

Psicologia profunda e exegese

A interpretação bíblica de Eugen Drewermann

Christoph Schneider-Harpprecht

Resumo

Este artigo descreve e examina criticamente a proposta de exegese do controvertido biblista católico Eugen Drewermann. O autor apresenta essa concepção em quatro passos: 1) A crítica de Drewermann à exegese histórico-crítica; 2) o sonho como chave hermenêutica; 3) a relação do arquétipo com

a História; 4) o problema psicológico de arquétipo, indivíduo e sociedade. Por fim, à guisa de conclusão, o autor esboça um modelo próprio de interpretação bíblica psicanalítica, que é exemplificada a partir de do texto do Evangelho segundo Marcos sobre a tentação de Jesus.

Resumen

Este artículo describe y examina críticamente la propuesta de exégesis del controvertido biblista católico Eugen Drewermann. El autor presenta esa concepción en cuatro pasos: 1) La crítica de Drewermann a la exégesis histórico-crítica 2) El sueño como llave hermenéutica; 3) La relación del

arquétipo con la historia. 4) El problema psicológico del arquetipo, individuo y sociedad. Por último, a modo de conclusión, el autor esboza un modelo propio de interpretación bíblica psicoanalítica, que es ejemplificada a partir del texto del Evangelio según Marcos sobre la tentación de Jesús.

Abstract

The article describes and critically discusses the exegetical approach of the controversial Catholic biblical scholar Eugen Drewermann. The author presents this view in four steps: 1) Drewermann's critique of the historical-critical method; 2) the dream as hermeneutic key; 3) the relationship of the archetypal to

history; 4) the psychological problem of archetype, individual and society. Finally, as a conclusion, the author sketches his own model of psychoanalytical interpretation of the Bible, using as an example the text on Jesus' temptation in the Gospel of Mark.

Atualmente grandes parcelas do público estão interessadas em Eugen Drewermann. Tocadas por ele em seu anseio de vida, sentimento e integridade, esperam encontrar em sua maneira de interpretar a Bíblia o que a exegese tradicional e a classe pastoral, muitas vezes bastante carente em sua atuação espiritual, não são capazes de lhes oferecer. O abismo entre interpretação bíblica científica e o encontro com a Bíblia na comunidade parece intransponível. Muitos, porém, já não aceitam mais o fato de que a Bíblia se tornou, de modo crescente, um assunto de profissionais e especialistas históricos. Para muitos Drewermann é mensageiro de esperança, em alguns assuntos quase um guru, que fascina no encontro direto por ocasião de palestras, mas que depois desaponta os desejos transferenciais de seus ouvintes por meio de apresentações frias na televisão.

A importância e o efeito de suas contribuições devem ser vistos no contexto de um novo movimento religioso que alcança muitas pessoas fora e na periferia das Igrejas e as põe em contato com tradições esotéricas, mas também com as tradições religiosas e míticas da humanidade. Católicos críticos e sinceros aderem interiormente a ele. Como tempos atrás Hans Küng, atualmente Drewermann é a figura central no conflito de autoridade intracatólico com os representantes da hierarquia. A ele associam-se agressões contra a ordem vigente e as esperanças de uma mudança

na Igreja Católica. Aos olhos dos representantes das instituições na Igreja e na Universidade ele, que ataca irreverentemente o cânone da teologia científica, deve ser um *enfant terrible*, um perturbador que tumultua tudo.

Seu propósito e sua doutrina são um desafio. Eles revelam as lacunas espirituais e os déficits de religiosidade e experiência na teologia e na Igreja atuais. Por isso está errado ler Drewermann na posição defensiva daquele que sempre já sabe o que é certo. Quem o encara desse modo, a esse se aplica com razão a crítica de Friedrich Schiller ao “magistério ganha-pão”, à qual Drewermann une sua voz prazerosamente: o doutor ganha-pão, “que está unicamente interessado em cumprir as condições sob as quais pode tornar-se apto para seu ofício e para beneficiar-se das vantagens dele decorrentes, que movimenta as forças de seu espírito unicamente para melhorar seu estado sensual e para satisfazer uma ambição mesquinha... toda ampliação de sua ciência ganha-pão o inquieta, porque lhe acarreta novo trabalho e torna inútil o anterior. Quem vociferou mais contra reformadores do que a multidão dos doutores ganha-pão?”¹

Portanto, não tratemos a Drewermann como gente da multidão dos doutores ganha-pão. Tentaremos, antes, estabelecer criticamente a preocupação religiosa de sua exegese. Seu propósito é “superar dentro de seus próprios muros” a divisão entre sujeito e objeto da ciência moderna e “a falta de alma na

* *Brotlehrertum*, no original e depois em outras combinações: *Brotgelehrte* – doutor ganha-pão; *Brotwissenschaft* – ciência ganha-pão. (N. do T.)

¹ Eugen DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* (a seguir TE), 5. ed., Olten : Walter, 1989, v. II, p. 13.

teologia juntamente com seus posicionamentos errados, com suas coerções violentas e angústias estruturais, por meio de um aprofundamento nas três disciplinas principais: Exegese, Dogmática e Teologia Moral, com a ajuda da psicologia profunda, e para, desse modo, reconduzir conhecimento, fé e ação a uma unidade mais original”². Como exegeta, ele quer mostrar a importância existencial permanente das tradições religiosas e bíblicas e abrir um acesso a ela. Para isso, a seu ver, “não existe outro caminho do que sonhar e sentir como um ‘contemporâneo’ as imagens arquetípicas na profundidade da própria existên-

cia a partir da origem como a verdade inclusive da própria essência”³.

