

Kresťanská identita ako stelesnený príbeh: Perspektíva teológie príbehovosti¹

Pavol Bargár

Christian Identity as an Embodied Story: A Perspective of Narrativist Theology This study is based on the premise that human identity is founded on stories. Christian identity is also founded on a particular story – the story of Jesus Christ. It follows that theology is critical reflection of this story. Narrative theology is a school which emphasizes this point of departure. The study introduces not only continuing contributions of narrative theology but also its potential weaknesses. In the pursuit of their at least partial overcoming, this paper suggests speaking of narrativist theology instead, following from the difference between story and narrative. Subsequently, it argues for the need for the Christian church and theology to be involved in a generous and open dialog with various narratives of the Christian story and with various narratives of other stories. Finally, it suggests understanding (the Christian) story as something which must not be merely narrated, but also ritually enacted and embodied.

Príbeh a ľudská identita

V slávnom článku z roku 1971 filozof a metodistický duchovný Stephen Crites napísal tieto slová:

[Ludia] sa stávajú citlivými voči posvätnému príbehu a rozprávania ich najvýznamnejších každodenných príbehov sú vlastne snahou – nikdy nie úplne úspešnou – o jeho artikuláciu. [...] Každý posvätný príbeh je príbehom stvorenia. [...] Samotný príbeh vytvára svet vedomia a ľudské ja, ktoré sa naň orientuje.²

Critesovo bádanie predstavuje hľadanie jednej z možných odpovedí na otázku „Prečo vlastne príbeh?“ na otázku, ktorá sa nielen vo filozofii, ale od 70. rokov minulého storočia aj v kresťanskej teológii stala veľmi promi-

-
- 1 Táto štúdia je výsledkom bádateľskej činnosti podporovanej Grantovou agentúrou Českej republiky v rámci grantu GA ČR 14-22950P „Mýtus jako výrazový prostředek narativní teologie“.
 - 2 Stephen Crites, *The Narrative Quality of Experience*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 65–88, tu 71. Článok pôvodne vyšiel v *Journal of the American Academy of Religion* 39, 3 (1971), 291–311.

nentnou.³ Critesova téza znie, že príbeh je ľudskej existencii vlastný, naratívna štruktúra ľudského vedomia patrí do sféry „prírody“, a tým de facto predchádza „kultúru“.⁴ Alasdair MacIntyre zase hovorí o naratívnej forme ľudskej identity, keď ľudské „ja“ vníma ako naratívnu jednotu prechádzajúcu celým životom jednotlivca od narodenia až po smrť.⁵ V podobnom zmysle sa vyjadruje aj Pavel Hošek, ktorý vidí zreteľnú a zásadnú podobnosť, ba až súvzťažnosť medzi príbehom a ľudským životom, predovšetkým čo sa týka ich rozmeru časovosti. Neváha dokonca príbeh

-
- 3 Jedným z prvých, kto začal koncept príbehu teologicky reflektovať, bol však už začiatkom 40. rokov minulého storočia H. Richard Niebuhr. Pozri predovšetkým jeho štúdiu „The Story of Our Life“, in: *The Meaning of Revelation*, New York, NY: MacMillan Publishing Company, 1941, 43–81. Skutočný prelom v tomto ohľade znamenalo dielo Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1974. Rozkvet teologického záujmu o príbeh a o naratívnu povahu jadra kresťanskej zvesti nastal v 80. rokoch s nástupom tzv. postliberálnej teológie s jej „manifestom“ v podobe útlej, no myšlienkovito hutnej monografie George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984. Hoci niektorí bádatelia by radi hovorili o úpadku záujmu teológov o príbeh (pozri napr. Paul J. DeHart, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology*, Malden, MA and Oxford: Blackwell Publishing, 2006), neustále pribúdajúce tituly venované práve tejto oblasti teologického štúdia ich usvedčujú z omylu. Pozri napr. Adonis Vidu, *Postliberal Theological Method: A Critical Study*, Milton Keynes: Paternoster, 2005; C. C. Pecknold, *Transforming Postliberal Theology: George Lindbeck, Pragmatism and Scripture*, London and New York, NY: T&T Clark, 2005; Alexander Lucie-Smith, *Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon*, Aldershot and Burlington, VT: Aldershot, 2007; Francesca Aran Murphy, *God Is Not a Story: Realism Revisited*, New York, NY: Oxford University Press, 2007; alebo Robert Andrew Cathey, *God in Postliberal Perspective: Between Realism and Non-Realism*, Burlington, VT: Ashgate, 2009. O pretrvávajúcom záujme napokon svedčí i nová edícia Lindbeckovej „Podstaty dogmy“ pripravená pri príležitosti 25. výročia pôvodného vydania (Louisville, KY: Westminster Press, 2009). V českom prostredí sa teológii príbehu venujú napr. Petr Macek, Jaroslav Vokoun a Pavel Hošek. Pozri Petr Macek, *Novější angloamerická teologie: Přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008, hlavne 114–125; Jaroslav Vokoun, *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008, hlavne 64–107 a 123–185; Jaroslav Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, hlavne 95–192; a Pavel Hošek, *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“ v pojetí C. S. Lewise*, Praha: Návrat domů, 2013, hlavne 32–42.
- 4 Crites, *The Narrative Quality of Experience*, 70–71. Kriticky k danej téme pozri tiež Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 64.

označiť za „bezprostredný odtlačok života“. ⁶ Podľa Stanleyho Hauerwasa a L. Gregoryho Jonesa je príbeh kľúčovou konceptuálnou kategóriou na vykreslenie osobnej identity. ⁷ Ronald Michener ľudí vníma ako naratívne bytosti. Kresťanov konkrétne vykresľuje ako ľudí príbehov v spoločenstve prijímajúcich biblické rozprávania a ich logiku a argumentáciu. ⁸

Tieto postrehy nás však privádzajú k skutočnosti, že nie všetci myslitelia, ktorí inak vnímajú kategóriu príbehu za zásadnú pre teológiu, sú ochotní ísť až tak ďaleko, aby so všeobecnou platnosťou povedali, že „byť človekom znamená predovšetkým mať príbeh“. ⁹ Frei a ostatní trvajú na tom, že teológia nesmie začínať s univerzálnou ľudskou skúsenosťou formulovanou pomocou príbehu. Má začínať s konkrétnym príbehom, ktorý rozpráva Biblia. Práve tento partikulárny príbeh je dôvodom existencie akejkoľvek teológie. Ich téza znie, že teologickým východiskom nie je naratívne koncipovaná ľudská identita s príbehom Ježiša Krista ako jedným z jej príkladov, ale práve evanjeliový príbeh formujúci následne životy jednotlivcov a spoločenstiev. ¹⁰ Kevin Vanhoozer v tejto súvislosti hovorí, že Hans Frei nie je narativistom, nakoľko sa nesnaží o vytvorenie epistemológie či ontológie ľudskej bytosti na základe určitej naratívnej štruktúry. Freia namiesto toho interpretuje ako teológa anselmovskej orientácie, nakoľko tomuto predčasne zosnulému profesorovi z Yaleovej univerzity išlo v prvom rade o pochopenie kresťanskej viery ako takej prostredníctvom jej ústredného príbehu. ¹¹

5 Porov. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1985², 205.

6 Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 17. K tejto téme pozri tiež dielo Paula Ricoeura, predovšetkým Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění III*, Praha: OIKOYMENH, 2008.

7 Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones, Introduction: Why Narrative?, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 1–18, tu 4–5. Okrem zmieňovaného významu zohráva príbeh podľa oboch autorov zásadnú úlohu aj pri chápaní epistemologických a metodologických otázok a pri zobrazovaní obsahu kresťanských presvedčení.

