22) predstavuje tú istú kvalitu⁵³. Podobne aj veľkonočná Haggada, ktorá je dominantou v liturgii (Dt 6, 20-25). Je potvrdená veľkonočným memoriálom (Ex 12-13), ktorý zahrňuje tri dimenzie: minulosť, prítomnosť, budúcnosť. Je to typický príklad rodinnej slávnosti pri ktorej sa oslavovala rozhodujúca dejinná udalosť Izraela a Sinajská zmluva. Otec rodiny rozprával deťom veľké Božie skutky a robil to tými istými slovami, ktoré sa naučil od svojho otca.⁵⁴ Narácia v tomto prípade ponúka model dejinnej viery teda znovu pripamätanej, podloženej svedkami a aktualizovanej⁵⁵.

«Aj múdroslovné uvažovania sú naratívne, ako to povrdzuje Gen 2-3, ako aj biblické midraš (pravdepodobne Jonáš, Tobiáš, Ester, Judit), ktoré votkali do biblického jadra katechetickú a teologickú naráciu»⁵⁶.

7 Naratívnosť v Novom zákone

Naratívny jazyk je fundamentálny a určujúci nielen v Starom zákone, ale aj v štyroch kanonických evanjeliách a vo väčšej časti listov Nového zákona⁵⁷. V príbehu pomazania v Betánii Ježiš povedal: «Veru, hovorím vám, kdekoľvek na svete sa bude ohlasovať evanjelium, bude sa na jej pamiatku hovoriť aj o tom, čo urobila» (Mk 14,9). Obrana príbehu nachádza v evanjeliách verného spojenca. Valerio Mannucci píše: «Prvé úradné ohlasovanie - kerygma - (1 Kor 15, 3-5 Odovzdal som vám predovšetkým to, čo som aj ja prijal: že Kristus zomrel za naše hriechy...) je zakotvené vo veľkonočnej udalosti, čiže v smrti a zmŕtvychvstaní. Prvá forma hlásaného a napísaného evanjelia bolo pravdepodobne vyrozprávanie utrpenia, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Cieľová osnova evanjelií, ktoré máme je naratívna: detstvo Ježiša - príbeh Jána Krstiteľa - verejná služba Ježišova - smrť a zmŕtvychvstanie»⁵⁸.

Zapadla pozícia R. Bultmanna, podľa ktorého evanjeliové svedectvo by sa malo zredukovať na ponuku kerygmy alebo vzájomných cieľavedomých oznámení bez akéhokoľvek vzťahu k histórii. Käsemann, jeho žiak, demoloval bultmanovskú požiadavku o

⁵² RAD, G.V., už cit., s. 149.

⁵³ Porov. LANZA, S.: La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale (Oblak a oheň), Dehoniane, Roma 1995, s. 288.

⁵⁴ Porov. CARENA, O.: Cena pasquale ebraica per comunità cristiane (Židovská veľkonočná večera vo vzťahu ku kresťanským komunitám), Marietti, Casale Monferrato 1980. Porov. tiež L.CAMPOS - R.DI SEGNI (zostavovatelia) Haggadah di Pesach. Ricordare per essere liberi (Pamätať, aby sme boli slobodní), Assisi - Roma 1979.

⁵⁵ Porov. STACHEL, G.: Zur Praxis des Erzählens und des Nacherzählens der Bibel. (K praxi rozprávania z rozprávání Biblie), in Katechetische Blätter CX (1985) s. 596-604.

⁵⁶ RAVASI, G.: Cio che abbiamo udito...lo narreremo (č. 78, 3-4). Narrazione ed esegesi. (Čo sme počuli... to vyrozprávame) in Rivista biblica, XXXVII (1989) s. 345.

⁵⁷ Porov. PENNA, R.: Aspetti narrativi della lettera di S.Paolo ai Romani. (Naratívne aspekty listu sv. Pavla Rimanom), in Rivista biblica, XXXVI (1988) s. 29-45.

⁵⁸ MANNUCCI, V.: Vangeli e narrazione. (Evanjeliá a narácia) in La rivista del clero italiano, LXXI (1990) n. 9, s. 599.

bezvýznamnosti historického Ježiša pre kerygmu a pre vieru⁵⁹. V evanjeliách kerygma a história, ohlasovanie a príbeh sa miešajú neodlučiteľným spôsobom. Ako napísal Eberhard Jüngel: «*Evanjeliá ohlasujú rozprávajúc a rozprávajú ohlasujúc*»⁶⁰.