No que se segue queremos expor a proposta exegética de Drewermann em quatro círculos temáticos:

1 – A crítica à exegese histórico-crítica; 2 – o sonho como chave hermenêutica; 3 – a relação do arquetípico com a História; 4 – o problema psicológico de arquetipo, indivíduo e sociedade. A conclusão (5) deverá ser constituída de um esboço de um modelo próprio de interpretação bíblica psicanalítica, que será exemplificada a partir dum texto selecionado do Evangelho segundo Marcos.

1 – A crítica à exegese histórico-crítica

Drewermann conclama a um ataque maciço à exegese histórico-crítica, na medida em que ela tem a pretensão de ser de importância central ou até exclusiva para a teologia. Sua crítica se concentra em poucos pontos:

– A exegese histórico-crítica é um “caminho religioso enganoso”, porque aplica os princípios cognitivos do racionalismo à história religiosa, ficando presa a modelos interpretativos históricos imanentes. Os textos bíblicos ficam à mercê do relativismo histórico contra sua própria intenção;

– com a pergunta pelos fatos históricos, pelo “surgimento histórico da his-

tória dos textos e das idéias da Bíblia”⁴ a exegese bíblica fica presa ao passado. Ela não consegue expor a importância religiosa atual de um texto, porque exclui metodologicamente do processo cognitivo o sujeito, sua percepção e sua existência. Desse modo, “pessoas que querem ser crentes e teólogos se formam inevitavelmente como escribas e cientistas da religião”, que na verdade deveriam ser contados entre os orientistas clássicos ou entre os sociólogos e que são considerados teólogos somente “por tradição”⁵;

– o método histórico-crítico não dispõe de um fundamento hermenêuti-

² TE, v. I, 6. ed. Olten : Walter, 1988, p. 18.

³ TE I, p. 26.

⁴ TE I, p. 23.

⁵ TE I, p. 25.

co que lhe permita conseguir conhecimentos teologicamente compromissivos além do relativismo e do historicismo⁶;

– a exegese histórico-crítica não dispõe dos fundamentos antropológicos que permitam compreender a situação da existência humana entre o medo e a confiança e desdobrar, em consideração a isso, textos bíblicos em seu significado salutar⁷.

Apesar de toda a crítica, porém, Drewermann não descarta simplesmente o método histórico-crítico da exegese. Reconhece nele a contribuição decisiva que a pesquisa histórica do séc. XIX produziu. Não é mais possível voltar atrás do conhecimento da história da formação diferenciada dos textos bíblicos, da dependência histórica cultural, social e religiosa, especialmente das formas da tradição. Justamente seu enfoque da psicologia profunda recorre a conhecimentos da história das formas, especialmente ao projeto histórico-formal de Martin Dibelius⁸. No entanto – e isso é o decisivo – Drewermann nega a pretensão de representação exegética exclusiva da crítica histórica. “Uma compreensão propriamente religiosa de textos religiosos só começa onde o método histórico-crítico cumpriu sua tarefa; portanto, ele deve ser ‘absorvido’ numa forma abrangente de compreensão que novamente torna evidente a provisoriade (e a preliminaridade) do método histórico-crítico.”⁹ Se este ainda é compatível com seu

método interpretativo baseado na psicologia profunda parece-me duvidoso e é um assunto a ser examinado.

Por enquanto, todavia: a controvérsia entre a interpretação bíblica histórico-crítica e a interpretação baseada na psicologia profunda é uma questão de princípio. Os princípios kantianos de todo conhecimento natural racional são aplicados à História pela historiografia crítica. Ela trata de fenômenos no espaço e no tempo, que são reais na medida em que são percebidos pelos sentidos. Estão sujeitos às categorias, especialmente à causalidade, sendo que, em consequência disso, a História só pode ser concebida como determinada causalmente¹⁰. Nesse procedimento foram excluídos como não existentes, segundo Drewermann, a psique, o inconsciente, o sentimento do ser humano, negligenciados em relação à razão e à vontade¹¹. O protestantismo já teria feito sua parte com sua contraposição radical de Deus e do ser humano pecador, a fim de não relacionar mais a revelação à vida humana e de se ater, em vez disso, a fatos históricos¹².

As objeções de Drewermann não são novidade. Elas evocam a crítica de Friedrich Schleiermacher a Kant, e no patos de seus “Discursos sobre a Religião” se redescobre algo do espírito que também move a Drewermann. Seu programa de reforma da teologia, por exemplo, toma por ponto de partida o movimento do romantismo. Assim como

⁶ TE I, p. 37.

⁷ TE II, p. 34.

⁸ TE I, p. 78s.

⁹ TE II, p. 783.

¹⁰ TE I, p. 29.

¹¹ TE I, p. 30s.

¹² TE I, p. 32.

