

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta

Bakalářská práce

Využití psychoanalytických modelů pro výklad novozákonních textů

Autor: Martin Šály

Rok odevzdání: 2009

Prohlašuji, že jsem tuto práci napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Ve Velkých Popovicích dne 7.5.2009

Martin Šály

Obsah

Úvod.....	5
Psychoanalýza jako příběh uzdravení lidské duše	8
Co je psychoanalýza?.....	8
Psychoanalytická terapie.....	10
Psychoanalýza jako vyprávění o nemoci a zdraví lidské duše.....	12
Hermeneutický klíč	14
Kroky výkladu	15
1. Volba novozákonního úryvku	15
2. Exegetické poznámky k úryvku	15
3. Popis určité „nemoci“ a příslušného „příběhu uzdravení“ recipienta pomocí určitého psychoanalytického modelu	15
4. Výkladové svázání nabídky spásy biblického úryvku s „příběhem uzdravení“.....	15
5. Recipientovo přijetí výkladu	15
Je chybějící zkušenost s psychoanalýzou při výkladu nepřekonatelnou obtíží?.....	15
Spása a uzdravení	17
Vnímání spásy v „příběhu“ psychoanalytického uzdravení.....	19
S. Freud: Bůh je produkt lidské projekce.....	19
Je Bůh jen lidská projekce?.....	20
Příležitosti i omezení zvoleného hermeneutického klíče.....	22
Příležitosti	22
Pozornost ke znamením nedostupného	22
Univerzalita.....	22
Vztahovost	22
Dynamika příběhu spásy.....	23
Moc slova.....	23
Omezení a úskalí	23
Otázka pohlaví	23
Menší důraz na kulturní kontext.....	24
Psychoanalýza a výklad Písma - historický exkurs.....	25
Křesťanské odmítání psychoanalýzy	25
Pozitivní přijetí psychoanalýzy křesťany a využití pro výklad Písma	26
Příběhy spásy	28
Spása jako vyjevení skrytého.....	28
Exkurs - nemoc lidské duše je způsobená vytěsněním do nevědomí.....	28
Interpretace.....	29
Spása v uspořádání konfliktu lidské duše	30
Exkurs - člověk jako bytost vnitřního konfliktu.....	30
Interpretace.....	31
Spása v příběhu uzdravující důvěry.....	32
Exkurs - důvěra v lékaře v psychoanalytické terapii.....	33
Interpretace.....	34
Spása od milosrdného Boha jako příběh dějící se v lidském milosrdenství	35
Exkurs - formování vlastního Já v procesu identifikace	35

Interpretace.....	36
Spása skrze lásku k nepřátelům	37
Exkurs - psychoanalytický model Melanie Kleinové.....	38
Lidská duše v úzkostném ohrožení	38
Vnější a vnitřní svět	38
Objektní svět	38
Štěpení a projektní identifikace.....	39
Paranoidně-schizoidní pozice.....	40
Depresivní pozice.....	40
Interpretace.....	41
Spása v jednotě s druhými a v nerozdělenosti naší vlastní duše.....	42
Exkurs - jednota u Ronalda Fairbairna.....	42
Interpretace.....	44
Spása skrze narušení pokoje	45
Exkurs - egopsychologie Anny Freudové	45
Interpretace.....	47
Spása skrze přidání se k druhým.....	47
Exkurs - attachment Johna Bowlbyho.....	48
Interpretace.....	50
Spása v proměně duše prostřednictvím přijetí druhého.....	51
Exkurs - selfpsychologický model H. Kohuta	51
Vývoj self.....	52
Od slasti k radosti - revize freudovského modelu	54
Zloba jako „druhotný produkt“ vývoje	55
Nemocné self a paradigma dnešní doby.....	55
Cesta uzdravení - obnova self.....	56
Interpretace.....	56
„Evangelium“	56
„Jestliže chce někdo za mnou následovat“	57
„Ať zapře sebe samého“	57
„Ať vezme kříž svůj“	57
„Ať mě následuje“	58
Shrnutí.....	58
Závěr	60
Použitá literatura a odkazy	61

Úvod

Představuji si, jak křesťansky orientovaný čtenář bere do ruky tento text s nejistotou, zda psychoanalýza může být pro křesťanství vůbec něčím užitečná. Taková nejistota je na místě už proto, že vztah křesťanství a psychoanalýzy¹ začal poměrně ostrým konfliktem, jehož uklidnění trvalo desetiletí.

Zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud (1856 - 1939) označil Boha jako lidskou projekci a křesťanství jako kolektivní neurózu. Takové náhledy u křesťanů vzedmuly vlnu emocí, jejichž uklidnění si vyžádalo čas. Jiné příčiny konfliktu, jako křesťanský antisemitismus, se staly snad již definitivně minulostí². Některé důvody problematizující širší dialog však trvají. Zmíňme křesťanské pojetí sexuality jako „zakázané slasti“³, které není dodnes zcela překonáno. Sexualita vnímaná takovou optikou ovšem kontrastuje s velkým respektem, který mají vůči oblasti lidské pudovosti⁴ psychoanalytici. Jiným důvodem obezřetnosti vůči psychoanalýze (ovšem bez omezení na křesťany) může být obava z vlastního nevědomí, z psychoanalýzou předpokládaného nahlédnutí do hlubin sebe sama. Obětí pak může být psychoanalýza jako taková a takový odpor nelze jednoduše překonat. Konflikty věcné povahy, které se zdály dříve nesmiřitelné, už v průběhu 20. století překonány byly a smířlivé setkání obou světů nad jednotlivými tématy se dnes jeví pravidlem a nikoli výjimkou⁵.

Jak může být psychoanalýza užitečná pro výklad biblických textů? Pro začátek řekněme, že psychoanalýza je dnes pro výklad Písma jednou z používaných a respektovaných pomůcek. Například dokument papežské biblické komise „*Výklad bible v církvi*“ psychoanalýzu považuje za obohacující, protože díky ní „je možno texty Bible lépe chápat jakožto životní zkušenosti a zásady chování“⁶. Manfred Oeming⁷ ve svém přehledu užívaných hermeneutických přístupů k výkladu Písma⁸ řadí hlubinně-psychologickou exegezi⁹ k výkladům orientovaným na čtenáře a jeho svět¹⁰ a cituje především nejvýraznějšího autora v této oblasti, Eugena Drewermanna.

¹ Psychoanalýzu chápeme jako terapeutickou techniku i určitý model lidské osobnosti, bližší vymezení viz str. 8.

² Záležitost byla méně marginální, než by se mohlo dnešnímu křesťanovi s inkluzivistickým přístupem zdát. S. Freud pocházel z židovské rodiny a pro psychoanalýzu hledal nejprve podporu i následovníky v tomto okruhu. Později vyvíjel úsilí, aby se psychoanalýza zbavila nádechu „židovského oboru“, velké naděje vkládal např. do „góje“ C. G. Junga, kterému přenechal i vedení mezinárodní psychoanalytické společnosti. O to více Freuda mrzelo Jungovo „odpadnutí“ do „hlubinně psychologických“ oblastí, které s psychoanalýzou nebyly (alespoň dle Freudova mínění) slučitelné. Srv. G. Markus, *Sigmund Freud a tajemství duše*. Paseka, Praha, 2002 nebo R. F. Sterba, *Reminiscences of a Viennese Psychoanalyst*. Wayne State University Press, Detroit, 1936.

³ Srv. např. G. Denzler, *Zakázaná slast*, CDK, 1988.

⁴ Freud chápal sexualitu ve značně širším pojetí, než je dnešní úzus pro použití tohoto slova mezi křesťany a nekřesťany. Srv. např. S. Freud, *Tři pojednání k teorii sexuality*. Sebrané spisy S. Freuda, sv. V., Kocourek, Praha, 2000.

⁵ Srv. např. v zásadě pokojnou diskuzi zástupců obou stran ve sborníku B. Wolman (ed.), *Psychoanalysis and catholicism*. Gardner Press, New York, 1995.

⁶ Srv. Papežská biblická komise, *Výklad bible v církvi*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2007, str. 53.

⁷ Srv. M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*. Vyšehrad, Praha, 2001.

⁸ Hermeneutika se zabývá cestami porozumění, v našem případě biblických textů. Těžiště zájmu hermeneutiky lze pak popsat jako otázku „jak mohu danému biblickému úryvku smysluplně porozumět“. V tomto směru jsme jistě biblickými hermeneuty při zaujaté četbě Písma všichni.

⁹ Psychoanalýza a „hlubinná psychologie“ spolu souvisejí v teorii i praxi méně, než je průměrně informovanému křesťanu známo. Tak například zmíněný C.G. Jung (viz poznámka č.2) je ve standardních psychoanalytických přehledech (Mitchell a Blacková, Fonagy aj.) řazen mezi psychoanalytiky jen okrajově. Oeming rozlišení mezi psychoanalýzou a hlubinnou psychologií patrně nereflektuje, zmiňuje

Oeming tento způsob výkladu Písma také hodnotí¹¹. Zaměření na čtenáře je podle něj vítané, protože podporuje vnímání univerzality Písma přes hranice časů a kultur. Oeming uvádí také obtíže a nevýhody této metody, pochybuje například, zda lze takovou metodu výkladu přímočaře použít jak pro nebiblickou literaturu, tak pro Písmo¹². Oemingova pochybnost možná pramení z některých podivuhodných výtvorů psychoanalyticky zaměřených vykladačů Písma. Příkladem za všechny budiž výklad obrácení apoštola Pavla, kdy je Pavel nejprve rozkryt jako homosexuál potýkající se s „*masochismem i potřebou trestat*“¹³. Obrácení ale prý „*obralo Pavla o jeho nutkavý obranný charakter. Odhodil jak svou starou agresivitu, tak nábožensky uchopenou poslušnost zákonu. Byl nyní omilostněn od svých agresí a homosexuality*“¹⁴.

Předpokládejme, že čtenář takového výkladu nějak překoná zmíněnou skepsi (nebo dokonce pohoršení) a nějaký užitek takových výkladů předběžně připustí. Na místě ale může být jiná otázka: odkud své náhledy vykladač vzal? Odkud ví přes propast věků a kultur, z textů, které hovoří o něčem jiném, jak to s apoštolem Pavlem bylo? Nehraje zde fantazie a vykladačská libovůle příliš velkou roli, může být takový výklad nějak prakticky upotřebitelný? Pochybujícímu čtenáři můžeme snad říci, že uvedený výklad nemusíme považovat za nejlepší příklad výkladu orientovaného opravdu na čtenáře a jeho svět. Snaha zjistit, jak to „opravdu bylo“ s apoštolem Pavlem, těžiště zaměření na čtenáře možná spíše odsouvá. Tím ale asi nerozptýlíme celkovou pochybnost o užitečnosti celého podnikání jako takového. V této práci uvedu další důvody, proč může mít psychoanalýzou inspirovaný výklad Písma smysl. V duchu hermeneutiky zaměřené na čtenáře ale budeme stejně muset nakonec na pochybnosti odpovědět takto: ať si čtenář přečte některé psychoanalyticky orientované výklady (v této práci je najde v části nazvané „Příběhy spásy“ od strany 28) a posoudí sám, nakolik jsou pro něj oslovující.

E. Drewermann míní, že podceňujeme psychoterapeutickou úlohu Písma: Ježíš prý hlásal spásu především skrze uzdravení lidí a křesťanství dnes dluží světu především léčbu jeho ran¹⁵. E. Drewermann má patrně kus pravdy, ovšem současně se jeví, že jeho texty mohou vést k příliš samozřejmé představě ztotožnění „spásy od Hospodina“ s „uzdravením lidské psyché“. Odpovídá takové ztotožnění šířce a hloubce evangelia a svobodě Božího spáso-nosného Ducha? Není taková drewermannovská představa další příčinou křesťanské obezřetnosti vůči psychoanalýze? O vyjasnění této záležitosti se v práci pokusím.

Pro vlastní výklady novozákonních textů bude použit vždy konkrétní psychoanalytický model. Modely psychoanalýzy jsou ovšem přes Freudovu legendárnost překvapivě málo známé a nejasné. Úvodní orientaci lze získat z přehledové literatury¹⁶, ovšem bez křesťanského kontextu a někdy důležitých podrobností a vazeb. Po určitém váhání jsem tedy do této práce zahrnul kromě uvozujiho náhledu na psychoanalýzu i exkursy, které v jednotlivých výkladových kapitolkách psychoanalytické modely popisují.

Psychoanalýzou nabízené modely uzdravení pojmám narativně, jako vyprávění příběhu nemoci a uzdravení lidské duše. Novozákonním úryvkům pak rozumím jako textům spáso-nosným, textům, které pro čtenáře mohou ožít a naplnit se v příběhu jeho vlastní spásy.

totiž také teologa O. Pfistera, který byl současně psychoanalytickým autorem, svázaným s Freudem vzájemnou úctou. Srv. např. Ple, Albert, *Christian Morality and Freudian Morality*. In: Wolman.

¹⁰ Oeming napočítal sedmáct typových přístupů k biblické exegezi, které řadí do čtyř tříd podle jejich orientace. Kromě zmíněné orientace na recipienta a jeho svět, uvádí dále orientaci na „věc a její svět“, „autory a jejich svět“ a konečně „texty a jejich svět“.

¹¹ Srv. Oeming, str. 126-7.

¹² Důvody jeho skepse nejsou zřejmé a Oeming je neuvádí. Zcela nepodložené je pak hodnocení, že „*Hlubinně-psychologická exegeze bere ... Bibli vážně pouze selektivně, a to jako mírumilovnou knihu zbavenou veškeré agrese*“ (viz Oeming, str. 127).

¹³ Srv. Wolman, str. 204.

¹⁴ Tamtéž, str. 206.

¹⁵ Srv. např. E. Drewermann a E. Biser, *Co vyznáváme? Rozhovor nad křesťanským krédem mezi Eugenem Drewermannem a Eugenem Biserem*. CDK, Brno, 1993.

¹⁶ Například A. Mitchell a M. Blacková, *Freud a po Freudovi*. Triton, Praha, 1999.

Klíčem k výkladu novozákonních úryvků budou pro nás právě zmíněné příběhy uzdravení lidské duše „vyprávěné“ tím nebo oním psychoanalytickým modelem. Přeji si samozřejmě, aby se takové výklady staly pro čtenáře v příběhu jeho vlastní spásy pomocníkem.

