

HLUBINNĚ-PSYCHOLOGICKÁ EXEGEZE EUGENA DREWERMANNNA A EVANGELICKÝ VÝKLAD PÍSMĀ¹

Jörg Frey

DIE TIEFENPSYCHOLOGISCHE EXEGESE EUGEN DREWERMANN'S UND DIE EVANGELISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG Dieser Aufsatz ist eine kurze Zusammenfassung wesentlicher Kapitel der Monographie des Verfassers: J. Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese, WUNT II/71, Tübingen 1995.

Spor o Eugena Drewermannna roznítel v Německu debatu obzvláště počátkem 90 let.² Jakožto skvělý přednášející a autor četných knih³ nacházel a nachází katolický kritik církve souhlas široké vrstvy přívrženců, která kromě okruhu jeho vlastní konfese zahrnuje také evangelické křesťany a současníky církvi vzdálené. Přitom sám sebe paderbornský theolog nechápe jen jako kazatele a duchovního pastýře, nýbrž zároveň jako revolučně biblické exegeze. V základní práci *Tiefenpsychologie und Exegese*⁴ formuluje, že cílem jeho práce není nic menšího než „postavit exegezi celkově z hlavy zase na nohy“ a „vyvést teologii křesťansko-západního ražení... z gheta její jednostrannosti chápání“ (I, 16.21).

Taková „jednostrannost chápání“ se pro Drewermannna ukazuje především v historicko-kritické metodě biblické exegeze. Ta podle něho není s to, předřadit vnitřní, psychickou realitu rovinně vnějších skutečností, proto je ve své podstatě nenáboženská a zůstává ve svých výsledcích existenciálně

¹ Přeložil Petr Gallus. Článek je krátkým shrnutím podstatných kapitol monografie autora: J. Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese, WUNT II/71, Tübingen 1995.

² Srv. P. Eicher (Hrsg.), *Der Klerikerstreit*, München 1990; H.-J. Rick (Hrsg.), *Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann*, Paderborn 1991; E. Drewermann, *Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung*, München, ³1993.

³ Drewermannova hlavní díla: *Strukturen des Bösen I–III*, Paderborn etc., 1977/78; *Der tödliche Fortschritt*, Regensburg (1981) ⁶1990; *Psychoanalyse und Moraltheologie I–III*, Mainz 1982–84; *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten – Freiburg i. Br. 1989; *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1991; *Tiefenpsychologie und Exegese I–II*, Olten – Freiburg i. Br., 1984/85; *Das Markusevangelium I–II*, Olten – Freiburg i. Br. 1987/88; *Das Matthäusevangelium I–II*, Olten – Freiburg i. Br. 1992/95; *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik I–II*, Solothurn – Düsseldorf 1993/97. K tomu se přidávají četné svazky kázání, interpretace pohádek a mýtů jakož i rozhovory a interview. Některá díla byla přeložena i do jiných řečí.

⁴ Údaje o stránkách v textu v následujících odstavcích se vztahují na toto dílo.

bezvýznamná. Historické uvažování nad biblí je pro Drewermanna vůbec výsledek pochybených, protestantismem utvářených dějin západního myšlení, v němž odmítnutí myticko-obrazného a vnitřně-psychického a fixace na vnější realitu historického teprve vyvolalo osudovou rozervanost člověka uvnitř i vně, citu a rozumu (*Verstand*). „Racionalistická redukce mýtu na historii“ musela podle jeho pojetí „zničit kořeny samotné religiozity“ (I, 37). Naproti tomu podle Drewermanna právě nelze náboženské zakládat na historickém. Historická metoda má proto své právo teprve „ve strnulých formách žité religiozity“, neboť teprve „tam, kde uplývá voda života náboženství, začíná zaprášený svízel hypotetických pokusů o rekonstrukci“ (I, 17n). Protože se však na tom nemůže založit víra, požaduje Drewermann s oporou o Kierkegaardra „novou bezprostřednost“ (I, 22).

Drewermannův výchozí problém je tedy ‚škaredý příkop‘, který konstatoval již Lessing mezi věčnými pravdami a dějinným děním, které se ustavičně posouvá do vzdálenější distance. Je otázkou, jak lze získat nadčasovou náboženskou pravdu z textů, jejichž historický základ se – právě skrze historicko-kritické bádání – stal pochybným. Drewermannova odpověď zní: „Dějinná událost může sama v sobě být jen pod podmínkou nadčasového významu, že nad sebe sama odkazuje na něco podstatného, typického, zásadního v člověku“ (I, 375).

KE STUDII JÖRGA FREYE

Ve vědeckých časopisech se většinou publikují příspěvky věnované přímo výzkumu v určité oblasti, jen v určitých případech ty, které jsou celé věnovány kritické analýze sporných projektů, které užívají zavádějící metodické postupy a chybné výchozí předpoklady. Takovým příspěvkem je i studie prof. dr. J. Freye z evangelické teologické fakulty Mnichovské univerzity, kterou předkládáme v českém překladu. Je věnována kritické analýze díla dr. Eugena Drewermanna.

Kdyby šlo jen o chybný krok, stačily by stručné recenze a skutečnost, že žádný kvalifikovaný odborník Drewermannovým směrem dál nepostupoval. Problém však vyvstal ve chvíli, kdy Drewermannovy spisy získaly mimořádný ohlas na veřejnosti. To, že katolický autor Drewermann narazil na odpor církve, v některých kruzích jeho popularitu jen zvýšilo. Když jsem v akademickém roce 1988–89 přednášel v Tübingen exegezi evangelia podle Mar-

ka, vyžadovalo několik studentů, abych na Drewermannovy výklady, o nichž mi referovali (jeho komentář k Markovi nebyl tehdy ještě na světě) soustavně reagoval. Přečetl jsem některé jeho texty a postupně jsem začal chápat, oč mu běží. Lze to vyčíst z jeho knihy o exegezi, jejíž první díl vyšel již roku 1985. Všechno ostatní jsou variace na stejné téma.

Ohlas na nekvalifikovanou práci je však vždycky projevem toho, že autor vyhmátl přinejmenším aktuální problém. To se Drewermannovi podařilo a Frey v předkládané studii nepřímý význam jeho práce přesně definuje. Dlouhou dobu jsem váhal, zda zprostředkovat překlad této studie, protože Drewermann nebyl u nás znám. Nemělo by proto smysl, kdybychom polemizovali proti něčemu, co čtenář nemůže znát. Bylo by to ostatně také eticky sporné. Mezitím však vyšly některé Drewermannovy texty i u nás a jejich autor v Praze přednášel. Proto může být slyšena i druhá strana – zástupce biblistů.

Petr Pokorný

1. Hlubinně-psychologická hermeneutika

Drewermann si tedy klade za úkol založit typologickou hermeneutiku dějin, jíž může být „minulé vyloženo jako typos současné (nepomíjivé) pravdy“, a tak může být „na půdě bible“ znovu objevena „vlastní náboženská hlubinná vrstva“ (I, 58). K tomu musí předpokládat obsáhlé náboženské apriori, které jde za časové a kulturní distance a zakládá věčnou platnost náboženských symbolů a dovoluje překonat rozdělení mezi vnějším a vnitřním. Toto apriori vidí Drewermann v archetypických obrazech duše, vypracovaných Carlem Gustavem Jungem. Programaticky to znamená: „*Jen v archetypech a v pocitech leží to, co sjednocuje a spojuje kultury a náboženství všech časů a zón*, zatímco řeč, racio, ... se ukazuje jako velmi vázaná na čas a rozdělující. Také náboženství, zachycené v myšlenkách, je různé vždy podle lidu a kulturní oblasti, ale jeho pravda, zachycená a znázorněná ... v ritech a symbolech, je všude stejná“ (I, 71).