8 Ronald T. Michener, *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, 122n.

9 Hans W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, k vydaniu pripravili George Hunsinger a William C. Placher, New York: Oxford University Press, 1993, 208.

10 Porov. Frei, *Theology and Narrative*, 210 a Loughlin, *Telling God's Story*, 66n.

11 Porov. Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 178.

Predkladanej štúdií primárne nejde o potvrdenie jedného a vyvrátenie druhého zo zmieňovaných stanovísk. Na tomto mieste je skôr podstatné zdôrazniť, že koncept príbehu zastáva v kresťanskej teológii nezastupiteľné miesto.

Boží príbeh a kresťanská identita

Na základe toho, čo bolo doteraz povedané, je možné formulovať tézu, že kresťanská identita je založená na príbehu Ježiša Krista. Život kresťana je v tejto perspektíve praxou nasledovania príbehu – príbehu života, smrti a vzkriesenia Ježiša z Nazareta.

Teológia je potom v prvom rade reflexiou tohto príbehu; príbeh je primárny, teologické uvažovanie nasleduje za ním. S dôrazom na naratívnu povahu jadra kresťanskej zvesti, ktorý je do značnej miery možné vnímať ako reakciu na desaťročia trvajúcu nadvládu osvietenскеj univerzalistickej racionality v teológii a na snahu o „preklad“ biblického posolstva do súboru všeobecne platných princípov a téz,¹² sa hovorí o tzv. naratívnej teológii – teológii príbehu.¹³ Táto býva označovaná tiež ako postliberálna teológia a jej zástancovia ju vnímajú ako ekumenicky otvorený a konštruktívny korektív voči modernizmu, teologickému liberalizmu i konzervatívne fundamentalizmu.¹⁴

Konverzia, prijatie viery, teda „srdca“ kresťanskej identity, je optikou tejto teológie vnímaná ako vstup do príbehu Ježiša Krista. Človek nachádza sám seba, zmysel svojej existencie, v Božom príbehu vo svete a so svetom; stáva sa kapitolou v príbehu dejín spásy.¹⁵ Dá sa tvrdiť, že kresťanstvo je autobiografické, nakoľko absorbuje životné príbehy jednotlivcov i spoločnstiev do veľkého príbehu, o ktorom svedčí Písmo.¹⁶ George

12 Pozri Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 33n.

13 Porov. Macek, *Novější angloamerická teologie*, 114.

14 Porov. Michener, *Postliberal Theology*, 14. K tejto téme pozri tiež Macek, *Novější angloamerická teologie*, 114nn.

15 Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 37 a Niebuhr, *The Story of Our Life*, citované podľa Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 21–44, tu 41.

16 Pozri Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 37. Pozri tiež Nicholas Lash, *Ideology, Metaphor, and Analogy*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 113–137, tu 120 (pôvodne vyšlo v Nicholas Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press, 1986,

Lindbeck hovorí v súvislosti s „absorbujúcou silou textov“¹⁷ o tom, že tieto formujú „predstavivosť a vnímanie pozorného čitateľa takým spôsobom, že tento už navždy bude vidieť svet do určitej miery“ prostredníctvom ich optiky. Ba čo viac, „pre tých, ktorí sa do nich [t.j. posvätných textov] zahĺbili, neexistuje žiadny reálnejší svet než je ten, ktorý tieto texty vytvárajú. Svet Písma je tak schopný absorbovať celé univerzum.“¹⁸

Takto vníma Bibliu aj Erich Auerbach, ktorý ju kladie do diametrálneho protikladu voči Homérovým dielam. Zatiaľ čo Homérovi, podľa Auerbacha, ide o to, aby čitatelia (či poslucháči) na skutočnosť na niekoľko hodín zabudli, Biblia sa snaží o transformáciu ich životnej reality: „Máme prispôbiť svoj život jej svetu, samých seba vnímať ako častice v jej štruktúre univerzálnych dejín.“¹⁹ Takéto pochopenie Biblie bolo kľúčové pre vznik naratívnej teológie. Človek-kresťan už viac nevníma svet tak, ako predtým – teraz sa naň pozerá z perspektívy postavy biblického príbehu.²⁰ Gerard Loughlin však ide ešte ďalej keď tvrdí, že človek sa stáva súčasťou príbehu takým spôsobom, že príbeh sa stáva súčasťou jeho samého. Loughlin sa odvoláva na biblický obraz zo Zjav 10,9–10, kde anjel prikazuje Jánovi, aby zjedol knižočku. Tvrdí, že človek skôr absorbuje text, než by ním bol sám absorbovaný; žiť v spoločenstve kresťanov znamená konzumovať Božie slovo.²¹ Človek sa môže stať súčasťou Božieho príbehu, pretože ide o príbeh otvorený. Príbeh Ježiša Krista pokračuje príbehom cirkvi. Presnejšie povedané, cirkev je zo svojej podstaty pokračovaním príbehu Ježiša Krista.²²

S konverziou ako vstupom do príbehu úzko súvisia aj soteriologické otázky. Z perspektívy, ktorú sme naznačili, je kľúčové, že Ježišov príbeh je

95–119).

17 Jeho postrehy zahŕňajú beletriu, no *a fortiori* sa vzťahujú na posvätné spisy.

18 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 117, pridaný dôraz. Pozri tiež Bruce D. Marshall, *Absorbing the World: Christianity and the Universe of Truths*, in: Bruce D. Marshall (ed.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990, 69–102 a Mark I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, Macon, GA: Mercer University Press, 1990, 104.

19 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953, 15.

20 Loughlin, *Telling God's Story*, 37.

21 Pozri Loughlin, *Telling God's Story*, hlavne 217 a 245.

22 Frei, *Theology and Narrative*, 43. Porov. tiež Loughlin, *Telling God's Story*, 84.

nielen ilustráciou spásy, ale priamo jej základovým kameňom. Spása spočíva vo vytvorení príbehového puta medzi Ježišom Kristom a tými, ktorí sú spasení. Má výsostne udalostný charakter; deje sa vtiahnutím do príbehu²³ a jeho ďalším rozvíjaním – t.j. písaním neustále nových kapitol životov tých, ktorí otvorený príbeh Ježiša Krista prijali za svoj.

Gerard Loughlin tvrdí, že každá teológia, ktorá má na pamäti tento príbeh, je aspoň čiastočne naratívna – je teológiou príbehu.²⁴ Aj keď s týmto tvrdením je nepochybne možné súhlasiť, pre zámary tohto článku bude užitočné predsa len hovoriť o naratívnej teológii v užšom zmysle ako o tom prúde súčasnej teológie, ktorý sa profiluje ako *tertium quid* medzi teologickým liberalizmom a konzervativizmom usilujúc o nové uchopenie príbehu kresťanskej cirkvi v podmienkach toho, čo býva označované ako postmoderna.²⁵ Nasledujúce oddiely priblížia niektoré prínosy a slabiny naratívnej teológie.

Prínosy naratívnej teológie

Asi najväčším prínosom naratívnej teológie je jej nefundacionalita. To znamená, že nepostuluje žiadny neutrálny či ahistorický „pevný bod“, ktorý by pomocou racionálnej úvahy alebo empirického skúmania poskytol prístup k získaniu poznania. Naratívna teológia namiesto toho vychádza z konkrétnej a jedinečnej povahy kresťanstva a jeho svojrázneho diskurzu, ktorý nachádza svoje prejavy v praxi cirkvi.²⁶ Kresťanská viera je založená na príbehu a tento príbeh nie je podporený žiadnym iným príbehom, teóriou ani argumentom. „Príbeh je jednoducho rozprávajú a viera je

23 Michael Root, *The Narrative Structure of Soteriology*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 263–278, predovšetkým 265n (pôvodne vyšlo v *Modern Theology* 2, 2 [January 1986], 1450157). Pozri tiež Loughlin, *Telling God's Story*, 211 a Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 38.