Poděkování

V určitém bodě své životní cesty jsem poslechl důvěryhodnou radu a zahájil dobrodružství psychoanalytické terapie. Psychoanalytik Zdeněk Šíkl v průběhu našeho dlouholetého setkávání přísně dbal na dodržování své terapeutické role, kdy se křesťanství a psychologie nesměšuje. Současně mi však jaksí mimoděk otevřel dveře do světa, ve kterém křesťanská víra a psychoanalýza vstupují do dialogu. Velmi mnohé v této práci, ba to podstatné, je inspirováno jeho úvahami. Zdeněk Šíkl je psychoanalytikem nepublikujícím a tato skutečnost byla jednou z motivací, které mne vedly ke zpracování této oblasti formou tohoto textu - zdálo se mi, že tento myšlenkový svět stojí zato zaznamenat.

Rád také uvádím druhý klíčový myšlenkový zdroj, kterým je teologie Jana Konzala. Jeho styl uvažování o vztahu psychologie a teologie, přesvědčení o cestách křesťanské spásy na velmi konkrétních lidských realitách a umění velké teologické přesnosti byly při vzniku této práce výborným partnerem.

Velký vzájemný respekt, který k sobě chovají psychoanalytik Zdeněk Šíkl a teolog Jan Konzal, byl pro mne pomocí při snaze vyhýbání se krajnostem a je dobrým znamením, jak se mohou oba obory k sobě chovat ku prospěchu obou.

Velký dík patří vedoucí této práce Mireji Ryškové. Text opakovaně připomínkovala s velkou důkladností, fundovaností a současně laskavou vstřícností a zájmem. Je to především její zásluha, pokud je stávající text srozumitelnější a čitelnější než výchozí materiál. Podstatnými připomínkami přispěl také Dr. Pavel Říčan, kterému také patří můj velký dík. Za oponenturu práce děkuji Ladislavu Heryánovi, jehož zanícení pro novozákonní texty bylo pro mne velkou inspirací.

V neposlední řadě patří dík mé manželce a dětem za jejich toleranci zátěže, kterou napsání této práce rodině přineslo.

Psychoanalýza jako příběh uzdravení lidské duše

Co je psychoanalýza?

Odpověď je složitější, než se může na první pohled zdát. Psychoanalýzu můžeme považovat za určitou teorii osobnosti, která je úzce provázaná s odpovídající léčebnou metodou. Vazba obou oblastí je těsná už proto, že psychoanalytikem se člověk nestane jen studiem, ale do světa psychoanalýzy vstoupí procesem jakéhosi zasvěcení svého druhu: každý z význačných teoretiků psychoanalýzy včetně S. Freuda samotného nejprve absolvoval vlastní psychoanalytickou terapii¹⁷ a provozoval terapeutickou praxi. V psychoanalýze nejde tedy jen o teorii¹⁸, ale také o vlastní zkušenost, zážitek uzdravení vlastní duše zprostředkovaný učitelem žákovi. Každý člověk je totiž v pohledu psychoanalytiků nějak nemocný a potřebuje uzdravení. „Normální“ člověk je vlastně „běžně neurotický“¹⁹. Oproti silnému neurotikovi či psychotikovi²⁰ nepotřebuje terapii tak naléhavě, ale psychoanalýza je - řekne psychoanalytik - užitečná pro každého.

Dotýkáme se zde jedné obtíže psychoanalytického výkladu Písma: riziko nepochopení u těch, kteří psychoanalýzou neprošli, nelze podcenit. Může totiž platit, že „*těm, pro které není psychoanalýza prožitou zkušeností, mohou připadat její pojmy podivné, abstraktní, cizí a neživotné*“²¹. Lze dokonce hledat paralelu s křesťanstvím: bez zkušenosti vlastní víry se křesťanství může snadno jevit podivným světem, který odrazuje.

Na otázku „co je psychoanalýza“ je navíc poměrně těžké odpovědět. Fonagy a Taget²² napočítali ve svém důkladném přehledu na čtyři sta psychoanalytických modelů a suše konstatují, že „*existuje více psychoanalytických teorií, než je zapotřebí*“²³. Přesto obecné povědomí, že psychoanalýza = Freud, je silné. Mitchell a Blacková proto považují za potřebné začít svou pozoruhodnou přehledovou práci vyvracením mýtu, že psychoanalýza je z velké části dílem S. Freuda a že se teorie ani praxe od Freudových časů prakticky nezměnily²⁴.

¹⁷ U Freuda se samozřejmě jedná o záležitost poněkud úsměvnou. Freud poté, kdy čelil opakovaným výtkám, že sám nebyl analyzován, absolvoval psychoanalýzu u jednoho ze svých nejslavnějších žáků, maďarského psychoanalytika S. Ferencziho.

¹⁸ Zvládnutí teorie je ovšem pro vstup do profesního psychoanalytického světa nutné. Příslušná „Psychoanalytická společnost“ (srv. např. stránky příslušné české společnosti <http://www.psychoanalýza.cz/DefaultCZ.asp>) potvrzuje její osvojení zkouškami. Profesní požadavky na psychoanalytika jsou značné: kromě absolvované vlastní psychoanalýzy (min. 600 hodin 4x týdně u certifikovaného tréninkového psychoanalytika) a znalosti teorie musí mít psychoanalytik vysokoškolské vzdělání lékařského nebo psychologického směru. Předtím, než zahájí samostatnou terapii, je podroben dlouhodobým supervizím a hodnocením. Takto náročná a dlouhodobá příprava (typicky cca desetiletá) před zahájením samostatné praxe kontrastuje se způsobem přípravy poskytovatelů jiných druhů psychoterapie.

¹⁹ Takový pohled srv. např. J. Chasseguet-Smirgel, *Kreativita a perverze*, Portál, Praha, 2001.

²⁰ Psychoanalytická terapie je tradičně používána především k léčení neuróz. Přes snahy využít psychoanalýzu i k léčbě závažných psychotických poruch (M. Kleinová a jiní) pro tuto oblast převažuje medikamentální léčba a psychoanalýza zde může být využívána jako doplňková terapie.

²¹ Mitchell a Blacková, str. 12.

²² P. Fonagy a M. Taget, *Psychoanalytické teorie*. Portál, Praha, 2005.

²³ Fonagy a Taget, str. 18.

²⁴ Srv. Mitchell a Blacková, str. 12 - 14.

Vývoje psychoanalýzy se v této práci budeme dotýkat jen okrajově, avšak konkrétních teorií (nezřídka přímo odporujících Freudovým tezím) si budeme všimnout podrobněji. V této souvislosti zde konstatujeme, že jakýsi obecný psychoanalytický výklad Písma²⁵ dnes ztrácí smysl: musíme vždy vydat počet z konkrétního psychoanalytického modelu a nikoli z psychoanalýzy jako takové²⁶.

Hledáme-li přesto shrnující odpověď na otázku „co je psychoanalýza“, můžeme využít citát: „*Psychoanalytické teorie vyvíjejí jako paprsky různými směry ze společného, základního závazku vůči vytrvalému zkoumání složité struktury lidské zkušenosti založenému na spolupráci terapeuta a pacienta, vytvářené v souhrě přítomnosti a minulosti, reality a fantazie, sebe a druhých, vnitřního a vnějšího světa, vědomí a nevědomí.*“²⁷

Struktura lidské zkušenosti je podle uvedeného citátu *složitá*. Tak například v jednom z Freudových modelů²⁸ je člověk bytostí dynamického konfliktu mezi nároky Ono (Id), Nadjá (Superego) a „reality“. Já (Ego)²⁹ se pokouší tento konflikt vyřešit jakýmsi kompromisem při vyvažování protichůdných nároků. Tři „části“ struktury lidské psychiky mají všechny vědomé a nevědomé složky a duše Freudova člověka je komplikovaným dějištěm psychických pochodů, jako je obsazování, odpor, vytěsnění, symbolizace, projekce, přenos, introjekce, identifikace, sublimace, kompenzace atd.³⁰

Spolupráce terapeuta a pacienta zdůrazňuje klinickou praxi psychoanalýzy oproti „akademické psychologii“, vůči které se psychoanalýza ráda vymezuje³¹. Psychoanalytická teorie vyrůstá z terapeutické praxe a vrací se do ní.

Souhra přítomnosti a minulosti představuje opět jeden ze základních konceptů psychoanalýzy: naše současné prožívání je významně ovlivněno nebo dokonce determinováno zkušenostmi z minulosti. Tak naše sny nebo chybné úkony (například pověstné „freudovské přebrepty“) jsou modelovány přenosy a obranami, jejichž kořeny tkví v minulosti.

²⁵ Natož kombinovaný s hlubinnou psychologií.

²⁶ Podobně srv. *Výklad Písma v církvi*, str. 54.

²⁷ Mitchell a Blacková, str. 281.

²⁸ Freudova teorie lidské psychiky se vyvíjela. Nejprve předpokládal příčinu neuróz ve svedení v dětství (před r. 1900). Poté tuto hypotézu opustil ve prospěch fantazií vzbuzovaných díky biologickým pudům; klíčovým jeho dílem pro toto období byl *Výklad snů*, který vyšel v r. 1900. Přibližně od r. 1920 lze datovat jeho dualističtější teorii pudu a v r. 1923 zveřejnil Freud strukturální schéma Ono, Já a Nadjá (srv. např. Fonagy a Taget, str. 47nn).

²⁹ Freudův pojem „Já“ (Ich) se v psychoanalýze začalo alternovat po překladu Freudových děl do angličtiny (E. Jones) s pojmem „Ego“. Ten měl patrně zdůraznit, že v psychoanalýze je „Já“ chápáno jinak než „já“ v běžném hovorovém úzu ve smyslu subjektu. Freudovo „Já“ znamená to, co je v psychice uspořádané, časově seřazené, tedy rozum, „praktický smysl“. Já je takto vymezeno vůči neuspořádanému bouřícímu kotli zděděných pudových pohnutek Ono (Id). Nadjá (Superego) je pak část Já, ve které se uskutečňuje sebezpozorování, sebehodnocení, sebekritika, pocit viny. Celek lidského subjektu v psychickém smyslu byl později (u H. Hartmanna a řady dalších) označován také jako „self“. Složitost a nejednoznačnost pojmového aparátu psychoanalýzy patří k jedné z obtíží při sblížení se s ní.

³⁰ Jen některé z uvedených pojmů budou vysvětleny dále. Pomůckou pro celkovou orientaci v psychoanalytickém pojmosloví (především jejího klasického období) může být přehled Ch. Rycrofta *Kritický slovník psychoanalýzy*, <http://www.iapsa.cz/Rycroft/bibliography.php>.

³¹ Psychoanalýza díky své kliničnosti (a dalším důvodům, včetně již zmíněného důrazu na osobní zkušenost, nikoli pouze na získání vědomostí) více či méně opustila univerzitní půdu. Mezi světem psychoanalýzy a světem „akademické psychologie“ existují dodnes bariéry a není příliš mnoho autorů (mezi výjimky patří např. J. Bowlby), kteří by se pokoušeli oba světy přiblížit. Některá díla nepsychoanalyticky orientovaných autorů působí při pojednávání o psychoanalytických tématech pozoruhodně nevěcně. Příkladem může být rozsáhlé experimentální prokazování faktu nevědomí jako existující reality s následným behavioristickým vyústěním - srv. Timothy D. Wilson, *Strangers to ourselves. Discovering the adaptive uncounscious*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Realita a fantazie je další konstantou psychoanalytických teorií. Koncept reality není v psychoanalýze příliš filosoficky propracován a kolísá mezi významem „objektivně přítomný“ a „subjektivně významný“. Kromě vnější, mimo subjekt existující reality totiž existuje i realita intrapsychická, která může být významná, je ovšem výsledkem fantazijní fikce. V užším slova smyslu se tedy jedná dialog mezi „vnější“ či „objektivní“ realitou a subjektivními fantaziemi. Fantazijní zpracování reality (s projevy jako denní snění a fantazírování nebo sny) vystupuje proti adaptivnímu myšlení a chování „přiměřenému realitě“.

Podle psychoanalytiků je také naše prožívání neustálou, třebaže ne vždy zjevnou souhrou prožívání *sebe a druhých*. Ti druzí nemusejí být fyzicky přítomni, ale žijí zvnitřně v naší psyché. V identifikaci s našimi významnými dětskými postavami se děje proces psychického vývoje, překonávání úhelných kamenů psychického vývoje a také psychoanalytická terapie.

K propojení *vnitřního a vnějšího světa* uveďme jako příklad mechanismus projekce, při němž si člověk představuje, že jeho vnitřní touhy i antipatie jsou umístěny v nějakém objektu mimo něj. Hrubě řečeno zde platí, že „podle sebe soudím tebe“, například mírumilovní lidé se stanou v našich očích plní agresivity proto, že jsme do nich umístili (projikovali) naši vlastní agresivitu.

Významné ovlivnění jednání *nevědomím*³² je asi nejznámější Freudovou tezí. Nevědomí je z definice ta část lidské psychiky, která není dostupná vědomí člověka. Jde tedy o část duše přímo nepřístupnou introspekci, o nehlubší vrstvu mysli, která obsahuje silné touhy a impulsy přitažlivé („libidinózní“) i odpudivé, destruktivní povahy. Největším zájmem nevědomí je naplnění tužeb neboli princip slasti³³. Podle Freuda jsou nevědomá pudová přání motorem člověka a navzdory odporu vědomí se tyto pudy prosazují v myšlení i jednání a usilují o uspokojení (gratifikaci). Nevědomí nezná čas ani „rozumnou“ logiku.

Psychoanalytická terapie

Již bylo řečeno, že pro S. Freuda a psychoanalýzu jako takovou nejsou teorie (modely) samoučelné. Jejich smyslem je psychoterapie, cesta k uzdravení lidské duše. Typická psychoanalytická terapie je z vnějšího pohledu pravidelným setkáním dvojice psychoanalytik – pacient. Jde o poměrně časté návštěvy³⁴ pacienta u terapeuta v relativně dlouhém časovém horizontu, obvykle dvou a více let. Klient leží na pohovce bez očního kontaktu s psychoterapeutem³⁵ a má v zásadě jedinou povinnost: hovořit o všem, co mu přijde na mysl. Jde o metodu volných asociací, kdy má pacient sdělovat bez autocenzury své myšlenky, přestože se mu mohou jevit jako „nesmyslné, nesouvisející, nediskrétní nebo bezvýznamné“³⁶. Psychoanalytici ovšemže dodržují přísnou diskretnost.