V tomto smere sú pre nás veľmi užitočné aj apokryfy. V našom storočí archeológovia objavili tzv. «Tomášovo evanjelium», ktoré sa predstavuje ako zbierka Ježišových náuk, ale odtrhnutá od akéhokoľvek vzťahu k času a priestoru a prežitej udalosti. Sú tu zozbierané výroky a fakty o Ježišovi, ktoré sa formou často približujú synoptikom. Ale zorný uhol pohľadu je iný. Chýbajú príbehy. Celá zbierka má skôr gnostickú príchut'⁶¹. Napr. je tam veta: «*Toto sú tajomné slová, ktoré Ježiš, Žijúci, povedal, a ktoré Didymos Júda Tomáš zapísal. On povedal: Kto nájde zmysel týchto slov, neochutná smrť*»⁶². Avšak jedinečné - a preto v sebe neopakovateľné - sú apoštolské príbehy, ktoré obsahujú svedectvo o Ježišovej udalosti. A preto, oproti kánonickej narácii štyroch evanjelií, dodáva Valerio Mannucci, «*apokryfné evanjeliá nie sú nič iné než "zvrátené rozprávania" Ježiša Krista, a nemôžu byť prijaté ani ako náhrada štyroch evanjelií, ani ako legitímne evanjeliové rozprávania, ani ako základ pre našu aktualizujúcu naráciu Kristovej udalosti*»⁶³.

8 Naratívny aspekt liturgickej modlitby

Aj v oficiálnej liturgickej modlitbe Cirkvi je silno uplatňovaný naratívny prvok. Luigi Della Torre píše: «*Cirkev nikdy neprestala byť komunitou naratívnu, prinajmenšom v svojej liturgii. Jednak preto, že biblické texty v nej čítané sú evanjeliové a iné príbehy, ako aj preto, že v sviatostných úkonoch kňaz rozpráva: "v tú noc, keď bol zradený, vzal chlieb..."*; a aj chválospevy sú spomínaním zázračných Božích činov.»⁶⁴

⁵⁹ Porov. KÄSEMANN, E.: Il problema del Gesù storico. (Problém historického Ježiša), Konferencia z roku 1953, in Saggi Eseguitici, Marietti, Casale Monferrato 1985, s. 30-57.

⁶⁰ JÜNGEL, E.: Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo (Boh tajomstvo sveta. Základy teológie ukrižovaného v diskusii medzi teizmom a ateizmom), Queriniana, Brescia 1982, s. 398.

⁶¹ Porov. BROWN, R.E. - FITZMYER, J.A. - MURPHY, R.E.: Grande commentario biblico (Veľký biblický komentár), Queriniana, Brescia 1973, s. 1537.

⁶² Porov. LOHFINK, G.: Erzählung als Theologie. (Rozprávania ako teológia), už cit., s. 526.

⁶³ Porov. MANNUCCI, V.: Vangeli e narrazione. (Evanjeliá a narácia) s. 600.

⁶⁴ DELLA TORRE, L., *Per una catechesi narrativa*. in *Via, verità e vita XXVII (Rozprávačská katechéza)* (1978) č. 67, s. 50. Por. tiež NOSIGLIA, C., *Il Nuovo Testamento come narrazione di esperienza salvifica (Nový zákon ako vyrozprávanie spásonosnej skúsenosti)* in *Via, verità e vita, XXVIII* (1979) č. 73, s. 25: (Zvlášť významné pre život komunity je lámanie chleba a modlitba. Gesto lámania naplnené Kristom na poslednú večeru sa opakuje teraz v komunite jeho učeníkov a označuje eucharistický moment, ktorý vidí bratov zjednotených spoločnou obetnou večerou; ktoré opakuje pánovu veľkú noc oslavovanú teraz pamiatkou na neho. V eucharistii nachádza svoj najprirodzenejší priestor vyrozprávanie skutkov a slov Pánových, zvlášť o jeho umučení, smrti a zmŕtvychvstaní... Zvlášť súbežnosť (slovo – sviatosť) v presnom spomienkovom liturgickom kontexte a v priestore veriacej komunity, ktorá odráža iste tradíciu čo pochádza od prvých učeníkov. Nakoniec Pavol v Troáde predišiel lámanie chleba dlhým kázaním (Sk 20,7-11), stojac na svojich listoch nemohol nezohľadniť "svoje" evanjelium, "svoju" skúsenosť Krista a pravdu, ktorú sám Pán a prví svedkovia odovzdávali.