24 Loughlin, *Telling God's Story*, x. Loughlin ide vo svojich tézach dokonca ešte ďalej, keď postuluje, že hoci nie každá teológia musí mať nevyhnutne rovnaké dôrazy ako naratívna teológia, predpokladom každej teológie by mal byť jej základný dôraz, tj. prioritou príbehu Ježiša Krista (ibid., ix–x).

25 Pozri k tomu Michener, *Postliberal Theology*, 2n a 14. Porov. tiež Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 7.

26 Michener, *Postliberal Theology*, 4–6 a Cathey, *God in Postliberal Perspective*, 5.

určitým spôsobom jeho rozprávania, spôsobom jeho žitia a sprítomnenia“.²⁷

Kvôli tejto svojej nefundacionalite je kresťanstvo vskutku postmoderným, pretože spolieha len na žitie svojho príbehu. To ho však zároveň činí nesmierne zraniteľným voči nihilizmu. Nejde totiž o žiadnu vyargumentovanú teóriu či myšlienkový systém, ale o radikálnu alternatívu prichádzajúcu z „iného sveta“. Rozhodujúcu úlohu tu zohráva Duch svätý a spoľahnutie sa na Božie pôsobenie vo svete.²⁸ Kresťanstvo je zároveň, ako hovorí Loughlin, postmoderným aj v tom ohľade, že jeho príbeh (ktorý je *de facto* Božím príbehom) ponúka predstavu sveta *ex nihilo*, „stávajúceho sa sveta, v ktorom ľudia nie sú pevne stanovenými esenciami, ale životnými príbehmi s budúcnosťou“.²⁹

Ďalším prínosom naratívnej teológie je jej dôraz na sociálny a komunitný rozmer ľudskej existencie. Má neustále na zreteli, že ľudská identita sa vždy utvára v kultúrnych, historických, jazykových a iných kontextoch.³⁰ Ak chceme uvažovať o človeku ako jednotlivcovi, nesmieme to robiť inak, než vo vzťahu k jeho kontextu. Predstava o autonómnom jedincovi, ktorá sa stala doslova modlou modernizmu, je tu otvorene spochybnená.³¹ Aj to je dôvodom, prečo v myslení stúpcov naratívnej teológie zastáva centrálnu miesto cirkev ako spoločenstvo, ktorého členovia nielen čítajú Boží príbeh, ale ho aj žijú a píšú jeho ďalšie kapitoly.

Naratívna teológia taktiež vykazuje veľkú úctu voči pluralite a odlišnosti.³² Tento postoj úzko súvisí s predchádzajúcimi dvomi zmieňovaný-

27 Loughlin, *Telling God's Story*, 33. Pozri k tomu tiež Karl Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York, NY: Harper Brothers, 1959, 320.

28 Bruce D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 280. Vychádzajúc z trochu odlišnej, no súvisiacej perspektívy radikálnej ortodoxie, John Milbank zase rozvíja liturgický prístup ku pravde, keď tvrdí, že kresťania nachádzajú poznanie vo svojom vlastnom kontexte v spoločenstva cirkvi. Pozri John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990, 388. Viac o liturgickom prístupe k pravde pozri tiež v John Milbank a Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London: Routledge, 2001.

29 Loughlin, *Telling God's Story*, 21.

30 Michener, *Postliberal Theology*, 8.

31 Pozri napr. Sheila Greeve Davaney a Delwin Brown, Postliberalism, in: Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell, 1993, 455 a Timothy R. Phillips, Postliberal Theology, in: Walter A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, MI: Baker, 2001, 938.

32 Michener, *Postliberal Theology*, 9.

mi dôrazmi. Uznanie partikularity vlastného príbehu a špecifickosti vlastného kontextu totiž predpokladá uznanie (aspoň existencie) partikularity a špecifickosti príbehu iného. V žiadnom prípade však nejde o hľadanie „najmenšieho spoločného menovateľa“ pod povrchom rozdielov a divergencií. Taký postoj by predstavoval návrat k fundacionalizmu. Cieľom nie je ani to, aby sa všetky názory a presvedčenia partnerov dialógu prijali ako pravdivé.³³ Ide o to, aby rozdiely – náboženské i tie ostatné – boli prijaté a vzaté na vedomie so všetkou vážnosťou. Len tak je možné viesť konštruktívny a relevantný dialóg.

S naratívnu teológiu je takisto spojený koncept tzv. „štedrej ortodoxie“ (*generous orthodoxy*). Samotný termín pochádza od Hansa Freia, ktorý v odkaze na Roberta Lowryho Calhouna, svojho učiteľa na Yaleovej univerzite, hovoril o „koncepte silnej tradície neustále nanovo, avšak v očividnej kontinuite reagujúcej na Boha, ktorý zostáva neuchopiteľným napriek svojej neústupnej danosti.“³⁴ Podľa Freia to znamená, že kresťania sa musia učiť čítať biblické rozprávania tam, kde sú ako čitatelia súčasťou biblického príbehu, a to spolu so svojimi „spolučitateľmi“ – tými, ktorí ich v dejinách predchádzali, so svojimi súčasníkmi i v anticipácii tých, ktorí prídu po nich. Pri tom je potrebné mať neustále na pamäti skutočnosť, že tento proces neprebieha vo vákuu, ale že kontexty čitateľov formujú ich teologické a ekzeziologické pozície. „Štedrá ortodoxia“ je potrebná na „zušľachtenie, korigovanie a formovanie našich partikulárnych prejavov viery s vedomím širšej, rozmanitej komunity viery v súčasnosti i v priebehu dejín“.³⁵

Vďaka vyššie zmieneným i ďalším dôrazom sa naratívna (či postliberálna) teológia stala jedným z najvplyvnejších hlasov v rámci súčasnej teologickej diskusie. Paul DeHart považuje päť nasledujúcich oblastí vplyvu za najvýznamnejšie.³⁶ Po prvé, koncept príbehu zohráva centrálnu úlohu v etike spoločitej praxe nenásilia, ako ju rozvíja napríklad – a predovšet-

33 Porov. Cathey, *God in Postliberal Perspective*, 5 a William C. Placher, *Postliberal Theology*, in: David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Malden, MA: Blackwell, 1997, 343–356, tu 344n.

34 Hans W. Frei, In Memory of Robert L. Calhoun, 1896–1983, *Reflection* (Yale Divinity School) 82 (November 1984), 8–9, tu 9. Presnejšie povedané, Frei používa frázu „štedrá, liberálna ortodoxia“ (*generous, liberal orthodoxy*).

35 Michener, *Postliberal Theology*, 9. Porov. tiež Cathey, *God in Postliberal Perspective*, 6 a DeHart, *Trial of the Witnesses*, 144n.

