

KRITICKÁ REFLEXE MONOGRAFIE SANDRY HÜBENTHALOVÉ, READING MARK'S GOSPEL AS A TEXT FROM COLLECTIVE MEMORY: ZÁKLADNÍ PROBLÉMY A VÝHLEDY¹

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
magdalena.vytlacilova@htf.cuni.cz

REFLECTION OF READING MARK'S GOSPEL AS A TEXT FROM COLLECTIVE MEMORY BY SANDRA HÜBENTHAL: BASIC PROBLEMS AND OUTLOOKS

Abstract: The present text reflects the latest book by Sandra Hübenenthal (*Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*), in which the author reads Mark's gospel as an externalisation of the collective memory. Hübenenthal develops a hermeneutical and methodological toolkit, which should (in her own words) be helpful corrective to simplistic scenarios of textual growth. Within the spectrum of approaches to memory, Hübenenthal insists on a radically reconstructive nature of memories that are different from past events and consequently wants to abandon the research of the historical Jesus. The book contains numerous simplistic and contradictory theses and does not shed new light upon Mark. Most importantly, the proposed method is highly problematic because Hübenenthal (unsuccessfully) combines an ahistorical approach (narrative analysis) with assumptions that require historical research. Thus, by constantly ignoring historical work or pushing it into the later steps of analysis, Hübenenthal makes speculative conclusions and unreflected presumptions about the interpreted text that guide her interpretation. The presented text is divided into two parts. In Chapter 2, I explain the individual chapters of the monograph and comment on their problematic aspects. In Chapter 3, I systematically focus on the main problems, which can be divided into several areas: a) proposed and used method and theory, b) absence of historical-critical work, c) approach to the text, which is unsustainable in the context of the period Hübenenthal studies. d) In addition, I briefly comment on the author's often misleading and uncritical interpretations of presented theories.

Keywords: Sandra Hübenenthal; collective memory; Mark's Gospel; social memory

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 8, p. 338 – 353.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.8

1. Úvod

Cílem následujícího textu je kritické zhodnocení monografie *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*² od německé badatelky Sandry Hübenenthal.

¹ Text je dílčím výstupem projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

² Sandra Hübenenthal, *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*, Grand Rapids: Eerdmans 2020. Jedná se o autorčin překlad původně německé verze *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

lové. Monografie je autorčíným pokusem vnést do novozákonního bádání nové čtení Markova evangelia, které je v textu uchopeno jako externalizace kolektivní paměti (tzv. memory text). Autorka nabízí hermeneutický a metodologický aparát, který označuje jako „hermeneutický“, přičemž jeho výhodou má být, že představuje korektiv zjednodušujících scénářů, které předpokládají lineární růst textu.³ Důsledkem autorčina pojetí mj. je, že chce opustit výzkum historického Ježíše.⁴ Kniha obsahuje velké množství zjednodušujících a protichůdných tezí, a především je vystavěna na problematické metodologii.

Předkládaný text je rozdělen do dvou částí: ve 2. kapitole čtenáře provázím monografií a ve 3. kapitole se systematicky zaměřuji na její hlavní problémy, které spočívají v 1) navrhované a použité metodě a teorii, 2) absenci historickokritické práce a 3) přístupu k novozákonnímu textu, který je v kontextu zkoumané doby neudržitelný. Zabývám se tak mj. otázkou, zda lze navrhovanou metodu považovat za užitečný korektiv předchozích přístupů.

2. Představení textu

Od 2. kapitoly Hüenthalová vykládá přístupy k psychologické, kulturní a společenské paměti.⁵ Kapitulu lze přirovnat k teoretickému „bufetu“, ve kterém je čtenář konfrontován s různými přístupy, různě používanou terminologií, a v němž si musí domýšlet jejich možnou relevanci pro další kapitoly, jejich vzájemné vztahy a problémy.⁶ Hüenthalová uvádí výzkumy, které rozlišují celkem pět druhů paměti, z nichž nejdůležitější je pro ni sémantická paměť, která se skládá z obecných znalostí, a epizodická paměť obsahující vzpomínky. Utváření vzpomínek je podmíněno společenským a kulturním kontextem, v němž se jedinec nachází,⁷ a jeho současnou situací.⁸ Podle přístupů, o nichž autorka referuje, vzpomínání představuje rekonstrukci minulých událostí, která je pokaždé unikátní⁹ a která má důležitou roli během utváření identity.¹⁰ Procesy, jimiž se utváří iden-

³ S. Hueenthal, *Reading*, 524.

⁴ *Ibid.*, 405.

⁵ V 1. kapitole Hüenthalová představuje dějiny bádání o Markově evangeliu a počátcích evangelijní tradice, které je zde zbytečně rekapitulovat.

⁶ Autorčín styl výkladu je obecně konfušní a problematický, když Hüenthalová nedodrží vlastní zavedenou terminologii, uvádí různé přístupy, jako kdyby byly bez problému slučitelné a neuvádí jejich rozdíly, zřídka se k jednotlivým přístupům vyjadřuje a pouze je nekriticky vykládá. Příkladem může být autorčino neustálé opakování, že studie, které cituje, jsou empiricky potvrzené a současně citování badatele Kennetha Gergena (který ostře vystupoval proti empirismu v psychologii) jako kdyby jeho závěry byly rovněž formulované jako empirické (*Ibid.*, 129).

⁷ *Ibid.*, 96, 113.

⁸ *Ibid.*, 98.

⁹ *Ibid.*, 112.

¹⁰ *Ibid.*, 111.

tita, jsou podobné jak na individuální (autobiografické) rovině, tak na kolektivní rovině — v obou případech je důležitá kontinuita (resp. její zdání) a koherence.¹¹ Během výkladu kulturní a společenské paměti autorka uvádí pojetí, která vychází z analýzy různorodých kontextů (např. moderní nacionalismus, starověký Egypt), jako kdyby odkazovala k nějakým ahistorickým vzorcům, které lze snadno aplikovat a přenášet do jiného kulturního a historického rámce. Jejich relevanci pro výzkum raného křesťanství nereflektuje. Společným jmenovatelem těchto diskuzí je Hübenthalová indiference k významu výrazu „komunita“, který dle kontextu výkladu odkazuje současně k nejmenším společenským uskupením a zároveň k těm maximálně obecným (moderní národ).