Schleiermacher por fim desenvolveu a dogmática cristã com base numa antropologia filosófica a partir do “sentimento de dependência absoluta”, mediador entre a razão e a vontade no ser humano e, com isso, o único que possibilita experiência, Drewermann insiste, por sua vez, no sentimento, no qual se revela a essência do ser humano, constituída arquetipicamente, de modo consciente e inconsciente, formada biologicamente no decurso da evolução. Ele se alia a Herder, Novalis, Schleiermacher; pois: “não é o recurso histórico ao passado, e, sim, o recurso psíquico à origem essencial da alma humana que constituiu, segundo essa compreensão, o princípio fundamental de toda hermenêutica compreendedora”¹³. Como outrora os irmãos Grimm, Drewermann retorna novamente aos contos, mitos, sagas e lendas, à poesia do povo e da alma, para encontrar aqui a verdade não distorcida em contraposição à supremacia da razão.

Suas objeções contra a pretensão de representação teológica exclusiva da exegese histórico-crítica convencem, embora descreva seu surgimento histórico de modo um tanto rudimentar. Portanto, é nossa tarefa descobrir com ele uma nova doutrina da compreensão de tradições religiosas que abranja a crítica histórica. No entanto, o recurso ao romantismo resolve a questão? Seria possível fazer da “relação direta” entre Deus e a alma um programa? Será que aqui o pêndulo não pende simplesmente para o outro lado? Será que com a concentração nas verdades eternas da alma humana não se declara, sem mais nem menos, como teologicamente sem importância o valor cognitivo da abordagem histórica e sociológica da realidade e, conseqüentemente, não se o elimina metodologicamente? Mais adiante voltaremos a esse assunto.

2 – O sonho como chave hermenêutica de tradições religiosas

O problema hermenêutico da compreensão de História e da tradição religiosa em especial está claro: coisas do passado só podem ser compreendidas quando se pode pressupor que as manifestações de eventos históricos são semelhantes às do presente e quando se pode contar com uma semelhança da maneira humana de percebê-los. O “vil

abismo” de Lessing, que nos separa do evento histórico, somente pode ser superado se existir um *continuum* do evento, da experiência e da percepção. Do contrário, ameaça o relativismo.

Drewermann procura o *continuum* na psique humana. Do ponto de vista hermenêutico ele retoma pensamentos de Wilhelm Dilthey e Soren Kierkegaard.

¹³ TE I, p. 74.

A exemplo de Dilthey, quer entender a História como “tipologia do eternamente humano”¹⁴. “A fim de compreender algo da história humana é necessário entender-se a si mesmo como ser humano e simultaneamente redescobrir a si mesmo nos acontecimentos da História como algo idêntico”¹⁵. Desse princípio de Dilthey Drewermann deduz a exigência de antepor a toda hermenêutica da História uma concepção de psique humana que garanta a continuidade entre passado e presente. A condição para a possibilidade de compreensão histórica é uma estrutura psíquica supratemporal, na qual se expressa a essência do ser humano. Ela o capacita a tornar-se contemporâneo do passado. Anote-se em relação ao memorável conceito de “contemporaneidade” a diferença em relação a Soren Kierkegaard¹⁶, para o qual a fé na realidade histórica de um evento passado estabelece a mesma relação direta que uma testemunha ocular direta teve naquela época¹⁷. Já não é mais a fé como decisão individual inderivável de considerar algo como verdadeiro que garante a continuidade da compreensão histórica, e, sim, a estrutura arquetípica da psique.

Nesse ponto reconhece-se agora a importância da psicologia de Carl G. Jung no pensamento de Drewermann. Ela lhe põe à disposição o *a priori* da compreensão histórica e religiosa, pois:

“Como estruturas humanas gerais do psíquico, os arquétipos (...) não devem pertencer à psique individual; pelo contrário, temos que supor algo como uma psique coletiva da humanidade, cuja existência se manifesta justamente de modo essencial na forma desses ‘arquétipos’”¹⁸, que então também são independentes de influências sociais. Os arquétipos, que se desenvolveram no decurso da evolução da vida animal e humana, são como modos de reação inatos a todos como os instintos, que se expressam em todas as culturas de igual modo por imagens no sonho e no mito. O conhecimento histórico acontece como conhecimento tipológico. O típico da História, porém, é o arquetípico. O arquetípico, porém, é justamente a-histórico. Para Drewermann, o conhecimento é, como outrora para Sócrates e Platão, recordação. Nos arquétipos como idéias inatas revela-se a verdade a respeito do ser humano.

O fundamento do conhecimento por meio da recordação, no entanto, não é o raciocínio, e, sim, o sonho. A pergunta é: como se torna possível a transição do sonho para a interpretação de textos bíblicos? Conforme Drewermann, “no sonho, todo ser humano é o poeta de sua vida, o visionário da verdade mais profunda de si mesmo”¹⁹. Por isso não basta interpretar sonhos como símbolos de

¹⁴ TE I, p. 56.

¹⁵ TE I, p. 57.

¹⁶ Kierkegaard argumenta com esse conceito contra a suposição hegeliana de que seja possível provar a necessidade do aparecimento de acontecimentos históricos. Cf. Soren KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, Frankfurt a. M., 1975, p. 78s.

¹⁷ Cf. Id., *ibid.*, p. 83s.

¹⁸ TE I, p. 67.