36 DeHart, *Trial of the Witnesses*, 46nn.

kým – Stanley Hauerwas.³⁷ Po druhé, reflexia teológov ako William Placher, Ronald Thiemann alebo David Ford sa zameriava na cirkevnú prax a formovanie jednotlivcov v rámci spoločenstva so zameraním na menej individualistické prístupy k spiritualite.³⁸ Po tretie, ďalší bádatelia, napr. Stephen Fowl, John Dawson či Luke Timothy Johnson skúmajú možnosti postkritickej hermeneutiky Písma.³⁹ Po štvrté, iní teológovia zase hľadajú vhodnú „katolícku a zároveň evanjelickú teológiu“ v snahe nájsť rovnováhu medzi autoritou Písma a autoritou vykladačského spoločenstva.⁴⁰ A napokon, po piate, teológovia ako John Webster a George Hunsinger zase, naopak, argumentujú v prospech korekčnej funkcie Písma vo vzťahu k spoločenstvu.⁴¹

Slabiny naratívnej teológie

Naratívna teológia má však aj svoje slabšie stránky a z mnohých strán zožala niekedy až ostrú kritiku. Macek poukazuje na to, že naratívni teológovia trvajúci na partikularite Biblie a kresťanstva sa vystavujú nebezpe-

37 Z jeho rozsiahleho diela pozri napr. Stanley Hauerwas, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Boulder, CO: Westview Press, 1997 alebo Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001. Stručne, no spoľahlivo k Hauerwasovi v češtine pozri Macek, *Novější angloamerická teologie*, 131–133.

38 Pozri napr. William C. Placher, *Jesus the Savior: The Meaning of Jesus for Christian Faith*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001; Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1996; David F. Ford, *The Shape of Living: Spiritual Directions for Everyday Life*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998; alebo David F. Ford, *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

39 Stephen Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*, Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998; John Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002; Luke Timothy Johnson, *The Living Gospel*, London: Continuum, 2004.

40 Pozri napr. James J. Buckley a David Yeago (eds.), *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001 alebo Eugene Rogers, *Thomas Aquinas and Karl Barth: Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.

41 Pozri John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, predovšetkým 48–50 a George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2000, predovšetkým 305–318.

čenstvu obvineniam z „konfesionalizmu“ a „fideizmu“. To môže viesť k marginalizácii teológie ako akademickej disciplíny a k strate jej prorockej úlohy v spoločnosti.⁴² Inými slovami, existuje potenciálna hrozba, že kresťanstvo prepadne sektárstvu, že sa stane „kmeňovou záležitosťou“. Michener rozdeľuje kritiku na adresu naratívnych teológov do troch základných kategórií: údajné popieranie absolútnej pravdy a redukcia pravdy na vernosť biblickému príbehu; údajná rezignácia na apologetiku, obranu kresťanskej viery; a údajná neschopnosť konštruktívne sa vzťahovať k širšej kultúre a verejnej sfére.⁴³

Loughlin zase problematiku formuluje do podoby otázok, ktorým musí naratívna teológia čeliť: ako je možné potvrdiť Boha ako skutočnosť, ak je takéto potvrdenie možné len prostredníctvom príbehu; ako môžu vôbec existovať pravdivé príbehy, ak platí tvrdenie, že existujú len príbehy; ako sa vyhnúť pasci upadnutia do sektárstva, ak platí predpoklad existencie mnohých nezávislých spoločenstiev s vlastným „jazykom“; a ako sa vyhnúť teologickému imperializmu pri zachovaní dôrazu na kresťanský príbeh ako príbeh centrálného významu.⁴⁴ Z evanjelikálneho tábora vznáša asi najostrejšiu kritiku Alister McGrath, keď tvrdí, že pochopenie kresťanského učenia zo strany naratívnych teológov je redukcionizmom prehliadajúcim širšie historické súvislosti jeho vzniku a pôsobenia v dejinách.⁴⁵

42 Macek, *Novější angloamerická teologie*, 119 a 122–124.

43 Pozri k tomu Michener, *Postliberal Theology*, 95–120. Michener ako sympatizant naratívnej (postliberálnej) teológie však zároveň ku každému bodu ponúka aj odpovede na tieto kritické námietky, keď dokladá, že naratívna teológia (1) pracuje s relacionálnym a komunálnym poňatím pravdy v protiklade ku kognitívno-propozičnému prístupu; (2) presadzuje nefundacionálnu *ad hoc* apologetiku namiesto jej racionalistickej a systematicky rozpracovávanej verzie; a (3) argumentuje, že určitá miera odstupe od kultúry a spoločnosti zo strany cirkvi ešte neznamená, že cirkev tejto spoločnosti obetavo neslúži a neprináša svedectvo o evanjeliovom príbehu.

44 Pozri Loughlin, *Telling God's Story*, 22nn. Aj Loughlin, podobne ako Michener (pozri poznámku vyššie), ponúka na tieto otázky svoje odpovede: (1) ľudské poznanie sa odohráva v jazyku a prostredníctvom jazyka, čo však nevylučuje existenciu vecí mimo jazyka; (2) pravdu si nie je nutné predstavovať ako príbeh zhodujúci sa so skutočnosťou – podľa stúpcov naratívnej teológie je pravdou životný príbeh Ježiša Krista; (3) ľudia sú schopní sa naučiť viac než len jeden „jazyk“; a (4) kresťanský príbeh je provizórny, pretože ešte nie je ukončený – tento príbeh nemá slúžiť na ovládanie ostatných, ale ako inšpirácia pre modlitbou naplnenú službu v očakávaní Toho, ktorý má prísť.

45 Pozri Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine*, Grand Rapids, MI, a Vancouver, BC: Eerdmans a Regent, 1997, predovšetkým 33–35.

Doteraz pravdepodobne najsystematickejšiu kritiku naratívnej teológie priniesla Francesca Aran Murphy vo svojej knihe *God Is Not a Story*. Murphy začne pozitívnym ocenením zámeru naratívnej teológie, pretože táto sa, podľa nej, usiluje o to, aby teológia nespoliehala príliš na pojmy, ale skôr na predstavivosť; aby nebola teoretická a abstraktná, ale skôr biblicky zakotvená. Murphy pokračuje tvrdením, že mnoho kresťanov považuje príbeh za najbezprostrednejší spôsob, akým môžeme hovoriť o tajomstve Trojice;⁴⁶ inak povedané, znamená to „rozprávať Boží príbeh“.⁴⁷ A naratívni teológovia sú, domnieva sa Murphy, tými, ktorí tak činia metodicky a systematicky, čo následne vedie k axiómu, že Boh je príbehom. Murphy sa však pýta, prečo by vykreslenie vzťahov medzi Bohom a ľudstvom pomocou príbehu malo implikovať identifikáciu Boha s príbehom?

Murphy v odpovedi na túto otázku zároveň prezentuje svoju tézu: naratívna teológia podlieha klamu stotožnenia Boha s Božím príbehom, pretože metóda ako hnacia sila naratívnej teológie sa (neprávom) dostáva na miesto obsahu. Inými slovami, Murphy tvrdí, že stúpenci naratívnej teológie sa „nezaujímajú ani tak o podstatný obsah, ktorý vyjadrujú pestrofarebné biblické typy, ako skôr o typológiu ako metódu čítania Biblie“.⁴⁸ Murphy uzatvára, že naratívni teológovia napriek svojim vznešeným zámerom spravili z Boha abstrakciu, keď ho stotožnili s Božím príbehom, čo – podľa jej názoru – znemožňuje slobodné vzťahovanie sa človeka k Bohu v láske.⁴⁹

Do podoby monografie rozvinul svoju kritiku naratívnej (postliberálnej) teológie aj Paul DeHart.⁵⁰ Jadro jeho argumentácie spočíva v tvr-

46 Murphy, *God Is Not a Story*, 1.

47 David Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford: Blackwell, 1998, 29.

48 Murphy, *God Is Not a Story*, 2, kurzíva v origináli. Murphy svoje tvrdenie podporuje odkazom na Lindbeckov argument, ktorým dokazuje, prečo raná cirkev vykladala rovnaké Písmo inak než synagóga. Pozri George A. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, k vydaniu pripravil James J. Buckley, London: SCM Press, 2002, 204.