Utváření identity je dominantním tématem 2. části kapitoly. Hübenthalová uvádí, že osobní identita je společensky podmíněna a zprostředkována,¹² a aby byla akceptovatelná, musí zapadat do společenského rámce.¹³ Identita je utvářena především prostřednictvím *narativů* a *příběhů*, které slouží k interpretaci světa.¹⁴ Jedná se přitom o dialektický proces, protože když jedinci formulují narativy a příběhy, nevědomě čerpají z konvenčních zápletek, struktur a vzorců.¹⁵ Rozdíl mezi narativem a příběhem je pak hierarchický — zatímco narativ se skládá ze vzpomínek, příběhy se skládají z narativů. Během vzpomínání a utváření příběhů je přitom dle Hübenthalové *faktualita* nahrazena *autenticitou*, tzn. že skutečný průběh událostí je méně důležitý než jeho současný význam pro vzpomínající komunitu.¹⁶ Je to pak právě vymezování se vůči jiným příběhům, jejich odmítání a přijímání, které zakládá identitu komunit.

Řetězec vzpomínka — narativ — příběh Hübenthalová zakončuje „textem“ (sepsanou verzí příběhu), který je podle ní stabilní.¹⁷ Navzdory tomu, že autorka deklaruje takový terminologický aparát (vzpomínka, narativ, příběh, text), stane se v jejím textu v pozdějších kapitolách irelevantním. V dalším výkladu totiž zaměňuje epizody/narativy za příběh anebo je chápe v jiném hierarchickém rámci.¹⁸

V poslední části kapitoly Hübenthalová vykládá přístupy zejména Jana Assmanna a Aleidy Assmannové. Zatímco na předchozích stránkách vysvětlovala vztah mezi vzpomínkou, narativem a příběhem, nyní vykládá vztah uvedených jed-

¹¹ Ibid., 98.

¹² Hübenthalová na několika místech zaměřuje kulturní a společenskou zprostředkovanost.

¹³ Ibid., 117.

¹⁴ Ibid., 141.

¹⁵ Ibid., 124, 138.

¹⁶ Ibid., 137.

¹⁷ Ibid., 133.

¹⁸ Typicky např. „in the process of transferring the individual episodes into a larger narrative, these stories [...]“. Ibid., 181.

notek ke společenskokulturnímu rámci. Zásadní je pro Hübenthalovou především rozlišení A. Assmanové mezi společenskou, kolektivní a kulturní pamětí, které se od sebe odlišují v a) časové struktuře, b) velikosti skupin, ve kterých jsou tradovány, c) formách a narativech, v nichž jsou předávány a d) tím, jak utváří identitu. *Společenská* paměť existuje dle Assmanové v rodinách či malých uskupeních a její životnost je omezena životem/přítomností jedinců, kteří ji tradují. Je neoficiální, epizodická, obsahuje vždy více perspektiv a vyvstává např. při konverzacích. *Kolektivní* paměť se vyskytuje ve větších komunitách, v nichž se členové již nemusí navzájem znát, trvá v průměru tři až čtyři generace a dochází v ní k přeměně příběhů na mýty, obrazů na „ikony“ a k sepisování příběhů. Zatímco ve společenské paměti je identita utvářena sdílením různých příběhů a konverzacemi, v kolektivní paměti je identita utvářena participací na rituálech a slavnostech. *Kulturní* paměť se pak týká té nejvzdálenější minulosti, její trvání není časově omezeno, je již kodifikována a ve společnosti (národu, náboženství, etnické skupině) je předávána vzděláním a vyžaduje proto specializované tradenty.¹⁹ Protože novozákonní texty zobrazují spíše nedávnou minulost a nikoliv pradávnu, měli bychom je dle Hübenthalové číst jako kolektivní paměť²⁰ a jako doklad o konkrétní fázi vývoje identity komunity vzpomínání.²¹

Ve 3. kapitole Hübenthalová analyzuje Markovo evangelium jako „memory text“ a doklad kolektivní paměti, přičemž jediným uvedeným kritériem je doba, která uplynula od událostí, které Marek popisuje. Protože je Marek narativní kompozicí, klíčem k jeho interpretaci je dle Hübenthalové naratologická analýza.²² Nadřazenost naratologie nad ostatními přístupy je paradoxní s ohledem na to, že když autorka vykládá teoretické přístupy k paměti, zdůrazňuje historický a společenský kontext, v němž jsou utvářeny vzpomínky, narativy a příběhy.

Utvoření psaného „memory textu“ má dle Hübenthalové několik implikací:²³ epizody již nejsou časově omezené, nemohou být přizpůsobeny potřebám konkrétního recipienta a jsou ovlivněny potřebami komunity a vůdčí perspektivou celkového textu (guiding perspective). Tuto perspektivu mohou členové komunity sdílet nebo na ni odkazovat, a je proto důležitá pro jejich sebepochopení.²⁴ Vzpomínky jsou vázány k různým médiím, přičemž změna média (důvodem může být krize, trauma, vnější vlivy) je dle Hübenthalové vždy podmíněna jeho funkcí.

¹⁹ Ibid., 170.

²⁰ Ibid., 173.

²¹ Ibid., 174.

²² Ibid., 222.

²³ Ibid., 180–181.

²⁴ Ibid., 180–182.

Všechny tyto poznatky Hübenthalová aplikuje na Marka (1,1–16,8) a analyzuje, „co a jak je komunikováno“,²⁵ strukturu,²⁶ vůdčí perspektivu²⁷ a „markery“, které osvěćují situaci komunity.²⁸ Většina autorčina výkladu Marka má podobu opatrného převyprávění obsahu, které však vyžaduje čtenářovu předchozí znalost historických reálií a které neobsahuje mnoho interpretace. Autorka např. pouze konstatuje, že Ježíš je v konfliktu s farizeji kvůli svému sebepochopení. Nezabývá se však významem toho, proč je zrovna s farizeji v konfliktu a proč má být jeho sebepochopení problematické.²⁹ Kromě toho si Hübenthalová pouze v minimální míře všímá textově kritických variant. Během analýzy dospívá k banálnímu závěru, že Marek vypráví počátek evangelia Ježíše Krista, které úzce souvisí s osobou Ježíše a jeho osudem. Končí úmrtím a poselstvím o protagonistově vzkříšení, zatímco příběh o evangeliu text přesahuje. Jeho text je strukturovaný do jednotlivých scén a epizod, přičemž tyto epizody jsou provázané a nemohou být od sebe odděleny.³⁰ Kromě toho narativ dle Hübenthalové pojednává o vytvoření (1,16–8,30) a organizaci (8,31–11,10) adekvátní a funkční komunity následovníků, která je utvářena sdíleným životem, stolováním (shared eating experiences), rituály, a která správně chápe Ježíše.

