

Roman Bartnicki

"Tiefenpsychologie und Exegese", t. 1
: "Traum, Mythos, Märchen, Sage und
Legende", Eugen Drewermann,
Olten-Freiburg i. Br. 1984 : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/2, 189-192

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dakcji tekstu greckiego niż tym, że są to różne tłumaczenia semickiego oryginału. Łukasz nie przeredagował tej tradycji tak radykalnie jak Mateusz, gdyż różnice obserwowane w Mt zwykle są tego samego rodzaju co różnice charakterystyczne dla Mt w porównaniu z Mk.

Wbrew dominującym dzisiaj poglądom na autorstwo ewangelii Mateusza R. H. Gundry dochodzi do przekonania, że dzieło to napisane zostało AD 65—67 w Antiochii Syryjskiej przez apostoła Mateusza w oparciu o Ewangelię Marka i inne źródła.

ks. Roman Bartnicki Warszawa

Eugen DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, tom I: *Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, Olten—Freiburg i. Br. 1984, Walter-Verlag, s. 576.

Natychmiast po ukazaniu się w księgarniach książka E. Drewermanna stała się bestsellerem i trzeba było myśleć o ponownym jej wydaniu. Autor zapraszany jest do parafii i szkół z prelekcjami i wykładami. Czym tłumaczyć tak wielką popularność stosunkowo młodego pisarza i jego opasiego (576 stron!) dzieła. W poszukiwaniu źródeł sukcesu trzeba nam cofnąć się nieco do historii egzegezy.

Poczynając od XVIII w. na protestanckich fakultetach i w ewangelickich kościołach prawo obywatelstwa zdobywa historyczno-krytyczna metoda interpretacji Pisma Świętego. Wprawdzie jako pierwszy metodą tą zaczął posługiwać się oratorianin Richard Simon (1638—1712), który w r. 1678 opublikował swoją *Histoire critique du Vieux Testament*, a w 1689 r. ukazała się *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, ale jego prace nie zdobyły uznania. Biskup Jacques Bénigne Bossuet zakazał czytania tych dzieł, a Richard Simon został wydalony z zakonu. W Niemczech pierwszym reprezentantem tej metody był Johann Salomo Semler (1725—1791). Metoda historyczno-krytyczna stała się z czasem powszechnie używaną przez egzetów protestanckich, z pewnym opóźnieniem przyjęli ją także bibliści katolicy, najbardziej nieufnie odnoszą się do niej prawosławni.

Widocznie wszystko ulega procesowi starzenia się i przestaje się podobać.

Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat metoda historyczno-krytyczna spotyka się z atakami pochodzącymi z różnych stron. Najczęściej krytykują ją protestanci, którzy proponują różne nowe metody pracy nad tekstem biblijnym.

W nowy sposób podchodzi do Biblii także świecki katolik, Eugen Drewermann. Urodził się w r. 1940, studiował filozofię w Monasterze, teologię w Paderborn, psychoanalizę w Getyndze. Jest doktorem teologii, przedstawiany jest jako *Privatdozent* teologii systematycznej na Filozoficzno-Teologicznym Wydziale w Paderborn, prowadzi praktykę psychoterapeutyczną. Zdażył już opublikować dzieła: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychologischer und philosophischer Sicht* (3 tomy); *Der tödliche Fortschritt*; *Der Krieg und das Christentum*; *Psychoanalyse und Moraltheologie* (3 tomy); razem z Ingrid Neuhaus opracował serię *Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet* i wiele innych.

Dzieło *Tiefenpsychologie und Exegese* składa się z czterech zasadniczych części: I. *Filozoficzne podstawy teologicznej hermeneutyki* (s. 23—71); II. *Prawda form* (s. 72—162); III. *Reguły i techniki interpretacji opowiadań archetypicznych, zwłaszcza mitów i baśni* (s. 163—388); IV. *Dodatkowe reguły i techniki interpretacji, szczególnie psychodynamika sag i legend* (s. 389—482). Jako dodatek potraktowane zostały dwa konkretne przykłady interpretacji: historii wyjścia z Egiptu i historii dzieciństwa Jezusa według Mateusza.

Autor próbował już stosować metodę psychologiczną w studium poświęconym jahwistycznej historii pierwotnej. W tamtym dziele nie omówił metodologicznych zasad swojej interpretacji, co czyni w omawianej książce, przedstawiając najpierw teorię psychologicznej hermeneutyki (por. s. 15 n. 22).