49 Murphy, *God Is Not a Story*, 23. Murphy na tomto mieste končí úvodnú kapitolu svojej monografie; zvyšok knihy je *de facto* komplexným rozvinutím tejto základnej tézy. V protiklade k tomu, čo tvrdí Francesca Murphy, Hans Frei je presvedčený, že identita postáv v „realistickom naratívne“ je daná naratívnyim opisom ich konania. Ježiš z Nazareta preto „bol tým, čo robil a čím prechádzal“. „Ježiš je svojim príbehom.“ (*Jesus is his story.*) Frei, *Theology and Narrative*, 57 a 42. Pozri k tomu tiež Loughlin, *Telling God's Story*, 73.

50 DeHart, *Trial of the Witnesses*.

dení, že ostrý protiklad medzi „revizionistickou“ (liberálnou) a „postliberálnou“ (naratívnu) teológiou je v zásade neudržateľným a zavádzajúcim. Spochybňuje dokonca legitimitu vnímania postliberalizmu ako jednotnej školy či prúdu so spoločným metodologickým programom.⁵¹

Svoju tézu dokladá na dôkladnej analýze diela H. Freia a G. Lindbecka. DeHart navrhuje, že ak sa nám dnes podarí nepodľahnúť pokušeniu vykladať týchto dvoch mysliteľov (a ich pokračovateľov) optikou onoho zmieňovaného protikladu revizionizmu – postliberalizmu, ich diela nám môžu stále ešte prinášať mnoho nových podnetov pre naše teologické uvažovanie. DeHart prináša svoj vlastný konštruktívny návrh v súradniciach toho, čo už bolo povedané o „štrednej, liberálnej ortodoxii“: teológia by mala byť ortodoxná vo svojej vernosti biblickému podaniu identity Vzkrieseného; mala by byť liberálna vo svojej ochote neustále nanovo premýšľať a artikulovať tohto Vzkrieseného vo vzťahu ku konkrétnym kultúrnym kontextom; a mala by byť štedrá, pretože stojí pred neustálym „súdom svedkov“.⁵²

Pre zámary tohto článku je však najdôležitejšia kritika rozvíjaná v súvislosti s jedným zo základných konceptov naratívnej teológie, a tým je intratextovosť.⁵³ Koncept intratextovosti úzko súvisí s vyššie zmieňovanou (avšak pozitívne hodnotenou) nefundacionalitou. Kresťanská viera nepotrebuje pre seba hľadať ospravedlnenie nikde mimo biblický príbeh. Nepotrebuje sa odvolávať ani na skúsenosť, ani na tézy. Ako hovorí Ronald Michener, nejde o to, že by tieto boli „úplne a nevyhnutne vylúčené, no nie sú primárnym spôsobom na vyjadrenie kresťanskej viery“.⁵⁴

51 DeHart, *Trial of the Witnesses*, 45. Medi Ann Volpe v recenzii DeHartovej knihy hovorí, že autor sa nám snaží naznačiť, že „celá myšlienka postliberalizmu môže jednoducho predstavovať veľa kriku pre nič“. Pozri Medi Ann Volpe, recenzia knihy *The Trial of the Witnesses* od Paula J. DeHarta, *Modern Theology* 24, 3 (2008), 525–528, tu 525.

52 DeHart, *Trial of the Witnesses*, 279.

53 Spomedzi stúpcov naratívnej teológie sa rozvíjaniu konceptu intratextovosti venoval najdôkladnejšie George Lindbeck. Okrem jeho *The Nature of Doctrine* pozri tiež George A. Lindbeck, *Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, in: Timothy R. Phillips a Dennis L. Okholm (eds.), *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996, 221–240, hlavne 226n a George A. Lindbeck, *Barth and Textuality*, *Theology Today* 43, 3 (1986), 361–376, hlavne 374n.

54 Michener, *Postliberal Theology*, 6. Na tomto mieste je vhodné zmieniť, že Michener vníma intratextovosť naratívnej teológie ako pozitívum.

Táto nachádza inšpiráciu pre „primárny spôsob svojho vyjadrenia“ vo svojom vlastnom „texte“, t.j. v Božom príbehu so svetom ako ho podáva Písmo.

Tento postulát je sám o sebe v poriadku; problémom sa stáva vtedy, keď je koncipovaný tak, ako ho lapidárne vyjadril Stanley Hauerwas vo svojej formulácii úlohy teológa: „[Táto nespočíva v tom, aby sme spravili] evanjelium vierohodným pre moderný svet, ale aby sme svet spravili vierohodným pre evanjelium“.⁵⁵ A práve tu môžeme vidieť problematický aspekt konceptu intratextovosti: strnulú fixáciu do dvoch protikladných sfér (Písmo – svet) a nerealisticky poňatý jednosmerný prúd vplyvu, podľa ktorého má byť svet absorbovaný textom.

Tento aspekt je aj hlavným bodom DeHartovej kritiky Lindbecka v otázke intratextovosti, pričom prvý menovaný si pre ňu berie na pomoc postrehy Rowana Williamsa, Miroslava Volfa a Terrencea Tilleyho.⁵⁶ Podobnú kritiku vznáša aj Kathryn Tanner vo svojom argumente proti myšlienke od vonkajších vplyvov nezávislej identity kresťanstva. Tanner post-liberálov obviňuje z toho, že vznik kresťanskej identity vykresľujú ako vec „interného“ diskurzu, kde vonkajšie vplyvy hrajú len negatívnu a doplnkovú úlohu.⁵⁷ DeHart však vo svojej kritike ide ešte ďalej, keď poukazuje na komplikácie spojené s možnosťou adekvátne posúdiť, či v danom prípade ide o interpretáciu sveta optikou textu, alebo naopak. Ak vezmeme do úvahy rozmanitosť spisov tvoriacich Novú zmluvu, ako aj nesmierny počet

55 Stanley Hauerwas a William H. Willimon, *Resident Aliens*, Nashville, TN: Abingdon, 1989, 24.

56 Pozri DeHart, *Trial of the Witnesses*, 177–184. Porov. tiež Rowan Williams, *Postmodern Theology and the Judgment of the World*, in: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, 29–43; Miroslav Volf, *Theology, Meaning, and Power*, in: Miroslav Volf, Carmen Krieg a Thomas Kucharz (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1996, 98–113; a Terrence W. Tilley, *Incommensurability, Intratextuality, and Fideism*, *Modern Theology* 5, 2 (1989), 87–111. Medi Ann Volpe bystro upozorňuje, že DeHart si vo svojej kritike Lindbecka prispôbuje Williamsovu argumentáciu tak, aby to vyhovovalo jeho vlastnému zámeru (porov. Volpe, 526). Avšak i ona súhlasí s jadrom DeHartovej (a Williamsovej) tézy, totiž že koncept intratextovosti je neudržateľný, nakoľko Písmom inšpirovaná imaginácia jednoducho neškatulkuje celý svet do textu, a pripomína, že nemenej dôležitá než interakcia s Písmom je pre kresťana aj interakcia so svetom, čo vyjadruje koncept tradície (porov. Volpe, 527).