¹⁹ TE I, p. 180.

desejos inconscientes, também pulsionais, como na psicanálise freudiana. Pois os símbolos do sonho, bem como os da religião, são mais do que “expressão de satisfações simbólicas de desejos forçada pela cultura”²⁰. Os sonhos são, antes, em grande parte, formas de manifestação do inconsciente coletivo. Isso significa: eles são, em primeiro lugar, projeções figurativas, nas quais o indivíduo se encontra consigo mesmo, e têm uma estrutura final, visando um objetivo. “Regra fundamental é que no sonho o sonhador se vê a si mesmo, de tal modo que sua própria psique se lhe depara no cenário das ações e nos atores de seus sonhos.”²¹

Os conteúdos da psique coletiva do ser humano, que em sua maioria jamais se tornaram conscientes, encontram nos símbolos do sonho do indivíduo uma forma individual. As experiências elementares do gênero ser humano manifestam-se nele de modo pessoal e o unem à humanidade, pois o inconsciente coletivo não conhece limites de espaço e tempo, elimina todas as diferenças de línguas e culturas²². Quem despreza as mensagens do inconsciente coletivo isola-se como que de seu próprio ser. A angústia existencial, que Drewermann localiza próximo ao pecado em sua interpretação da história bíblica das origens, seguindo a Kierkegaard, é elaborada neuroticamente. Igualmente erupções coletivas destrutivas da psique, como, por exemplo, o nacional-socialismo, tornam-

se então verossímeis²³. Por isso para Drewermann é de importância mais do que vital avançar ao mundo do sonho. Pois as experiências coletivas recalçadas podem revelar virtudes curativas na medida em que se entra em relação com elas e que são reconhecidas. O indivíduo reconhece a si mesmo como exemplar do gênero humano e integra em si as experiências dele.

O tema em evidência em tudo isso, todavia, é a “individação”. As imagens oníricas e também todas as formas de tradição religiosa afins falam do processo do “autodevir”. Nele se tornam vivas imagens arquetípicas, que C. G. Jung denominou de sombra (ou inconsciente pessoal), como *animus* ou *anima* (o aspecto masculino e feminino da pessoa), e finalmente como o si-mesmo do ser humano. Em Drewermann o si-mesmo como alvo da individação, do qual se fala aí, não significa nada mais do que a forma da essência perfeita do ser humano. Isso significa a “forma da essência e consumação da existência humana, que transcende a consciência, para além da clivagem da psique humana no consciente e inconsciente”²⁴. No sonho, portanto, se descobre o protótipo do ser humano.

A definição do si-mesmo de Drewermann lembra propostas cristológicas do romantismo, por exemplo, Schleiermacher, que descreve a Cristo como ser humano-deus, uma pessoa na qual o protótipo do ser humano se torna

²⁰ TE I, p. 20.

²¹ TE I, p. 157.

²² TE I, p. 252.

²³ TE I, p. 264.

²⁴ TE I, p. 158.

perfeitamente histórico e que se distingue de todos os demais seres humanos pela “robustez” de sua consciência da dependência absoluta²⁵. Para Drewermann, interessa pôr-se a caminho por meio do sonho, a fim de descobrir em si mesmo o protótipo do humano, o “ser humano-deus”, como o chamava C. G. Jung.

O ser humano separado de Deus “diante do abismo da angústia” tem que encontrar novamente o caminho de volta “à unidade e segurança da origem (do ser)”²⁶, conforme isso se expressa na figura do paraíso perdido. Portanto, a angústia e sua superação por meio do autodevir do ser humano em diferentes níveis constituem os grandes temas coletivo-inconscientes dos sonhos. Eles constituem como que um cânone temático que também é determinante para a compreensão das criações arquetípicas inconscientes do espírito humano, dos mitos, contos, sagas e lendas, para narrativas de milagres, aparições e vocações. Vistas à luz da psicologia profunda, todas essas formas narrativas aparecem como planos de projeção do “inconsciente coletivo”. Assim o mito projeta “o material de representação do inconsciente” na natureza, as sagas e lendas projetam-no para dentro da História. Para as narrativas de milagres, o corpo, sua enfermidade e cura, são a forma de representação do inconsciente. Em “narrativas de aparições e vocações” são vivenciados conteúdos da psique que se impõem violentamente como “algo es-

tranho ao eu”, enquanto que profecias e apocalipses os projetam, inversamente, para dentro da natureza e “refletem” os mitos “como um mundo para si”. Desse modo os profetas projetam um quadro da história futura do povo no qual o caminho da própria história é “vivido” no inconsciente como protótipo ou como representante da história exterior²⁷.

Abstenho-me aqui de descrever as regras da interpretação arquetípica em detalhes. Em vez disso, quero mostrar, a partir do exemplo da história da tentação no Evangelho segundo Marcos, como Drewermann trabalha. Em Marcos 1.12ss. se lê, depois da perícopé do batismo de Jesus: “E imediatamente o espírito o levou para o deserto. E esteve no deserto durante 40 dias, tentado por satanás. E estava na companhia dos animais selvagens. E os anjos lhe serviram.” A interpretação de Drewermann move-se no “nível de sujeito”. Isso significa: todos os aspectos da narrativa são vistos como partes do personagem principal, Jesus, e não como um evento objetivo entre seres distintos. A história da tentação descreve uma cena interior. Pelo método da ampliação do texto, portanto, pela adução de paralelos histórico-religiosos e histórico-culturais se torna reconhecível a proximidade do relato de Marcos com lutas de espíritos em iniciações de xamãs e outras figuras redentoras. A “tentação do Redentor” representa um arquétipo da história das religiões: “O Salvador tem que primeiro ter vencido em si mesmo os perigos dos

²⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, ed. por M. Redeker, 7. ed. Berlin, 1960, § 93 e § 94, *Leitsätze*.