Narácia, ako sa ona praktizuje počas liturgického slávenia v Cirkvi, je memoriálom, reálnou udalosťou, vyjadrenou formou rituálneho rozprávania. Cirkev vyrozpávajúc Božiu realitu evokuje prísľub spásy a umožňuje človeku spoločenstvo s Ním, zapája ho, robí ho účastným. Táto liturgická narácia je jedinečnou skutočnosťou. Už spomínaný Luigi Della Torre to popisuje takto: *“Cirkev je spoločenstvo, ktoré žije a rastie v neustálom sútoku vyrozprávaných udalostí. Kresťan počúva rozprávania o historických činoch Boha pre svoj ľud, medituje o nich a niekedy ich aj ďalej interpretuje, čiže oživuje vo svojej konkrétnej histórii a v komunite, ku ktorej patrí. Vyrozprávajúc biblické príbehy charakteristickým spôsobom, vo svojej skúsenosti a obalíac ich svojim svedectvom (a svedectvom spoločenstva) odovzdáva vieru ďalším pokoleniam.”*⁶⁵

Z toho vyplýva, že vyrozprávanie spásnej histórie, ktoré charakterizuje každé liturgické slávenie, je centrom kresťanskej viery, teda ju určuje a dáva jej zmysel.⁶⁶ Preto poznamenáva Venturi: *„Kto analyzoval sviatky, pochopil, že ich vrcholným momentom je slávnostné ohlasovanie, postavené ako rozprávanie udalostí, nosiacich život a spásu. Bez tohto rozprávania nemôže byť sviatok sviatkom, ale iba voľným dňom, alebo zábavou. Kresťanské sviatky nachádzajú svoj základný zmysel a plodnosť v rozprávačstve, ktoré liturgia znovu predkladá a aktualizuje.”*⁶⁷

Okrem toho, treba brať do úvahy, že rozličné naratívne segmenty, či už slovné alebo rituálne, majú zmysel iba v Kristovej histórii. Ak by sa čítali bez vzťahu ku Kristovi, boli by nepochopiteľné, zostali by v tme, ako učeníci idúci do Emauz. To, čo jednotlivé príbehy zjednocuje a dáva im význam, to, čo ich robí homogénnou tkanou mozaikou, je historická udalosť Kristova, jeho veľkonočné tajomstvo. Z toho vyplýva ďalší dôsledok: Kristologický príbeh v liturgických čítaniach nie je iba jednoduchý slovný alebo koncepčný fakt, ale smeruje vždy k realite; slovo sa stáva telom v slávení; príbeh sa neopakuje ako na obrazovke, ale dáva vznik tajomnej realite rituálnych činností. V liturgii Kristus nie je iba ten, o ktorom sa rozpráva, ale ten, ktorý rozpráva; ba ešte viac: on nielen rozpráva, ale aj koná.

Luigi Della Torre považuje za zvlášť významné pre život komunity: lámanie chleba a modlitbu. Gesto lámania naplnené Kristom na poslednú večeru sa opakuje teraz v komunite jeho učeníkov a označuje euchraistický moment, ktorý vidí bratov zjednotených spoločnosu obetnou večerou; opakuje Pánovu Veľkú noc oslavovanú teraz pamiatkou na neho. V eucharistii nachádza svoj najprirodzenejší priestor vyrozprávanie skutkov a slov Pánových, zvlášť o jeho umučení, smrti a zmŕtvychvstání... Zvlášť súbežnosť elementov: slovo – sviatosť, v presnom spomienkovom liturgickom kontexte a v priestore veriacej komunity, odráža tradíciu čo pochádza od prvých učeníkov.⁶⁸

⁶⁵ DELLA TORRE, L., *Per una catechesi narrativa (Naratívna katechéza)* už cit., s. 49.