Terapeutická setkání jsou hrazená. Výše úhrady bývá částečně přizpůsobovaná možnostem pacienta, ale tak, aby úhrada představovala ne zcela zanedbatelnou část pacientova příjmu. V rámci psychoanalýzy hraje důležitou roli, podobně jako v běžném životě, koncept „přenosu“. Mechanismus projekce, ono „podle sebe soudím tebe“, jsme již zmínili. V přenosu jde oproti projekci navíc o posun v čase, kdy se uplatňuje již zmíněná psychoanalytická představa, že nevědomí čas nezná. Nevědomé psychické stereotypy získané dříve přenášíme na aktuální lidi a situace. Psychoanalytik, zejména v první fázi terapie, mechanismus přenosu vědomě navozuje a podporuje.

³² Populární termín „podvědomí“ nebývá v odborné psychoanalytické literatuře používán.

³³ Srv. Fonagy a Taget, str. 50nn. Samotný pojem „nevědomí“ je ovšem mnohými teoretiky chápán různě.

³⁴ „Psychoanalýza začíná od tří setkání týdně“. Ústní sdělení Z. Šikl.

³⁵ Hovoříme zde o klasické psychoanalytické situaci, která je u některých psychoanalytiků a jejich škol i významně modifikována.

³⁶ Srv. S. Freud, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, Sebrané spisy sv. XI. Kocourek, Praha, str. 245.

Tématem dialogu v psychoanalýze je nabídka³⁷ nějakého modelu lidské duše a dialog nad tím, zda některá z obtíží, se kterou pacient do terapie přichází, nekoření ve vnitřním konfliktu³⁸, který vznikl dříve, obvykle v raném dětství, a nebyl uspokojivě vyřešen.

V psychoanalýze se obvykle pracuje s interpretací snů, chybných výkonů, s emocemi, které cítí pacient vůči terapeutovi a dalším lidem, se způsobem, jakým komunikuje pacient v průběhu setkání atd. V průběhu tohoto se terapeut spolu s pacientem pokouší nahlédnout (nepřímo, protože jinak nelze) do nevědomí, zmapovat jeho obsah a posléze nevědomí nabídnout jiné, dospělejší a realističtější možnosti řešení nevědomých konfliktů, než jaké našel pacient v dětství pomocí vytěsnění a dalších obranných mechanismů³⁹.

Pokud se psychoanalytická terapie zdaří, zafunguje jako „stroj času“: právě proto, že nevědomí čas nezná, je možné v případě úspěšné terapie postupovat v přenosu proti jeho proudu až ke klíčovému traumatizujícímu bodu nebo období⁴⁰. V klíčovém bodu či období tehdy došlo k rozhodnutí⁴¹ o nenastoupení cesty ke zralosti. Nyní, v terapii, však má úspěšně realistické, zralejší (sociálně přijatelnější a současně vnitřně energeticky méně náročné) řešení vyústění pudové energie. Vše má směřovat k Freudem pojmenovanému cíli psychoanalýzy: uzdravený člověk má být schopen pracovat a milovat.

Ve dynamice psychoanalytické terapie lze nahlédnout psychoanalýzu jako vztahovou terapii důvěrou⁴². Psychoanalýza dlouhodobě s pomocí umělého rámce terapie postupně umožní opadnutí vědomé i nevědomé přenosové i reálné bariéry pacienta vůči analytikovi (Nevysměje se mi? Nepomstí se mi? Chce mne ovládnout? Chce jen mé peníze? atd.). Klient si ověří bezpečí a „reálnou“ zbytečnost svých přenosových strachů. Dojde⁴³ pak k tomu, že síla takového „dobrého“ přenosového vztahu unese i tíhu někdejšího dětského rozhodnutí. Takové rozhodnutí mohlo být svého času slastné i „vhodné“ (odvádějící např. strach). Nyní, v dospělosti⁴⁴, se začíná jevit jako neadekvátní a kontraproduktivní a je ho možné s klidným svědomím odložit.

Při úspěšném zakončení psychoanalýzy se přenosová identifikace klienta s terapeutem posouvá i do reality zakončení vlastní terapie. Oba nakonec dostanou své, terapeut vědomí úspěchu, klient psychickou stabilitu nabízející „samostatný“ dospělý život i schopnost sebeanalýzy a sebeterapie při obtížích či nestabilitách, které mohou přijít v budoucnu.

³⁷ Psychoanalytik nepřikazuje, nevyčítá.

³⁸ Poznamenejme opět, že zde hovoříme o klasickém freudovském modelu, ve kterém je člověk vždy bytostí vnitřního konfliktu.

³⁹ Bližší popis obranných mechanismů viz str. 45 a dále.

⁴⁰ Znovu jde o freudovskou představu vývojových stadií, které končí určitými uzlovými situacemi, po jejichž zvládnutí se člověk psychicky posouvá do stadia zralejšího, dospělejšího. Nestane-li se to, i dospělý člověk může být psychicky „fixován“ v dřívější fázi (orální, anální, falické) a jedná optikou výnosů a ztrát odpovídající této fázi. I z dospělého („genitálního“) stadia, kdy pudová hnutí jsou realisticky zpracovávána a uspokojována v souladu s nároky „reality“, sice mohou v okamžicích krizí existovat návraty (regrese) do fází dřívějších, ty jsou ovšem výjimkou. Oproti této představě zdůrazňuje například kleiniánská psychoanalytická škola dynamičtější vycházení a návraty do určitých „pozic“.

⁴¹ V modelu S. Freuda je mj. zajímavé to, že koneckonců vždy (i u dítěte) dochází k rozhodování nezabavenému zcela svobody. V jedné z Freudových kasuistik je např. malý chlapec prožívající agresivní destruktivní fantazie vůči svému rodiči označen jako „naš malý vrah“.

⁴² Podrobněji viz str. 32.

⁴³ Toto trvá typicky roky. Dlouhodobost psychoanalýzy se může stát její nevýhodou a kratší cesty se mohou jevit svůdnější. Je dobré ale říci, že reálná psychoanalýza vždy zachovává svobodu pacienta a lze ji považovat za bezpečnou cestou respektující nejen svobodu (např. terapii ukončit), ale také onu „magickou“ sílu nevědomí přes hranice času. Jak upozorňuje Z. Šíkl, je otázkou, zda medikamentální cesty nebo jiné (rychlejší) psychologické terapie nejsou někdy také odrazem netrpělivosti, nedůslednosti a neochoty sestoupit ke kořenům lidských motivací.

⁴⁴ Poznamenejme, že S. Freud popisuje příklad úspěšné psychoanalýzy pětiletého chlapce, prováděné poučeným otcem dítěte. S dětskou psychoanalýzou experimentovali i jiní, např. M. Kleinová nebo A. Freudová.

Psychoanalýza jako vyprávění o nemoci a zdraví lidské duše

Popsali jsme obecnější charakteristiky psychoanalytických modelů. Podrobnější popisy modelů odložíme na pozdější výkladové kapitoly, na tomto místě zauvažujeme, jak vlastně máme psychoanalýzu a jejím modelům rozumět. Ptejme se nejprve po „pravdivosti“ psychoanalytických modelů. Popsali slavní psychoanalytici, jako Freud, Kleinová nebo Kohut, jak to s (psychologicky pojímanou) lidskou duší „opravdu je“? Jak to, že se v tak mnohém navzájem neshodli, nediskredituje nakonec stovkami psychoanalytických teorií psychoanalýza sebe samu? Každá z významných psychoanalytických škol se vykazuje svými terapeutickými úspěchy, může si však v tomto pralese teorií jeden nebo druhý model klást nárok na jakousi objektivitu nebo vědeckost? Nebo je pravda někde uprostřed?

S. Freud, zakladatel psychoanalýzy, vědecký přístup hájil: psychoanalýza je vědecká disciplína a produkuje vědecká fakta, která lze testovat pomocí přesně stanovených postupů. Psychoanalytická metoda je podle něj objektivní, dobře vyškolení klinici dospějí ke stejné interpretaci pacientových volných asociací. S postupující diskuzí o povaze vědecké objektivity, díky rozvoji hermeneutiky a také díky faktu rozvětvení původně unifikované psychoanalýzy do různých směrů a škol, byla taková představa mnohými opuštěna.

Zmíněná hermeneutika nabídla chápání celé psychoanalýzy a jejích modelů jako „vyprávění“, příběhu. Do psychoanalýzy uvedl hermeneutiku systematicky poprvé Roy Schafer⁴⁵. V jeho pohledu představují různé aspekty psychoanalytického dění především naraci, vyprávění a dialog: vypráví se zde příběh vlastního já⁴⁶, příběh pohlaví⁴⁷ a jako dobrý či možná nedobrý příběh lze podle Schafera pojmout třeba klientův odpor v terapii⁴⁸. Ba vlastně psychoanalytickou terapii jako takovou lze uchopit jako příběh⁴⁹ a jednotlivé její aspekty hrají pak roli jakýchsi vypravěčů. Koneckonců celá lidská psychika je z této perspektivy „vyvolávána a organizována na základě vyprávění“⁵⁰.

Pro naše účely se zaměříme podrobněji na jiného vlivného autora, Donalda Spence, který specificky ovlivnil diskuzi v psychoanalýze rozlišováním „historické“ a „narrativní“ pravdy. Toto rozlišování se nám později v našem hermeneutickém klíči k výkladu Pisma bude hodit. Pro uvedení do myšlení D. Spence využijeme jeho klíčového díla „*Narrativní pravda a historická pravda v psychoanalýze*“⁵¹. Spence začíná upozorněním, že Freud jako psychoanalytik byl jedním z prvních velkých syntetiků⁵². Byl to právě on, kdo dokázal koherentně zaplnit mezeru mezi dvěma zdánlivě nesouvisejícími událostmi a vytvořit (odvyprávět) terapeutický příběh. Ale pokud je příběh dobře zkonstruován, říká Spence, je pak skutečný a bezprostřední a nese důležitý význam pro proces terapeutické změny. Účinná interpretace má nějak sice obsahovat kus historické pravdy (*historical truth*), ale „je otázkou, zda je to vždy pravda“⁵³. Je to pravda příběhu (*narrative truth*), která má onen významný dopad na klinický proces. A vlastně už Freud způsobil, říká Spence, že se psychoanalytici stali hledači významů, kteří konstruují vždy v konkrétních podmínkách psychoanalytických hodin „koherenci a kontinuitu“ - spoluvytvářejí

⁴⁵ Srv. R. Schafer, *Retelling a Life*. Basic Books, New York, 1992.

⁴⁶ Srv. tamtéž, str. 21.

⁴⁷ Srv. tamtéž, str. 59.

⁴⁸ Srv. tamtéž, str. 219.

⁴⁹ Srv. tamtéž, str. 281.

⁵⁰ Srv. Mitchell a Blacková, str. 210.

⁵¹ D. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and interpretation in psychoanalysis*. W.W. Norton&Company, New York, 1982.

⁵² Tamtéž, str. 21.

⁵³ Tamtéž, str. 22.

tak příběh terapie, přestože leckdy toužili a mnozí z nich stále touží předkládat terapeutická historická „fakta“.

Pravda o nás, říká Spence, je příběhem, který vyprávíme sami sobě či druhým, třeba v dění psychoanalytické terapie. Historická pravda je nedostupná, Spence její uchopitelnost obsáhle a zcela pod vlivem hermeneutické tradice H. G. Gadamera nebo P. Ricoeura problematizuje. Interpretujeme-li třeba text, nikdy si nemůžeme být jisti tím, oč autorovi šlo, protože „opačná transformace“ od textu zpětně k záměru autora není zcela možná⁵⁴. Potíží je sdílení kontextu, samotným aktem čtení se již dává do pohybu překlad. V psychoanalýze se používá dialog, ale „jazyk je současně příliš chudý a příliš bohatý k adekvátnímu vyjádření zkušenosti“⁵⁵. Jazyk „odhaluje, ale také ukrývá“⁵⁶ a pacientova řeč nikdy zcela neuspěje, říká Spence. Ještě nepříznivější situace je při interpretaci obrazů, tedy při „převádění obrazů do slov“⁵⁷. Realita je navíc obrazy dána často, např. v psychoanalýze tak ceněnými sny. Při psychoanalýze se tak pokoušíme číst a interpretovat jakýsi text reality, říká Spence, ale k původnímu textu reality se nejsme schopni dobrat⁵⁸.

Jak se děje vlastní změna smýšlení v terapii? Podle kvaziracionalistického Freudova pojetí se terapie děje náhledem, uvolněním (zvědoměním) nežádoucího, vytěsněného obsahu nevědomí prostřednictvím přijetí přesných, „historické pravdě“ odpovídajících interpretací. Podle Spenceho nastane uzdravení, pokud se pacientův životní příběh převypráví jako smysluplný. Úspěch terapie skrze narativní pravdu je v tom, že pacient uvidí věci nově⁵⁹, v jeho životním příběhu se objeví „harmonie v chaosu“⁶⁰ a přijme svůj životní příběh jako „spojitý, koherentní a proto smysluplný“⁶¹. Rozkrytí historie tedy není - říká Spence - zcela rozhodující kritériem. Má být samozřejmě respektována (což se snaží činit každý solidní psychoanalytický model), ale vlastním cílem terapie s využitím daného modelu je vyprávět terapeuticky nosný příběh. Se Spencem tedy řekněme, že v psychoanalýze možná „historický kořen pacientových obtíží“ ani do detailů nepoznáme. To však nevádí, pokud se to, co známo je, respektuje a uchopí bez nepřijatelného ohýbání do „uzdravujícího příběhu psychoanalytické terapie“.

Přijmeme-li Spenceho koncept narativity, otázka po přesné pravdivosti toho či onoho psychoanalytického modelu ztratí rozhodující význam. V psychoanalýze mohou být a jsou pro různé typy pacientů a různé typy jejich obtíží vhodná různá „vyprávění“⁶². Pro výklad Písma také použijeme příběhy vzniklé v rámci různých psychoanalytických teorií. Otázku „historické pravdy“ můžeme již odložit jako nikoli rozhodující⁶³, důležité bude, aby „příběh biblického textu“ vyložený pomocí „příběhu psychoanalytického modelu“ ustavil pro příjemce takového výkladu v jeho vlastním životním příběhu spenceovskou „spojitost, koherenci a smysl“.

⁵⁴ Tamtéž, str. 51.

⁵⁵ Tamtéž, str. 49.

⁵⁶ Tamtéž, str. 54.

⁵⁷ Tamtéž, str. 55.

⁵⁸ Srv. tamtéž, str. 54.

⁵⁹ Tamtéž, str. 166.