57 Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997, 106. Porov. tiež DeHart, *Trial of the Witnesses*, 145n.

kultúrnych kontextov, v ktorých cirkev pôsobí, javí sa ako nemožné určité nielen jednotný kultúrny rámec, ale i skutočné východisko a smerovanie vplyvu.⁵⁸

Teológia príbehovosti

Z vyššie uvedenej diskusie, predovšetkým z kritických podnetov P. DeHarta, K. Tanner a F. Murphy, vyplýva, že naratívna teológia („teológia príbehu“) si napriek svojim nespochybniteľným prínosom vyžaduje určitú korekciu. Zvyšok tohto článku si kladie za cieľ predstaviť jeden pokus o takúto korekciu v podobe toho, čo bude nazývané teológiou príbehovosti. Táto bude vychádzať z rozdielu medzi príbehom (*story*) a rozprávaním (*narrative*), ako ho do teologickej diskusie uviedol Gerard Loughlin.⁵⁹

To nás stavia pred potrebu definovať, čo to vlastne je príbeh. Jednu z metodologických možností, ako pri tom postupovať, predstavuje Pavel Hošek, keď hovorí, že podstatu príbehu je možné osvetliť vymenovaním jeho „stavebných prvkov“. ⁶⁰ Hošek na základe svojho dialógu s literárnymi vedcami uvádza ako významné nasledujúce dimenzie príbehu: udalosť (obsah príbehu – *niečo, čo sa stalo*); postavy (dané udalosti sa prihodili *niekomu*); zápleтка (organizujúci princíp príbehu dodávajúci mu súdržnosť); hľadisko (spôsob podania príbehu); a rozprávanie (komunikačný proces alebo dej zahŕňajúci rozprávača, ktorý sa obracia na skutočné či pomyselné publikum).⁶¹

⁵⁸ DeHart, *Trial of the Witnesses*, 183.

⁵⁹ Som si samozrejme vedomý skutočnosti, že anglický výraz *narrative* odkazuje na „rozprávanie“ skôr než na „príbeh“ (ten býva označovaný ako *story*). Napriek tomu sa mi zdá, že koncept naratívnej teológie nereflektuje v dostatočnej miere dynamický aspekt rozprávania. Verím, že navrhovaná „teológia príbehovosti“ by v tomto ohľade mohla pomôcť. Teológiu príbehovosti je možné do anglického jazyka preložiť ako *narrativist theology*. Tento termín nie je nový; vo svojej knihe *Telling God's Story* ho používa napr. Gerard Loughlin. Loughlin však nikde nedefinuje rozdiel medzi *narrative theology* a *narrativist theology*; zdá sa, že oba výrazy používa ľubovoľne ako synonymá (pozri napr. Loughlin, *Telling God's Story*, x).

⁶⁰ Pozri Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 11.

⁶¹ Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 11–13. Hošek vo svojej analýze vychádza z diel takých jazykovedcov a naratológov ako Shlomith Rimmon-Kenanová, *Poetika vyprávění*, Brno: Host, 2001; Robert Scholes a Robert Kellogg, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002; Ruth Ronenová, *Možné světy v teorii literatury*, Brno: Host, 2006; alebo Seymour Chatman, *Príběh a diskurs: Narativní struktura v literatuře a filmu*, Brno: Host, 2008.

Predovšetkým s poslednou zmieňovanou kategóriou rozprávania pracuje Loughlin, keď rozvíja svoju tézu. Odvoláva sa na Gérarda Genettea, ktorý rozlišuje medzi časom príbehu (*story time*; t.j. časom, kedy sa odohráva rozprávaný príbeh; napr. 15. rok panovania cisára Tiberia v príbehu o začiatku pôsobenia Jána Krstiteľa podľa Lukášovho podania – Lk 3,1nn) a časom rozprávania (*narrative time*; t.j. časom, kedy je daný príbeh rozprávaný; napr. konkrétny čas, keď je príbeh Jána Krstiteľa preberaný na biblickej hodine alebo v nedeľnej škole), pričom v prípade zapísaného príbehu sa čas rozprávania stáva časom čítania.⁶² Loughlin však ide ešte ďalej a nerozlišuje len medzi *časom príbehu* a *časom rozprávania*, ale tiež medzi *príbehom* a *rozprávaním* (či rozprávaniami) ako takými. Jeho argument znie nasledovne:

Príbeh (*story*) nie je daný nijak inak než len prostredníctvom jeho podania v rozprávaní (*narrative*), avšak rozprávanie nie je to isté ako príbeh. Štruktúra rozprávania sa môže odlišovať od štruktúry príbehu; trvanie rozprávania sa takmer vždy odlišuje od trvania príbehu; rozprávanie môže podať mnohokrát to, čo sa odohralo len raz, či spomenúť iba raz to, čo sa stalo mnohokrát; a (naratívna) vzdialenosť medzi rozprávaním a príbehom sa môže veľmi líšiť práve tak, ako aj okamih rozprávania.⁶³

Na základe týchto rozdielov medzi príbehom a rozprávaním je, podľa Loughlina, možné zastávať tézu, že Biblia rozpráva jeden príbeh – rozličnými spôsobmi. Nerozpráva všetky časti príbehu a, naopak, iné časti zase rozpráva opakovane a z rozličných perspektív.⁶⁴

Rozlíšenie medzi príbehom a rozprávaním je dôležité pre to, čo chceme nazývať teológiou príbehovosti. Ak totiž z teologickej perspektívy vnímate prijatie viery ako vstup do kresťanského príbehu, ak je konverzia svedectvom o tom, ako sa konkrétny človek stal kapitolou príbehu o „veľkých skutkoch Hospodinových“,⁶⁵ potom je daný jednotlivec vlastne jedným

62 Pozri Loughlin, *Telling God's Story*, 52n. Porov. tiež Gérard Genette, *Narrative Discourse*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, 34nn.

63 Loughlin, *Telling God's Story*, 62.

64 Loughlin, *Telling God's Story*, 62n. Je podstatné zmieniť, že pre Loughlina je z teologickej perspektívy dôležitejší príbeh než rozprávanie. V tomto dôraze sa, podľa neho, odlišujú „naratívisti“ (medzi nich radí Georgea Lindbecka a Johna Milbanka) od „textualistov“ (tu uvádza Dona Cupitta a Marka C. Taylora), pričom prví menovaní sú v jeho interpretácii ortodoxnými teológmi, zatiaľ čo tí druhí sú v konečnom dôsledku teologickými nihilistami. Porov. Loughlin, *Telling God's Story*, 18n.

65 Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 37.

z rozprávačov toho veľkého Božieho príbehu. Jeho životný príbeh a jeho rozprávanie tohto príbehu dodáva perspektívu i obsah otvorenému a pokračujúcemu príbehu Božiemu. Daný človek rozprávaním svojho vlastného príbehu, a prostredníctvom neho i Božieho príbehu, tak zároveň oba tieto príbehy spoluvytvára. Ako hovorí Loughlin, každé nové rozprávanie je zároveň novým príbehom, druhým príbehom, ktorý sa od toho prvého líši a tým ho aj mení. Každé rozprávanie príbehu je v tomto zmysle originálnym príbehom.⁶⁶

Tento článok navrhuje, že dynamickú sústavu vzťahov medzi príbehom a rozprávaním môže vystihnúť koncept príbehovosti. Tento koncept pritom nevenuje pozornosť výlučne len príbehu (tomu, čo je obsahom podania) a ani výlučne len rozprávaniu (spôsobu, akým je daný obsah podaný), ale všíma si dynamickú interakciu medzi rozličnými aspektmi pôsobiacimi v silovom poli vytvorenom oboma kategóriami.

Teológia príbehovosti si tak všíma komplexnosť procesu, akým sa konkrétny človek (alebo spoločenstvo) stáva a žije ako súčasť „veľkého Božieho príbehu“. Daný proces však nie je interpretovaný v súradniciach intratextovosti; nejde o jednosmerné pôsobenie veľkého príbehu na životný príbeh jednotlivca. Naopak, oveľa vhodnejšie je v tomto ohľade hovoriť o multivektorovej intertextovosti, pretože existuje neustále „prúdenie“ medzi Božím príbehom, žitým (nielen, ale prednostne) prostredníctvom príbehu cirkvi, medzi príbehom konkrétneho jednotlivca, ako aj medzi mnohými ďalšími príbehmi.⁶⁷

Steven Shakespeare v tejto súvislosti hovorí, že ak „kresťanstvo chce byť skutočne otvoreným rozprávaním, nesmie si vopred utvoriť názor na permanentnosť svojich vlastných hraníc, nesmie popierať svoju vlastnú neúplnosť a svoju potrebu byť spoluvytvárané *inými* rozprávaniaми.“⁶⁸

⁶⁶ Loughlin, *Telling God's Story*, 191.