⁶⁶ Por. MANFREDINI, E., *Analisi tematica del Lezionario per le celebrazioni mariane (Tematický rozbor lekciónára na mariánske slávenia)* in AA.VV., *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario, vol. II (Quaderni di Rivista Liturgica 7)*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, s. 85-159; Por. tiež BOGGIO, G., *Temi del Lezionario delle Messe rituali (Témy lekciónára z rituálnych omší)* in AA.VV. *Il Messale Romano...*, už cit., s. 334-395. Por. tiež LANZA, S., *Tempi e luoghi del celebrare (Časy a miesta slávenia)*, in ID. *La nube e il fuoco (Oblak a oheň)*, Un percorso di teologia pastorale, Dehoniane, Roma 1995, s. 323-335.

⁶⁷ VENTURI, G., *Il Lezionario, catechesi narrativa della Chiesa (Lekcionár, naratívna katechéza Cirkvi)*, už cit., s. 72.

⁶⁸ DELLA TORRE, L., *Per una catechesi narrativa (Naratívna katechéza)*, už cit., s.

Možno teda povedať, že v liturgickom slávení Cirkev nepredkladá teóriu, filozofiu, systém právd, ale naratívny spôsobom predstavuje Božie dielo spásy. Toto rozprávačstvo čerpá svoju silu z minulosti, prezentuje sa v prítomnosti a otvára sa pre budúcnosť. Rozličné naratívne segmenty by nemali sami o sebe zmysel, keby ich nespájala liturgická jednota a vzájomnosť a keby nesmerovali k tomu, aby sa stali slovom – udalosťou, čiže Kristom dnes. Takto sa naratívnosť premieta nielen do biblických slov, ale aj do obradov.

9 Naratívnosť a sviatosti

Prichádzame k ďalšej časti našej úvahy, a síce ku vzťahu medzi naratívnosťou a sviatostnými obradmi. Isté je, že história spásy nepokračuje iba v knihách Písma, ale sa vysvetľuje a sprítomňuje aj iným spôsobom. Žije vo sviatostnej ekonómii Cirkvi, čiže v spásonosných udalostiach, ktoré sú vždy aktívne. Spôsob spásonosných udalostí je podstatne symbolický a je prijateľný iba vo viere. Každá sviatosť je vo svojej hlbokjej štruktúre slovom a udalosťou, realizovanou prostredníctvom súboru znakov (tradícia rozlišuje medzi materiou a formou). Je to vlastne slovo, ktoré tvorí činný znak podľa slávnej Augustínovej vety: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*". Formou sviatosti nie je teda iba formula, magické slovo, v ktorom by bola čarodejná moc, ale je ňou proklamácia spásnej udalosti uskutočnenej raz a navždy v Ježišovi Kristovi, ktorá sa stáva *tu a teraz* nanovo prítomná a účinná. Samozrejme, že táto účinnosť nepochádza zo sily vyrozprávaného slova, ale spočíva v jedinej a večnej hodnote, a síce v spásonosnej Kristovej akcii. Teologicky povedané: sviatostné slávenie je takým vyrozprávaním histórie spásy, ktoré má štruktúru slova a udalosti "navzájom medzi sebou vnútorne spojených" (DV 2).⁶⁹

Ilustráciou tejto pravdy môže byť aj nasledujúci príbeh z chasidskej múdrosti, ktorý zaznamenal Martin Buber: "Rabín Baal Schem usilujúc sa vykonať niečo užitočné pre ľudstvo, rozhodol sa utiahnuť na jedno miesto v lese, zapálil oheň a ponoril sa do mystických meditácií odriekavajúc modlitby; a hľa, všetko, o čo prosil, sa splnilo. V ďalšej generácii Maggid di Merscritz chcel urobiť to isté: utiahol sa na to isté miesto v lese a povedal: nemôžeme už založiť oheň, ale sa môžeme modliť. A stalo sa podľa jeho vôle. V ďalšej generácii rabín Moshé Leib di Sassow mal vykonať tiež takúto činnosť. Aj on sa utiahol do lesa a povedal si: nemôžeme založiť oheň, nepoznáme tajomstvá meditácie, ktoré oživovali modlitbu, ale poznáme miesto v lese, kde sa toto všetko uskutočňovalo a toto nám musí stačiť. A skutočne stačilo. V ďalšej generácii rabín Israel di Rinchin mal zopakovať podobnú činnosť. Sediac vo svojom dome, vo svojej pohovke, povedal: nemôžeme viacej založiť oheň, ani prednášať modlitby, a už nepoznáme ani miesto, ale môžeme si rozprávať túto historiku. A hľa, rozprávajúc príbeh vznikli tie isté efekty, ako pri činnosti predchádzajúcich troch."⁷⁰