Ve své klasifikaci biblických textů navazuje Drewermann na klasické práce školy dějin formy od Martina Dibelie a Rudolfa Bultmanna, avšak jejich intenci přesně obrací: Martin Dibelius rozdělil ve své ‚*Formgeschichte des Evangeliums*‘ literární formy v evangeliích podle jejich blízkosti k prakřesťanskému kázání do paradigmat, novel, legend a mýtů a vedle slovního podání přisoudil paradigmátům, která mu stojí nejbliže, tj. prakřesťanským příkladům kázání, nejvyšší věrnost podání.⁵ V tomto historickém a zároveň náboženském předřazení slova a kázání před obrazy a mýty vidí Drewermann typickou mylnou cestu protestantské exegeze. Tato podle něj vyloučila mýtické a historické elementy přímo z trvání křesťanské víry a tím se stala neschopnou slova ve vztahu k vykoupení.

Drewermann se chce nyní vydat přesně opačnou cestou a předřadit obrazy a mýty slovu: Mýtické příběhy podle něj nelze interpretovat se zřetelem na to ‚vlastní‘ jejich zvěsti, nýbrž nahlížet je právě v jejich mýtické formě jako nutné a platné – nejen pro minulou dobu, která věřila mýtům, nýbrž pro všechny časy. Neboť podle Drewermannova přesvědčení tvoří „obrazně-bezeslovné prožívání v hlubinných vrstvách lidské psyché, sen, výchozí bod k pochopení náboženského podání“ (I, 99).

V biblické exegezi je proto třeba vycházet ze *snu*, resp. z mýtických příběhů, ‚blízkých snům‘. Úzké spojení *od snu k mýtu* přitom spočívá v možnosti spojení individuálních snů, vizí nebo básní do ‚Velkého snu‘, který pak ‚spojí, vyloží nebo předběžně zformuje zážitky větší skupiny

⁵ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen (1919) ⁶1971.

lidí“ (I, 132). Mýty a vyprávění blízka mýtům vytvářejí pak „obraznou teologii“, v níž je dáno „spojení jednotlivce se společností“, „současnosti s minulostí (a budoucností)“, jakož i „člověka s vnitřní a vnější přírodou“ (I, 137n). Takové příběhy lze podle Drewermannova přesvědčení chápat jako sny a hlubinná psychologie, která se naučila se sny zacházet, nabízí jedinou cestu zpět k celistvosti mýtického myšlení a také jedinou cestu, abychom pochopili mýtické a mýtům blízké příběhy bible. Při tom se Drewermann metodicky snaží o spojení obou protikladných škol, Freudovy psychoanalytické analýzy snů a Jungova hlubinně-psychologického výkladu snů.⁶ Na této základně rozvíjí metodická pravidla k výkladu vyprávění blízkých snů, archetypických vyprávění, mýtů a pohádek. Tato pravidla tvoří jádro jeho exegetické metodiky.

1.1 Pravidla k výkladu ‚archetypických‘ vyprávění

a) Protože interpretace mýtů nemůže jako psychoanalytická analýza snů rekurovat k volným asociacím analyzanda, je třeba materiál textu nejprve rozšířit materiály z dějin motivů a dějin náboženství, jakož i z celé světové literatury. Tento postup nazývá Drewermann ‚Amplifikace‘. Toto rozšíření ovšem ukazuje, že v mýtech může jeden a tentýž předmět jako např. Slunce nebo Měsíc přijmout zcela si odporující významy. To znamená, že v mýtech nejsou jednoduše reprodukovány smyslové dojmy, nýbrž vnímání přírody nastává projekcí psychických sil člověka do přírody. Mytologie přírody je tedy ‚projektivně-symbolická psychologie‘ (I, 170). Lidská psyché je prostorem, v němž se protikladné může spojit v jednotu a jednotné se může rozštěpit do protikladných aspektů, je to stvořitelka mýtů, jejichž platnost proto není vázána na jeden obraz vnější přírody, nýbrž je ubikvitární.

b) Proto platí pro Drewermannu zásadní ‚pravidlo subjektu‘, které uvádí, že „všechny vnější předměty a okolnosti musí být vykládány na stupni subjektu: ... Vnější je třeba číst jako výraz vnitřního“ (TE I, 172.174). To znamená, že všechny osoby v archetypických obrazech (otec, matka, sourozenci atd.) je třeba chápat jako odraz já (Selbst), a stejně tak tajuplná zvířata, anděly, duchovní bytosti a vykupitelské postavy.

⁶ Hluboko sahající protiklady obou modelů a potíže obě tyto školy skutečně zkombinovat Drewermann spíše mnohomluvně pomíjí. Ke kritice viz W. Rebell, *Psychologische Bibel-auslegung, Bibel und Kirche* 44 (1989), 111–117 (113); H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1993, 23.253. Fakticky má v jeho exegezích C. G. Jung jasnou převahu.

c) Mýty, pohádky, pověsti a legendy „je třeba číst jako příběhy vnitřního vývoje, ... jejichž cíl“ leží „ve zrání a rozvoji psychické jednoty“. Je třeba je číst „jako příběhy o vývoji já“ (I, 191), jako popis namáhavé a nebezpečné cesty *sebenalezení*. Abychom chápali text v jeho psychologické logice, musí výklad interpretovat všechny detaily vyprávění s ohledem na tento cíl.

d) Protože archetypy jsou kolektivní obrazy a skrývají nebezpečí, že když postavíme společenství absolutně, bude pohlcena personalita jednotlivce (např. při zneužití k válečné propagandě), musí být zásadně vykládány *individuálně*. Vztahy k sociálnímu světu je třeba nechat stranou, dokud není psychický obsah obrazu zachycen v životě jednotlivce. V tomto požadavku uplatňuje Drewermann přesvědčení o „podstatnosti jednotlivce“ v křesťanské antropologii (I, 256n).

1.2 Modifikace pravidel pro jiné literární formy

Drewermann variuje tato pravidla pro výklad jiných literárních forem (legend, zázračných příběhů, zjevení a vizí, historických vyprávění, slovního podání). Exemplárně by zde měla být představena pravidla pro zázračné příběhy a historická vyprávění:

1.2.1 Zázračné příběhy

Zázračné příběhy jsou pro Drewermannův zájem na celostním a zdravém výkladu bible obzvláště podstatné. Avšak problémy jsou i zde obzvláště velké: Jednoduchá víra v zázraky je novodobému myšlení uzavřena a historicko-kritická analýza přináší jen existenciálně nezávazné výsledky. Drewermann se proto pokouší získat v rekurzu k šamanismu nový přístup k náboženskému výkladu antických zázračných vyprávění. Abychom překonali rozšířený materialismus v zacházení s lidskou nemocí a nouzí, museli bychom nahradit „karteziánský protiklad subjektu a objektu, myšlení a citu, ducha a těla, Boha a světa“ „jednotnějším pohledem na člověka a svět“ (II, 192). Ovšem při novodobých podmínkách není možný ani návrat k šamanistickému chápání skutečnosti. Proto podle Drewermannova přesvědčení pouze hlubinná psychologie ukazuje cestu zpět k oné ztracené jednotě a k přiměřenému chápání biblických a antických zázračných vyprávění. I ty chce Drewermann chápat jako projekci vnitřních ozdravných procesů a procesů zrání navenek. Ale zatímco jsou tyto procesy v mýtech projektovány do přírody, jsou zde vztaženy na lidské tělo.

Rozhodující je posouzení vypravěčské topiky zázračných příběhů: Zatímco stereotypní rysy v historicko-kritickém pohledu mluví proti historicitě

jednotlivého vyprávění, ukazují pro Drewermanna všeobecnost vyprávěného utrpení: Zázračné příběhy mluví o „utrpení, jak existuje na všech místech a po všechny časy“, jsou to zároveň konkretizace vždy znovu a všude možného uzdravení, nebo – jak formuluje Drewermann – „princiipiální volby mezi strachem a důvěrou“ (II, 240). Vypravěčská topika při tom míří k vyrovnanosti vnímání a představování, která je teprve „s to ... osvobodit ony síly, které umožňují ‚zázrak‘ uzdravení“ (II, 239).