E. Drewermann charakteryzuje swoją hermeneutyczną metodę nie tylko jako *tiefenpsychologisch* (chodziłoby o „psychologię głębi”, upraszczając nazywam ją „psychologiczną”), lecz określając ją dokładniej wyjaśnia że, chodzi o hermeneutykę uprawianą w oparciu o teorię archetypów C. G. Junga (por. s. 58 nn.). Wywodzi się ona z psychologicznej interpretacji marzeń sennych wysuniętej przez C. G. Junga. Sprzeciwiając się teorii S. Freuda, Jung postawił tezę, że marzenie senne nie powinno być traktowane jedynie jako zastępcze, nierealne spełnienie pragnień utajonych popędów, lecz objawia ono pozytywnie wewnętrzne, duchowe rzeczywistości, wspólne wszystkim ludziom. Jung nazwał je prawzorami — „archetypami”. W ukryty sposób występują one w każdym marzeniu sennym.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że termin „archetyp” posiada już długą filozoficzną tradycję. Jeśli nawet wprost nie był używany przez Platona, to jednak nabrał dużego znaczenia w późniejszej filozofii neapolitańskiej. Używany był w sensie platońskiej „idea”. Związek nauki o archetypach z filozofią platońską dostrzegalny jest u Drewermanna wówczas, gdy mówi on o „mocy archetypów” („*Macht der Archetypen*”), które przeciwstawiają się „subiektywnym poczynaniom” (*subjektive Willkür*): „moc archetypów leży w tym, iż one, abstrahując od wszelkich subiektywnych poczynañ jawią się podmiotowi mocą przewyższającą siły natury, właśnie jako coś, co zostało podane apriori, jako obiektywna rzeczywistość nie podlegająca już dyskusji” (por. s. 223). Najważniejsza natomiast różnica w stosunku do filozoficznej tradycji polega na tym, że przyjmuje on biologiczne pochodzenie archetypów, będących ogniwem „kolektywnej nieświadomości” (s. 262 nn.). O ile archetypy rozumiane są jako biologiczne *a priori* gatunku *homo sapiens* są one ahistoryczne, zaistniałe wraz z zaistnieniem ludzkości i ciągle istniejące. „Archetypy są... w równej mierze archaiczne jak i utopijne, retrospektywne jak i prospektywne, wspomnieniem jak i antycypacją; w nich początek i koniec, pochodzenie i cel stanowią jedność” (s. 237). Z tej racji zdaniem Drewermanna są one przydatne dla uchwycenia hermeneutycznej różnicy pomiędzy pacjentem a terapeutą podczas psychoterapeutycznej rozmowy. Przez sprowadzenie marzeń sennych duchowo nieustabilizowanego lub chorego pacjenta do archetypów, otrzymuje terapeuta instrument do ujawnienia w biografii pacjenta minionej sytuacji, która doprowadziła do powstania nerwicy. Mając to na uwadze archetypy zostają uznane następnie za istotny klucz do zrozumienia przesłania w mitach, baśniach, sagach i legendach. Zgodnie z tezą hermeneutyki archetypów te literackie formy pod względem historycznym mają niewielkie znaczenie. Nie odzwierciedlają one rzeczywistości historycznej, lecz są wyrazem pozaczasowych, duchowych jakości. Z tego wyprowadza Drewermann wniosek: „tylko w archetypach i w uczuciach zawarty jest element jednoczący i łączący kultury i religie wszystkich czasów i obszarów geograficznych” (s. 70 n.).

Trzeba tu zwrócić także uwagę na to, jak psycholog głębi pojmuje historię. Otóż nie rozumie on historii jako historycznego rozwoju, w którym rozróżnia się historyczne daty i fakty, lecz przyjmuje, że jej sens ujawnia się właśnie przez rozważanie elementu ahistorycznego, do którego element historyczny pozostaje w takim stosunku jak pojedyncze do całości. Teologia, o ile jest rozumiana jako nauka o sensie bytu w świetle Bożym, wymaga takiej metody w pochodzeniu do Pisma Świętego, która próbuje wysłedzić to co wieczne, lecz obleczone jest w szatę czasową: „...zamiast śledzenia zewnętrznej rzeczywistości za pomocą badań historycznych i socjologicznych, należy — jeśli celem jest teologia i wiara — badać psychologicznie wewnętrzną rzeczywistość niehistorycznych, mitycznych, legendarnych, baśnio-

wych czy mających charakter sag opowiadań i pytać, na ile w psychice człowieka wszystkich czasów żywotne są zawarte w nich prawdy" (s. 95).