Zmysel tohoto príbehu je jasný: rozprávaný a účinky vyrozprávania sa znovu stávajú realitou v tom zmysle, že fakt sa stáva vtedy, keď sa príbeh rozpráva. Rozprávačský štýl privoláva minulé udalosti a tak sa slovo stáva mocným. Rozvíja v sebe ľudí, veci a udalosti v dynamickej jednote, ktorá oživuje čas a znovu sprítomňuje udalosť. Táto židovská

⁶⁹ O "sviatostnej funkcii textu" hovorí aj nová hermeneutika existenčného typu. Por. JÜNGEL, E., *Dio, mistero del mondo (Boh, tajomstvo sveta)*, Queriniana, Brescia 1982, s. 402: «Poslucháč v tejto histórii, ktorá je aj jeho históriou, musí byť do nej existenčne vtiahnutý prostredníctvom slova. Až potom môže urobiť to, čo korešponduje s touto históriou. História Ježiša Krista prostredníctvom slova, ktoré takpovediac vyrastá z tejto histórie a vyrozpráva ju, sa stáva skôr sacramentum než exemplum (používajúc Augustína a Luthera). Takpovediac sakramentálna funkcia rozprávania, Kristologická história oslobodzuje poslucháča od seba samého».

⁷⁰ Por. BUBER, M., *Werke III, Chr. Kaiser*, München 1963, s. 71.

konceptia rozprávačstva znamená, že «narácia je udalosť sama v sebe, má posvätnosť obradu (...). Príbeh je viac ako obyčajné premýšľanie o nejakej minulosti. Posvätná podstata príbehu ponúka svedectvo, ktoré v ňom žije(...). Sila, ktorá jedného dňa bola činná, sa prenáša na živé slovo a koná aj v ďalších generáciách».⁷¹

Podobne v kresťanskom cirkevnom chápaní príbeh nie je "slovo vo vzduchu", ale potvrdzuje pravdu vyrozprávanej histórie Boha medzi ľuďmi. Robí sa to špeciálnym spôsobom, spolu so sviatostným gestom (čiže slovom a skutkom), prostredníctvom ktorého sa Boh daroval raz a navždy.⁷²

Štruktúra jazyka sviatostí nie je teda argumentatívna, ale naratívna; nechce argumentovať ani presvedčať; skôr chce oslavovať a vyrozprávať históriu stretnutia človeka s Bohom, človeka s rozličnými situáciami a s inými ľuďmi.⁷³ Je to jazyk autoimplikatívny a performatívny. Iba ten, kto je v stave porozumieť symbolickému jazyku života a sveta, je schopný porozumieť logike sakramentálnosti Krista a Cirkvi vo sviatostiach viery.⁷⁴

Je vhodné poukázať ešte na jeden problém: vzťah evanjelizácie a sakramentalizácie. Tam, kde sa príliš zdôrazňuje vysluhovanie sviatostí a napr. obetný charakter omše, vzniká prehnaná sakramentalizácia. Tam, kde sa primát kladie na ohlasovanie v evanjelizácii vzniká racionalizácia viery. Aj jedno, aj druhé je extrém. Riešenie tohto napätia ponúka naratívna reč, ktorá spoločensvu veriacich robí aj kázanie aj obrady zrozumiteľnými, pochopiteľnými a prijateľnými.⁷⁵

Z povedaného vyplýva, že aj prvá časť bohoslužieb, liturgia slova založená na lekciónári, používa naratívny jazyk ako základ rovnako aj druhá časť, liturgia eucharistie má naratívnu štruktúru. V tomto zmysle aj homília nemôže obísť naratívnosť. »

Záver

Interdisciplinárne nazeranie na teológiu a jazykovedu je obojstranne prospešné a obohacujúce. Ak sa rešpektuje metodológia vlastná každej disciplíne, potom výsledky bádania si neprotirečia, ale naopak, zapadajú do seba ako ozubené kolesá. V našom prípade nachádza symbol, mýtus aj naratívnosť používané v náboženskom a teologickom jazyku svoju oprávnenosť a potvrdenie platnosti aj v lingvistických dôkazoch. Táto úvaha môže byť vhodne zakončená odporúčaniami, ktoré ponúka dokument Pápežskej biblickej komisie Interpretácia biblie v Cirkvi slovami: « *Naratívna analýza predstavuje pre biblickú exegézu*

⁷¹ BUBER, M., *I racconti dei Chassidim (Chassidské príbehy)*, Garzanti, Milano 1979, s. 3.