Jestliže text kolektivní paměti je narativ³¹ psaný z konkrétní perspektivy, je nutné jej dle Hübenthalové uchopit v již existující formě a tu analyzovat.³² Tato analýza je předmětem 4. kapitoly, v níž Hübenthalová ve třech krocích analyzuje pasáže 6,7 až 8,26. Vybraný úsek textu je dle autorky vhodný z toho důvodu, že obsahuje velké množství témat, míst, prvků, ale současně je jednotný v klíčových slovech a motivech.³³ V 1. kroku se autorka zabývá strukturou textu a ačkoliv se text skládá z 13 částí/perikop, neobsahuje dle ní jasnou strukturu.³⁴ Dominantním tématem je chléb v různém kontextu — chléb jako jídlo, chléb jako zdroj rituální kontroverze atp. Ve 2. kroku se Hübenthalová zabývá „textovým prostředím a kulturním rámcem“, v němž jsou zkušenosti a vzpomínky v Markovi vyjádřeny. Zajímá se o žánr vybraných pasáží, přičemž žánr chápe jako historicky podmíně-

²⁵ Ibid., 189–214.

²⁶ Ibid., 214–234.

²⁷ Ibid., 235–246.

²⁸ Ibid., 246–261.

²⁹ Viz např. *ibid.*, 239.

³⁰ Ačkoliv v jiné pasáži tvrdí, že epizody jsou jen volně spojeny (only loosely connected). *Ibid.*, 351.

³¹ Hübenthalová je opět terminologicky nedůsledná.

³² Doopravdy Hübenthalová naivně předpokládá, že současný text je stejný jako text z 1. století? *Ibid.*, 266.

³³ *Ibid.*, 266.

³⁴ *Ibid.*, 280.

nou literární formu a médium paměti,³⁵ nicméně v rozporu s důrazem na kontextuální podmíněnost ignoruje historickokritický výzkum a dochází k závěru, že ve vybraných pasážích není otázka žánru relevantní pro pochopení textu. Obecně lze říci, že i když Hübenthalová v textu relativně často připomíná historickou podmíněnost vzpomínek, pokaždé, když přistoupí k výkladu textu, historický kontext ignoruje. Ve 3. kroku se věnuje výkladu intertextuálních odkazů a motivů v Markovi (6,7–8,26). Interakci s textem Hübenthalová považuje za kulturní jednání, které utváří identitu, a pod termínem intertextualita míní mechanismus, během něhož jsou utvářeny významy.³⁶ V návaznosti na K. Dronschovou Hübenthalová tvrdí, že „text“ ztělesňuje klíčový aspekt materiální kultury, což je však zobecňující textový redukcionismus, ve kterém je patrné autorčino nerefektované moderní křesťanské předporozumění. To je patrné i v jejím pojetí recepce starozákonních textů v Novém zákoně, neb dle ní se jedná o „logické extrapolace“, v nichž je zachována originalita původních textů.³⁷

V 5. kapitole Hübenthalová analyzuje Marka 6,7–8,26 za pomoci konceptu multiperspektivní narace (multiperspectival narration) a teorie možných světů (possible worlds theory). První přístup bere v potaz perspektivy všech agentů textu — vypravěče a dalších zúčastněných,³⁸ přičemž Marek je dle Hübenthalové druh příběhu, ve kterém jsou stejné události popsány alternativně nebo z perspektivy dvou či více „focalization agents“ nebo „reflecting figures“.³⁹ Hübenthalová tak dochází k (překvapivě) banálnímu závěru, že Marek je text, který se zajímá o to, kdo je Ježíš a jak jej nejlépe pochopit z různých perspektiv.⁴⁰ Otázka Ježíšovy identity však v Markovi není otevřená a text naopak privileguje perspektivu vypravěče, kterou zpřístupňuje kolektivní paměti.⁴¹ Část Markovy zápletky je dle Hübenthalové podmíněna kolidujícími perspektivami dvou světů — světem Ježíše a světem jeho oponentů, přičemž vypravěč jasně privileguje svět Ježíše.⁴²

6. kapitola je z celé knihy nejdelší a Hübenthalová v ní analyzuje především Marka. Marek je dle ní narativem, nikoliv historickým pramenem,⁴³ a nesnaží se

³⁵ Ibid., 288.

³⁶ Ibid., 305.

³⁷ Ibid., 307.

³⁸ Ibid., 355.

³⁹ Ibid., 357.

⁴⁰ Ibid., 369.

⁴¹ Ibid., 370.

⁴² Ibid., 369.

⁴³ Hübenthalová v textu blíže nevysvětluje, co přesně má být „historický pramen“ a jak se liší od narativu. Nejedná se však o žádné sofistikované rozlišení na základě žánru, cíle sepsání, analýzy struktury, formy atp., ale spíš o důsledek autorčina *subjektivního* očekávání toho, jak bude badatel k textu přistupovat. Badatelé, kteří dle autorky chápou Marka jako historický pramen, dle ní totiž pravděpodobně očekávají,