⁶⁷ Celý fenomén sa stáva ešte komplexnejším, ak berieme do úvahy i rozličné rozprávania (*narratives*) všetkých týchto príbehov (*stories*).

⁶⁸ Steven Shakespeare, recenzia knihy *Telling God's Story* od Gerarda Loughlina, *Modern Believing* 38, 1 (1997), 60–62, tu 62, kurzíva v origináli. Kathryn Tanner upozorňuje, že všetky kultúry sú dynamické, hybridné a interaktívne. V prípade živých kultúr ich proces vytvárania nie je nikdy uzavretý. Vplyv na ich formovanie má kontext každodenného života. Tannerovej postrehy o kultúre je možné vzťahovať aj na to, čo bolo povedané o teológii príbehovosti. Porov. Tanner, *Theories of Culture*, 67, 69, 70.

K zmene zmysľania dochádza pod vplyvom stretnutia s inými príbehmi a rozprávaniaми.⁶⁹

Pre skúmanie vyššie opísanej komplexnosti vzťahov označenej termínom príbehovosť je potrebné použitie vhodného hermeneutického nástroja. Domnievam sa, že takýmto nástrojom môže byť tzv. „praxiologická matrica“ (*praxis matrix*), ktorú koncipovali juhoafrickí teológovia J. N. J. Kritzinger a Willem Saayman⁷⁰ ako hermeneutickú metódu určenú na hĺbkovú analýzu a „zhustený popis“ (*thick description*) kresťanskej praxe. Hoci títo autori sa sústredia na spoločenské dôsledky transformácie pod vplyvom pôsobenia kresťanskej viery a praxi, tento model je možné použiť aj na skúmanie toho, čo sme označili ako príbehovosť.

Praxiologická matrica pozostáva zo siedmich vzájomne prepojených rozmerov či hľadísk skúmania, ktorými sú identifikácia činiteľa, znalosť kontextu, skúmanie cirkvi, interpretácia tradície, konkretizácia činnosti, schopnosť sebareflexie a spiritualita. Bádateľ prostredníctvom dôkladnej analýzy každej z týchto dimenzií s ohľadom na príbeh/rozprávanie skúmaného jednotlivca či spoločenstva získava lepšie a komplexnejšie porozumenie. Existuje niekoľko otázok, ktoré bádateľ môže s úžitkom klásť v súvislosti s každou z týchto siedmich dimenzií. Niektoré z nich stručne zmienim:⁷¹

- a) **Identifikácia činiteľa (*identification of agency*)** Kto je skúmaná osoba či spoločenstvo?⁷² Prípadne, kto je rozprávačom príbehu? Aké

⁶⁹ Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 13–14 a 42.

⁷⁰ Pozri J. N. J. (Klippiess) Kritzinger a Willem Saayman, *David J. Bosch: Prophetic Integrity, Cruciform Praxis*, Dorpspruit: Cluster Publications, 2011, 3–6. Porov. tiež J. N. J. Kritzinger, Faith to Faith: Missiology as Encounterology, *Verbum et Ecclesia* 29, 3 (2008), 764–790. Koncept praxiologickej matrice vychádza z postrehov a dôrazov teológie oslobodenia, konkrétne z modelu tzv. „pastorálneho kruhu“ (*pastoral circle*). Porov. napr. Joe Holland a Peter Henriot, SJ, *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983; J. N. J. Kritzinger, Studying Religious Communities as Agents of Change: An Agenda for Missiology, *Missionalia* 23, 3 (1995), 366–396; a Frans Wijzen, Peter Henriot a Rodrigo Mejía (eds.), *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, Nairobi: Paulines, 2005.

⁷¹ Nasledujúca pasáž vychádza z toho, čo píšú Kritzinger a Saayman, *David J. Bosch*, 4–6.

⁷² Na tomto mieste je potrebné povedať, že môže ísť buď o postavu príbehu (hrdinu) alebo o rozprávača. Táto podvojnásť sa týka i ďalších šiestich aspektov.

- sociálne, ekonomické či triedne postavenie zastáva v spoločnosti? Aké je jej vedomie identity? Kto sú jej „konverzačnými partnermi“?
- b) **Znalosť kontextu (*contextual understanding*)** Aké sociálne, politické, ekonomické a kultúrne faktory ovplyvňujú spoločnosť, v ktorej skúmaná osoba/spoločenstvo žije? Ako ona sama chápe tieto faktory? Je si vedomá svojich predsudkov a záujmov? Akým spôsobom „číta znamenia doby“?
- c) **Skúmanie cirkevnej príslušnosti (*ecclesial scrutiny*)** Aké miesto zaujíma cirkev v živote skúmanej osoby/spoločenstva? Ako sa vzťahuje k cirkvám pôsobiacim v jej kontexte? Akú úlohu zohrávajú dejiny cirkvi/í v danom kontexte v súčasnosti?
- d) **Interpretácia tradície (*interpreting the tradition*)** Akým spôsobom interpretuje skúmaná osoba/spoločenstvo Bibliu a kresťanskú tradíciu pre svoj kontext? Aký vplyv má jej vedomie identity, pochopenie kontextu a cirkevná príslušnosť na jej vlastnú „kontextuálnu teológiu“ v zmysle uvažovania o viere?
- e) **Konkretizácia činnosti (*discernment for action*)** Aké metódy, činnosti alebo projekty využíva skúmaná osoba/spoločenstvo vo svojej snahe realizovať svoje myšlienky a vízie? Aké plány má na dosiahnutie svojich cieľov? Aké zámery sleduje? Aký vzťah má k ostatným činiteľom vo svojom kontexte?
- f) **Schopnosť sebareflexie (*reflexivity*)** Aká dôsledná a úprimná vo svojom úsilí je skúmaná osoba/spoločenstvo? Ako vníma svoje predchádzajúce skúsenosti? Učí sa zo svojich chýb a úspechov?
- g) **Spiritualita (*spirituality*)** Akú spiritualitu praktikuje skúmaná osoba/spoločenstvo? Ide o spiritualitu zameranú na kontempláciu, aktivizmus, spravodlivosť, dialóg, uzavretia sa do seba, atď.?

Vyššie uvedené otázky sú len príkladmi; niektoré je možné vynechať, iné pridať. Pri práci s touto matricou taktiež nie je nutné dodržiavať žiadne konkrétne poradie. Do analýzy okrem toho nie je potrebné zahrnúť všetky dimenzie.

Tento model ponúkam ako mimoriadne vhodný referenčný rámec pre interpretáciu príbehovosti hneď z niekoľkých dôvodov. Po prvé, praxiologická matrica zdôrazňuje skutočnosť, že ľudská skúsenosť má bytostne naratívnu povahu. Po druhé, praxiologická matrica umožňuje zohľadniť príbehy a rozprávania jednotlivcov i spoločností. A napokon, po tretie,

venuje náležitú pozornosť rozmanitosti rozmerov, čím podčiarkuje nutnosť brať vážne komplexnosť konceptu príbehovosti a adresovať otázku intertextovosti – dynamickej interakcie medzi rozličnými príbehmi a rozprávami.