⁷² Por. MARLE', R., *La théologie, un art de raconter? Le projet de théologie narrative (Teológia, spôsob vyrozprávania? Projekt v naratívnej teológii)* in *Etudes* (1983) č. 358, s. 135.

⁷³ Porov. METZ, J.B., *La fede, nella storia e nella società (Viera v histórii spoločnosti)*, Queriniana, Brescia 1979, s. 200. Zbierka niektorých spisov upravených autorom «*Breve apologia del narrare*» (*Krátka obrana rozprávania*) in *Concilium IX* (1973) č. 5, s. 860-878; «*La teologia politica in discussione*» (*Diskusia o politickej teológii*) in AA.VV., *Dibattito sulla "teologia politica" (Debata o politickej teológii)*, Queriniana, Brescia 1974, s. 231-276; «*Redenzione ed emancipazione*» (*Vykúpenie a emancipácia*) in SCHEFFCZYK, L., (ed.), *Redenzione ed emancipazione (Vykúpenie a emancipácia)*, Queriniana, Brescia 1974, s. 152-177).

⁷⁴ BOFF, L., už cit., s. 12.

⁷⁵ Por. TALIANSKA BISKUPSKÁ KONFERENCIA, *Evangelizzazione e Sacramenti*, č. 56.

evidentnú užitočnosť, keďže korešponduje s naratívnu povahou veľkého počtu biblických textov. Môže prispieť na zjednodušenie pochodu, ktorý je potrebné vykonať od zmyslu textu v jeho historickom kontexte - tak ako sa ho usiluje definovať historicko-kritická metóda - k zmyslu, ktorý má pre dnešného čitateľa »⁷⁶.

Použitá literatúra

ALETTI, J.N.: L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte. (Naratívne priblíženie aplikované v Biblii: stav otázky a návrhy). In: Rivista biblica, XXXIX (1991) s. 258.

BABOLIN, S.: Sulla funzione comunicativa del simbolo. Corso di simbologia (O komunikatívnej funkcii symbolu. Kurz symbológie). Rím : Gregoriánska univerzita 1985, s. 95-185;

BABOLIN, S.: Semiotica, base elementare per qualsiasi espressione gestuale, rituale e dottrinale (Semiotika, základná báza pre akékoľvek vyjadrenie gestami, rituálom alebo doktrínou). In: KOL. AUTOROV: Comunicazione e ritualità (Komunikácia a obradnosť). Padova : Messaggero 1988, s. 176.

BARR, J.: Semantica del linguaggio biblico (Semantika biblického jazyka). Bologna : Il Mulino, 1968.

BAUDLER, G., Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole (Úvod do symbolicko-rozprávačskej teológie. Mesiáš ako centrum kresťanských symbolov viery) Paderborn-München-Wien-Zürich : Ferdinand Schöningh, 1982.

BROWN, R.E. - FITZMYER, J.A. - MURPHY, R.E.: Grande commentario biblico (Veľký biblický komentár). Brescia : Queriniana 1973, s. 1537.

BUBER, M.: Werke III. München : Chr. Kaiser, 1963.

BUBER, M.: I racconti dei Chassidim (Chassidské príbehy). Milano : Garzanti 1979.

CARENA, O.: Cena pasquale ebraica per comunità cristiane (Židovská veľkonočná večera vo vzťahu ku kresťanským komunitám). Casale Monferrato : Marietti 1980.

CAMPOS, L. - DI SEGNI, R. (zostavovatelia): Haggadah di Pesach. Ricordare per essere liberi (Pamätať, aby sme boli slobodní). Assisi - Roma 1979.

DELLA TORRE, L.: Per una catechesi narrativa (Rozprávačská katechéza). In: Via, verità e vita, XXVII (1978) č. 67, s. 50.