tak co nejrealističtěji vylíčit život Ježíše, ale vyjádřit zkušenosti a vzpomínky, který nejsou nutně spojeny s realitou.⁴⁴ Číst Marka jako narativ znamená číst jej jako text, který má původ v komunitě, a nikoliv jako pramen o historickém Ježíši, protože není jasné, v jakém smyslu a v jaké formě odkazuje k historickému Ježíši a jeho světu.⁴⁵ S ohledem na to, že Hübenthalová pracuje v celém textu s ahistorickými přístupy a nezajímá se o text v jeho historickoliterárním kontextu, není tato její zmatenost překvapivá. Ve zbývajících částech kapitoly Hübenthalová převypráví obsah Mk 6,7–8,26, přičemž tato část celkově působí dojmem selektivního komentáře, ve kterém je již minimum teorie a ve kterém si autorka všímá spíše obsahu, jehož výklad výjimečně podpírá relevantními historickými informacemi. Hübenthalová v průběhu čtení recipuje především katolické badatele (J. Gnilka, R. Pesch, R. Gundry) a její závěry tak v kontextu bádání nijak nevybočují z tradičních interpretací, byť místy staré myšlenky vyjadřuje novou terminologií. Tvrdí např., že Ježíš je pamatován jako Kristus a Syn Boží, který skrze své učení a léčení zprostředkoval nebo otevřel cestu do království Božího. Text zve čtenáře k tomu, aby se stali součástí vzpomínající komunity a rozpoznali vlastní zkušenosti ve zkušenostech, na které je vzpomínáno a které jsou vyprávěny. Nová realita, k níž se komunita orientuje, má dle Hübenthalové konkrétní společenskou podobu, když překračuje hranice „čistý/nečistý“, „židovský/pohanský“, „bohatý/chudý“ atp.⁴⁶ Navzdory tomu se však tato komunita chápe v souladu s židovskou tradicí, byť je specifická svým důrazem na Ježíše jakožto Krista a jako toho, kdo hlásal evangelium Boží.⁴⁷ Komunita vzpomínání rovněž dle Hübenthalové utváří společenství stolu a tím, že žije v království Božím, naplňuje *možný* svět, který Ježíš zaslíbil.⁴⁸

V 7. kapitole autorka shrnuje závěry své knihy a částečně se angažuje v diskuzi o kulturním obratu a kulturněvědních přístupech. Autorka opakuje, že když budeme číst Marka jako záznam kolektivní paměti, budeme jej chápat jako externalizaci

že text zobrazuje věrohodně Ježíše, jeho svět, a tak i *objektivní pravdu*. Ti, kteří předpokládají, že se jedná o narativ, neočekávají, že text zobrazuje realitu, ale že vyjadřuje vzpomínky a zkušenosti, které nemusí být nutně spjaty (congruent) s realitou, ale jsou „constructed close to reality“. Hübenthalové rozlišení mezi historickým pramenem a narativem je tak založené na tom, že „narativ“ je pouze klasifikace, která vychází z jedné teorie, zatímco „historický pramen“ je zkratkovitě zavržení jakéhokoliv jiného bádání. Je zbytečné se zde rozepisovat, nakořik je takové rozlišení zavádějící a kolik pojetí a publikací bychom našli, které považují Marka za historický pramen a zároveň se vzdávají možnosti identifikovat v něm konkrétní historické události nebo Ježíšovy výroky.

⁴⁴ Ibid., 404.

⁴⁵ Ibid., 405.

⁴⁶ Ibid., 506.

⁴⁷ Ibid., 507.

⁴⁸ Ibid., 509.

konkrétního stádia vzpomínání, které fixuje vzpomínky určité skupiny na Ježíše.⁴⁹ K této externalizaci došlo kvůli měnící se situaci, v níž se komunita nacházela (zničení Chrámu, židovská válka, smrt očitých svědků), a protože potřebovala ospravedlnit vlastní identitu. Oba důvody se odráží v tom, jak je text strukturován, aranžován, a jaké obsahuje perspektivy.⁵⁰ Tím, že Marek přenáší evangelium do nové formy a média, dochází dle Hübenthalové ke vzniku nového žánru a nového způsobu vzpomínání na Ježíše.⁵¹ V závěru autorka situuje svůj přístup do kontextu kulturněvědních přístupů, ačkoliv na celkovém vyznění knihy to nic nemění, přičemž i tato část je plná terminologických a věcných nejasností (např. zaměňuje kulturněvědní přístupy s kulturními vědami, kulturologií a britskými *cultural studies*). Kulturněvědní přístup ke studiu náboženství byl v německojazyčném prostředí zformulován především v kontextu odmítnutí spekulativní fenomenologie náboženství a kritiky absence použitých metody, v důsledku čehož je orientovaný na sebereflexi badatele a reflexi použité teorie a metod.⁵² Autorčino vlastní situování do tohoto proudu je paradoxní, protože reflexi použitých metod bychom v textu našli jen stěží.

Závěrečná 8. kapitola má formu doslovu a autorka v ní komentuje vlastní badatelský posun od původního německého vydání. Uvědomila si např., že je nutné interpretovat vždy celé evangelium a nikoliv pouze jednotlivé perikopy či kapitoly, jak to činila ona.⁵³ Až později si uvědomila, kolik aspektů textu přehlédla, když se soustředila pouze na pasáže 6,7 až 8,26. Dále shrnuje vlastní metodologické kroky, které zahrnují naratologické a historické metody, analýzu motivů a mezitextových odkazů a které víceméně kopírují strukturu její monografie:⁵⁴

- 1 Analýza textu a jeho struktury — o jaký druh textu se jedná?⁵⁵ Jaká témata jsou v textu (ne)přítomná? Jak je text strukturován?
- 2 Analýza vypravěče, perspektiv v textu, včetně té hlavní. Jaký druh vypravěče je v textu přítomný a jak? Jaké jsou v textu perspektivy a jak mohou být rozlišeny? Je zde hlavní perspektiva, jestli ano, jak je organizovaná a viditelná? Jakou má text pragmatiku?
- 3 Analýza různých světů v textu a jejich vztahů — popis vypravovaného světa, popis světa vypravěče a popis konfliktů mezi těmito světy.

⁴⁹ Ibid., 510.

⁵⁰ Ibid., 512–513.

⁵¹ Ibid., 513.

⁵² Viz např. *ibid.*, 55.

⁵³ Ibid., 527.

⁵⁴ Shrnutí na s. 525–526.

⁵⁵ Co přesně má být „druh“ (kind) textu autorka nevysvětluje. Jako možné druhy uvádí pouze dopis a narativ.