Krytyka poddana została szczególnie *formgeschichtliche Methode*. Zarzuca się jej — niezupełnie niesłusznie — że historyczną rzeczywistość uważa ona za jedyną miarę prawdy opowiadania. W odniesieniu do opowiadań nowotestamentalnych oznacza to dla Drewermanna: „... w istocie zamiar wskazania na Chrystusa w licznych nowotestamentalnych opowiadaniach może być poznany co najwyżej przez wiarę; same w sobie tego rodzaju opowiadania przedstawiają nieprawdziwy, uwarunkowany czasowo kompromis ze środowiskiem pogańskim” (s. 95).

Te rozważania na temat hermeneutyki archetypów są podstawą do stworzenia reguł psychologicznej egzegezy Pisma Świętego. Na pierwszym miejscu mówi się o synchronistycznym skompletowaniu (biblijnych) motywów narracyjnych (*Amplifikationsregel*). Wbrew tendencji metody historyczno-krytycznej, by badać małe jednostki literackie, interpretację badanego materiału rozciąga się na nieograniczoną ilość takich motywów, o których twierdzi się, że są podobne ze względu na wspólną treść archetypu (s. 168). Ta trudna do zastosowania w praktyce reguła zostaje następnie ograniczona przez wzgląd na logiczną zwięźłość i kontekstualność przy literackim uformowaniu motywu (reguła całości, reguła początku, reguła wyjścia — s. 205nn.). Jako cel tego interpretacyjnego zabiegu podaje Drewermann to, że „główne zadanie interpretacji musi polegać na tym, żeby obrazowy język baśni czy mitu, sagi czy legendy przetłumaczyć tak, by wydobyć zawartą w nim psychiczną rzeczywistość, przy czym trzeba najpierw archetypiczny język symboliczny zastąpić psychologicznym językiem pojęciowym, a następnie psychologiczne terminy z powrotem związać z doświadczeniami, z których one zostały wydobyte” (s. 219 — reguła realizacji interpretacji).

W ten sposób na końcu interpretacyjnego toku badań stoi obrócenie literatury biblijnej (*Umgang mit biblischer Literatur*). Tekst biblijny zostaje wypowiedziany w sytuacji życiowej współczesnego czytelnika. Wiele stuleci liczący tekst biblijny w swoich motywach i obrazach jest pojmowany jako symbol ludzkiego usposobienia i aktualizowany w odniesieniu do „tu i dzisiaj”.

Tak otrzymuje się nowy tekst końcowy, który został rozwinięty z biblijnego tekstu podstawowego. Przykładem ma być opracowane przez Drewermanna na końcu książki wyjście Izraelitów z Egiptu, w którym aktualizuje on biblijne motywy. I tak np. aktualizacją Egiptu jako domu niewoli mają być cierpienia zadawane przez ziemskie władze; faraon to ten, którego ludzie czynią Bogiem z obawy o życie, czy ten, który przeszkadza ludziom żyć po ludzku; aktualizacją Mojżesza stojącego przed płonącym krzakiem jest przeczcucie prawdziwej wolności w Bogu, który objawia się jako jedyny legalny władca; aktualizacją interwencji Mojżesza i Aarona u faraona jest próba kompromisu pomiędzy ludzką obawą a Bożą wolnością; aktualizacją ratunku w Morzu Czerwonym jest bezwarunkowe zaufanie do Boga, które prowadzi do wyjścia z panowania strachu; aktualizacją wędrówki przez pustynię jest niepewność w podarowanym przez Boga życiu w wolności; przykazania są gwarantami wolności podarowanej przez Boga, itd. (s. 484—502).

Ta aktualizacja, czyli praktyczne zastosowanie metody psychologicznej do interpretacji tekstów biblijnych, ukazuje najwyraźniej jej bezdroża. Drewermann potrafi pisać bardzo sugestywnie, z połotem i tym chyba pozyskuje sobie wielu entuzjastów. Jego teoria jest jednak bardziej fantazją niż poważną hipotezą naukową.