DUFOUR X.L.: Lettura del vangelo secondo Giovanni (Čítanie evanjelia podľa Jána). Cinisello Balsamo : Paoline 1990.

GARAUDY, R.: Parola di uomo (Slovo o človeku). Assisi : Cittadella 1975.

GRAMPA, G. (editor): „Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricouer“ (Povedať: Boh: Poetika a náboženský jazyk u Paul Ricouera). In: RICOEUR, P. – JÜNGEL, E., Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso (Povedať: Boh. Hermeneutika náboženského jazyka). Brescia : Queriniana 1993.

HALBFAS, H.: La religione (Náboženstvo). Brescia : Queriniana, 1983.

HEIDEGGER, M.: In cammino verso il linguaggio (Na ceste k jazyku). Milano : Mursia 1973.

HESCHEL, A.: Chi é l'uomo (Kto je človek). Milano : Rusconi 1971.

HUDSON, W. D.: Ludwig Wittgenstein: the Bearing of Philosophy upon religious Belief. Londýn : MacMillan 1968.

JÁN PAVOL II.: Prekročiť prah nádeje. Bratislava : Nové mesto 1995.

⁷⁶ L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa I, B, 2, s. 41.

- JUNG, C.G.: „Tipi psicologici“ (Psychologické typy). In: Opere VI. Torino : Boringhieri 1969.
- JUNG, C.G.: L'uomo e i suoi simboli (Človek a jeho symboly). Milano : Longanesi 1980.
- JÜNGEL, E.: Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo (Boh tajomstvo sveta. Základy teológie ukrižovaného v diskusii medzi teizmom a ateizmom). Brescia : Queriniana 1982.
- KÄSEMANN, E.: Il problema del Gesù storico. (Problém historického Ježíša), Konferencia z roku 1953. In: Saggi Esegnetici. Casale Monferrato : Marietti, 1985, s. 30-57.
- KOL. AUTOROV, Simbolo, ermeneutica, comunicazione (Symbol, hermeneutika, komunikácia). Bologna : Zanichelli 1984.
- LANZA, S.: La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale (Oblak a oheň). Roma : Dehoniane 1995.
- LANZA, S.: La narrazione in catechesi (Naratívnoš' v katechéze). Roma 1985.
- LEVI-STRAUSS, C.: Mýtus a význam. Bratislava : Archa 1993.
- LOHFINK, G.: «Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien» (Rozprávanie ako teológia. K základnej rečovej štruktúre evanjelií). In: Stimmen der Zeit XX (1974) n. 192, s. 521-532.
- MANFREDINI, E.: Analisi tematica del Lezionario per le celebrazioni mariane (Tematický rozbor lekciónára na mariánske slávenia). In: AA.VV., Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario, vol. II (Quaderni di Rivista Liturgica 7). Torino : Elle Di Ci Leumann 1981, s. 85-159;
- MANNUCCI, V.: Vangeli e narrazione (Evanjeliá a narácia). In: La rivista del clero italiano, LXXI (1990) n. 9, s. 599.
- MASLOW, A.H.: Verso una psicologia dell'essere (K psychológii bytia). Roma : Astrolabio-Ubaldini 1971.
- MARLE', R.: La théologie, un art de raconter? Le projet de théologie narrative (Teológia, spôsob vyrozprávania? Projekt v naratívnej teológii). In: Etudes (1983) č. 358, s. 135.
- METZ, J.B.: La fede, nella storia e nella società (Viera v histórii a v spoločnosti). Brescia : Queriniana 1979.
- METZ, J.B.: Breve apologia del narrare (Krátka obrana rozprávania). In: Concilium IX (1973) č. 5, s. 860-878;
- MOLARI, C.: „Linguaggio“ (Jazyk). In: BARBAGLIO, G. – DIANICH, S., Nuovo Dizionario di Teologia (Nový slovník teológie). Cinisello Balsamo : Paoline 1991.
- MONDIN, B.: Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Problém teologického jazyka od začiatkov po dnes). Brescia : Queriniana 1971.
- MONDIN, B.: „Simbolo.“ In: Dizionario Enciclopedico di Filosofia, Teologia e Morale (Encyklopedický slovník z filozofie, teológie a morálky). Milano : Massimo 1989.
- MARTINI, C.M.: „Effatá, Apriti“ (Otvor sa). In: Comunicare nella Chiesa e nella società. Bologna : Dehoniane 1991.
- MÜLLER, K.: Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Program einer narrativen Theologie. (Podmienky kultúry rozprávania. Židovské poznámky k programu naratívnej teológii). In: ZERFASS, R. (zostavovateľ): Erzählter Glaube - erzählende Kirche (Rozprávaná viera - rozprávajúca Cirkev). Freiburg i. B. : Herder 1988, s. 29.
- NOSIGLIA, C.: Il Nuovo Testamento come narrazione di esperienza salvifica (Nový zákon ako vyrozprávanie spásonosnej skúsenosti). In: Via, verità e vita, XXVIII (1979) č. 73, s. 25.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa I, B, 2, (Interpretácia biblie v Cirkvi). Roma : Editrice Vaticana 1993.
- PENNA, R.: Aspetti narrativi della lettera di S.Paolo ai Romani (Naratívne aspekty listu sv. Pavla Rimanom). In: Rivista biblica, XXXVI (1988) s. 29-45.