Ve výkladu proto platí, že se líčení forem nemocí vykládá pomocí psychosomatické medicíny. Také vyprávěné detaily a druh procesu uzdravování je třeba interpretovat s ohledem na uzavřený obraz nemoci a hodnotit okolnosti, o kterých se referuje, jako symbolická sdělení. Při tom podle Drewermannova pojetí mohou být v příběhu o uzdravení podle zákona uplývání času směštnány procesy dějin života nebo dokonce procesy dějin lidstva.

V takové interpretaci nebo popř. ve zkušenosti, která se interpretací otevřela, se ukazuje léčitel jako Boží muž, jako kněz a lékař zároveň. Zkušenost uzdravení, popř. psychické zranění, je tedy náboženská zkušenost a náboženská interpretace příběhů o uzdravení chce takové zkušenosti umožnit. Rušivé by při tom ovšem bylo každé dogmatické lpění na určitém vyznání, každý nátlak zkušenost pojmenovat a nábožensky přiřadit. Proto Drewermann obecně postuluje, že zázračné příběhy nemají žádný zájem přidávat činiteli zázraku určitý theologický nebo např. christologický titul. Zde je obzvlášť zřetelný rozpor s historicko-kritickým výkladem novozákonních zázračných příběhů.

1.2.2 *Historická vyprávění*

Nejproblematičtější literární formou pro Drewermannovu interpretaci jsou historická vyprávění. Avšak i zde se podle Drewermannova pojetí nelze vzdát hlubinné psychologie, nemá-li cíl náboženského výkladu ležet pouze v dotazování, „kdo ‚skutečně‘ byli Saul, David nebo král Herodes“ (II, 595). Jako interpretační výchozí bod volí Drewermann fundamentálně antropologickou alternativu strach nebo důvěra,⁷ která je podle jeho pojetí základem vši lidské zkušenosti dějin. Všechna historická vyprávění je podle něj třeba číst z hlediska vůdčí otázky „do jaké míry jsou dějinné činy formovány strachem nebo důvěrou“ (II, 625), resp. „jak jsou jednotlivé charaktery

⁷ Toto rozlišení vypracoval Drewermann ve svém raném díle ‚Strukturen des Bösen‘ na základě jahvistických pradějin ve vztahu ke Kierkegaardovi a existenciální filosofii.

formovány základním prožitkem strachu a svými strategiemi překonávání strachu“ (II, 636). V tomto horizontu již otázka po historických faktech není podstatná, spíše je třeba sledovat samotná fakta „jako zlomky věčně stejné otázky po překonání strachu skrze víru“, a jen tak se theologicky mohou jevit jako významná (II, 630).

Protože podle soudu historické kritiky je většina biblických dějinných vyprávění beztak nehistorická, nabízí tato forma symbolického výkladu jedinou možnost, jak „propůjčit dějinně-jedinečnému věčnou platnost“ (II, 663). Co se tímto způsobem neodhalí, je nábožensky beztak irelevantní. Platí proto, že je třeba se obecně zřítí všech vnějších faktů a materiál dějinného přetvořit a nově uchopit v představě, fantazii a básnictví.

1.3 *Shrnující poznámky*

Referát těchto exegetických pravidel provokuje kritické zpětné otázky. Přesto by však měly být tyto otázky nejprve ponechány stranou, abychom neztratili ze zřetele snahu Eugena Drewermanna jakožto snahu kazatele a duchovního pastýře, který je nanejvýš citlivý k potřebám svých současníků:

a) Drewermann se z hlediska svého východiska chápe nejprve jako apologeta, který se snaží nábožensky odcizenému publiku zprostředkovat přístup k biblickému, resp. obecněji k náboženskému podání a tím zároveň chová naději, že zmírní rozmanité psychické nouze svých současníků, kteří jsou spojeni s novodobým myšlením. Proto tak tvrdošijně hledá *univerzální náboženské apriori*, které skrývá *věčnou pravdu* náboženských obrazů a symbolů způsobem, který již nemůže být ohrožen historickými zpětnými otázkami, apriori, které tvoří současnost (*Gleichzeitigkeit*) k náboženskému podání. Tím má být zároveň rozpoznatelná společná pravda náboženství všech dob a kultur a zprostředkování křesťanské zvěsti se má stát možným v jiných kulturních oblastech.

b) V Drewermannově teologické recepci hlubinné psychologie se projevuje jeho základní *terapeutický zájem*: Teologie a výklad Písma mají znovu získat svou kompetenci v otázkách o nemoci a uzdravení. Jeho konflikt s římskou církví nevznikl vposledu z toho, že Drewermann – konsekventně – pohlíží i obráceně na ozdravný účinek náboženských slov a na jednání jako na kritérium jejich pravdy a že to kriticky vytyká instituci církve.

c) Drewermannova kritika tradičních forem církevního a akademického výkladu Písma poukazuje veskrze určitým právem na jeho deficity a jednostrannosti tohoto výkladu. Jeho obecná polemika proti každé formě historického nebo sociologického vysvětlení má ovšem svůj vlastní základ v tom,

že Drewermann ontologicky předpokládá *prioritu archetypických obrazů duše* před jejich realizací v dějinných činech a mluvených textech. Vůči věčné pravdě těchto obrazů je to vnějšně historické naprosto irrelevantní. Navazovací bod náboženského chápání pro něj proto leží právě „ve zvnitřnění pojmu skutečnosti“ (II, 762).

d) Mnohé z (hlubinně-)psychologických perspektiv, které Drewermann ukázal, jsou pro biblickou exegezi – a ještě více pro kázání – vesměs podnětné. Co činí jejich recepci problematickou, je absolutní, ba dokonce mesiášský nárok, s nímž Drewermann své učení přednáší. Historicko-kritická exegeze je prohlášena za mrtvou, po jejím „náboženském ztroskotání“ (II, 790) je nyní hlubinná psychologie záchranným vorem, který slibuje, že nás dovede k druhému břehu. Programový spis ‚Tiefenpsychologie und Exegese‘ pak uzavírá ve zjevně eschatologickém tónu: Hlubinná psychologie přirozeně není žádnou náhražkou náboženství. Ale než přijde den, v němž zaujme místo „prohloubená forma náboženského“, v němž „je současná rozervanost psychického překonána integrálním způsobem života“ (II, 789n), až do onoho dne zůstane psychoanalýza „osudem nás všech“ (II, 790).

2. *Praxe exegeze: Dva příklady*

Dříve než budeme moci zevrubněji zmínit otázky, které zde byly jen naznačeny, měli bychom předvést exegezi Eugena Drewermanna na dvou exemplárních textech, na jednom příběhu o uzdravení a na jednom vyprávění, které bylo Drewermannem charakterizováno jako mýtus.