- 4 Analýza motivů, kulturních rámců a mezitextových odkazů (intertextual references) — Jaké mezitextové odkazy, kulturní rámce a motivy se v textu objevují a jak je můžeme poznat? Na jaké úrovni (v kterém světě) se nachází? Používá text citáty, konkrétní formule či jiné literární nástroje? Tento bod je dle Hübenthalové nejhůře analyzovatelný „tradičními metodami biblistiky“, a právě zde se nabízí teorie společenské paměti.
- 5 Porovnání světa textu se světem mimo text — porovnání textu a kontextu doby, z níž text pochází. K jakým historickým událostem text odkazuje? Jak se text liší od jiných „extratextual data“?

3. Problémy

Hübenthalové text je problematický v několika oblastech: 1) v navrhované (a použité) metodě a v její aplikaci, 2) v absenci historickokritické práce během analýzy, a v důsledku toho 3) v jejím přístupu k textu, který je v kontextu zkoumané doby neudržitelný. Navzdory tomu, že autorka zdůrazňuje, že její přístup je korektivem zjednodušujících přístupů k vývoji a vzniku textu, ukazuje se naopak, že její přístup k textu je nejslabší stránkou celé monografie.

3.1 Navrhovaná metoda: universalismus a absence reflexe

Charakteristickým rysem výkladu Hübenthalové je absolutní jistota, se kterou prezentuje svá tvrzení, aniž by je jakkoli zdůvodňovala. Hlásí se sice ke kulturněvědnímu směřování, pro které je typická reflexe použitých metod, ale v jejím textu bychom mnoho reflexe nenašli. Autorka ke všem teoriím přistupuje, jako kdyby byly empirickým modelem toho, jak svět a paměť fungují, a nikoliv nástroji, které určují optiku tázání. Svě závěry tak neformuluje slovy „dle naratologické analýzy je text ...“, ale chápe takovou analýzu jako prostředek k ukázání něčeho, co již v textu má být *a priori* přítomné (narativní analýza ukazuje, že ...).⁵⁶ Takové výpovědi nejsou pouze záležitostí nereflektované frazeologie, ale autorčina evidentního přístupu ke společenskovědním teoriím, které chápe universalisticky a pozitivisticky. Autorka tak nepovažuje za problematické přenášet různé teoretické abstrakce vzniklé analýzou moderního německého nacionalismu nebo starověkého Egypta na svět raného křesťanství a nezdůvodňovat relevanci použité terminologie atp. Universalismus a pozitivismus je přitom také charakteristickým aspektem přístupu J. Assmanna, ze kterého autorka hojně čerpá a který typicky preferuje prázdné universalistické a spekulativní fráze nad

⁵⁶ Ibid., 526.

relevantními historickými doklady.⁵⁷ Jak v případě Assmanna, tak i v případě Hübenthalové universalismus vede k tomu, že do jí zkoumané oblasti vnáší řadu nekorektních a zjednodušujících pohledů.

Na mou výtku přitom nelze namítnout, že je možné historickokritickou analýzu provést až v dalším kroku práce. Prvním krokem Hübenthalové analýzy je totiž určení druhu textu. Ačkoliv se Hübenthalová nezabývá tím, co přesně má být „druh“ textu a kolik druhů textů má existovat, z textu lze odvodit, že alespoň „narrativy“ (což samo o sobě je absolutně vágní označení, které může pokrývat jak krátké pohádky, tak i dlouhé historiografie) a „dopisy“ považuje za druh textu. Jestliže však považuje „narrativ“ za text kolektivní paměti a kategorie „kolektivní paměti“ má historické implikace, již samotná klasifikace textu o něm vytváří zavádějící představy (kdy došlo k sepsání textu, jak je recipován a strukturován atp.). Jinými slovy, autorka o textu vyřkne historické závěry, aniž by reálně nějakou historickou analýzu provedla.

Autorkou navrhovaná metoda je tak problematická a bizarní z toho důvodu, že na jednu stranu preferuje ahistorický přístup (narrativní analýzu),⁵⁸ zároveň však staví na předpokladech, které vyžadují historickou analýzu, do níž se sama nepouští. Historická práce se reálně dostává ke slovu až ve 4. kroku autorčiny analýzy, ve které se táže na kulturní rámce textu. Nicméně než autorka dojde do 4. kroku analýzy, vyřkne několik závěrů o textu, aniž by vysvětlila jejich relevanci nebo závažnost. Jak má být pro čtenáře relevantní např. informace, že v textu není vypravěč, nebo že je naopak silně přítomný? Jak je pro naši analýzu důležité, že text preferuje jednu perspektivu? Jedná se v literárněhistorickém kontextu o něco běžného, nebo atypického? Právě zde by se měla ke slovu dostávat autorčina reflexe a zájem o to, zda do textu nepodsouvá nějaká neadekvátní předporozumění.

3.2 K významu historickokritické práce

Jak jsem výše zmínila, autorka preferuje universalistické fráze nad relevantním historickým kontextem. Zájem o kontext jakéhokoliv historického dokladu (v našem případě literárního díla) však není samoučelný a je především prostředkem k jeho porozumění. Není proto náhodou, že si současná novozákonní věda začíná všímat literárněhistorického kontextu, v němž byla sepsána evangelia. Ta jsou od 90. let 20. století tematizována jako antické životopisy a pouze minimum badatelů (včetně Hübenthalové) v současnosti zastává názor, že by jejich žánr byl bez literárních paralel (*sui generis*). Nebezpečí takového pojetí spočívá především

⁵⁷ K podobnému problému viz např. Mary Carruthers, „Moving Back in Memory Studies: Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination by Jan Assmann and David Henry Wilson“, *History Workshop Journal* 77, 2014, 275–282.

⁵⁸ *Ibid.*, 265.

v tom, že pokud vytrhneme evangelia z literárněkulturního kontextu pozdní antiky a chápeme je jako nějaké autonomní doklady bez paralel, popř. o nich činíme historické soudy bez historické analýzy, žádné závěry, které o nich vyřkneme, není možné podpořit na základě jiných analogií a v důsledku jsou spekulativní a nepodložené. Týká se to např. výzkumu historického Ježíše, synoptického problému anebo obecně výzkumu křesťanství 1. století.

3.3 K autorčině pojetí textu

Nyní, když jsem krátce zdůraznila význam historické práce, se dostáváme ke konkrétním důsledkům autorčiny metody. Jak jsem výše mnohokrát uvedla, autorka ignoruje historické doklady, současně činí historické závěry o Markově evangeliu a pracuje s kategoriemi, aniž by zvažovala jejich relevantnost. Takový přístup je problematický zejména v centrálním aspektu celé Hübenthalové monografie, a sice v interpretaci Marka jako memory-textu a obecně v tom, jak přistupuje k textu.