- RAD, G..V.: Teologia dell'Antico Testamento I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele (Teológia Starého zákona I. Teológia historických tradícií Izraela). Brescia : Paideia 1972.
- RAVASI, G.: Ciò che abbiamo udito...lo narreremo (č. 78, 3-4). Narrazione ed esegesi. (Čo sme počuli... to vyrozprávame). In: Rivista biblica, XXXVII (1989) s. 345.
- RICOEUR, P.: Della interpretazione. Saggio su Freud (O interpretácii. Články k Freudovi.). Milano : Saggiatore 1979.
- RICOEUR, P.: Della interpretazione (O interpretácii). In: MONDIN, B., Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Problém teologického jazyka od začiatku po dnešok). Brescia : Queriniana 1975.
- RICOEUR, P.: „Poetica e simbolica“ (Poetika a symbolika). In: LAURET, B. – REFOULE, F., Iniziazione alla pratica della teologia (Úvod do teologickej práce). Brescia : Queriniana 1986.
- RICOEUR, P.: Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina). Bologna : Mulino 1970.
- SKA, J.L.: Narrativa ed esegesi biblica. (Naratívnosť a biblická exegéza). In: La Civiltà Cattolica CXLII (1991) n. 3387-3388, s. 222.
- STACHEL, G.: Zur Praxis des Erzählens und des Nacherzählens der Bibel. (K praxi rozprávania z rozprávání Biblie). In: Katechetische Blätter CX (1985) s. 596-604.
- TILLICH, P.: Gesammelte Werke (Súborné dielo), zostavovateľ R. Albrecht. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1959 - 1975.
- WEINRICH, H.: A favore d'una teologia narrativa, ovvero: La teologia soggetta al criterio della tolleranza narrativa. (V prospech naratívnej teológie, alebo: teológia podriadená kritériu naratívnej tolerancie). In: WACKER, B.: Teologia narrativa. Brescia : Queriniana 1981.

Anton FABIAN, Mons. Prof. ThDr. JCDr. PhD

narodil sa v roku 1950 v Ražňanoch pri Sabinove. Vyštudoval teológiu v Bratislave (1973) a kánonické právo v Lubline (2000). Doktorandské štúdium z teológie absolvoval v Ríme na Lateránskej univerzite (1995). Habilitoval sa v Trnave zo sociálnej práce (1998) a profesúru v odbore katolícka teológia získal na KU v Ružomberku (2004). Najprv pôsobil 15 rokov v pastorácii Košickej diecézy, neskôr bol 9 rokov riaditeľom úradu arcibiskupa. Na akademickej pôde pôsobí v Košiciach od roku 1995, kde prednáša rétoriku, homiletiku, pastorálnu teológiu na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity a históriu sociálnej práce na Filozofickej fakulte UPJŠ. Je autorom teologických monografií: Utrpenie má aj iný rozmer, Teológia ohlasovania, Homiletika, Rétorika, ako aj trojdielných zamyslení inšpirovaných evanjeliom: Vydarený život. Publikoval mnoho článkov v odborných časopisoch. Napísal texty piesní, ktoré vyšli na CD Via lucis a Ľudia Vianoc.

fabian.ant50@gmail.com