²⁶ Eugen DREWERMANN, *Das Markusevangelium* : 1. Teil, 4. ed., Olten : Walter, 1989, p. 25 (a seguir: Markus).

²⁷ TE II, p. 40; quanto ao todo cf. TE II, p. 39s.

quais quer libertar o mundo”²⁸. E o herói da história é o representante da humanidade em si. Essa conclusão apóia-se exegeticamente sobretudo na autodesignação de Jesus como “Filho do homem”, que descreve “a quintessência daquilo que um ser humano deveria ser perante Deus”²⁹.

Portanto, Marcos esclarece, a partir da pessoa de Jesus, como o Salvador, mas também como todo ser humano, vence os poderes malignos no deserto. Os símbolos do deserto, do diabo, dos animais selvagens e dos anjos devem agora ser decodificados e são, como partes da psique, colocados num todo coerente. O deserto é o lugar do vazio e da independência interior, em outras palavras: o momento em que o ser humano está remetido inteiramente a si mesmo e procura sua identidade. Aqui acontece a tentação. Em Marcos, o diabo é a personificação do mal, em analogia à cobra na história da queda. Ele é o representante da sombra, de todas as partes psíquicas recalçadas, e incorpora “a angústia que o mundo e outras pessoas”, p. ex., na infância, os pais nos agregaram. Em termos de análise existencial, com vistas à existência humana em geral, revela-se na imagem do diabo o medo do destino do ser humano de ser espírito em livre autodeterminação, e a defesa contra isso por meio da vontade de ser como Deus³⁰. No deserto o ser humano se depara com essa tentação. Ele é confrontado com o elemento animalesco em sua natureza, com a ambição de poder, com

o anseio de amor, com a agressão. Está confrontado igualmente com os “anjos” dentro dele, com seus ideais radicais, que se contrapõem ao que há de animalesco nele, querendo destruí-lo. Jesus resiste à tentação de ser levado para um lado pelos extremos pulsão e espírito. Ele “está com os animais”, admite o animalesco e confia nele como criação de Deus, sem ter mais a necessidade de afastá-lo em atitude de defesa espiritual. Assim “os anjos lhe servem”. Ele integrou em sua pessoa ambas as partes, espírito e pulsão do ser humano. Ele se revela, assim, como verdadeiro ser humano e justamente aí como filho de Deus³¹.

Intercalemos um breve intervalo e façamos um balanço intermediário depois dessa breve visão da hermenêutica de Drewermann. Constatamos: para Drewermann, a noção da insuficiência religiosa da exegese histórico-crítica e a exigência de uma ampliação por meio de processos da psicologia profunda estão ligadas a uma fixação de sua posição na área da psicologia. Com a doutrina dos arquétipos e com a concepção do inconsciente coletivo ele espera conseguir um fundamento da interpretação que anule a relatividade histórica. Isso enseja perguntas, inicialmente a pergunta pela relação entre arquétipo e História. A ela está relacionada a outra pergunta, a pergunta teológica sobre até que ponto então se faz necessária, em Drewermann, a historicidade de Jesus Cristo para o cristianismo e sua compreensão de salvação. Com esse complexo de pergun-

²⁸ Markus I, p. 150.

²⁹ Markus I, p. 156.

³⁰ Markus I, p. 37ss.

³¹ Markus I, p. 158.

tas também estão relacionados problemas psicológicos. Seria, p. ex., adequado tomar, na compreensão da psique humana, um curso que, em princípio, desconsidera todos os conhecimentos da psicologia social, todas as observações das microestruturas do comportamento, das interações em famílias e grupos, que são de grande importância para a formação do indivíduo e seus conflitos, ou os

reinterpreta em grande parte como função de modelos arquetípicos básicos? Analisemos esses questionamentos um pouco mais antes de nos voltarmos para um texto neotestamentário. Ao fazer isso, quero tentar destacar da posição de Drewermann um princípio próprio de interpretação bíblica psicanalítica e acentuá-lo.

3 – Arquétipo e História

As profecias, assim ouvimos dizer, tomam a própria história no inconsciente como protótipo para a futura história do povo. Nisso se revela que tipo de compreensão de História é focado por Drewermann no horizonte da doutrina dos arquétipos. Antes de mais nada, é preciso enfatizar decididamente a diferença entre arquétipos e a História; pois – e com isso chegamos ao esclarecimento do conceito “arquétipo” há muito necessário – os arquétipos do inconsciente coletivo são, segundo a teoria, primordialmente de origem biológica, e não de origem cultural. Com numerosos símbolos arquetípicos, como o de Cila e Caribde* na Odisséia, o símbolo do navio no qual o herói empreende sua viagem, o da passagem pela água, se faz referência a experiências físicas anteriores, em parte pré-natais. Por isso Drewermann conclui: “Existe evidentemente uma afini-

dade inata – ou fundamentada no esquema do corpo do ser humano – da psique com determinados objetos do ambiente natural ou cultural, e esses objetos que nos são afins são escolhidos com base em determinadas analogias formais com o corpo humano como portador de símbolos de um conteúdo psíquico inconsciente”³². Isso significa que a “linguagem simbólica” está preestabelecida em todas as culturas, em todos os tempos. Além disso vale a lei biogenética fundamental de Ernst Haeckel, segundo a qual a história do desenvolvimento da humanidade se reflete e repete na história do desenvolvimento do indivíduo. Nesse sentido, os símbolos arquetípicos são os reflexos da história da evolução psíquica, tal como ela é transmitida hereditariamente nas estruturas do cérebro humano. Eles são o reflexo subjetivo das estruturas cerebrais desenvolvidas na

* Cila e Caribde – Cila é um escolho no estreito de Messina, e Caribde é um perigoso remoinho defronte ao escolho. Daí a expressão “entre Cila e Caribde” – desviar-se do escolho para cair no remoinho fatal, ou desviar-se do remoinho para espatifar o navio no escolho. (N. do T.)