Autorka: 1) nedostatečně zdůvodňuje své čtení Marka jakožto doklad kolektivní paměti, přičemž jediným uvedeným kritériem je již zmíněná shoda v době sepsání,⁵⁹ 2) nezdůvodňuje, proč mají být vzpomínky (epizody) stejné jako literární epizody a autor textu je tak pro ni absolutně nepodstatný, 3) v minimální míře se zajímá o textověkritické varianty, které by přitom byly relevantní pro její závěry.

3.3.1 Proč má být Marek externalizací kolektivní paměti?

S ohledem na dobový kontext, v němž byl Marek sepsán, je problematický zejména Hübenthalovou předpokládaný kompoziční scénář. Předpokládá totiž, že se na kompozici podílela nějaká rovnostářská komunita, a v důsledku toho je tato komunita v textu přítomná.⁶⁰ V kontextu 1. století je však takový scénář problematický, zejména když zvážíme, že v raně křesťanských církvích dominovali učitelé či jiné charismatické osobnosti, které formovaly raně křesťanskou identitu (např. Pavel) a zároveň schopnost kompozice nebyla v kontextu doby samozřejmá. V řeckořímském literárním světě to byl totiž vždy autor, kdo psal a formoval text. Oba výše uvedené aspekty hovoří proti idealizovanému — až romantickému — pojetí, které Hübenthalová zastává, a sice že si komunity promítly svou identitu do textu. Ačkoliv se Marek v nějakém úseku dějin raného křesťanství stal nepochybně normativním dokumentem a komunity/místní církve (i když jejich podoba je sporná)

⁵⁹ Typicky viz 128–129.

⁶⁰ „Mark’s Gospel reflects the efforts of a group to draft a group identity based on that group memories of Jesus [...] the text of Mark’s Gospels gives voice to a community of commemoration understanding itself to be carriers of memories of Jesus“. Ibid., 81. Kromě toho považuji autorčin singulární důraz na komunitu a identitu rovněž za zjednodušující. Samozřejmě, že člověk je společenský tvor atp., ale pokud nežije izolovaný, nikdy není součástí jedné komunity.

nějakým způsobem odvozovaly svou teologii a rituální praxi z Marka, je rozdíl mezi *produkcí textu* a jeho *receptí*. Ačkoliv si je Hübenthalová vědoma tohoto rozdílu, v jejím vlastním textu nehraje roli a již dopředu nezdůvodněně předpokládá, že Marek vědomě psal normativní dokument, který zároveň odrážel potřeby nějaké komunity.⁶¹

Kromě toho autorka v celém textu dostatečně nevysvětluje, proč je legitimní číst literární text (Marka) jako doklad kolektivní paměti (což je v podstatě celá intence její knihy), a pokud vím, jediným uvedeným kritériem je doba, která uplynula po událostech, o nichž Marek referuje.⁶² Klasifikace Marka jakožto dokladu kolektivní paměti má přitom závažné důsledky pro interpretovaný text. Předpokládá snad Hübenthalová, že jakýkoliv literární text sepsaný zhruba o padesát let později po událostech, o kterých referuje, je dokladem kolektivní paměti, „zakládajícím příběhem“, a že bude mít všechny typické znaky kolektivní paměti? Jistě, antičtí historikové nebo životopisci čerpali z orální tradice a můžeme říci, že *čerpali* z kolektivní paměti, to však neimplikuje, že literární text, který je vědomým produktem autora, má identické charakteristiky jako orální kolektivní paměť, z níž čerpá. Kromě toho považují za zjednodušující Hübenthalové tvrzení, že až v době kolektivní paměti (tři až čtyři generace po určité události) začíná kompoziční proces, stejně jako spojování vzniku textu s potřebou ospravedlnit vlastní identitu. Znamená to snad, že když Plútarchos sepsal okolo padesáti životopisů, měl potřebu si vytvořit padesát různých osobností a ty si ospravedlnit?

Všechny mnou uvedené problémy pramení z toho, že Hübenthalová s teoriemi paměti pracuje maximalisticky, tzn. v jejím textu není téměř oblast, do které by se aplikovaná teorie nepromítla. Lze uvést několik ilustrativních příkladů — absence Ježíšova učení v Markovi dle autorky odkazuje k tomu, že si raní křesťané pamatovali svou *reakci* na Ježíšovo učení, nikoliv jeho *obsah*.⁶³ Nezajímá se tak vůbec o to, zda se nejedná jednoduše o autorskou volbu — prezentovat Ježíše jako toho, kdo primárně činí zázraky, protože ty byly v misii podstatné. Když pak Hübenthalová píše o stylu, jakým je napsáno Markovo evangelium, tvrdí, že jeho styl je asociativní a že v Markovi nalezneme charakteristické prvky každodenní paměti (epizodický charakter, každodenní jazyk), které jsou běžněji přítomné

⁶¹ Kromě toho se nabízí otázka, jakou podobu vůbec měla mít komunita, jejíž existenci Hübenthalová předpokládá. V jejím textu lze totiž najít pasáže, v nichž jsou jako komunity označovány jako nejmenší společenská uskupení, tak i ta největší. Je jasné, že v takovém případě je označení „komunita“ vágní a analyticky nepřínosné.

⁶² Na straně 75 Hübenthalová sice cituje Astrid Erlovou, která si je vědoma, že literární texty jsou odlišné od kolektivních vzpomínek, nicméně sama Hübenthalová z toho nic nevyvozuje a ani tutu skutečnost nereflexkuje.