2.1 *Příběh o uzdravení: ‚Posedlý‘ Gerasenský*

Vyprávění o ‚posedlém‘ Gerasenském (Mk 5,1–20) volí Drewermann v ‚Tiefenpsychologie und Exegese‘ jako příklad pro svůj výklad zázračných vyprávění (II, 247–277).⁸ Zdůrazňuje, že si historicko-kritická exegeze na

⁸ Tento výklad se již opakovaně stal předmětem kritických analýz. Srv. N. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, SBS 129, Stuttgart 1987, 56–70; G. Lüdemann, *Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Bensheimer Hefte 71, Göttingen 1992, 116–125; H. Merklein, *Der Besessene von Gerasa (Mk 5,1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese*, in: *The Four Gospels 1992*, FS F. Neirynck, Vol. II (BETL 100/2), Leuven 1992, 1017–1037; H.-J. Klauck, *Neue Zugänge zur Bibel. In Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, in: *týž, Alte Welt und Neuer Glaube*, NTOA 29, Freiburg Schweiz – Göttingen 1994, 213–237 (230nn), jakož i moje monografie, uvedená v pozn. 1, s. 115–135.

tomto příběhu vylámala zuby, a referuje o některých textově-kritických a literárně-kritických problémech a hypotézách, které se alespoň na první pohled musí jevit jako bizarní a nedůležité. Tak vzniká dojem, že se exegeté ve své práci zdržovali u pouhých okrajových problémů. To pak Drewermann spojuje se všeobecnou výčitkou, že historicko-kritický výklad nenabízí žádný základ jistoty, že je jen s to vyzdvihnout zájem zvěstování evangelisty Marka nebo předmarkovské vrstvy, ale o samotném dění uzdravení může sotva něco říci. Drewermann polemicky formuluje, že na místo skutečného života – zkušenosti uzdravení – vstoupila v exegezi ideologie a propaganda víry určitých křesťanských skupin.

Drewermann se naproti tomu v zásadě nezajímá o pracírkevní tradenty, nýbrž jen o osoby, popsané v textu, a jejich pocity. Na počátku stojí proto *vcítění* do posedlého: Ten je podle Drewermannova soudu „živoucí mrtvý“, kterého trýzní „peklo svobody“ a který vnímá všechny, kteří mu chtějí pomoci, „jako despoty a takové, kteří ho připraví o svobodu“. Jeho „strach z pronásledování, připomínající schizoidně-paranoické stavy“ poukazuje na „zásadní problém lidské existence (II, 254): na útěk před vlastním já, na sebenávist v boji o svobodu a sebezáchovu, na nouzi, že se člověk neodvážá žít vlastní pravdu ze strachu před názorem ostatních. Tak se v této interpretaci mění bizarní výchozí situace textu, utrpení ‚posedlého‘, v obecně lidský problém, který bude čtenáři sotva cizí.

Takovému člověku ovšem *nelze* pomoci násilím *zvenčit*, nýbrž *jen zevnitř* skrze *vcítění*. S tímto psychologickým úsudkem vykládá Drewermann zapadající postavení verše 8: První Ježíšův příkaz démonovi, aby vyšel, neměl úspěch. Ježíš proto musí ještě jednou začít od začátku tím, že se zeptá na jméno posedlého, který teď – nikoli autoritativními příkazy, nýbrž terapeutickým příklonem – smí stát za svou pravdou. Tato pravda zní: „Posedlý nemá vůbec žádné já ..., s nímž by se dalo mluvit“, jeho já „je hromada komplexů“ (II, 265), žije v úplné rozervanosti. Uzdravit se z toho lze pouze skrze „pracování a vyhnání (Ausagieren)“, a epizoda s prasaty je „fantastické symbolické jednání“, v němž se vyžívá vše nečisté proti kontrole nad já, „proti dohledu ‚pasáků prasat‘“ (II, 269). V celku je příběh o uzdravení pozváním, aby „každý za sebe ... získal zpět svou vlastní podstatu, své vlastní jméno“ a „aby se na základě zkušenosti téhož strachu mohl odvážet kroku také též důvěry“ (II, 276).

Jsou zde použita všechna pravidla, vytyčená pro interpretaci zázračných příběhů: Příběh se jeví jako konkretizace volby mezi strachem a důvěrou, stavy strachu jsou diagnostikovány a skrze další materiály z filosofie exis-

tence, světové literatury a psychotherapeutické praxe jsou vztaženy k všeobecně lidské nouzové situaci. Základní je vcítění se do ‚posedlého‘, okolnosti a proces uzdravení jsou vyhodnoceny symbolicky. Tento výklad, „skvost v Drewermannově repertoáru“,⁹ tedy přece umožňuje, „aby se dnešní člověk znovu našel v posedlém z Gerasy... V akutním případě může doufat v to, že se dočká podobně uzdravujícího setkání..., a sám se naopak může pokusit stát se pro jiné trýzněně léčitелеm plným vcítění“.¹⁰

Právě tak zřetelné ovšem je, že výklad textu podle logiky psychotherapeutického průběhu pojednání přetěžuje text a nedbá jeho vypravěčských intencí. Nezdůvodněným vneseným faktem je Drewermannův předpoklad, že Ježíš neměl s prvním příkazem démonu úspěch a musel proto začít ještě jednou od začátku. Textově rovněž nezdůvodněnou asociací je výklad pasáků prasat jako symbol nadjá. A když se stádo prasat nakonec vrhne do jezera, není zlo právě vyhnáno, nýbrž eliminováno.

Aktualizovaný výklad textu přirozeně nelze principiálně odmítat. Také dynamika samotného textu poukazuje na to, že toto vyprávění chce u svých čtenářů mít *účinek*. Takové příběhy byly již v raném křesťanství „také vzorovými příběhy pro to, jak se má zacházet s démony..., také učedníci mají mít *exousia* vyhánět démony“, neboť „blížkost Božího království znamená zrušení faktorů oslabujících život“.¹¹ Ve vyprávění má být odhalena Ježíšova vláda nad mocnostmi a má být vzbuzen údiv čtenářů (v. 20). Nad burleskními rysy epizody s prasaty se mají čtenáři asi pousmát, a tak tím více pocítit něco z osvobozující moci setkání s Ježíšem. V posledu mají chtít zůstat v Ježíšově blízkosti jako uzdravený v Mk 5,18,¹² i když to podle v. 19 již tělesně bezprostředním způsobem není možné.¹³

Markovská podoba textu vyprávění ukazuje jasný záměr účinku, který je pro situaci prvních adresátů, jakož i pozdějších čtenářů, otevřený. ‚Aktualizace‘, které chce Drewermann dosáhnout svou metodou mimo text, je podle toho přiložena v textu samotném. Ovšem tato struktura recepce, nabízená textem samotným, nestojí v protikladu ani k dějinnému zasazení

⁹ H.-J. Kauck, cit.d. (pozn. 8), 236.

¹⁰ H. Merklein, cit.d. (pozn. 8), 1033.

¹¹ D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 101.

¹² K textové pragmatice markovského vyprávění J. Cannery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel*, MSSNTS 72, Cambridge 1992, 135–138, jakož i B. van Iersel, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.

¹³ Marek 5,19 bere v úvahu povelikonoční situaci adresátů. Pro Drewermannu zůstává tato odpověď v Ježíšových ústech podivná, protože se nezajímá o historické místo vyprávění.

a ke konkrétním detailům vyprávění, ani k centrálnímu a základnímu významu Ježíšovy osoby. Historicko-kritická exegeze, pokud je textově-pragmaticky nebo recepčně-esteticky senzibilizována, je s to tento záměr účinku na jazykové podobě textu rozpoznat.¹⁴

2.2 ‚Běh o závod‘ učedníků k hrobu (Jan 20,2–10)

Janovské texty vykazují vyšší míru ‚symbolismu‘ než texty synoptické,¹⁵ avšak i zde se ukazuje, že Drewermannův výklad ignoruje mnohé náběhy k ‚vícedimenzionálnímu‘ čtení, které jsou rozpoznatelné v samotných textech, a texty namísto toho překrývá vlastními projekcemi, které jsou textu cizí.¹⁶ Obzvláště nápadné je to ve výkladu janovských velikonočních vyprávění, který byl vydán pod titulem *„Ich steige hinab in die Barke der Sonne“*. Tam Drewermann interpretuje vyprávění o příchodu Petra a ‚milovaného učedníka‘ k Ježíšovu hrobu.¹⁷ Podle Drewermannova schématu máme v tomto vyprávění před sebou *mýtus*.