⁶⁰ Tamtéž, str. 241.

⁶¹ Tamtéž, str. 280.

⁶² Srv. např. ilustrační kasuistiky v Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*.

⁶³ Lze dodat, že v rámci oboru biblické exegeze také již nevnímáme třeba příběhy Adama a Evy jako „historickou pravdu“.

Hermeneutický klíč

V samotném závěru minulé kapitoly jsme náš „hermeneutický klíč“ k výkladu biblických textů již vlastně shrnuli. Biblický text budeme chtít vykládat pomocí „příběhu psychoanalytického modelu“ tak, aby ho recipient mohl přijmout jako subjektivně smysluplný pro vlastní život. Shrňme nyní poněkud podrobněji předpoklady, které jsou pro takový postup nutné.

Prvním předpokladem je čtenářova víra ve spáso-nosnost zvoleného biblického textu. Čtenář by měl věřit, že daný úryvek má schopnost být pro něj Božím Slovem, které je „živé“ a má moc se na čtenáři spásonosně naplnit⁶⁴.

Druhým předpokladem je respekt k „historické pravdě“ textu, ale i „historické pravdě“ recipienta a aktuální situace vlastního výkladu. Jde o požadavek určité objektivní přiměřenosti ve všech směrech. Snad každý významnější úryvek Písma byl vykládán mnoha různými způsoby. Historickokritická exegeze od 19. století vykonala velké množství práce směrem k pokusu o určitou objektivizaci věci textu nebo věci autora (které chápeme jako součásti námi uvažované „historické pravdy textu“). Cílem každého dnešního výkladu Písma musí být respekt k literárnímu druhu, historickému a sociálnímu kontextu atd. Například legii z Lk 8,30 můžeme jistě vyložit různě, včetně využití psychoanalytických modelů. Pravděpodobně však výklad, který nebude respektovat historický fakt přítomnosti nepřátelsky vnímané římské legie na palestinském území, nebude „historickou pravdu textu“ respektovat dostatečně. Také „historická pravda“ recipienta a případně situace výkladu musí být brána v potaz. Výklad úryvku „stále se radujte“ jako aktuálního morálního příkazu pro recipienta trpícího akutní depresí nebude patrně splňovat předpoklad „objektivní přiměřenosti“.

Třetím předpokladem je volba hermeneutického zaměření na recipienta. Bude pro nás platit, že „*smysl a význam [textu] nejsou objektivními veličinami, které je pouze potřeba správně uchopit. Jsou ustavovány každým jednotlivým čtenářem a interpretem... Určující není, jak to či ono bylo odesláno, ale jak to bylo přijato*“⁶⁵. „Historická pravda“ (viz druhý předpoklad výše) textu, recipienta i výkladu nemá být pominuta, ale rozhodující kritérium je v recepci. Předpokládáme zde, že recipient k textu Písma přistupuje v nějaké své osobní situaci, která „volá po uzdravení“. Máme na mysli oblast uzdravení z podobného okruhu nemocí nebo obtíží lidské duše, na který se zaměřuje psychoanalytická terapie. Jde ovšem o oblast velmi širokou, o nejrůznější neurotické ev. i psychotické obtíže ústící do individuálního strachu, o nejrůznější nemoci vztahů. Recipient může svou potřebu uzdravení (strachu, nejistoty, neschopnosti důvěřovat a milovat atd.) vnímat i nevnímat.

Čtvrtým předpokladem je, že psychoanalytický výklad daného biblického úryvku pomocí určitého modelu přijme recipient jako vhodný. Zda se ovšem recipient právě v takovém výkladu „najde“, je rizikem daného postupu. Každý z nás, recipientů Písma, je odlišný od ostatních. Zde můžeme různost psychoanalytických modelů hodnotit jako nabídku: každému z nás bude patrně vyhovovat „vyprávění“ jednoho modelu více a jiného méně nebo vůbec.

Pátým a posledním naším předpokladem je přijetí dění spásy od Hospodina v otevření se smysluplnosti výkladu úryvku. Recipient je tedy zde otevřen nejen svému uzdravení skrze to, že text zapadne do jeho osobní situace, ale i tomu, že toto uzdravení může přijmout ve víře jako „spásu od Hospodina“.

Některé prvky těchto předpokladů rozebereme ještě později, nyní můžeme sumarizovat kroky výkladu.

⁶⁴ Srv. Lk 4,21.

⁶⁵ Oeming, str. 107.

Kroky výkladu

1. Volba novozákonního úryvku

Předpokládáme tedy víru, že zvolený biblický úryvek je nějakým způsobem spásno-nosný. Klasickým objektem výkladu psychoanalytiků byly příběhové pasáže v Písmu jako uzdravení ochrnutého a podobně. Domnívám se, že je to zbytečné omezení. V této práci jsou zvoleny vesměs pasáže nepříběhové, které ale dle mého soudu nabízejí pro psychoanalytický výklad podobné možnosti.

2. Exegetické poznámky k úryvku

S ohledem na závazek k „historické pravdě“ jsou u každého z našich výkladů uvedeny dílčí nepsychoanalytické výkladové poznámky, které mají zabránit, aby se cesty psychoanalytického výkladu uvolnily příliš. V případě psaného výkladu nelze ovšem dobře respektovat aktuální „historickou pravdu“ recipienta.

3. Popis určité „nemoci“ a příslušného „příběhu uzdravení“ recipienta pomocí určitého psychoanalytického modelu

K tomuto kroku patří exkursy popisující jednotlivé modely. Musíme se samozřejmě odvolat na předpoklad aktuálnosti a vhodnosti zvoleného modelu i jeho cesty k uzdravení pro recipienta, na přiměřenost jeho situaci volající po uzdravení.

4. Výkladové svázání nabídky spásy biblického úryvku s „příběhem uzdravení“

Mezi biblickým úryvkem a psychoanalyticky orientovaným popisem příběhu uzdravení hledá výklad asociativní vazbu. Biblický úryvek se tedy interpretuje jako „příběh spásy“ tím, že se výklad svazuje s „příběhem uzdravení“.

5. Recipientovo přijetí výkladu

Zde vstupujeme na pole naděje v (ú)činnou smysluplnost výkladu, která už překračuje možnosti výkladu samotného a odvolává se na výše uvedený předpoklad přijetí dění spásy od Hospodina. Tento poslední „krok výkladu“ tedy není vposledku v rukou vykladače ani recipienta. Teprve naplněním tohoto kroku však daný výklad osvědčí svou „smysluplnost“.

Je chybějící zkušenost s psychoanalýzou při výkladu nepřekonatelnou obtíží?

Ilustrujme tuto obtíž nejprve hypotetickým příkladem z psychoanalytické terapie: Klient v dohodnutém termínu má uhradit psychoanalytíkovi úhradu za uplynulý měsíc, ale příslušnou částku zapomene. Zdánlivě banální situace může poskytnout bohatý terapeutický materiál a stát se i východiskem k nastoupení cesty uzdravení neurotických obtíží, které pacienta k terapii přivedly. Analytik se dotáže pacienta, co ho k této souvislosti napadá. Pacient sdělí, že daná terapie je „stejně k ničemu“, přestože měl dřívější průběh prokazatelně kladné dopady. Analytik pracuje s modelem přenosu a nabídne díky zkušenosti z předchozího průběhu terapie pacientovi hypotézu: pacientova nechuť dát terapeutovi to, co mu dle dohody náleží, se netýká ve skutečnosti analytika, ale otce pacienta, který v dětství rodinu pacienta opustil. Otec tak byl pacientovi „k ničemu“, jeho přítomnost a vedení pacientovi tehdy bolestně chyběla. Pacient tuto zkušenost nevědomě přenáší na analytika a v reálném životě pak na jiné osoby (partnera,

nadřizené), které často devalvuje⁶⁶. Jak může náš pacient reagovat? Může jistě nabídnuté interpretace popřít. S takovým odporem má psychoanalýza bohatou zkušenost a je v ní rozsáhle tematizován⁶⁷. Druhou možností je souhlasná reakce pacienta, která se projeví silnými emocemi a rozvinutím dalších asociací, které uvedenou hypotézu potvrdí. Pacient si např. může bez zjevné souvislosti asociativně vzpomenout, jak odjížděl od prázdninového setkání s otcem a zažíval pocit bezmocnosti a vzteku vůči otci. Z pacientova nevědomí se pak následně může vynořit dosud skrytá vzpomínka na konkrétní krystalizační situaci, kdy s plnou silou dětské agrese otce kdysi ve své mysli odsoudil jako neužitečného. Pokud pacientovi taková vzpomínka z nevědomí vytane a vysloví ji (opět typicky se silným emočním podtónem), jde v psychoanalýze královskou cestou k uzdravení⁶⁸. Z vnějšího pohledu je věc naprosto nesamozřejmá: jak to, že mé současné obtíže jsou vyvolány nevyřešeným vztahem k mému rodiči, když si tuto záležitost prostě neuvědomuji? Psychoanalytik odpoví: je to pochopitelné, protože nevědomí může být přístupné pouze nepřímo, obsahuje vesměs záležitosti vědomě nepřijatelné nebo nedosažitelné a tudíž vytěsňené. Jsou to emoční reakce pacienta, které tuto hypotézu potvrzují⁶⁹. „Pravda psychoanalýzy“ je tedy kromě své narativnosti, které jsme se již dotkli výše, subjektivně vztahová: hypotézy, které analytik pacientovi nabízí, potvrzuje pacient svou terapeutickou reakcí⁷⁰.

Přesuňme se nyní na pole výkladu biblického textu: Pokusíme se interpretovat výrok „*nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*“⁷¹ pomocí klasického psychoanalytického pojmu identifikace. Ve zjednodušení při identifikaci „*malý chlapec projevuje zvláštní zájem o svého otce, rád by se stal a byl takovým jako on, chtěl by ve všech směrech nastoupit na jeho místo. Řekněme klidně: činí ze svého otce svůj ideál*“⁷². Takový malý chlapec ovšem podle Freuda prožije oidipický komplex - miluje svou matku (ranou dětskou libidinózní sexualitou), chce ji mít pro sebe jako otce. Otec se stává chlapci odmítaným nepřítelem. Otec je však pro chlapce při zdárném vývoji současně i zachráncem jeho psychického vývoje. Pokud totiž chlapec otce zvnitřní (provede „introjekci“) a nechá jím proměnit svou osobnost, začne chtít „být jako on“, začne s ním být identifikován. Toto je cesta k uvolnění oidipické fixace. Chlapec otevře svou dětskou psychiku právu otce na matku a na naději do budoucna, že i on jednou bude „mít jinou“, jako má otec matku - včetně splnění všech sexuálních přání, která v předgenitálních sexuálních fantaziích řekněme čtyřletého chlapce Freud nacházel. Identifikací zde rozumíme příběh uzdravení, kdy cesta vpřed, k dospělosti a zralosti malého člověka vede přes jiného člověka, jehož obraz dotyčný přijme do

⁶⁶ S odkazem na popis obecných vlastností psychoanalytických modelů na str. 9 můžeme dobře ilustrovat, jak se zde promísila minulost a současnost (dřívější zranění a nesmíření s otcem se odehrává nyní v přenosu vůči analytikovi), fantazie a realita, vnitřní a vnější svět (analytik, který ve skutečnosti mohl pacientovi významně pomoci, je stále chápán intrapsychicky jako fantazijní nepřítel, nikoli ve své realitě).

⁶⁷ Jedním z Freudových klíčových přínosů bylo, že odpor lze v konečném důsledku využít jako pomocníka terapie.

⁶⁸ Již bylo řečeno, že podle tradičních freudovských modelů je hlavní příčinou neurózy vytěsnění, ukrytí nepřijatelných pudových přání do nevědomí. Tato přání však z nevědomí nemizí, nacházejí si svou vlastní cestu k realizaci a v případě, že se taková cesta nezdaří pro svou nepřijatelnost, přání se „realizuje“ neurotickou formou, třeba prostřednictvím psychosomatických symptomů bez zjevné fyziologické příčiny.

⁶⁹ Popisovaný modelový příklad úspěšného uvolnění vytěsněných myšlenek může nastat v terapii po létech odporu, kdy se pacient nabízeným interpretacím brání. Lze zopakovat, že psychoanalýza (v ostrém kontrastu např. s behaviorální terapií) zůstává nedirektivní, pacient zde nemá být přesvědčován či direktivně směřován.

⁷⁰ S. Freud a řada jeho následovníků ovšem hájil vědeckost psychoanalýzy v tom smyslu, že pokud několik dobře vyškolených analytiků postupuje u daného pacienta „správně“, docházejí ke stejným závěrům.

⁷¹ Gal 2,20. V této práci je použit český ekumenický překlad, není-li uvedeno jinak.

⁷² S. Freud, *Davová psychologie a analýza Já*. Sebrané spisy sv. XIII, Kocourek, Praha, 1998, str. 90.

své duše včetně změny, kterou přijímaný v jeho duši provede⁷³. Duše člověka se změní přijetím jiného člověka, v realitě či v přenosu psychoanalytické terapie.

Výklad našeho úryvku s využitím naznačeného modelu identifikace může tedy být směřován následujícími cestami: cesta ke křesťanské a lidské zralosti vede skrze identifikaci s Kristem, skrze jeho „právo“ na to, abychom byli „jako on“. Proti takovému „právu“ se leckdy stavíme do „odporu“ - stavíme se proti Kristu, protože nechceme být jako on a vydávat svá těla ve stejné lásce a službě, ve které Ježíš vydal své tělo za nás⁷⁴. Taková exegeze může tvrdit: není jiné cesty člověka za zdravím duše a zralostí než skrze identifikaci s jiným. Tím nejlepším člověkem, s kým se máme identifikovat, je podle naší víry Ježíš z Nazareta, kterého věříme jako Krista. Pavlův výrok vyjadřuje právě toto a svědčí o zdařilé identifikaci.