⁶³ *Ibid.*, 205.

v prvních náčrtech kolektivního příběhu než v pozdějších.⁶⁴ Pomineme-li naivitu tvrzení, že první text bude vždy méně literární než další jeho verze (v tomto případě Matouš a Lukáš), Hüenthalová se nezajímá např. o to, zda Markův styl není jeho vědomou volbou a pokusem o přímé a jasné ztvárnění, které by bylo srozumitelné a zábavné i pro nevzdělanou vrstvu společnosti. Z epizodického charakteru textu totiž nelze bez jakékoli analýzy odvozovat orální původ perikop, protože takový styl byl v antické literatuře běžný. Quintilian např. doporučoval svým studentům, aby svůj materiál přizpůsobili vzdělání svých posluchačů (Quint. *Inst.* 3. 8), a podobně i Demetrius doporučuje použití jednoduchého a nezdobeného stylu (Demetr. *Eloc.* 4). Proto bychom našli velké množství řecky psaných životopisů, jejichž epizodický styl je podobný Markově evangeliu (např. Lúkiánův *Démónax*).⁶⁵

3.3.2 Zavádějící pojetí žánrů

Hüenthalová tvrdí, že klasifikace žánru je otázkou recipienta textu, že žádný žánr nemá ve všech kontextech (settings) stálou definici a že je jen společenskou dohodou (social agreement).⁶⁶ První dvě tvrzení jsou sice pravdivá, ale nikoliv úplná. Právě proto, že — jak sama autorka píše — žánr textu představuje společenskou dohodu, a ovlivňuje tak i recepci obsahu, i antičtí autoři ve snaze co nejlépe komunikovat zamýšlený obsah vědomě vybírali žánry svých děl. Žánr tak není pouze záležitostí recepce textu, ale i jeho produkce. Pokud však autorka zdůrazňuje, že žánr je smlouvou (která je vždy uzavřena mezi dvěma stranami, tedy mezi autorem a recipientem), jak může současně tvrdit, že Marek vytvořil nový literární žánr? Jak by jeho recepce vůbec byla možná?⁶⁷ Je pro mě nepochopitelné, jak může autorka tvrdit, že po klasifikaci textu musí následovat reflexe toho, jak žánr ovlivňuje pochopení daného textu,⁶⁸ a současně se o klasifikaci celého textu do hloubky nezajímat a zastávat víceméně *sui generis* pojetí.⁶⁹ Navzdory výše uvedenému tvrzení o důležitosti žánru se v textu opakují fráze, že žánr analyzovaných

⁶⁴ Ibid., 281. Ve většině textu autorka z epizodického charakteru odvozuje orální původ Marka a nechápe ho jako vědomou autorskou volbu. Zároveň však v jedné pasáži píše, že Marek má tendenci k dramatickému ztvárnění, když je strukturován epizodicky. Tento rozpor však neřeší. Ibid., 194.

⁶⁵ Hüenthalová bez jakékoliv analýzy dále např. zpochybňuje, že by Marek obsahoval „sendvičovou“ kompozici, protože dle ní obsahuje stopy orálního původu. Nicméně i kdyby Marek obsahoval známky orálního původu, který Hüenthalová nikde do hloubky neprokazuje, nevypovídá to nic o jeho struktuře. Autorčín názor na Markovu strukturu je tak v kontextu bádání již dávno překonaný. Ibid., 282.

⁶⁶ Ibid., 285.

⁶⁷ Autorka v textu často zdůrazňuje Markovu literární neaktivitu, popř. jeho nízké schopnosti, ale zároveň z něj dělá inovátora joycovského rozměru.

⁶⁸ „The inventory and classification of the texts must be followed by reflection that considers the pragmatic implications of the respective genre“. Ibid., 286.

⁶⁹ Kromě toho je pro mě nepochopitelné, jak autorka může tvrdit závěry, jaké tvrdí, a ignorovat 30 let trvající diskuzi nad žánry kanonických evangelií.

pasáží je pro pochopení textu irelevantní a že klasifikace jakéhokoliv příběhu do existujícího žánru je již od počátku chybná.⁷⁰ Když pak Hübenthalová shrnuje předchozí analýzu, přesto píše, že v pasážích 6,7–8,26 jsou vzpomínky o Ježíšovi vyjádřeny prostřednictvím forem a médií, které byly dostupné v kontextu.⁷¹ Tento očividný rozpor autorka opět neřeší.

Autorka se v textu přitom dopouští poměrně zajímavého omylu — automaticky hovoří o žánru „evangelia“, nicméně takový žánr je záležitostí *recepce* evangelií v kulturní paměti. O žánru „evangelia“ jakožto specificky křesťanské literární tvorby lze sice hovořit, ale pouze v kontextu pozdější recepce křesťanských textů, nikoliv v kontextu jejich dobové produkce,⁷² kterou sama tematizuje.

Kromě toho, že autorka pracuje se zavádějícím pojetím žánru Markova evangelia, je i její pojetí žánrů uvnitř Markova evangelia problematické. *Ad hoc* totiž píše, že v Markovi je Ježíš ztvárněn prostřednictvím formy léčitelských příběhů a zázraků (form of healing or miracle stories),⁷³ nicméně nikde se těmito formami nezabývá.⁷⁴ V dobové relevantní literatuře žánr „zázračných příběhů“ nenajdeme (zázračné příběhy ano, ale tyto příběhy nikdy nebyly uchopovány jako žánr *per se*), a jedná se v tomto případě až o moderní klasifikační schéma. Na moderních klasifikačních schématech samozřejmě není nic špatného, ale nelze je zaměňovat — tak jak to dělá Hübenthalová — s emickými klasifikacemi. Jedná se prostě o dvě rozdílné úrovně.

3.3.3 Absence zájmu o textověkritické varianty

Považuji za zvláštní, že se Hübenthalová chce vzdát výzkumu historického Ježíše kvůli tomu, že vzpomínky mají být pokaždé pokřivené (*distorted*), a není proto jasné, jak odkazují k reálným událostem.⁷⁵ Takové pojetí však není udržitelné a je dle mě zbytečně skeptické. Stejně bychom totiž mohli říci, že nelze analyzovat Markovo evangelium, protože nevíme, jak vypadal původní rukopis. Autorka se přitom málokdy zajímá o textověkritické varianty, které by byly relevantní pro

⁷⁰ Viz např. „The Determination of the genre alone does not add to the understanding that is aimed at here. Rather, this is achieved by the motifs and the interpretation of the respective text[...]; „It applies to the genre designation of 6:45–52 that it is irrelevant for the understanding of the subunit[...] The attempt to force a particular story into an existent and determined genre might be the wrong way altogether.“. Ibid., 296, 299.

⁷¹ Ibid., 345.