³² TE I, p. 268.

evolução³³. Para a relação com a História isso significa: os arquétipos interferem na História, ao serem representados em rituais e determinarem o agir. Inversamente, porém, “a história real” evoca “imagens arquetípicas para sua interpretação”³⁴. Assim, por exemplo, a história da passagem do povo de Israel pelo Mar dos Juncos certamente se baseia num acontecimento histórico. O acontecimento, no entanto, é interpretado por meio de um “clássico motivo arquetípico de renascimento”, que então passa a determinar toda a descrição do evento. A “essencial, imorredoura importância da história do êxodo” é descrita, como expõe Drewermann, por meio de “seqüências de imagens” que refletem uma história eterna, a-histórica³⁵. Nessa base também se encontra então uma resposta à pergunta pela importância que compete à historicidade de Jesus Cristo. No Novo Testamento, sua morte e ressurreição são interpretadas em parte com a ajuda do rito do *passah*. O simbolismo arquetípico do renascimento se impõe quando, agora, o povo de Israel é substituído pelo indivíduo que passa pela morte. No rito de Batismo e Santa Ceia os contemporâneos individuais se identificam, por sua vez, com a história de Cristo, colocam-se, portanto, no lugar dele e interpretam

sua história a partir da dele. Assim surge a comunhão da Igreja em base arquetípica³⁶; a pessoa do indivíduo, Cristo, amplia-se para o geral.

De tudo isso se evidencia que Drewermann de modo algum elude a historicidade de Jesus. Por isso não me parece apropriado acusá-lo de gnosticismo, embora se pudesse desconfiar de que a “linguagem figurada da salvação” não necessite de Jesus Cristo³⁷. Todavia, existe uma forte tendência à mitização da História. A história realmente importante sempre é a história mítica³⁸, e isso significa que a pergunta pela situação concreta, também pela situação do ser humano individual, é histórica e presente-mente negligenciada. Sempre já existe um esquema pelo qual as histórias são compreendidas. Por isso parece mais provável que por meio de seu enfoque Drewermann boicote seu propósito de transmitir o arquetipicamente comum e o individual no interesse da integralidade da pessoa individual e de ajudar à sociedade por meio da mudança do indivíduo³⁹. Querendo-se que alguém se torne um “santo” por meio do arquetípico, existe o perigo de não mais se enxergar quem ele é no mais. A realidade tal qual ela é é eludida.

³³ TE I, p. 268ss.

³⁴ TE I, p. 301.

³⁵ TE I, p. 318.

³⁶ TE I, p. 319s.

³⁷ TE I, p. 260.

³⁸ TE I, p. 334.

³⁹ TE I, p. 260s.

4 – O problema psicológico de arquétipo, indivíduo e sociedade

Sem negar que existem modelos básicos preformados e abrangentes do desenvolvimento psíquico, que também incluem os temas da própria masculinidade e feminilidade e da integração de consciência e inconsciente e outros pontos de vista da vivência, quero defender, não obstante, um tratamento crítico do mítico e uma compreensão demitologizada e dinâmica do inconsciente. Inconsciente é o que foi excluído da comunicação pública e que por isso caiu no esquecimento. Esse fenômeno também existe, sem dúvida, em textos bíblicos, e a tarefa da interpretação bíblica psicanalítica consiste então em esclarecer, num processo recíproco entre intérpretes hodiernos e o texto, o que foi excluído da comunicação. A interpretação bíblica psicanalítica é um evento integrativo que parte, em primeiro lugar, das reações subjetivas dos leitores hodiernos dos textos e que trabalha com a hipótese – *nota bene*, somente hipótese – de que existiria uma corrente de relações inconscientes entre o texto e o leitor através dos tempos. A meu ver, não se deveria sistematizar precipitadamente que reações serão essas aos quais o texto se refere inconscientemente. Mas é justamente isso que acontece na interpretação arquetípica. Essencialmente já se sabe do que trata o texto, a saber, da individualização. Em contraposição a isso, a interpretação bíblica psicanalítica entende-se como processo aberto, no qual os símbolos recebem sua importância na relação do indivíduo com o texto e no qual diferenças culturais históricas não são excluídas metodologicamente. O “vil