Stelesnený príbeh

Praxiologická matrica má však ešte jednu výhodu. Umožňuje uchopiť príbehovosť ako fenomén prekračujúci hranice verbálneho rozprávania príbehu. Inými slovami, dovoľuje skúmať nielen slová, ale aj skutky či symbolické gestá.⁷³ To je nesmierne dôležité pre teológiu, ktorá chce zostať verná inkarnačnému princípu kresťanskej viery.

Kultúrny antropológ Ronald Grimes presvedčivo ukázal, že v niektorých, predovšetkým nezápadných spoločnostiach môže rituálne stváranie účinne plniť úlohu rozprávania.⁷⁴ To bolo základom jeho kritiky naratívnych teológov, ktorých vinil z etnocentrizmu pre ich nevyслуšený postulát, že rozprávanie musí byť konštruované výlučne vo verbálnych kategóriách.⁷⁵ Grimes vyčítal naratívnej teológii, že neposkytuje dostatok priestoru pre rituálno-dramatické stváranie, bez ktorého sa ľudské príbehy stávajú len intelektuálnymi ideálmi, prípadne – čo je ešte horšie – zdrojmi heteronómne nariadených obrazov. Jeho téza znie, že morálnemu správaniu sa učíme prostredníctvom rituálu.⁷⁶

Grimes nám pripomína, že príbehy nestačí len verbálne rozprávať. Rovnako potrebné je neverbálne podanie; je ich nutné taktiež rituálne stvárňovať, dramaticky utvárať, sprítomňovať celým vlastným životom. Z tejto perspektívy je kresťanská identita stelesneným príbehom. Príbeh kresťanského spoločenstva je pokračovaním Inkarnácie – životného príbe-

73 Samotný Kritzinger v poslednej dobe zo zmieňovaného dôvodu (ako aj z dôvodu prílišnej spätosti termínu „*praxis*“ s liberálnou teológiou, čo spôsobuje rozpaky v niektorých cirkevných a teologických kruhoch) inklinuje k tomu hovoriť radšej o „*performance matrix*“ (performance matrix). Porov. J. N. J. Kritzinger, „Migration and Racism: A Missiological Foundation“, nepublikovaná prednáška, ktorá zaznela 11. 5. 2016 na konferencii Stredo- a východoeurópskej asociácie misijných štúdií (CEEAMS) v Osieku.

74 Ronald Grimes, Of Words the Speaker, of Deeds the Doer, *Journal of Religion* 66, 1 (1986), 1–17, tu 4n.

75 Grimes, Of Words the Speaker, 4.

76 Grimes, Of Words the Speaker, 7n.

hu Ježiša Krista so všetkými aspektmi tohto života. Loughlin hovorí, že človek vstupuje do biblického príbehu svojím vstupom do stvárnenia tohto príbehu, ktoré ponúka cirkev. Človek je pokrstený do biblickej a cirkevnej drámy. Z tohto pohľadu nejde ani tak o to, že by bol „zapísaný do knihy, ale skôr že sa zúčastňuje divadelnej hry – hry, v ktorej je nutné priamo v danej chvíli improvizovať.“⁷⁷

V podobnom zmysle sa vyjadruje aj Rowan Williams, keď tvrdí, že nestačí, keď rozprávači alebo čitatelia príbehu Písma zostávajú na úrovni rozprávačov alebo čitateľov, ale že sú volaní k tomu, aby sa stali plnohodnotnými postavami v rozprávaní príbehu, ktorý sa stal ich príbehom.⁷⁸ David Ford zase konkrétne rozvádza, čo by malo byť súčasťou takéhoto dramatického stvárnenia (*performance*) z perspektívy kresťanskej teológie. Podľa neho ide o tri hlavné dynamické veličiny: (1) chválospev a modlitbu; (2) život v spoločenstve; a (3) prorocké slovo a čin.⁷⁹ Ford k téme stelesneného príbehu pristupuje ešte aj iným spôsobom, z ricoeurovskej perspektívy, keď ľudské ja chápe dynamicky ako definované prostredníctvom vzťahov, rozhovorov, služby, či v opozícii k ostatným v rámci rozprávania, v ktorom sa v čase objavujú rozličné postavy. Ľudia sú teda spoločenskými bytosťami zakotvenými vo väčších príbehoch rozmanitých spoločenstiev, ktorých sú súčasťou.⁸⁰

Luther Ziegler si vo svojej interpretácii Forda všíma, že ten venuje vo svojej teológii mimoriadnu pozornosť liturgii.⁸¹ Tento fakt je možné vykladať ako dôraz na inkarnačný a holistický charakter kresťanskej viery, pretože liturgia apeluje na všetky dimenzie ľudskej existencie. Tým sa dostá-

77 Loughlin, *Telling God's Story*, 20.

78 Rowan Williams, „The Literal Sense of Scripture,“ *Modern Theology* 7, 2 (1991), 121–134, hlavne 125. Porov. tiež Nicholas Lash, *Performing Scriptures, Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press, 1986, 37–46.

79 David F. Ford, *System, Story, Performance: A Proposal about the Role of Narrative in Christian Systematic Theology*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 191–215, tu 191. Pôvodne vyšlo ako David F. Ford, 'The Best Apologetics is Good Systematics': A Proposal about the Place of Narrative in Christian Systematic Theology, *Anglican Theological Review* 68, 3 (1985), 232–254.

80 Porov. Ford, *Self and Salvation*, 82–87.

81 Luther Zeigler, The Many Faces of the Worshipping Self: David Ford's Anglican Vision of Christian Transformation, *Anglican Theological Review* 89, 2 (2007), 267–285, predovšetkým 280–285.

vame k tvrdeniu, ktorým sme začali tento oddiel, a totiž, že kresťanská identita je – a má byť – stelesneným príbehom.

Záver

Predkladaný článok ukázal, že jestvuje úzka súvislosť medzi príbehom a ľudskou identitou. Jeho cieľom však nebolo doložiť existenciu naratívnej štruktúry ľudskej identity. Skôr sa pokúsil ukázať, že koncept príbehu zastáva v kresťanskej teológii centrálnu miesto, nakoľko kresťanská identita je založená na príbehu Ježiša Krista. Ako reflexia tohto príbehu, ktorý je otvorený a pokračuje príbehom cirkvi, je každá teológia *de facto* naratívna – je teológiou príbehu.

Príspevok následne poukázal na niektoré prínosy i slabiny naratívnej teológie. A práve kvôli analyzovaným slabinám navrhuje namiesto o teológii príbehu hovoriť o teológii príbehovosti. Koncept príbehovosti si všíma dynamický a recipročný vzťah medzi kategóriami príbehu a rozprávania. Zároveň venuje pozornosť aj vplyvu iných príbehov a rozprávání na formáciu kresťanskej identity. Článok taktiež navrhol použitie praxiologickej matrice ako hermeneutického nástroja vhodného na skúmanie konceptu príbehovosti z teologickej perspektívy.

Domnievam sa, že koncept príbehovosti môže byť pre teologickú reflexiu cenným prínosom. Po prvé, umožňuje oceniť hlasy prichádzajúce „odinakadiaľ“ a pozitívne zhodnotiť ich úlohu pri formovaní kresťanskej identity. A po druhé, je dostatočne inkluzívny na to, aby poskytol priestor na vnímanie kresťanskej identity ako stelesneného príbehu. Kresťan v tejto perspektíve nielen rozpráva Boží príbeh, ale je v ňom aj aktívnym hercom a spoluscenáristom.

Mgr. Pavol Bargár, Th.D.
U Školky 447
251 01 Nupaky
bargarp@yahoo.com