Avšak můžeme zde přikročit i k dalším úvahám: pokud se našemu malému freudovskému chlapci identifikace s otcem nezdaří, nejenže zůstává podle S. Freuda v pasti své dětské sexuality a agrese, ale navíc si zablokuje cestu k důvěryplné identifikaci s důvěryhodnými osobami i v budoucnu a zablokuje proces „dobré“ identifikace jako takové. Tak potíže s identifikací s lidmi se mohou krýt s potížemi s identifikací s Kristem - přijetí lidí kolem v důvěře otevírá cestu k přijetí Krista. Výsledkem výkladů může být, že se máme otevřít procesu identifikace s našimi dětskými rodičovskými figurami, přes jejich zjevné a vždy nalezitelné nedostatky. Proces identifikace je tak klíčový, že pokud jsme se kdysi díky identifikaci s rodiči nestali sami sebou, těžko se dokážeme identifikovat s kýmkoli včetně Ježíše. Můžeme ale věřit i v opačný směr „příběhu uzdravení“: identifikace s Kristem, o kterém věříme, že je plně důvěryhodný, napomůže reparaci identifikace s rodičovskými osobami, tím smíření s nimi a skrze ně smíření s jinými. Jaké je kritérium pravdivosti, nosnosti, užitečnosti výše naznačeného (a každého podobného) výkladu? Kdy se identifikační příběh uzdravení opravdu stane cestou k příběhu spásy, podle kterého Kristus opravdu žije „ve mně“? Jak už víme, končené kritérium pro nás spočívá v souhlasné reakci čtenáře či posluchače výkladu, ve kterém ovšem nechybí víra a milost.

Domnívám se, že osobní zkušenost s psychoanalýzou není nepřekročitelnou obtíží. Povzbuzuje mne k tomu historie „alegorického výkladu“ Písma, který má dlouhou tradici kotvící v alexandrijské vykladačské škole. Alegorické výklady lze klasifikovat jako orientované „na čtenáře“, protože nacházejí podivuhodné souvislosti, které mohou být odůvodněny patrně také jen souhlasnou reakcí recipienta. Respekt k „historické pravdě“ zde příliš nehraje roli. Alegorický výklad Písni písní jako vyjádření lásky mezi Hospodínem a vyvoleným národem může být jedním příkladem. Přes deklarovanou snahu o určitou „historickou pravdu“ jednotlivých modelů (korigovanou vzápětí odkazem na „narativitu“) můžeme psychoanalytické výklady považovat i za alegorie svého druhu a mít pro jejich přijatelnost stejnou naději, jakou patrně museli chovat autoři starých alegorizujících výkladů.

Spása a uzdravení

Zvolený hermeneutický klíč vykládá „spásu od Hospodina“ pomocí toho či onoho příběhu „uzdravení lidské duše“. Bude proto vhodné se zastavit u přesnějšího vymezení pojmů i komentovat možná úskalí spojení spásy a uzdravení.

Pod spásou rozumíme záchranu, vytržení z nebezpečí, vyvedení ze svázanosti, vysvobození z obtížné, těžko řešitelné i smrtelné situace. Takto definovaná spása je primárně obecně lidský, nikoli náboženský či křesťanský pojem. V našem textu budeme spásu dále používat úžeji ve

⁷³ Tím jsme zhruba popsali i vznik „Nadjá“, srv. např. S. Freud, *Já a Ono*, Sebrané spisy sv. XIII, Kocourek, Praha 1998, str. 189nn. Popisujeme současně „dobrou“ identifikaci, identifikace může působit i negativně.

⁷⁴ Srv. Ř 12,1.

spojení s křesťanskou vírou: spásu ve víře přijímáme „od Hospodina“ skrze život, smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Spása je individuální, ale rozumíme jí tak, že je vždy i nějak kolektivní⁷⁵. Nejobecnější definice křesťanský chápané spásy je: být s Bohem. „Příběh spásy“ je pak jakékoli dění, které oddálení od Boha odstraňuje.

Pomocí „příběhu uzdravení“ lze ale nasvítit pouze jednu fasetu takto obecně pojaté křesťanské spásy - tedy v zásadě uzdravující a osvobozující dění na individuální lidské psychice⁷⁶. Spása je ale záležitost mnohem širší, můžeme věřit, že zahrnuje národy i celý vesmír a podle naší víry také zmrtvýchvstání těla a definitivní překonání smrti, což je již od psychoanalytických modelů uzdravení velmi daleko.

Nelze patrně říci, že každá uzdravující zkušenost je nutně současně spásou od Hospodina. Můžeme předpokládat situaci, kdy uzdravení s ohledem na ovoce, které po čase přineslo, spásonosné nebylo a měli bychom i v této oblasti ctít Boží svrchovanost⁷⁷. Dalším argumentem může být, že pro Ježíše bylo uzdravení nikoli cílem, ale především znamením příchodu Božího království⁷⁸, Ježíš nebyl pouhý „záračný léčitel“, přestože uzdravení je pro Ježíše důležité proto, že vrací člověka plně do života a plnost života je základním Božím darem a realizací Božího království tady a teď. Není však možné uchopit Boha spásy při každém dění lidského uzdravení. Měli bychom pak zřejmě i potíže při interpretaci Ukřižovaného, který „nesl naše nemoci“, a přesto v příběhu kříže vidíme fundamentální událost naší spásy.

Pohled by zde měl být „dialektický“: na jedné straně je spojení spásy - uzdravení zkušenostně i biblicky ověřitelná⁷⁹. Na straně druhé mějme trvalou opatrnost ke zkratkovitému smíšení obou světů a připusťme, že se můžeme pohybovat v oblasti analogie⁸⁰. Zejména psychologický pojem uzdravení v této práci a teologický pojem spásy by tedy neměl být automaticky směřován a chápání Písma jako „terapeutické knihy“ by nemělo být nadměrně nadhodnocováno⁸¹.

Na obecnější rovině lze patrně ilustrovat nebezpečí „míšení dvou světů“ na klasikovi oblasti „hlubinné psychologie“ Carlu Gustavu Jungovi. Pokud Jung např. napsal, že „postava Boha je nejnižším vlastnictvím samotné duše“ nebo „nejvýznamnější mezník v duševním vývoji lidstva představuje požadavek křesťanské svátosti křtu“⁸², nemělo by takové zvěsti mělo být popřáno křesťany sluchu více než S. Freudovi s jeho psychosexualitou? Osobně se domnívám, že nikoli, protože dle mého soudu Jung ve svých náhledech snad až gnosticky překračuje onu pomyslnou hranici, kterou je nutno udržet mezi respektem k Božím tajemství a věcností při popisu člověka. Jung považoval psyché za určitou samostatnou entitu s Bohem tak či onak svázanou. Duše podle něj „vyjadřuje Boha“⁸³. Náboženství je pak určitou lidskou zkušeností, která vyjadřuje „skutečnosti duše“, člověk má v sobě „Boží zárodek“⁸⁴. Jung i další⁸⁵ považují za důležité hovořit o „božských věcech“ a o tom, jak jsou dostupné, zjevené člověku. Spása je pak cestou ústící do nebeského domova, kde bude zjevení dovršeno⁸⁶, cílem spásy je zde proniknutí duše s Bohem. Jungův člověk je se svou duší začleňován do božského kosmu a otevřen i tajemnému, paranormálnímu světu. Lze uvažovat o prorocích či telepatii jako možné součásti

⁷⁵ Spása v křesťanství je spásou „společně s někým“, spásou, kdy jednotlivec je zachráněn jako součást celku, či snad skrze obnovu celého jeho vztahového spolubytí s Bohem a bližními.

⁷⁶ Přes vždy existující návaznost na intrapsychické a „realistické“ vztahy.

⁷⁷ S K. Barthem bychom mohli říci: Bůh svou spásu dát „nemusí“. K tomuto srv. také Lk 17,17.

⁷⁸ Srv. Mk 2, 10.

⁷⁹ Např. Mk 2,1-12 atd.

⁸⁰ Srv. např. rozbor analogie v P. Dvořák (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*. CDK, Brno, 2007.

⁸¹ Jak se takový odstup podařil či nepodařil klasikovi v oblasti využití psychoanalýzy ve výkladu Písma E. Drewermannovi, zhodnotíme na jiném místě (srv. str. 26).

⁸² Jung, str. 265.

⁸³ Jung, str. 262.

⁸⁴ Jung, str. 258.

⁸⁵ Srv. např. White, *Bůh a nevědomí*.

⁸⁶ Tamtéž, str. 112.

božského světa, uvažovat, jak „zmenšit vzdálenost, která odděluje mysl od Boha“⁸⁷. Bůh je u Junga dokonce „evidentní psychická ... skutečnost, což znamená, že ji lze konstatovat ... psychicky“⁸⁸. Jungův svět uvažuje o vztahu náboženství a psychologie, o „metafyzických pravdách“ a dokonce o určitých stavech lidského vědomí, kdy se předpokládá „zrcadlení subatomárních podmínek, jejichž nezbytnost je třeba vysvětlit pomocí čtyřrozměrného kontinua“⁸⁹. Boha Písma však - domnívám se - není možné smysluplně uchopit jako „psychickou skutečnost“ a pokusy v tomto směru nelze považovat v konečném důsledku za plodné.

Tuto kapitolku můžeme nakonec sumarizovat (pouze) do deklarační určité „negativní teologie“: spása od Hospodina se s uzdravením těla nebo duše nutně nepřekrývají.

Vnímání spásy v „příběhu“ psychoanalytického uzdravení

Pro doplnění „negativní teologie“ předchozího odstavce se nyní pokusíme o cestu opačnou, „pozitivní“. Záležitost pojmem tak, že na začátku bude psychoanalýza samotná, kde Bůh a jeho spása nemají žádné místo.

S. Freud: Bůh je produkt lidské projekce

Freud byl plodným autorem a k tématu náboženství se vracel v průběhu celé své tvůrčí dráhy. Ve své práci *Nutková jednání a náboženské úkony* (1907) uváděl, že „nejsem jistě prvním, kdo si povšiml podobnosti mezi takzvaným nutkovým jednáním lidí trpících nervovými onemocněními a těmi úkony, jimiž věřící projevuje svou zbožnost ... Zdá se mi však, že tato podobnost je více než jen povrchní...“⁹⁰. Teze týkající se náboženství najdeme také v pracích *Totem a tabu* (1912), *Budoucnost jedné iluze* (1927), a *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství* (1939).

Freud náboženství vidí z perspektivy, jak ho chápe prostý člověk, jako „systém učení a příslibů, který mu jednak se záviděníhodnou úplností objasňuje záhadu světa, jednak mu dává jistotu, že pečlivá prozřetelnost bdí nad jeho životem a případné újmy odčiní na onom světě“⁹¹. Bůh je pro S. Freuda lidským výtvořem a náboženství - obzvláště to křesťanské - vidí Freud jako překážku pokroku člověka a lidstva. Člověk personifikuje „vše, co chce pochopit“⁹² a v křesťanském Bohu - jako v každé božské postavě - je ukryto otcovské jádro⁹³. Náboženské potřeby pak vznikají z „infantilní bezmocnosti a odtud vznikající touhy po otci“⁹⁴ třeba tak, že si lidé „ze synovského vědomí viny ... vytvořili ... základní tabu totemismu“⁹⁵.

Freud odůvodňuje, proč se mu náboženství jeví jako „obecně lidská nutková neuróza“⁹⁶. Náboženské učení je nedokazatelné⁹⁷, ba hůře, je iluzí, protože nejenže nemůže svá tvrzení ověřit, ale současně si vytrvale nárokuje řešení klíčových otázek člověka. Náboženství je masový blud⁹⁸ a nevede patrně ke štěstí ani mravnosti, vždyť „je pochybné, zda lidé byli v době

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Jung, str. 250.

⁸⁹ White, str. 114.

⁹⁰ S. Freud, *Nespokojenost v kultuře*. Hynek, Praha, 1998, str. 101.

⁹¹ Tamtéž, str. 67. Takové pojetí náboženství je pochopitelně problematické a pozdější vyjasňování napomohlo později k proměně vztahu psychoanalýzy a křesťanství.

⁹² Tamtéž, str. 22.

⁹³ Tamtéž, str. 19.

⁹⁴ Freud, *Nespokojenost v kultuře*, str. 65.

⁹⁵ S. Freud, *Totem a tabu*. Kocourek, Praha, 1997, str. 127.

⁹⁶ srv. S. Freud, *Nutková jednání a náboženské úkony*. Sebrané spisy sv. VII., Kocourek, Praha, 1997, str. 101.

⁹⁷ S. Freud, *Budoucnost jedné iluze*. Hynek, Praha, 1998, str. 27. Jde o další dobrou ilustraci, jak pochybně Freud náboženství v rámci své deklarované „vědeckosti“ vnímal.

⁹⁸ Tamtéž, str. 75.

neomezeného panství náboženství celkově šťastnější než dnes; mravnější nebyli jistě⁹⁹. Freud jde ještě dále: náboženství je podle něj dokonce pokrytecké - společnost prý totiž zná „velmi dobře problematičnost nároku svého náboženského učení“¹⁰⁰. Podle Freuda náboženské nauky musejí padnout, protože „natrvalo nic nemůže odolat rozumu a zkušenosti, protiklad mezi nimi a náboženstvím je příliš očividný“¹⁰¹. Výše uvedenou zkratku Freudových názorů je vhodné korigovat v tom směru, že Freud se nikdy nesnížil k nenávislnému antináboženskému pamfletismu. V souladu s celkovým stylem v jeho dílech k danému tématu najdeme pasáže rozvázně argumentované na základě konkrétního předporozumění¹⁰². Freud určitě „nebyl tak důsledný ve svém odmítnutí náboženství jako někteří z jeho následovníků později“¹⁰³ a jestliže tvrdil, že náboženství je iluze, dodával také, že „iluze není totéž jako chyba; není to chyba nutně“, nejde prý o obsah, ale o motivaci¹⁰⁴. Freud nebyl tedy agresivním prorokem antináboženství¹⁰⁵, spíše se viděl v roli proroka lepších zítřků člověka a lidstva, kde lidem náboženství, jak mu rozuměl, překáží.

Je Bůh jen lidská projekce?

Bůh je tedy podle Freuda stručně řečeno výtvořem lidských projekcí, personifikovanou zkušeností lidské duše s bouřlivou láskou i nezávistí, která své nezmary a ztroskotání na tomto světě vytěšňuje na „nebesa“. Obrazy Boha¹⁰⁶ v Písmu mohou takovou představu dokonce i potvrzovat: na jednom pólu Bůh svým nepřátelům hrozí „Vylíj na tebe svůj hrozný hněv, budu na tebe sopit oheň své prchlivosti, vydám tě do rukou surovců, kteří chystají zkázu.“¹⁰⁷, Bůh Písma potřebuje trestem dokonce uklidnit své rozhořčení(!)¹⁰⁸. Na straně druhé nechává Jeremjáš svého Boha říkat, že „to, co s vámi zamýšlím ... jsou myšlenky o pokoji, nikoli o zlu: chci vám dát naději do budoucnosti“¹⁰⁹.