V obou učednicích se podle něj ztělesňuje archetypický obraz bratrského páru. Na začátku svého výkladu vyjadřuje Drewermann svůj podiv nad tím, že je zde při rozhodující události velikonočního rána řeč jen o tak vedlejších věcech jako o běhu o závod ke hrobu a o poloze a uspořádání pláten od mrtvol. Přesto lze toto pohoršení překonat, když „vtáhneme“ toto vyprávění „dovnitř“, takže „v ‚Petrovi‘ a ‚Janovi‘ nebudeme vidět dvě různé postavy, které žily před 2 000 lety, nýbrž dvě úsilí a vlohy, které působí v nás samých“ (178). Problémy s vypravěčskými detaily jsou tedy odstraněny přechodem na psychickou rovinu. Osoby jsou zajímavé jen jako *typy*. K interpretaci používá Drewermann nejprve motiv ‚Petra‘ jako člověka činu a ‚Jana‘ jako zasněného, více vnitřnímu životu přivráceného přemýšlivého člověka (Gedankenmensch). Pak následuje – podle ‚pravidla subjektu‘ – přenesení: „Obě stránky ... žijí v jednom každém člověku“ (178). Osoby Petra a ‚učedníka, kterého Ježíš miloval‘, uvedené v textu a myšlené navzdory všem symbolickým vrchním tónům přesto *dějinně*, jsou inter-

¹⁴ K recepčně-estetické četbě evangelií viz J. Frey, *Der implizite Leser und die biblischen Texte*, *Theologische Beiträge* 23 (1992), 266–290, zvláště 281nn.

¹⁵ Srv. k janovskému symbolismu R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 180nn; D. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, JSNT.S 95, Sheffield 1994.

¹⁶ Prokázal jsem to na příkladu J 4,1–42 in: cit.d. (pozn. 1), 135–156.

¹⁷ E. Drewermann, *„Ich steige hinab in die Barke der Sonne“*. *Alt-ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in Bezug auf Joh. 20/21*, Olten 1989 (51992), 177–184, citáty v textu pochází odsud.

pretovány tedy nejen ve světle mimotextově-legendárních vylíčení,¹⁸ nýbrž navíc jsou slity do dvou typů, které se definují především svou protikladností. Ty lze ilustrovat rozmanitým repertoárem ‚bratrských párů‘ z mýtů a světové literatury, od Kaina a Ábela a Slunce a Měsíce přes Dona Quijota a Sancho Panzu až ke Goethovým ‚dvěma duším ... v mé hrudi‘. Na takový pár protikladných ‚bratří‘ lze převést každý druh ‚rozervanosti‘, přirozeně také pro Drewermanna základní protiklad extroverze a introverze nebo rozumu a citu.

Příčina psychických příklonů na jednu stranu leží pro Drewermanna ve strachu. Proto pro něj vykoupení znamená „zažehnat moc strachu, která dává vzniknout takovým deformacím a odporům“. Vlastním tématem vyprávění J 20,2–10 tedy je to, jak lze odstranit rozpad lidské psyché a znovu získat zpět ztracenou jednotu. Zde Drewermann odkazuje na metaforu hrobu, u něhož se ‚bratří‘ navzájem najdou: Teprve zkušenost hrobu, bytí u konce, může umožnit nový počátek. ‚U hrobu‘ se mají „obě části vlastního já ... navzájem najít a navzájem se doplnit“. Zde klíčí tušení, že „na oné straně hrobu musí existovat vzkříšení z našeho neplodného života, vzkříšení, v němž se rozdílné síly v nás samých ... navzájem obohacují a zúrodňují“ (181n). Rozhodující proto je „ztratit strach“ a „nechat se padnout“. Neboť „teprve ve smrti našeho vlastního utíkání a běhu, teprve u prázdného hrobu našich marných očekávání výkonu a soubojů ústupků začíná náš skutečný život: vzkříšení nového člověka, který nově srůstá ... z vnitřních rozervaností“ (182). Drewermann shrnuje: „Ve smyslu tohoto textu proto ... budeme moci říct: Ježíšovo vzkříšení z mrtvých chápeme právě do té míry, do jaké jsme dosáhli jednoty se sebou samými“ (183n).

Zda je třeba říkat všechno „ve smyslu tohoto textu“, můžeme jistě zpochybňovat. To, co Drewermann vykládá, právě není text, nýbrž izolovaný motiv dvou typů, které fungují jako šifra pro psychické protiklady. Text oproti tomu nechce mluvit jen o vnitropsychických dimenzích, nýbrž o dvou dějinných osobách, které jsou u *Ježíšova* hrobu svědky skutečnosti, která zcela zakládá existenci. V průběhu výkladu se Drewermann zbavuje všech konkrétně vyprávěného světa jako trivialit, generalizuje dvojici učedníků

¹⁸ ‚Milovaný učedník‘ – ‚Jan‘ je pokládán za autora hlubokého evangelia. Dodatečně se stává zasněným vizionářem, když je v něm viděn také autor Apokalypsy. Drewermann používá tento motiv k interpretaci, ačkoli ví, že podle poznatků literárního úvodu nemohl ani přinejmenším obě díla sepsat tentýž autor. Zevrubně k problému viz J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage*, WUNT 67, Tübingen 1993, 326–429.

amplifikací na dvojici protikladů, aby pak do vyprázdněné formy nalil svou vlastní zvěst. O výkladu *textu* zde již nemůže být řeč.¹⁹ Drewermann zde ovšem vyvodil jen to, co vyžadují jeho metodická pravidla pro výklad ‚archetypických‘ vyprávění.

3. Ke kritice exegeze Eugena Drewermanna

S ohledem na předvedená pravidla a na oba exegetické příklady lze nyní pojmenovat řadu problémů exegetické metody Eugena Drewermanna a problémů theologické koncepce, která ji vede.

1) Nejprve je třeba konstatovat, že se u *obrazu historicko-kritické exegeze*, který Eugen Drewermann načrtává, jedná o polemickou karikaturu. Sotva nějaký moderní exeget je tak omezen na otázku po ‚historicitě‘ toho, o čem referuje, jak to Drewermann sugeruje. Drewermannova polemika navíc vzbuzuje dojem, jako by před jeho pracemi nikdy neexistovala hermeneutická reflexe současného významu biblických textů. Jeho práce jsou na druhé straně zcela nedotčeny novější diskusí o metodě,²⁰ vyvolanou vlivem lingvistiky a literární vědy; sociologické a sociálně dějinné otázky Drewermann jen ostře odmítá. Až potud se jeho vlastní znalost exegetické metodiky jeví kusá a zastaralá, nechceme-li mu podsouvat, že novější názory zamlčuje, aby mohl na tmavším pozadí zářivěji prezentovat své interpretace. Kdo čte Drewermannova díla, sotva také tuší, že Drewermann není první, kdo se snaží spojit psychologii a exegezi: Jména jako Kurt Niederwimmer, Gerd Theißen nebo Hanna Wolff hledáme v dlouhých seznamech literatury v jeho dílech marně.²¹ Pro autora, který uplatňuje vědecký nárok, toto sotva odpovídá poctivosti, kterou právě on sám tak důrazně požadoval.

2) Oba exegetické příklady ukázaly, jak mnoho Drewermann do textů vnáší to, co tam nemá žádnou oporu. Je to „*psychologická eisegeze*“,²² když Drewermann vysvětluje narativní logiku textů podle modelu průběhu psychoterapeutického zacházení a když především vykresluje výchozí situaci

¹⁹ Srv. G. Lüdemann, cit.d. (pozn.5), 44; R. Schnackenburg, cit.d. (pozn. 5), 33n.

²⁰ Odtud by se mohly otevřít cesty k četbě silněji vztažené ke zkušenosti; viz k tomu J. Frey, cit.d. (pozn. 14), 278nn.