Krytyka wywodów Drewermanna powinna nawiązywać do historycznych uwarunkowań egzegezy historyczno-krytycznej. Nawet wtedy gdy autorzy, pochodzący jak Drewermann ze szkoły psychologii głębi (*tieffenpsychologische Schule*), chcą się odciąć od ustabilizowanych już, przyjętych ogólnie zasad

egzegezy, to jednak ich hermeneutyczny i egzegetyczny dostęp do Pisma Świętego możliwy jest jedynie przez filozoficzne implikacje metody historyczno-krytycznej.

Można na koniec zapytać, czym należy tłumaczyć euforię wokół książki Drewermanna i zachwyt nad jego sposobem interpretacji tekstów biblijnych. Dlaczego stał się on udziałem także wielu niemieckich duszpasterzy, proboszczów? Przyczyną jest chyba fakt znużenia egzegezą przeprowadzaną tradycyjną już metodą historyczno-krytyczną. Wymaga ona przecież długich i żmudnych studiów językowych, drobiazgowych analiz, badań literackich i historycznych. Zamiast nich Drewermann proponuje błyskotliwą, lecz wysaną z palca teorię. Słowo Boże dotarło do nas w ludzkiej szacie i jest uwarunkowane konkretną sytuacją historyczną i wyrażone w konkretnej formie literackiej. Chcąc poprawnie odczytać zawarte w nim orędzie, trzeba jednak zadać sobie trud analizowania go metodą historyczno-krytyczną, bo — mimo wysuwanych wobec niej zastrzeżeń — pozwala ona jednak wniknąć najlepiej w głębię Pisma Świętego.

ks. Roman Bartnicki, Warszawa

Dieter EMEIS, *Jesus Christus — Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie*, Freiburg i. Br. 1985, Verlag Herder, s. 200.

Jest to książka napisana przez pastoralistę z Monasteru. Na okładce reklamowana jest jako podstawowe dzieło przekazu wiary, które w jedną całość zbiera istotne impulsy z teorii katechetycznej i doświadczenia ostatnich lat. We wstępie sam autor uzasadniając podjęcie tej problematyki powołuje się na słowa Jana Pawła II w *Catechesi tradendae* (r. 1979): „Naszym jedynym nauczycielem jest Jezus Chrystus” i twierdzi, że papież wybrał te słowa, gdyż na wcześniej odbytym synodzie poświęconym katechezie ciągle akcentowano, że w centrum każdej prawdziwej katechezy musi stać Chrystus. Istotną i najważniejszą treścią katechezy jest „tajemnica Chrystusa”. Katechizować znaczy w pewien sposób wprowadzić kogoś do badania tej tajemnicy we wszystkich jej wymiarach (*Catechesi tradendae*, nr 5). Autor wyprowadza wniosek, iż skoro w centrum katechezy powinna stać tajemnica Osoby Jezusa Chrystusa, to tajemnica ta należy także do centrum refleksji nad katechezą (s. 11).

W rozdziale wstępnym (*A. Zur Begründung und Einführung*) autor konstatauje, że nauka, jaką ma do przekazania katecheza, nie polega na niezależnym od osoby Jezusa Chrystusa systemie zdań o Bogu, świecie i ludziach, lecz na świadectwie o tym, co jest tajemnicą naszego życia. W przepowiadaniu, w działaniu i w drodze Jezusa Chrystusa prowadzącej przez śmierć do życia ukazuje się Bóg jako Ten, który zbawczą mocą chce życia ludzi i całego stworzenia. Kto innych chce doprowadzić do uznania tej prawdy, musi im ukazać swój własny stosunek do Osoby Jezusa Chrystusa i przekazać im własne powiązanie z Nim jako z „Nauczycielem życia”.

Mówiąc o zadaniach katechetycznej chrystologii autor zwraca uwagę m. in. na następujące sprawy:

— W katechezie właściwie ludzie nie pragną otrzymania informacji na temat biblijnej, historycznej czy systematycznej chrystologii, lecz chcą nauczyć się wiary w Jezusa Chrystusa. Treści biblijnej, historycznej i systematycznej chrystologii trzeba tak przekazywać, by były one pomocą dla wiary słuchaczy.

— Biblijna, historyczna i systematyczna chrystologia rozważa początki i historię tradycji wiary w Chrystusa aż do czasów obecnych. Na czym ma polegać przekazywanie tej tradycji ludziom dzisiaj — nadziejach i obawach, zadaniach i pytaniach, a jako wezwanie do prawdziwego życia, by mogła być przekazywana w dalszą przyszłość? (s. 18n.).