Psychoanalytikovi se toto může jevit jako jasný produkt lidské psychiky. Podobně jako původně matka je první bohyní, pak otec jako vlastník magického falu je v dětské fantazii¹¹⁰ všemocným hrozným bohem, je obrazem všudypřítomného a vševědoucího boha, který je vytvořen fantazií na základě fantazijního obrazu velkého, magickým falem obdařeného skutečného otce. Pokud by se takový bůh (tedy v psychice dítěte především otcovská postava, opředaná magickou všemocí) hněval, může cokoli: zničit, zabít, snad pak i odpustit, znovu se odvrátit a pak se zase stát „dobrým“. V hrozícím Bohu se představa starozákonního Boha setkává s obrazem boha Dia - hromovládcem. Jeremjášův Bůh jednak evokuje mateřské rysy boha mateřského lůna, ale možná také znovu otce, přes kterého duše malého oidipa hledá „naději do budoucnosti“ - jednou bude v takové naději jako jeho táta.

⁹⁹ Tamtéž, str. 38.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 26.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 54.

¹⁰² Toto předporozumění je (srv. poznámky výše) už s pokojným odstupem komentováno. Typickým shrnujícím výrokem zde může být, že „Freud dezinterpretoval ideu náboženství“ (Wolman). Za podstatné pro účely této práce můžeme považovat rozlišení mezi náboženstvím a vírou, které Freud nečiní a přitom de facto aplikuje (srv. str. 32 této práce).

¹⁰³ L. Bartheim, In: Wolman, str. 9.

¹⁰⁴ L. Bartheim, In: Wolman, str. 9.

¹⁰⁵ Musel také čelit námitkám, že nahrazuje jedno náboženství náboženstvím psychoanalytickým.

¹⁰⁶ Obrazy Boha jsou samozřejmě tematizovány nejen v psychoanalytické literatuře, srv. např. K. Frielingsdorf, *Falešné představy o Bohu*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995.

¹⁰⁷ Ez 21,36.

¹⁰⁸ Ez 16, 41b-42.

¹⁰⁹ Jr 29,11.

¹¹⁰ Znovu nutno dodat: podle freudovského modelu a v určité fázi vývoje lidské psychiky.

Samotný fakt mnohotvárnosti obrazů Boha do krajních poloh koresponduje také dobře s mechanismem štěpení nahlédnutém psychoanalytiky¹¹¹. Stejně jako otec není viděn psychikou dítěte jako jedna mnohotvárná a složitá bytost, i pohled náboženského člověka osciluje mezi Bohem spravedlivě trestajícím a bezpodmínečně láskyplným. Není tedy lidský strach před hrozící částí fantazijní podoby reálného otce vyzdvížen raději od něj na bezpečnější (protože vzdálenější) „nebesa“?

Také obraz Boha v celku Nového zákona zůstává mnohoznačný: tak autor novozákonní Apokalypsy hovoří o tom, že „*Bůh odplatí každému podle toho, jak jednal*“¹¹² jen pár veršů po slibu, že „*tomu, kdo žízni, dám napít zadarmo z pramene vody živé*“¹¹³. Znovu můžeme analyzovat takový obraz Boha, který napájí zadarmo žíznivého, jako nevědomou (pak tedy mimo prostor a čas psychicky vlastně posunutou do „věčnosti“) a personalizovanou zkušenost s matkou, která dítěti dává zadarmo a bez jeho zásluh pít sladké mléko, onu vodu života hasící každou myslitelnou žízeň.

Nevysvětlí psychoanalýza v Písmu nakonec vše a s dobrým odůvodněním¹¹⁴? V kontextu psychoanalýzy můžeme klidně říci - lze to předpokládat. Pak jsme ovšem od slíbené „pozitivní teologie“ propojující psychoanalýzu s křesťanskou vírou zatím daleko. Přesto je takové východisko dle mého soudu možné a užitečné¹¹⁵. Pokojně akceptujme (zdůrazněme: akceptujme, nikoli odmítněme!) výchozí Freudovo východisko o tom, že Bůh je přenosově-projektivním lidským výtvořem.

Dopřejme si setrvání v této krajní pozici a přijměme z ní objektivitu Boží existence a jeho zjevování se pro nás. Na takovou tezi psychoanalytik může namítnout, že předpokládaná „objektivita“ existence Boží je jen jinou variantou našeho přenosu¹¹⁶. Objektivní kritérium pro rozhodnutí zde již ale neumíme dát a docházíme k hranici víry: buď Bůh pro nás je, či nikoli. Na tomto místě do dění „Bůh pro nás je“¹¹⁷, vstupíme.

Při takovém vstupování do dění víry však nemusíme nutně vystupovat z oné krajní psychologicky vnímané pozice, kterou jsme nastínili před přijetím předpokladu víry. Lidské projekce, které zde takřkajíc Boha „vytváří“, patří právě mezi cesty zjevení Boha lidem. Vložme totiž ve víře důvěru do tvrzení, že nejde jen o projekce, ale že lidská projekce může být a je nesena nejen naší aktivitou, ale i svým vlastním „předmětem“, který je skutečný, objektivní, živý a činný pro nás. V takové víře se může projektivní obraz proměnit do „živého obrazu lidské psychiky“, do jakési psychické ikony, umožňující živý průhled víry do nebes, do Božího království. Ve víře a naději lze přijmout i „dobré“ vyústění našich projekcí současně jako jejich magnet, jako Boha „spásné projekce“ („dobré“ identifikace atd.) přitahujícího i vyvolávajícího a odporujícího tím naopak projekcím vedoucím k záhubě.

¹¹¹ Podrobnější popis štěpení v jednom z modelů viz str. 39 této práce.

¹¹² Zj 22,12, srv. též Ř 2,6.

¹¹³ Zj 21,6.

¹¹⁴ Včetně interpretace tak zdánlivě neproniknutelné oblasti, jako je zmrtnýchvstání: naše klíčové postavy v naší psychice přece „žijí“ stále.

¹¹⁵ Naopak nejhorší možnou cestou křesťanství je taková odůvodnění ve strachu odmítat a s nimi rovnou celou psychoanalýzu, zvláště tu freudovskou.

¹¹⁶ Tak např. jedna ze slavných psychoanalytických autorek, Margaret Mahlerová, napsala mnohé o tom, jak se lidský jedinec psychicky vyděluje z původní jednoty s matkou nerozlišující „objekt“ a „subjekt“ do „Já“ schopného již toho „objektivně druhého“ rozeznat. V tomto procesu může ležet jedna z možností, jak vysvětlit vzniku pojmu „objektivní“ v myšlení člověka. Božské vlastnosti rodičovských postav ovšem „objektivitu“ Boží nezakládají, řekne psychoanalytik. Zmíněný psychoanalytický model viz např. M. Mahler, F. Pine, *The psychological birth of the infant*. Basic Books, New York, 1975.

¹¹⁷ Zde je nutno alespoň stručně zmínit rozlišení mezi „řecky“ vnímanou objektivitou Boží pro všechny a semitsky chápanou objektivitou Boží existence v dějinách vyvoleného Božího národa. Bůh je pro Žida Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jákobovým a právě takto „objektivně existující Bůh pro nás ve svém zájmu o nás a v činech pro nás“ je pro náš výklad rozhodující.

Pokud uchopíme obrat ke křesťanské víře takto, pak Boží aktivita vůči člověku jistě hledá i tyto projektivní mechanismy a darem svého Ducha díky nim ustavuje ony „živé ikony lidské psychiky“. Věříme-li dále, že Bůh je „živý“, pak součástí „živosti“ Boží může být také jeho proměnnost, nebo opatrněji řečeno alespoň proměnnost jeho vnímání naší psychikou¹¹⁸.

Cestu „živých ikon“ ustavených v psychice člověka jako vztahových a příběhových průhledů do dění příběhů neviditelného Božího království zde tedy nabízíme jako „pozitivní“ teologický model výkladu vztahu psychoanalýzy a křesťanské víry. Jednou z variant takové živé ikony lidské psyché je naznačená psychická identifikace s Ježíšem z Nazareta, jiné varianty popíšeme ve výkladové části níže.

Příležitosti i omezení zvoleného hermeneutického klíče

Příležitosti

Pozornost ke znamením nedostupného

Pro křesťany je Hospodin transcendentní a zároveň dostupný skrze své sebezjevení. Božské se zjevuje skrze to, co je uchopitelné smysly. Podobně v psychoanalýze je „pravda“ v podstatné míře ukryta v nevědomí člověka, které není dostupné přímému zkoumání a lze je ohledávat jen nepřímou, pomocí znamení (sny, chybné výkony atd.), která se hledají a analyzují. Tuto řekneme „hermeneutiku znamení“ můžeme považovat za styčný bod obou světů.

Univerzalita

S. Freud předpokládal, že každý člověk přes propasti časů i kultur prochází víceméně stejným psychickým vývojem. Konkrétní cesty byly v psychoanalýze po Freudovi alternovány¹¹⁹, avšak pro psychoanalýzu je významně převažující¹²⁰ představa, že lidská psyché se formuje především na rodičovském vztahovém prostoru, kde širší sociálně-kulturní kontext nehraje významnější roli. Podobně i křesťanství samo sebe vnímá jako nabídku všem lidem, není vázáno na konkrétnější kulturu, jako některá náboženství jiná.

Vztahovost

Křesťanská víra je vztahová. Bůh v Trojici je chápán skrze vztahové dění jednotlivých osob, do kterého jsme vtahováni i my. Psychoanalýza zakládá svou terapii na představě, že psychické poruchy neurotického a psychotického rázu koření v poruše formování základních vztahů, které se formují v raném dětství a ovlivňují pak vědomě a zejména nevědomě celý další život. Definiujeme-li duchovno jako vztahový prostor člověka a zralé křesťanství jako svobodné a činné vztahové dění s Bohem i lidmi, pak v psychoanalýze i křesťanství jde o nápravu narušeného vztahového prostoru. Podobně jako v křesťanství spása je i v psychoanalýze uzdravení nikoli přijetím informace, ale vztahovým zážitkem.

¹¹⁸ S konstantou užitečnosti starověkého křesťanského myšlení akceptující řecké postuláty „neměnnosti“ základu všeho nemůžeme zde obšírněji polemizovat. Je však otázkou, zda díky fascinaci světem řecké filosofie křesťanství nezasunulo židovské osobní pojetí osobního a živého Hospodina více než je zdrávo. Pak by bylo jedním z úkolů křesťanů dneška takovou osobní živost našeho Boha - včetně možností jeho vnímané proměnnosti - akcentovat více než jeho „neměnnost“.

¹¹⁹ Srv. např. Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 29.

¹²⁰ Mezi psychoanalytiky se našli ovšem takoví, kteří sociální kontext zdůrazňovali více, např. E. Erikson, srv. E. Erikson, *Mladý muž Luther*. Kocourek, Praha, 1996.

Dynamika příběhu spásy

Víře tedy rozumíme jako vztahu a současně ji vnímáme jako dynamický příběh¹²¹. Víru pak lze ve výsledku vnímat jako dynamickou vztahovost, ve které lze najít spásonosnou aktivitu Hospodina k lidem i spásonosné dění Ducha na vztazích mezi lidmi navzájem. Spása není pak statickou veličinou, ale „děje se“ a lze říci, že my lidé jsme v tomto dění sami jakýmsi Božím příběhem¹²².

O psychoanalýze vnímané skrze narativitu jsme již mluvili a dynamika pojetí lidské psychiky v psychoanalytických modelech byla rovněž zmíněna. Křesťanskou víru i psychoanalýzu můžeme proto v této analogii obě vnímat jako dynamický vztahový příběh.

Moc slova

Psychoanalytická terapie je léčba vztahem v psychoanalytickém rámci, jehož výsostnou součástí je vyjadřování pocitů a nápadů slovem. K podstatnému, co je vytěsněno v hlubinách nevědomí, se lze přibližovat nepřímo a zkušenost s tímto přibližováním slovně vyjadřovat. Podobně židovstvo i křesťanstvo věří, že skrze lidské slovo v Písmu se může dít spásonosné Boží slovo¹²³. Toto vyjádření podstatného skrze lidské slovo lze chápat jako další analogii mezi křesťanstvím a psychoanalýzou a jednu z opor pro jejich dialog.

Omezení a úskalí

Otázka pohlaví

Zdá se, že „psychoanalýza vždy souvisleji popisovala vývoj muže než ženy, což platí už o Freudových nejranějších pracích“¹²⁴. Sám Freud prý poznamenal, že vlastně ženám nikdy neporozuměl. Po Freudovi se některým podařilo genderovou nevyváženost snad alespoň poněkud napravit¹²⁵. Tendence k popisování dění na lidské psychice jako dění muže je s ohledem na stálý vliv Freudových prací ovšem stále přítomna a zřejmě se jí nevyhnula ani tato práce.

Zvláštním způsobem se tato otázka prolíná s křesťanstvím: v Písmu je Bůh Ježíšovým Otcem a Ježíš z Nazareta, v naší víře jediný prostředník jako Kristus, je současně mužem. Jistě lze upozornit na ženské vlastnosti Hospodina, prokazatelně přítomné v Písmu a genderovou univerzalitu klíčových spáso-nosných dějů, jako je odpuštění, sebevydání, služba. Pokud bychom chtěli úvahy v tomto směru dotáhnout dokonce ještě dále, umíme si představit, že Bůh naší spásy by mohl být i Matkou, se kterou se narozdíl od chlapců analogickým mechanismem tvůrčím způsobem cílově identifikují dívky.

Ovšem - jak zdůrazňují Fonagy a Taget¹²⁶ - v psychoanalytických teoriích se klíčové poruchy vývoje psyché dějí obvykle vůči matce a v tomto smyslu může být ikona Otce užitečnější¹²⁷ než Matka, protože Otec „táhne“ lidskou psychiku „dále“, k nastoupení nové cesty¹²⁸.

¹²¹ Například pro K. Bartha platí, že „víra je - každého jitra znovu! - příběh“. Srv. K. Barth, *Uvedení do evangelické teologie*. Kalich, Praha, 1988, str. 239.

¹²² Odkazujeme se zde k názvu jednoho z klíčových děl E. Schillebeeckxe. Srv. E. Schillebeeckx, *Lidé jako Boží příběh*. CDK, Brno, 2008.

¹²³ Starozákonní víra v moc slova může být snad dána do analogie i s Freudovým židovským původem.

¹²⁴ Fonagy a Taget, str. 29.