²¹ Srv. K. Niederwimmer, *Tiefenpsychologie und Exegese, Wege zum Menschen* 22 (1970), 257–272; G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131, Göttingen 1983; H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1975; táž, *Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenhandlung als Modell moderner Psychotherapie*, Stuttgart 1978.

²² A.A. Bucher, *Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*, Stuttgart aj; 1992, 84.

lidí, kteří potkávají Ježíše, do všech detailů: Odkud ví, že nemocí Gerasenského byl komplex vazby na matku, sexuální omezenosti, nenávisti k otci a touhy po skrytosti? Co mu dovoluje říct, že žena ‚s krvotokem‘ v Mk 5,24nn trpěla komplexem kastrace a oidipovským syndromem?²³ Nikde se neříká, že toto vše jsou jen *domněnky*, které nemají v textech samotných žádnou oporu. Jeho výklad je v základě ‚způsob alegorizace‘²⁴ – sice duchaplný a plný vcítění, ale zcela nezaložený na textu.

Obzvláště amplifikace mýtických motivů vede k problematickým eisegézím, když není vyzkoušeno, zda je nuance, uvedená skrze kulturně-dějinný nebo literární srovnávací materiál, ještě sjednotitelná se zpracováním motivu tak, jak je v textu.²⁵ Mnohost materiálů, které Drewermann nabízí, přitom ráda zakrývá, že plody jeho sečtěllosti často ještě ‚pro hlubinněpsychologicko-exegetickou přípravu uměle dozrávaly‘, tak např. když postavu Marie Magdalény vykresluje v rysech ‚omilostněné nevěstky‘ z Dostojevského ‚Zločin a trest‘.²⁶ Feministická kritika v tom rozpoznává fixaci na ‚archetypická‘ klišé ‚velké matky‘ a ‚femme fatale‘.²⁷ Nemělo by se diferencované pozorování textů osvobodit právě od takových klišé dějin působení? Děsivé také je, jak silně je obraz farizeů a zákoníků v Drewermannových výkladech určován antižidovskými klišé. Ta jsou emocionálně ještě zesilována, když Drewermann stylizuje farizeje jako typy kleriků a zákoníků všech dob a odpovídající novozákonní výpovědi – v jeho vlastním frontálním postavení proti dogmatismu a moralismu římské církve – polemicky instrumentalizuje.²⁸ Nebylo by zde lepší dát si *historicky* a *kriticky* lépe před oči konotace obsažené v textu?

Tím, že Drewermann toto zanedbává, olupuje sám sebe o možnost poznat to, co na jedné straně – např. v Ježíšově zvěstování a jeho stanovisku k ženám – vede přes obvyklé společenské postoje ke změně, a které výpo-

²³ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 265 resp. 284.

²⁴ G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 41; srv. také U. Körtner, *Zurück zum vierfachen Schriftsinn. Tiefenpsychologie und geistliche Exegese*, *Theologische Beiträge* 23 (1992), 249–265.

²⁵ G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 273.

²⁶ Srv. výklad Lk 7,36nn in E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 451. k tomu kriticky M. Kassel, *Bibel und Tiefenpsychologie. Eine Sichtung des Streits um Eugen Drewermann*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 33 (1990), 48–57 (49). Na jiném místě přibírá Drewermann ještě Laru z románu B. Pasternaka ‚Doktor Živago‘, viz E. Drewermann, *Ich steige hinab in die Barke der Sonne* (viz pozn. 17), 176n.

²⁷ M. Kassel, cit. d. (pozn. 26).

²⁸ Viz k tomu N. Rubeli, *Antijüdische Clichés und antisemitische Stereotypen bei Eugen Drewermann*, *Judaica* 42 (1992), 98–113, jakož i J. Frey, cit.d. (pozn. 1), 99–112.

vědi novozákonních textů na druhé straně – jako např. polemika s farizeji – nesmějí být dnes odpovědnými vykladači bez přestání opakovány. Rezignace na historické dotazování jej – proti jeho vůli – drží v zajetí nebezpečných klišé.

3) Historické tázání Drewermann zanedbává, protože principiálně předřazuje *mýtus* před *dějiny* a archetypické konfigurace považuje za starší než veškeré dějiny: „Skutečné dějiny poskytují ... jen heslo, s ohledem na něž je uveden vlastní, předem utvořený divadelní kus v lidské psyché ... a tento kus nevykládá jen samo historické heslo, nýbrž především představuje výsek z věčného dramatu lidské psyché v zápase o její dokonalost“.²⁹ Konkrétní průběh dějin je proto bezvýznamný, bezvýznamné je jejich projevení v jazykových svědectvích, protože ta všechna představují jen variace psychického pradamatu, které mají archetypy ve své všemocné režii. Nejistěji se toto drama hraje tam, kde je nejméně zfalšováno vnějšími dějinami, v mýtech a pohádkách, obzvláště v mýtickém myšlení starých Egyptanů, na které Drewermann odkazuje vždy tehdy, když se snaží vyložit křesťanskou řeč o zmrtvýchvstání nebo o Božím synovství s ohledem na její „vlastní“ výpovědi.

4) Zanedbání konkrétních dějin (a konkrétní jazykové podoby textů) s sebou nese to, že Drewermannovy výklady vedou stále znovu k týmž výsledkům. I obě exegeze, které jsme zde představili, ukazují, jak je do velmi rozdílných textů Mk 5,1nn a J 20,2–10 pokaždé vnesena zevšeobecnující výchozí pozice (vnitřní rozervanost, určování cizím, strach před bytím sebou samým), s níž pak koresponduje vykoupení jako „sebenalezení“ a integrace psychických protikladů. Drewermann nevychází jen z *tématické monotonie*, dané Jungovou hlubinnou psychologií. Biblické texty ztrácejí v jeho interpretaci svou zvláštnost. Vše, co je na nich neskladné, je vyloučeno, zvláštní je konsekventně zarovnáno do všeobecného, archetypického. Při tom se ztrácí christologické výpovědi, protože vykoupení nesmí být definováno dogmaticky nebo „titulárně“. Ztrácí se také vztahy k Božímu lidu a sboru, protože mýty je třeba vykládat zásadně individuálně a „sebenalezení“ je individuální proces. Ztrácí se konečně i eschatologické očekávání a etické konkretizace. Cizí a odporující texty z cizího kulturního okruhu jsou tímto způsobem upravovány pro náboženskou potřebu naší doby. Tak říkají stále nově to, co do nich exeget Drewermann vkládá a co člověk podle

²⁹ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 332n.

³⁰ E. Drewermann, *Matthäusevangelium I* (pozn. 3), 163.

jeho přesvědčení již dávno ví, protože si to nese v sobě: léčebné obrazy ze zárodku ‚vznikání já (Selbstwerdung)‘.

5) Theologické následky zanedbání historických otázek se ukazují zvláště na Drewermannově zacházení s tradicí o Ježíšovi: Na jedné straně chce synoptické tradici sotva přisuzovat historickou hodnotu, na druhé straně mluví nekriticky o Ježíšově vnitřní zkušenosti a jeho sebevědomí. Jeho výklady se točí sem a tam mezi historickou, textovou a symbolicko-psychologickou rovinou, jednotlivé rysy jsou brzy spojovány s postavou Ježíšovou, brzy jsou k ní postaveny do protikladu, přičemž jako kritérium funguje nikoli metodicky reflektovaný historický soud, nýbrž hlubinně-psychologický předpokládaný obraz *Ježíše*: Ježíš byl ‚největší ze všech snůlků a vizionářů‘,³⁰ byl prorocký a neznal kompromis, mluvil nedogmatically o důvěře a praktikoval úplnou svobodu od strachu. Stojí ‚mimo veškeré psychické ambivalence‘, je ‚jednoznačně platný‘, ‚zakládá a ztělesňuje víru v dobrotivého Boha ve své osobě‘.³¹ Jeho působení, ‚Boží zjevení v člověku Ježíši z Nazareta‘ je třeba chápat jen tak, ‚že z Ježíšovy osoby vycházela taková dobrota a vřelost, že všechny obrazy spásy, které jsou založeny v lidské duši, byly jeho blízkostí vyvolány do popředí, spojily se s jeho podobou a formovaly se do jedné celkové malby, v jejímž odlesku je každý člověk s to poznat Kristovu pravdu tím, že se v tom stává sám sobě zjevným‘.³² S titulem ‚Boží syn‘ je přijat archetypický symbol, se kterým se u Egypťanů setkáváme mnohem původněji, a jeho bohatství zkušeností bylo s Ježíšovou osobou spojeno tím způsobem . . . , že v něm byl obsah archetypu ustaven jako účinný a působivý‘.³³