abismo” da História não pode ser aterrado. Também a psicanálise faz bem em partir do fato de que nas tradições religiosas ela está lidando com mensagens de um mundo externo e interno estranho, que não falam simplesmente por si mesmas, e quando as fazemos falar, isso acontece somente em virtude da suposta analogia de vivenciar e ser. Neste ponto pode-se cogitar se não existem constantes antropológicas que possibilitam lançar uma ponte. Acho que o simbolismo do sonho nos pode indicar o caminho, visto que os sonhos expressam os desejos dos seres humanos, segundo a compreensão de Freud, refletindo desse modo conflitos do dia-a-dia e conflitos fundamentais específicos da personalidade do indivíduo. E isso deveria valer igualmente para os símbolos da religião, se é que temos que contar com uma dimensão inconsciente. Nesse caso, uma coleção aberta dos conflitos básicos típicos, provocados por ambições humanas, e sua sistematização – por exemplo, sob os critérios básicos de resignação e progressão, ou de individualidade e universalidade, como a propuseram Joachim Scharfenberg e Horst Kämper – oferecem uma boa ajuda para a interpretação. Com isso, o objetivo de Drewermann de superar a unilateralidade da consciência e de progredir no caminho de se tornar um ser humano são e inteiro por meio do encontro com os símbolos dos textos é abordado de um modo tal, que permite ao ser humano individual experimentar a si mesmo no confronto com o texto, ser atingido em seus conflitos e encontrar nos símbolos mo-

delos de uma possível solução. Em vista da complexidade e diferencionalidade das experiências humanas, isso me parece mais adequado do que o recurso quase violento a uma psicologia biologista, cujos pressupostos básicos, além disso, ainda são muito duvidosos em sua absolutidade.

A hermenêutica arquetípica está à procura de uma nova imediatez da experiência religiosa e esquece que também o preestabelecido arquetipicamente, a relação entre homem e mulher, por exemplo, está irremediavelmente marcado em termos culturais. A interpretação dos textos antigos e de seus símbolos não cria imediatez; ela é, antes, uma versão retrabalhada do tema humano que o texto ataca, e isso significa: ela é parte da história dos efeitos. Certamente foi um erro do método histórico-crítico o fato de não ter entendido e projetado sua própria interpretação consciente e propositada-

mente como parte da história dos efeitos. Justamente esta é a chance das novas formas de interpretação bíblica que estão em vias de se estabelecerem, seja uma interpretação psicanalítica, psicológica profunda ou bibliodramática dos textos. Elas levam os temas dos textos sintética e construtivamente avante. E fazem isso, a meu ver, não em concorrência com a exegese histórico-crítica, e, sim, como sua complementação imprescindível, sobre suas bases e em colaboração com ela. Toda interpretação psicológica ou sociológica tem que pressupor a análise histórico-crítica do texto tal como o temos, a fim de não ficar suspensa no vácuo. No entanto, ela toma outro, um segundo caminho da interpretação. Parece-me estar na hora de lhe abrir seu espaço, por exemplo, na renovação da doutrina agostiniana do sentido múltiplo da Escritura, que aliás também é exigida por Drewermann⁴⁰.

5 – Interpretação psicanalítica da Bíblia como esclarecimento da relação pessoal com um texto bíblico

A interpretação psicanalítica da Bíblia, assim afirmamos, é a tentativa de esclarecer, num processo recíproco entre o intérprete moderno e o texto, o que foi excluído da comunicação e permaneceu inconsciente. Em outras palavras: trata-se do que, em termos psicoterápicos, se chama de “esclarecimento da relação”. Com isso fica evidente que esse

tipo de interpretação não vive sem reflexão detalhada sobre o sujeito do intérprete. Tenho que esclarecer minha relação pessoal com o texto e seus símbolos, e desse modo chego a um esclarecimento de minha pessoa. O texto se torna instrumento de minha auto-experiência, e esta se torna, inversamente, instrumento da compreensão do texto, que, toda-

⁴⁰ TE II, p. 788s.

via, sempre é, caso seja levada avante com o intuito de descobrir o que o texto significa realmente, um novo retrabalho subjetivo dos temas que já estão presentes no texto. Metodologicamente pressuponho concepções fundamentais da psicanálise, especialmente o procedimento da livre associação, o esquema clássico das estruturas psíquicas de id, ego e superego, a topologia dos sistemas consciência, pré-consciente e inconsciente, etc. Posiciono-me diante do texto como o psicanalista se posiciona diante das afirmações de seu cliente. Presto atenção ao que fazem comigo, em que medida me dizem respeito em minha situacionalidade, como reajo, e conto com a possibilidade de que minha reação seja uma contratransferência a algo não-dito que se transfere a mim a partir do texto. Na compreensão da contratransferência posso descobrir os lados inconscientes do interlocutor.

Retornemos uma vez mais à breve narrativa de Marcos sobre a tentação de Jesus. As perguntas norteadoras simples que nos abrem o acesso a ela são: 1) Que me chama a atenção no texto, que me agrada e que me desagrade? 2) Que associações, recordações me ocorrem em relação ao texto? 3) Que imagens me vêm à mente em relação ao texto? As perguntas visam percepções e juízos conscientes, as reações pré-conscientes, capazes de consciência e o simbolismo dirigido inconscientemente.

Caem na vista as contraposições de espírito de Deus e satanás. Com essa clivagem contrasta a harmonia com os animais e os anjos. Essa harmonia me agrada. Eu a desejo para mim e me lembro de uma oração infantil que os pais cantavam junto ao berço. “Acolhe com carinho / a este teu filhinho, / Jesus, oh gozo meu. / Se quer tragar-me o diabo, /

envia já teu anjo / que diga: Este filho é meu!” Ocorrem-me um sonho da panteira, do animal em mim mesmo e a imagem de um anjo da guarda que me acompanhou durante minha infância até hoje. Como imagem vejo um escorpião que ontem me foi descrito por um pastor de além-mar como especialmente perigoso. Ele está na frente de Jesus, que se parece com um jovem esquizofrênico que conheço da psiquiatria por causa de sua demência religiosa. Atrás dele ri a figura obscura do diabo, muito vivo e gozador. O jovem da psiquiatria afirmava estar em contato direto com Deus e dotado do espírito, mas era torturado por um terrível medo do diabo. O texto me transporta, de certo modo, para o mundo da psicose.