⁷² Svým důrazem na jedinečnost žánru evangelia a vůbec tím, že hovoří o „žánru“ evangelia v kontextu literární produkce 1. století, spadá Hübenthalová do úzké skupiny badatelů. V minulosti sice bylo takové pojetí běžné, ale dnes se s ním setkáme již ojediněle a spíše ve starších konzervativních kruzích.

⁷³ Dále v textu pracuje s žánry, jako je např. „léčitelský příběh“ (healing account) nebo „přechod“ (transition).

⁷⁴ Nezabývá se tím, jaké měly formální charakteristiky atp.

⁷⁵ Nabízí se samozřejmě otázka, na základě čeho Hübenthalová předpokládá, že byl Ježíš galilejský prorok, a nikoliv „pokřivená“ vzpomínka např. na římského císaře.

její závěry. Jako příklad lze uvést analýzu pasáže 6,12, v níž Hübenthalová sice upozorňuje, že Ježíš nedá apoštolům přímý rozkaz kázat, ale některé rukopisy jako např. A, W příkaz obsahují.⁷⁶ Obecně je pak z Hübenthalové výkladu nejasné, s jakým zněním textu pracuje — nejprve totiž píše, že je třeba pracovat s aktuální verzí (co to však má být?),⁷⁷ v jiné pasáži pak píše, že je třeba pracovat s nejstarším rukopisem.⁷⁸ Kdyby vycházela pouze z nejstaršího rukopisu, mnoho by toho neanalyzovala, když na P¹³⁷ jsou dochovány pouze čtyři verše z 1. kapitoly (1,6–7;16–18). S ohledem na problematické doložení Marka je analýza textověkritických variant důležitá. Porovnáme-li totiž text Marka v sedmi moderních edicích řeckého Nového zákona, zjistíme, že Markův text má ze všech novozákonních textů nejméně identických veršů a že jako jediný text má méně než polovinu veršů ve stejné formě ve všech sedmi edicích.⁷⁹ Průměrně pak obsahuje okolo 10,3 textových variant na stránku (Matouš 6,8; Lukáš 6,9 a Jan 8,5).

3.4 Realizace textu

Kromě toho, že Hübenthalové monografie obsahuje velké množství věcných a metodologických problémů, považují za problematický samotný autorčin styl výkladu, který může být zavádějící zejména pro ty, kteří se v teoriích paměti a jiných oblastech neorientují. Autorka se ve výkladu badatelů soustředí zejména na pozitivní recepci, sama je k uváděným teoriím nekritická a z jejího textu lze nabýt dojem, jako kdyby badatelé, o nichž referuje, nebyli předmětem kritických diskuzí a korekcí. Autorka kromě toho zřídka cituje primární literaturu a spíše přebírá badatele, kteří dané autory rozvíjejí (např. při výkladu Halbwachse postupuje především skrze Keplera, Welzera, Schwartze), aniž by to patřičně zdůraznila. Pro ilustraci: podkapitola „Maurice Halbwachs: Social and Collective Memory“ v rozsahu sedmi stránek neobsahuje ani jednu přímou citaci Halbwachse.⁸⁰ Kontinuálně pak například vykládá Halbwachsovo rozlišení mezi společenskou a kolektivní pamětí, navzdory tomu, že u Halbwachse lze takové rozlišení nalézt jako *terminus technicus* minimálně (na rozdíl od jeho pevného rozlišení mezi autobiografickou a historickou pamětí). Halbwachs totiž v některých svých textech používá výrazy kolektivní/společenská paměť zaměnitelně,⁸¹ v jiném textu pak chápe „společenskou“ paměť jako méně přesné označení pro autobiografickou

⁷⁶ Ibid., 269.

⁷⁷ Ibid., 266.

⁷⁸ Ibid., 401.

⁷⁹ Kurt Aland — Barbara Aland, *Text of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1995, 29–30, 32–33.

⁸⁰ Ibid., 144–160.

⁸¹ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, 40.

paměť.⁸² Kromě toho již samotné Halbwachsovo pojetí kolektivní paměti je plně rozporů, na které upozornil např. Jeffrey K. Ollick, což autorka rovněž v textu nereflextuje. Považuji rovněž za překvapivé, že autorka neměla potřebu korigovat teoretické části v anglické verzi své monografie, ačkoliv její kniha vyšla v němčině již v roce 2014.

Rozporů je plně i autorčino pojetí kulturněvědního směřování (culture-scientific), ke kterému se autorka často obrací, a které zaměňuje s přístupy vycházející z teorií paměti (memory-theoretic),⁸³ což však nedává smysl. Autorka v textu přebírá zejména kulturněvědní přístup, tak jak jej teologii zprostředkoval L. Bormann, přičemž takový přístup je typický svou reflexivitou a můžeme se s ním setkat v různých kulturních vědách (teologie, religionistika). Její vlastní přístup (memory-theoretic) tak sice může být kulturněvědně směřovaný, to ale ještě neznamená, že platí-li něco pro její přístup, platí to i pro kulturněvědní směřování obecně. Kulturněvědní přístupy dále autorka zaměňuje s kulturologií (cultural science),⁸⁴ kulturními vědami a kulturněvědní exegezí, kterou chápe jako samostatných proud exegeze (navzdory tomu, že i historickokritická exegeze může být kulturněvědně orientovaná).⁸⁵ Kromě toho autorka zaměňuje britské levicové *cultural studies*, které silně ovlivnily např. F. Segoviu, a kulturně vědní směřování.⁸⁶

4. Závěr

Mají-li memory-studies zužitkovat svůj potenciál, musí se adaptovat na stav současného bádání, a především pracovat se svými kategoriemi a teoriemi jako s nástroji kritické analýzy, nikoliv tak, jak to činí Hübenthalová.

⁸² Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York: Harper Colophon Books 1980, 52.

⁸³ Typicky viz S. Huebenthal, *Reading*, 282. Na straně 540 pak autorka tvrdí, že z perspektivy kulturních věd (!) to není Ježíš, kdo je předmětem bádání, ale externalizace vzpomínek na něj.

⁸⁴ *Ibid.*, 516.

⁸⁵ Paradoxně však autorka v jiných pasážích od sebe kulturněvědní přístup a kulturněvědní exegezi odděluje. *Ibid.*, 518–519.

⁸⁶ *Ibid.*, 520.