Tento ‚archetypický‘ obraz Ježíše vysvětluje, proč Drewermann nemůže pozemskému Ježíši připsat žádné odvolání na Písmo a žádnou řeč o ‚poslušnosti‘,³⁴ žádné historické omyly³⁵ a – příznačně – také žádný skutečný strach na kříži: Ten je harmonisticky zrušen, když chce Drewermann výkřik na kříži v Mk 15,34 doplnit modlitbou v Lk 22,46 a dovozuje: ‚O Bohu tedy

³⁰ G. Fehrenbacher, *Drewermann verstehen*, Olten – Freiburg i. Br. 1991, 142.

³² E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 768n.

³³ E. Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Taschenbuch-Ausgabe, Freiburg i. Br. 1992, 42.

³⁴ E. Drewermann, *Markusevangelium* (pozn. 3) I, 338n pozn. 6; srv. G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 108n.

³⁵ Logia o blízkém očekávání jsou přeznačena spiritualizujícím způsobem, viz E. Drewermann, *Markusevangelium* (pozn. 3) I, 170n.537n; II, 345.407n; srv. G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 66.166.239n.

Ježíš nemohl pochybovat. ... V něj Ježíš nepohnutě věřil³⁶. Zde se ukazuje doketický sklon v Drewermannově obrazu Ježíše, který ve spojení s christologií vzoru vede k doketizující soteriologii: vykoupění znamená být zbaven strachu a dojít k postoji absolutní důvěry.³⁷

6) Ve výkladu J 20,2–10 je *vykoupění* eschatologicky popsáno jako překonání vnitřního rozpolcení rozumu a citu, onoho chorobného příklonu na jednu stranu, v němž člověk dělá ze strachu to, co dělat nechce a stále více se vzdaluje sám sobě.³⁸ V integraci psychických protikladů k jejich jednotě se má člověk sjednotit se sebou samým a s Božím obrazem v sobě a vstát (auferstehen) jako nový člověk, jen pokud se nechá padnout a mželeli důvěřovat tomu, že je bezpodmínečně přijat (což lze poznat na Ježíšově vzoru a víře). Přitom je přinejmenším nezřetelné, zda věta, že „Ježíšovo zmrtvýchvstání jsme pochopili právě do té míry“, „do jaké jsme dosáhli jednoty se sebou samými“,³⁹ skutečně míněna jen noeticky. Drewermannem předpokládaná priorita obrazů duše naznačuje jinou interpretaci: Jen ten, kdo dosáhl vnitřní jednoty, kdo zakusil uzdravení, může pochopit něco ze spásy. Drewermann nemůže trvat na tom, „že ospravedlnění vždy zůstává ospravedlněním bezbožného“.⁴⁰ Tam, kde se vzdáme *extra nos* spásného dění, lze nechat být i bezpodmínečný předpoklad – který je pro Drewermannu důležitý –, přivlastnění ospravedlnění nikoli z dýchnutí zákona.

7) Pro evangelickou teologii se zde ukazuje problém porozumění *slovu*: Vnější slovo, svědectví příběhu, který se udál „pro náš prospěch“, nepřináší pro Drewermannu ani jednoznačnost, ani jistotu. „Vše historické je v bibli nutno, když vůbec“ rekonstruovat „jen hypoteticky“ a kérygma evangelistů se jeví, měřeno čistým obrazem Ježíše, jako tendenčně-ideologický padělek. „Naproti tomu jednoznačný musí a může být obraz našeho vlastního portrétu, který na nás hledí v zrcadle biblických vyprávění“.⁴¹ *Verbum externum* pro Drewermannu nepřináší žádnou osvobozující jistotu. Protože psané slovo zůstává nejisté, dokud sami v sobě nedojdeme jistoty, nemůže ani ve výkladu být kritériem „jazykový nálezh, nýbrž jen pravda psychického prožívání“.⁴²

³⁶ E. Drewermann, *Markusevangelium* II, 494.

³⁷ Viz k tomu G. Schneider-Flume, *Angst und Glaube*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 478–495 (488n).

³⁸ E. Drewermann, cit.d. (pozn. 17), 182.

³⁹ E. Drewermann, cit.d. (pozn. 17), 183.

⁴⁰ G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 42.

⁴¹ E. Drewermann, *Markusevangelium* (pozn. 3) II, 566.

Slovo, které člověka zasahuje zvenčí, může Drewermann chápat vždy jen ‚zákonně‘, jako požadavek morálky nebo víry popř. jako výraz onoho ‚řízení zvenčí‘, proti němuž – jak u vzdělanců v Písmu a učitelů zákona Ježíšovy doby, tak v jeho vlastní církvi – bojuje se vši ostroší: „Veškeré řízení zvenčí je. zcela doslova, bezbožností v principu“.⁴³ Nehledě na to, že kategorie ‚zvenčí‘ a ‚zvnitř‘ je pro dobu a texty Nového zákona příliš moderní⁴⁴ a také nepřiměřeně simplifikuje novodobou problematiku autonomie, ukazuje se zde, že u Drewermanna není pro osvobozující účinek *příslibu*, pocházejícího z oblasti mimo mne samého, a tím, theologicky řečeno, pro evangelium, žádné místo. Latentně zákonný charakter apelu k sebenalezení, ba k *sebeuskutečnění* spásy v návratu k léčebným obrazům počátku trvá a neexistuje nic, co by člověka mohlo od tohoto požadavku dispenzovat. Evangelická víra je naproti tomu založena právě ve zkušenosti tohoto konkrétního, osvobozujícího příslibu a trvá na tom, že právě pošetilé slovo, které člověka ani racionálně nenapadá ani není psychologicky plausibilní, slovo o kříži, může zachránit a osvobodit bezbožného.⁴⁵ V obrazech a symbolech je snad možné, aby v nich evangelická theologie odhalila mnoho potlačeného, ale způsobem, kterého se nelze vzdát, je to přece právě slovo, příslibené evangelium, jemuž připadá zachraňující a zároveň v nejlepším smyslu kritická a osvobozující síla.⁴⁶

4. Trvalá výzva pro evangelický výklad Písma

Snad bylo zřetelně ukázáno, že evangelický výklad Písma, prováděný se zodpovědností před svým předmětem, nebude moci následovat Drewermannovu cestu, pokud nechce opominout dějinný charakter spisů, které má vykládat, a pokud se nechce vzdát podstatných základních vět a základních *zkušeností* (Gründerfahrungen) evangelické víry. Takový soud ovšem evangelický výklad Písma nedispensuje od úkolu hledat alternativy, aby překonal často vnímané deficity exegeze a zvěstování, aniž by propadl jednostrannostem Drewermannovy hlubinně-psychologické metody.

⁴² V. Stolle, Tiefenpsychologische Schriftauslegung, in: B. Benedikt / A. Sobel, Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren, Wiesbaden – Berlin 1992, 57-68 (58).

⁴³ E. Drewermann, Markusevangelium (pozn. 3) I, 338 pozn. 6.

⁴⁴ To zdůrazňuje G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 108n.