¹²⁵ Srv. např. Melanie Kleinová, Helene Deutschová, ale také Ernest Jones, John Bowlby a další.

¹²⁶ Str. 29.

¹²⁷ Z tohoto pohledu i pro dívky.

¹²⁸ Jistěže je na místě poznámka, že jít „dále“ za otcem od matky v sobě zahrnuje i nebezpečí patriarchální přemuzštělé polohy s odsunutým, nikoli vyřešeným vztahem k matce. Pak otevřená něžnost bezpodmínečného přijímání ztratí svůj domov, protože není podporována kvůli přepjaté identifikaci s otcem. Je nicméně s podivem, že úcta Marie má v křesťanské spiritualitě velkou přednost před úctou

Menší důraz na kulturní kontext

Zatímco „univerzalitu“ jsme zmínili jako jednu z výhod využití psychoanalýzy v exegezi, menší důraz na kulturní kontext je její nevýhodou a byl na psychoanalýze kritizován. Opravdu lze - hrubě řečeno - všechny neurózy vysvětlit na poruchách bazálních vztahů vůči otci a matce či jiným významným „objektům“? Odpověď je, že nelze, takovou omezenost musíme přijmout a v akceptovaném hermeneutickém klíči nabídnout k interpretaci patrně texty, které snad nabízejí univerzalitu s menší kulturní podmíněností. Také proto vidíme, že psychoanalytický výklad Písma není jediný možný ani jediný dostačující.

Josefa, který plnil roli pozemského Ježíšova otce. Možná se právě zde projevují kompenzace při nezdravém přepínání vnímání božského obrazu do mužské, patriarchální podoby.

Psychoanalýza a výklad Písma - historický exkurs

Křesťanské odmítání psychoanalýzy

Je pozoruhodné, jak mnoho odporu u tak mnoha křesťanů psychoanalýza vyvolala. Jistěže si za to mohla do značné míry sama, i když nelze jednoznačně říci, že by „*psychoanalýza začala jako rebelie proti bigotnosti a pokrytectví viktoriánské éry*“¹²⁹. Otevřený odpor křesťanů vůči psychoanalýze a jejímu zakladateli však nabýval místy nechutných rozměrů.

Antisemitský nádech, který byl součástí tohoto odporu, jsme již zmínili v úvodu. Ve Freudově Vídni byl odpor veden například antisemitsky smýšlejícími křesťanskými socialisty. Obecně ovšem, jak popisuje Sterba¹³⁰, byla v Rakousku mocná katolická církev rozhořčeným nepřítelem psychoanalýzy, což přetrvalo od počátků psychoanalýzy až minimálně do třicátých let. Tak podle Sterby vedoucí katolické noviny Reichpost „*se nikdy nevzdaly příležitosti očernit a odsoudit psychoanalýzu*“. P. Wilhelm Schmidt byl editorem časopisu Anthropos, nejvýznamnějšího katolického periodika věnovaného antropologii a v mnoha svých publikacích vyjadřoval zaujaté odmítání Freuda a psychoanalýzy. Také Rudolf Allers, Žid, který konvertoval ke katolicismu a přimknul se ke kruhu Alfreda Adlera, neúnavně a zlomyslně útočil na psychoanalýzu ve svých textech a přednáškách. Nenávistná kampaň se vzedmula zejména poté, kdy byla v r. 1927 publikována „*Budoucnost jedné iluze*“ a poté se ještě stupňovala v souvislosti s vítězstvím fašismu v Itálii a nacismu v Německu.

Přeneseme-li se o téměř osmdesát let dopředu, zjistíme, že v křesťanských kruzích je nenávist vůči Freudovi a psychoanalýze stále živá. Citujme bez dalšího komentáře z příspěvku Josefa Kolářka „*Dr. Freud... takový lhář!*“, Vatikánský rozhlas, 10.9.2005 (včetně záměny oidipského komplexu za „*Edipův*“): „*Někdo vám řekne, že máte „Edipův komplex“? Obviní vás, že jste zůstal v „orální fázi“? Nedejte se vyvést z míry, i když máte před sebou slavného psychoanalytika. Klidně mu odpovězte, že je blbec. ... Psychoanalytici, kteří v šedesátých letech byli hlavními představiteli hnutí potírající jakoukoliv autoritu a hlásajících volný sex, se dnes přeměnili na strážce chrámu, kteří žárlivě lpějí na své moci a ekonomických výsadách ... Jak je [rozšíření psychoanalýzy] možné? Protože úspěch psychoanalýzy se opírá o její teoretickou strukturu, v níž každý vidí nebo si do ní vloží, co chce. V moři banálních Freudových textů, v jeho vágním a úlisném jazyku, v ještě banálnějších spisech jeho přívrženců a vykladatelů ... lze tedy vysvětlit všechno*“.

Je sice pravda, že katolická církevní hierarchie nikdy Freuda nebo psychoanalýzu neodsoudila¹³¹, ale o neútočení nelze hovořit. Tak např. v r. 1952 v bulletinu římského kléru Msgr. Pericle Felici, představitel Posvátné kongregace pro svátosti přímo zaútočil na „*absurditu psychoanalýzy*“ a prohlásil, že kdokoli přijímá freudovskou metodu, riskuje „*morální vinu*“. Oficiální mluvčí Vatikánu se od těchto slov sice rychle distancoval a později sám Felici dodal, že se je třeba vyhnout jen „*excesům a deformacím*“, což ovšem v kontextu Feliciho výroků znamenalo „*sublimované sexuální emoce*“, které Felici označil jako stejné zlo.

Marginálním, ale ilustrativním příkladem negativního postoje může být „*Opus Dei Awareness Network*“ udržující soudobý index (datace vzniku 2003) obsahující díla S. Freuda, M. Kleinové, A. Freudové a dalších psychoanalytických autorů¹³².

¹²⁹ Jak tvrdí Wolman, viz Wolman, str. 2.

¹³⁰ R. F. Sterba, *Reminiscences of a Viennese Psychoanalyst*, Wayne State University Press, Detroit, str. 93.

¹³¹ Srv. Wolman, str. VII.

¹³² Srv. http://www.odan.org/index_forbidden_books_new.htm.

Pozitivní přijetí psychoanalýzy křesťany a využití pro výklad Písma

Psychoanalýza vstoupila s křesťanstvím také od samých počátků do dialogu, i když širší dialog se mohl rozvinout až později.

Mezi pozoruhodné osobnosti počátků vstřícného dialogu mezi psychoanalýzou a křesťanstvím patří O. Pfister (1873 - 1956). Byl protestantským pastorem a současně nadšeným Freudovým žákem, který si s Freudem vyměnil v období let 1909 - 1939 dlouhou řádku dopisů. Jak uvádí A. Ple, Pfister byl „jediným teologem, který s ním komunikoval a který o sobě prohlašoval, že je jeho učedníkem“¹³³. Ple sice uvádí, že se Pfisterovi „Freud jevil zcela nepřístupný evangelijní morálce“¹³⁴ a konstatuje například, že Freud neodpověděl na Pfisterovu výzvu k popisu „jádra a podstaty evangelia“¹³⁵, ovšem zdá se, že díky vlivu Pfistera krotil Freud vůči náboženství poněkud svou nevoli a o Pfisterovi se vyjadřoval s velkým uznáním.

Někteří autoři¹³⁶ se vydali cestou ukázanou dominikánským knězem Victorem Whitem¹³⁷ (zemř. 1960), který se pokusil o syntézu psychoanalýzy podle Tomášovy a Augustinovy teologie. V textu ze 70. let třeba čteme, že „Psychoanalýza se nyní chápe jako zabývající se psyché..., zatímco náboženství duchovní výbavou celého člověka, specificky duší...“¹³⁸ nebo že „Tomáš anticipoval něco z Freudovy doktríny o ambivalenci vztahu láska - nenávisť ... ,všechna nenávisť roste z lásky‘ ... někdy se zdá, že nenávisť je silnější než láska“¹³⁹. U Whita dochází - podobně jako později u E. Drewermanna - ke čerpání z psychoanalýzy i hlubinné exegeze a „míchání Junga s Freudem“ se jeví větší, než je dle mého názoru účelné.

Katolická církev nakonec psychoanalýzu ocenila. Opakovaně zmíníme dokument Papežské biblické komise *Výklad bible v církvi*, který znamenal v prostředí katolické církve plné přijetí psychoanalytického přístupu. Objevují se zde pozoruhodné formulace jako „Náboženství je vždy v situaci dialogu s nevědomím. Velmi významnou měrou přispívá ke správnému zaměření lidských pudů.“¹⁴⁰ S některými formulacemi jako „ateistická psychologie nebo psychoanalýza by zřejmě nebyly schopny brát v potaz skutečnosti víry“¹⁴¹ lze i polemizovat, ovšem to na generálním přijetí psychoanalýzy pro výklad Písma nic nemění: „psychologie a psychoanalýza ... otevírají cestu vícerozměrnému chápání Písma, a tak pomáhají dešifrovat lidskou řeč zjevení.“¹⁴²

Asi nejvýraznější, ovšem současně i problematickou postavou využívající psychoanalýzu jak pro výklad Písma, tak pro systematictější teologické úvahy je Eugen Drewermann (nar. 1940). Drewermann se pokouší přiblížit a vyložit teologické pojmy pomocí psychologických kategorií. Příkladem je dvojice pojmů hřích - strach. Například centrální filosofickou otázkou třetího dílu Drewermannovy práce *Struktury hříchu* je: jestliže Jahvista portrétuje hřích jako univerzální dynamiku motivovanou strachem, do něhož upadají všechny lidské bytosti, jak to, že hřích současně ukazuje jako následek svobodného rozhodnutí, a tedy viny?¹⁴³

¹³³ Wolman, str. 101.

¹³⁴ Tamtéž, str. 102.

¹³⁵ Srv. tamtéž.

¹³⁶ Viz příspěvky několika různých autorů ve Wolman.

¹³⁷ Jeho i do češtiny přeložená kniha „Bůh a nevědomí“ je ovšem příkladem převážně jungovského zaměření.

¹³⁸ Wolman, str. 12.

¹³⁹ Wolman, str. 14.

¹⁴⁰ Papežská biblická komise, *Výklad bible v církvi*, str. 53.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Tamtéž.

¹⁴³ Dle M. Beier, a *Violent God-Image. An Introduction to the Work of Eugen Drewermann*. Continuum, New York 2006, str. 91.

Drewermann používá Freudovskou psychoanalýzu jako fenomenologii strachu a viny v biblických textech¹⁴⁴, v tomto smyslu je hřích jakousi neurózou před Bohem¹⁴⁵. Podle Drewermanna Ježíš přijal kříž ne proto, že chtěl trpět, ale proto, že chtěl uvést do praxe svůj celý život: strach nebude mít poslední slovo. Drewermann je kromě zmíněné knihy „Struktury hříchu“ (1985) autorem desítek dalších děl včetně díla „Klerikové“ (1990). Zejména zde najdeme i kritiku, diagnózy a návrhy terapie církve. Obecně terapeutický ráz křesťanství zdůrazňuje Drewermann např. i v rozhovoru s Biserem¹⁴⁶. Typicky pro Drewermanna je zde víra „překonávání strachu v důvěře a z toho plynoucí uzdravení člověka až do kořenů jeho existence“¹⁴⁷ a vykoupení je „jen jiný výraz pro překonání strachu“¹⁴⁸. Drewermann říká, že ho „naučil Sigmund Freud tomu, že lidem lze pomoci pouze tehdy, když je přestaneme známkovat, když je ponecháme sobě samým bez moralizování a věnujeme jim neomezenou důvěru“¹⁴⁹. Rovněž typicky pro své uvažování tvrdí Drewermann, že „Ježíšovým přáním bylo, aby se o Bohu nemluvílo jiným způsobem než uzdravováním lidí“¹⁵⁰.

O nebezpečí možného příliš těsného spojování spásy a uzdravení a redukce teologických a psychologických kategorií jsme již hovořili a tento lehce najdeme i v Drewermannových citátech uvedených v předcházejícím odstavci¹⁵¹. Drewermann je vnímán jako kontroverzní¹⁵² i proto, že může být příkladem těch psychoanalyticky uvažujících exegetů, kteří nápadně často „vědí“, jak to v daných biblických příbězích u jednotlivých aktérů probíhalo či mohlo probíhat v jejich vědomém a nevědomém prožívání. Drewermann své analýzy nabízí možná až příliš důrazně jako novou „pravdu textu“ svého druhu. Současně se Drewermann může jevit jako nesystematický ve výběru konkrétních psychoanalytických i hlubinně-psychologických analogií. Volnost, se kterou sahá do různých psychoanalytických příhrádek, může připomínat až libovůli.

V každém případě však rozsáhlé a průkopnické dílo na daném poli, dlouhá řada konkrétních výkladů i inspirující požadavek nahlížet na Písmo jako na terapeutickou literaturu svého druhu, činí z Eugena Drewermanna autora, kterého je nutné respektovat, i když se naše vlastní výklady vydávají odlišnými cestami.

¹⁴⁴ Srv. tamtéž, str. 52.

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 51.

¹⁴⁶ Viz E. Drewermann, E. Biser, *Co vyznáváme?*

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 88.

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 95.

¹⁴⁹ Tamtéž, str. 128.

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 131.

¹⁵¹ Definice víry nebo vykoupení prostřednictvím překonání strachu se v uvedených citacích jeví jako příliš velké zjednodušení.

¹⁵² V r. 1991 Drewermann obdržel zákaz vyučovat katolickou teologii. Je jistě otázkou, jaké motivace stály za tímto činem, zda jeho teologické názory nebo spíše právě kritičnost vůči některým fenoménům v římskokatolické církvi, které ovšem nepovažuje za problematické zdaleka jen E. Drewermann.

Příběhy spásy

Spása jako vyjevení skrytého

Vybereme následující tři novozákonní úryvky:

„Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými.“ (J 8,32)

„Vyjdou najevo věci skryté v jeho srdci, takže padne na kolena, pokoří se před Bohem a vyzná: Vskutku je mezi vámi Bůh!“ (1 K 14,25)

„Nic není skrytého, co jednou nebude zjeveno, a nic utajeného, co by se nepoznalo a nevyšlo najevo.“ (L 8,17)

Tři uvedené úryvky pocházejí z různých novozákonních tradic a mají různé kontexty. Janovský kontext obsahuje předcházející „ten, který mne poslal je pravdivý, a já oznamuji světu to, co jsem slyšel od něho.“ (v. 26). Vytváří se zde tedy spojení pravdivý Bůh → Ježíš pravdivě o něm svědčící → přijetí Ježíše znamená poznání pravdy. Pravda je *alethéia*, odkrytost, ne-skrytost. *Gnósesthe tén alétheian* můžeme přeložit nejen jako „poznáte pravdu“, ale také dynamicky jako „poznáte ne-skrytost“, vstoupíte do dění odhalování a ne-skrytosti a takové dění i stav vás učiní svobodnými.