A partir dessas situações de conflitos humanos descubro um novo aspecto do texto. A experiência de Jesus, para o qual o céu se abriu por ocasião do batismo e uma voz disse: “Tu és meu Filho amado, em quem me comprazo”, sua aceitação como filho de Deus, acarreta uma enorme inflação do si-mesmo ao infinito. Como o psicótico, ele é tentado a perder a realidade e a mergulhar no meramente espiritual. Por isso o diabo é, em primeiro lugar, o representante dessa ameaça. Todavia – e isso me incomoda: também a paz com os animais e o serviço dos anjos cabem nessa visão psicótica. Sei, por exemplo, de uma pessoa esquizofrênica que provocava considerável turbilhão em sua comunidade, porque queria realizar um culto com os animais, como sinal da reconciliação com a natureza. A harmonia que eu mesmo desejo adquire certa ambigüidade, pois não tenho certeza se a paz com animais e anjos se deve a uma confiança que eu possa realizar. O conflito humano fundamental, o tema oculto que está

sendo tratado aqui, é, em todo caso, o da desintegração e clivagem. É justamente essa clivagem que também é tematizada pela oração “Acolhe com carinho”. Apenas é incerto se também aqui os anjos servidores representam poderes protetores, objetos de transição, ou se são representantes de um poder espiritual superior. “Todo anjo é assustador” – essa é a experiência de Rilke. Como, pois, imaginar a superação da clivagem? Como está sendo entendida a tentação? Neste ponto o Evangelho segundo Marcos silencia e por isso já provocou complementações nos outros sinóticos. Neles a tentação e sua superação são expostas largamente. Em Marcos se pode supor que a confiança e o contato com todas as dimensões da realidade curem a clivagem e anulem a tentação. Isso corresponde à experiência na cura de psicoses.

Recorramos à exegese histórico-crítica para um exame crítico do que dissemos até agora. Ela modifica o quadro, lembra as referências vétero-testamentárias da narrativa, a paz escatológica com os animais em Isaías, a alimentação de Elias pelo anjo, em primeiro lugar, porém, a tipologia Adão-Cristo. Assim como Adão, que convivia em paz com os animais no paraíso, foi tentado pela serpente, pecou e foi expulso do jardim do Éden, diante do qual está postado o querubim com a espada chamejante, assim agora o novo Adão vence a tentação por parte do mal e reverte a queda no pecado. Ao redor dele reina novamente a situação paradisíaca, paz com o mundo dos animais, com o da

natureza e com o do espírito. O querubim ameaçador agora está transformado em anjos servidores. Jesus revelou-se como o Messias e mostrou que é capaz de derrotar o diabo¹¹.

A exegese me mostra com clareza que todas as dimensões da realidade estão representadas na narrativa: anjo, ser humano, animal, diabo. As partes desintegradoras e antagonicas do ser são reunidas novamente em harmonia. Drewermann mostrou, em sua interpretação certamente justificada, as formas que a integração pode assumir para o ser humano. No entanto, negligenciou o ponto de vista escatológico e cosmológico abrangente de uma reconciliação da realidade toda, e desse modo possivelmente também perdeu de vista que a integração de pulsão e espírito ainda permanece uma tarefa não solucionada também no ser humano. A pessoa de Jesus mostra uma realidade escatológica.

Falando em termos psicanalíticos, trata-se de representações do desejo que, além disso, têm um traço fortemente regressivo. Elas retornam a um tempo animístico, no qual os animais e anjos, mas também os espíritos e o diabo eram naturais companheiros de jornada. Renovam o desejo de um universo de harmonia. As figuras escatológicas projetam o estado originário para o futuro e o transformam em alvo. Com isso também se coloca um limite a nossas possibilidades de identificação. Se nossa diferença em relação ao messias Jesus e aos símbolos do paraíso é negada, caímos na psicose. Justamente isso caracteriza o já mencionado jovem que acreditava estar em contato direto

¹¹ Cf. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*: 1. Teilband, 3. ed., Zürich/Neukirchen-Vluyn : Benziger/Neukirchener, 1989, p. 56s. (EKK. II/1).

com Deus, bem como aquela mulher que convidou os animais para o culto. Não obstante, a narrativa representa, na experiência de Jesus Cristo e no simbolismo do paraíso, o anseio elementar e crucial da cura da desintegração, da capacidade de suportar a tentação, da reconciliação com a criação. Se tenho ciência da diferença escatológica e não me identifico precipitadamente, descubro na história uma possibilidade e um alvo em direção ao qual me posso pôr a caminho: a abran-

gente reconciliação com a realidade dentro e fora de mim mesmo. Mas também me é indicado meu lugar: ser pessoa humana em minhas tentações.

Christoph Schneider-Harpprecht
Seelsorgeinstitut an der
Kirchlichen Hochschule Bethel
Bethelweg 39
33617 Bielefeld
Alemanha