⁴⁵ H.-M. Barth, Protestantismuskritik und Ökumenerständnis bei Eugen Drewermann, in: Benedikt / Sobel (pozn. 44), 108-121 (120), s odkazem na Martina Luthera, WA 40/I, 589,8nn.

⁴⁶ Viz k tomu H.-M. Barth, Wort und Bild, KuD 35 (1989), 34-53.

1) Přirozeně je třeba rozlišovat mezi vědeckou exegezí a církevně-praktickou četbou bible, na druhé straně se však přece jeví jako nutné překonat diastázi obou a posílit zprostředkování mezi oběma: Vědecká exegeze se musí vydat ven ze slonovinové věže akademického tázání, přibrat otázky a čtenářské zkušenosti ‚obyčejných‘ čtenářů bible a zahrnout je do své reflexe,⁴⁷ a na druhé straně musí své exegetické názory zprostředkovávat v tak přístupné formě, aby to pomohlo jejich přijetí v kázání a práci s biblí. Lze si představit více cest a dle mého názoru je lze i integrovat:

a) V Drewermannových exegezích se ukazuje – pouze v hlubinně-psychologickém hávu – stará tradice ‚*duchovního výkladu Písma*‘, zatlačovaná v novověku ve znamení ‚objektivní‘ vědy stále více do pozadí.⁴⁸ Bible v zásadě nikdy nebyla v církvi čtena jen historicky, jako pouhé minulé slovo, nýbrž vždy v určité ‚vícedimenzionalitě‘ jakožto v současnosti relevantní a účinné slovo. V tomto horizontu lze náběhy k výkladu bible vztaženému ke zkušenosti jen uvítat. Také mnohé z psychologických alegorezí by byly v rámci kázání vesměs akceptovatelné. Zde ovšem na základě konsekventního přesunutí náboženství do niternosti dochází k ‚jednodimenzionálnímu‘ zúžení,⁴⁹ a kdo chce Drewermannovy výklady využít pro homiletický sborník, měl by si být vědom jejich theologických implikací.

b) Zdá se, že podstatný krok za dimenzi praktického výkladu Písma činí novější literární věda, obzvláště *recepční estetika*.⁵⁰ Ukazuje totiž, že výsledkem otevřeného procesu není teprve aplikace vztažená k situaci, nýbrž již vnímání textu. Smysl textu je výsledkem aktu vnímání, na němž se čtoucí subjekt kreativně podílí. To platí obzvláště pro narativní texty, jejichž četba aktivně zahrnuje vytváření představ jejich čtenářů a které dokáží teprve tímto způsobem navzájem spojit vyprávěný svět textu a svět svých čtenářů a tak komunikovat svůj svět. Tak se evangelia jeví jako texty, které vtahují své čtenáře do dynamické interakce, zprostředkovávají svou zvěst přímo obrazně a komunikují obsáhlý systém smyslu, svět, který mají čtenáři – pokud se komunikace daří – na konci sami ‚obydlet‘. Podle toho je přimě-

⁴⁷ Srv. C. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten, in: T. Sternberg (Hrsg.), Neue Formen der Schriftauslegung, QD 147, Freiburg i. Br. 1992, 13–74 (51nn).

⁴⁸ S.J. Sudbrack, Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens, QD 113, Freiburg i. Br. 1998, 98–114; U. Körtner, cit.d. (pozn. 24).

⁴⁹ J. Fischer, Heilendes Bild oder Wirklichkeit schaffendes Wort?, in: týž, Glaube als Erkenntnis, BevTh 105, München 1989, 119–148 (142).

⁵⁰ Viz k tomu základní dílo J. Freye, cit.d. (pozn. 14).

řené číst například evangelijní příběhy o uzdravení jako ‚transparentní‘ příběhy, při jejichž četbě se zkušenosti jejich čtenářů s uzdravením (Heilung) a spásou (Heil) kříží s vyprávěným ‚prapříběhem‘ a právě tak jsou christologicky zakotveny a – stimulující nové zkušenosti – utvrzeny.⁵¹

Avšak je-li to možné poznat na samotných textech a jejich jazykové podobě, nemusíme od ní ani abstrahovat, ani se nemusíme vzdávat příběhu, o kterém texty svědčí. Spíše lze náhledy do dynamiky četby textu a pragmatický záměr účinku biblických textů spojit se známými ohledy otázek historické exegeze. Tím je již položen most k didaktice a homiletice: Když vnímáme záměry účinku a způsoby účinku textu, je nasnadě nechat tento text také názorně a dialogicky dojít k účinku. Kritériem přiměřenosti věci zůstává ale nárokovaný text.

2) Vedle literárně-vědeckých lze přijmout také *psychologické podněty*.⁵² Od nich nelze ovšem očekávat generální terapii církve a teologie, nýbrž – mnohem skromněji – na jednotlivých místech lepší chápání vyprávěných fenoménů nebo účinků textů. Předpokladem pro to je zaprvé metodicky rozmanitější psychologie (včetně kognitivně-psychologického a sociálně-psychologického kladení otázek) a za druhé vědecko-kritická reflexe o platnosti a hranicích použitých otázek a modelů.⁵³ Zdá se, že psychologie snů nemá tolik za úlohu vykládat texty – texty právě nejsou žádné sny!⁵⁴ –, ale její úloha je spíše tam, kde pro vykladače jde o to, aby lépe poznali sami sebe a své človenství, tj. v pastorální psychologii. Zcela podstatný, doposud často přehlížený příspěvek psychologie by mohl dále ležet v analýze vnímání a recepce biblických textů,⁵⁵ která naopak může obohatit také samotnou exegezi. Bibliodramatické metody mohou být koneckonců použity k odkrývání smyslu textů, orientovanému na zkušenost.⁵⁶

3) Přesto může také psychologicky nebo literárně-vědecky rozšířená *interpretace* textu učinit biblické texty a jejich symboliku bez metodického

⁵¹ Srv. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus II, EKK I/2, Zürich aj. 1990, 64–68.

⁵² Srv. modely psychologicky formovaného ‚interakčního‘ výkladu u B. Winka, Bibelauslegung als Interaktion, Stuttgart 1976; též, Bibelarbeit, Stuttgart 1982; T. Vogt, Bibelarbeit, Stuttgart aj. 1985; K. H. Berg, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München – Stuttgart 1991, 169nn.

⁵³ Srv. např. práci G. Theißena, cit.d. (pozn. 21).

⁵⁴ Tak právem G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 45n.

⁵⁵ Srv. k tomu zevrubně A. A. Bucher, cit.d. (pozn. 22), 103nn, 167nn.

⁵⁶ Srv. k tomu G. M. Martin, Bibliodrama als Spiel, Exegese und Seelsorge, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 68 (1979), 135–144; T. Schramm, Bibliodrama und Exegese, in: A. Kiehn etc. (Hrsg.), Bibliodrama, Stuttgart 1987, 116–135.

nátlaku živé a záživné. I psychologické vědění může ztuhnout v pouhou učinnost v Písmu.⁵⁷ Naznačené cesty ‚celistvější‘ nebo ‚vícedimenzionální‘ exegeze je proto třeba vidět v horizontu *theologického* úkolu evangelického výkladu Písma: Nejde přitom o nic menšího než o provádění praktické hermeneutiky Božího slova, která neponechává otevření smyslu a významu biblických textů v oblasti teoretického rozumu, nýbrž zahrnuje současnou zkušenost čteného a zvěstovaného slova a ve výkladu uvažuje pod premisou: „*Ecce, hic est Christus et Spiritus eius*“.⁵⁸

⁵⁷ Tak M. Kassel, cit.d. (pozn. 26), 45.

⁵⁸ M. Luther, ve své přednášce na list Římanům z let 1516/1517 (vyd. J. Ficker, Leipzig 1908, II, 168, 17), citováno u J. Fischera, cit.d. (pozn. 51), 147n.