Pavel hovoří v druhém úryvku o člověku, který přijde do křesťanského shromáždění, je zasažen prorockým slovem (v. 24) a pohnut ke změně smýšlení. Stane se to tak, že věci skryté v jeho srdci jsou manifestovány navenek, skrze sílu prorocké řeči ve shromáždění. Není zde řečeno, že by měly vyjít na povrch věci jen zlé věci, hříchy, je zde řeč o *krypta tés kardias*, patrně tedy o všech věcech, které jsou v srdci skryté.

Lukášovo „skryté“ je v třetím úryvku použito v kontextu výkladu podobenství o rozsévání. Světlem je Boží slovo, které bylo zaseto, a toto světlo nemá být skryto a dušeno například trním starostí nebo majetku, ale má vyjít najevo.

Ve všech třech úryvcích odkrytost, pravdivá ne-skrytost vede ke spáse. Zdá se tedy, že to, co je v nás skryto, patrně v dobrém i ve zlém, má vyjít najevo. Buď se tak zjeví v plném světle Boží slovo zaseté do duše člověka, nebo se případně zjeví i to hříšné, ale i to povede ke spásonosné pokoře, *proskynézi* (hlubokému klanění, srv. 1 K 14,25) Bohu.

Obraťme nyní pozornost k příběhu uzdravení, který odhalení skrytého jako cestu ke zdraví rozsáhle tematizuje.

Exkurs - nemoc lidské duše je způsobená vytěsněním do nevědomí

Lidská duše může trpět různými nemocemi. Psychoanalýza se většinou zaměřuje na „neurózy“, které po Freudovi už neznamenaají „nemoc nervů“¹⁵³, ale naopak nemoci osobnosti, které funkčními poruchami nervového systému způsobeny nejsou. Neurózy jsou provázány vždy symptomy, což je vlastně jakákoli odchylka od zdraví, na kterou si pacient stěžuje¹⁵⁴.

¹⁵³ Srv. Rycroft, *Stručný slovník psychoanalýzy*. Dle <http://www.iapsa.cz/Rycroft/bibliography.php>.

¹⁵⁴ Srv. Tamtéž.

Neurotické obtíže koření v nevědomí a „*kdykoli narazíme na nějaký symptom, smíme usuzovat, že u nemocného existují určité nevědomé pochody, které právě obsahují smysl symptomu. Ale je také přímo nezbytné, aby tento smysl byl nevědomý, má-li symptom vzniknout ... z vědomých pochodů se symptomy nevytvářejí.*“¹⁵⁵

Jde o to, aby se příčiny symptomů z nevědomí dostaly do vědomí a „*jakmile se příslušné nevědomé pochody stanou vědomými, musí symptom zmizet*“¹⁵⁶. Psychoanalytická terapie pak „*působí jen tím, že proměňuje nevědomé ve vědomé, a působí jen potud, pokud je s to této proměny dosáhnout*“¹⁵⁷. Chorobnou amnézi je třeba odstranit.

Toto ovšem není vůbec snadné. Lidská duše obsahuje jakéhosi strážce, cenzora, který brání, aby se nevědomé do vědomí dostalo. Nelze předem lehce uhodnout celý obsah nevědomí pacienta, lékař „*musí vyčkat, až si nemocný na ně vzpomene a bude mu je vyprávět*“¹⁵⁸. Situace je obtížná proto, že jsou ve hře projevy odporu pacienta. Pacient se brání svému vlastnímu uzdravení, často s obdivuhodnou energií. I když mu zkušený analytik vysvětlí původ jeho symptomů, díky odporu o něm pacient „*ví zrovna tak málo jako předtím*“¹⁵⁹ a pacient „*produkuje všechny projevy tohoto odporu, aniž ho jako odpor rozeznává*“¹⁶⁰. Odpor pacientů je „*mnohotvárný, nanejvýš rafinovaný, často těžko rozpoznatelný*“¹⁶¹. Naráží se zde na „*mocné síly*“¹⁶², které stály u zrodu patogenního pochodu, kdy se to, co bylo nepřijatelné, vytěsnilo z vědomí do nevědomí. Podle Freuda však není jiné cesty ke zdraví duše, „*všechno patogenní nevědomé je potřebné proměnit ve vědomé*“¹⁶³, jinak se nevědomé bude stále projevovat ve formě neurotických symptomů. K otázce, jakým způsobem se uzdravení může stát, se vrátíme později.

Interpretace

Můžeme spásonosné vyjevení skrytého v našich biblických úryvcích do ne-skryté pravdivosti „odvyprávět“ smysluplně prostřednictvím příběhu, ve kterém se vytěsňené vyvádí z nevědomí?

Uvedli jsme, že vytěsňené je v našem příběhu vždy nějak patogenní. V našich úryvcích tomu tak však nutně není. V psychoanalytické terapii se ale také nakonec vždy uvolňuje nějak „všechno“, co s daným ohniskem patogenity lidské duše souvisí: okolnosti vytěsnění, i to, co bylo dobré, „pravdivé“, ale co se - nejčastěji ze strachu - za daných okolností do vědomí a tím realistického zpracování a jednání neprosadilo. Pokud přijmeme, že cestou k duševnímu zdraví a zralosti má být uvolňování vytěsňené, může být ono lukášovské „*Nic není skrytého, co jednou nebude zjeveno*“ pobídkou k zapátrání v naší vlastní duši: před čím utíkáme, čeho se bojíme? Které dobré i zlé pravdy o nás či o jiných nechceme slyšet, protože narážejí na našeho vnitřního cenzora?

Biblické úryvky naopak mohou dát naději i pro psychoanalýzu inspirovaný výklad Písma. Ještě uvidíme, že jedním z důvodů obrany proti uvolnění vytěsňené může být strach, že uvolnění mocných sil nevědomí způsobí nám nebo druhým více škod než užitku. Pozvánku do spásonosného příběhu pak můžeme v uvedených úryvcích interpretovat v tom smyslu, že výsledkem každého odhalení nebude zmar, ale *proskynésis*, pokorné a spásonosné otevření se Bohu.

¹⁵⁵ S. Freud, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, str. 238.

¹⁵⁶ Tamtéž.

¹⁵⁷ Tamtéž, str. 239.

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Tamtéž, str. 244

¹⁶¹ Tamtéž.

¹⁶² Tamtéž, str. 250.

¹⁶³ Tamtéž, str. 240.

Spása v uspořádání konfliktu lidské duše

„Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy. Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti? Jedině Bohu buď dík skrze Ježíše Krista, Pána našeho! - a tak tentýž já sloužím svou myslí zákonu Božímu, ale svým jednáním zákonu hříchu. Nyní však není žádného odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši.“ (Ř 7,19 - 8,1)

Zdá se, že tento pavlovský úryvek je zprávou o nějakém jeho vnitřním konfliktu. Židovský Boží zákon je duchovní (*nomos pneumatikos estin*) a má být tedy plněn. Proč je tento nárok pro Pavla nesplnitelný? Pavel s takovou hádankou zápolí, hledá příčiny („*nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá*“). Zdá se ovšem, že Pavel záchranu nenachází v rozřešení konfliktu jako skládačky, v nějakém uspořádání prvků dobrého a zlého a lidské vůle na správná místa. V konfliktu nalézá spíše jinou perspektivu, totiž že odsouzení z nevyřešení konfliktu neplatí pro ty, kteří jsou „*v Ježíši Kristu*“.

Exkurs - člověk jako bytost vnitřního konfliktu

Člověk je podle Freuda konfliktní bytostí, takřkajíc konfliktní socializující se zvíře. Žije konfliktem mezi nevědomým a vědomě prožívaným i mezi svými pudovými přáními společnými se zvířecí říší a nároky vnější i vnitřní reality.

Pudy se ženou dle Freuda za svým uspokojením (gratifikací) takovou silou, že mohou být člověku až životu nebezpečné a je třeba je nějak omezit. Nastává konflikt, který je třeba zvládnout. Pokud je konflikt nezvládnutý, je zdrojem onemocnění, „*člověk onemocňuje konfliktem mezi nároky pudového života a odporem, který se v něm proti nim zvedá*“¹⁶⁴. Řešení konfliktu musí být ovšem kvalitní, realistické, nevyřešené nepřijatelné nároky mohou být sice vytěsněny do nevědomí, ale hlásí se pak ale znovu ve formě neurotických symptomů.

Freud v r. 1923 v díle „*Já a Ono*“ nastínil strukturální model, kdy vidí lidskou duši ve struktuře Já - Ono - Nadjá. Každá z těchto tří částí může mít vědomou i nevědomou složku. Ono je zde podle Freuda „*to zděděné*“, především nevědomá pudová základna, kterou nemáme pod kontrolou, je to „*temná, nedostupná část naší osobnosti; ... (Ono) může být popsáno pouze jako protiklad Já ... nazýváme ho chaosem, kotlem plným vířících excitací ... je naplněno energií získanou z pudů, ale není nijak organizováno, nevytváří žádnou kolektivní vůli, ale jenom nucení zajistit vyplnění pudových potřeb*“¹⁶⁵. Pudy Ono se ženou temně a bez kontroly za svou gratifikací, Ono „*nezná hodnocení, žádné dobro ani zlo, žádnou morálku. Všechny pochody ovládá moment ekonomický, nebo, chcete-li, kvantitativní, jenž je spjat s principem slasti*“¹⁶⁶.

V primárních procesech Ono „*neexistuje syntéza idejí, afekty podléhají přesunům, protivy se navzájem nevylučují a mohou dokonce splývat*“¹⁶⁷. Z Ono se podle Freuda pod vlivem naléhání vnějšího světa vynořuje Já představující uspořádané části psychického aparátu oproti neuspořádanému Ono. „*... Já představuje to, co může být nazváno rozumem a praktickým smyslem, oproti Ono, v němž jsou obsaženy vášně ... Ve vztahu k Ono je Já jako člověk na koni, který musí držet ... koně na uzdě, ovšem s tím rozdílem, že jezdec se to pokouší dělat svou vlastní*

¹⁶⁴ S. Freud, *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Sebrané spisy, sv. XV., Kocourek, Praha, 1997, str. 49.

¹⁶⁵ Cit. dle Rycroft, *Kritický slovník psychoanalýzy*.

¹⁶⁶ S. Freud, *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, str. 63.

¹⁶⁷ A. Freudová, *The Ego And The Mechanisms Of Defense*. International Universities Press, Inc., Madison, 2000, str. 7.

silou, zatímco Já používá vypůjčených sil [Ono]¹⁶⁸. Já v zásadě podle Freuda nedisponuje vlastní energií („Já je slabé proti tomu, co požaduje Ono“¹⁶⁹) a musí nějak využít a zpracovat energii Ono.

Již jsme hovořili o hlídači, z něhož vycházející příkazy jsou odvozeny z minulosti člověka a mohou být v konfliktu s jeho současnými hodnotami. Jde o Nadjá, o „část Já, v níž se uskutečňuje sebezpozorování, sebekritika a jiné reflektivní aktivity“¹⁷⁰ Nadjá se stává „motorem tradice a všech dlouhotrvajících hodnot a předává je z generace na generaci“¹⁷¹.

Ono volá po svém ukojení v motilitě¹⁷², ale Já pod naléháním reality i Nadjá přístupy k motilitě ovládá. Protože Ono se žene za gratifikací i bez ohledu na život subjektu, cílem Já je nahradit pochody probíhající v oblasti Ono „principem reality, který slibuje více bezpečnosti a větší úspěch“¹⁷³.

Ve Freudovské strukturální teorii se tedy lidská duše kolbištěm nároků Ono, Nadjá a reality a pro dosažení zdraví a zralosti je potřebné „posílit Já, učinit je méně závislým na Nadjá, rozšířit jeho rozhled a přeorganizovat je tak, aby si mohlo přisvojit nové části oblasti, kterou ovládá Ono. Kde bylo Ono, má vyvstat Já. Je to kulturní práce asi jako vysoušení Zuiderského moře.“¹⁷⁴

Interpretace

Židovský zákon můžeme v našem úryvku interpretovat jako představitele Nadjá - „motor tradice“, která je sama o sobě dobrá, ba může být věřena i jako „duchovní“. Pavel hodnotí zákon jako dobrý (srv. v. 16), ale proti němu poznává nároky „jiného zákona“, který vnímá jako zlý, ba přímo jako hřích (*hamartia*).

Onen jiný zákon (hřích) se nabízí vyložit v naší interpretaci jako Ono; bude dobré se ovšem vymezit proti rychlému spojení Ono s hříchem, ke kterému by takové využití Pavlova textu vedlo. Zdá se, že takové krátké spojení napáchalo v dějinách křesťanství již mnoho škod: Ono je svým způsobem (tj. neracionálně a nesociálně) moudrou a mocnou složkou naší duše uchovávající život a chránící nás před nepřáteli. Můžeme věřit, že je takto „stvořeno jako dobré“.

Jestliže je ale Pavlem židovský zákon věřen jako Boží, duchovní, pak vše, co mu odporuje - včetně vlastního Ono - hříšné patrně bude. Přirovnání zde ale nemusíme přepínat, protože za podstatné považujeme vlastní konstatování vnitřního konfliktu a nutnost se s ním vyrovnat. Ve freudovském příběhu uzdravení je aktérem uzdravení naše Já. Já nesmí pudové nároky Ono udržovat vytěsněné (to, jak už víme, je slepá cesta vedoucí k symptomům), ale má je „přeorganizovat“ do sociálně únosné, realistické podoby, má nad nimi tak získat vládu.

Vnitřní konflikty známe, zdá se, více či méně všichni. V extrémnějších podobách závislostí, fobií atd. mohou být devastující: aniž bychom tomu sami rozuměli a aniž bychom chtěli, ničíme sami svým jednáním svůj vlastní život, všechno, co je nám svaté a dobré v nás, ale i mimo nás. Neumíme si přes veškerou snahu sami pomoci, s Pavlem můžeme pak naříkat nad svou ubohostí a říci, že „činíme zlo, které nechceme“.

Nadjá, ona někdy tak ceněná morálka společnosti, rodiny nebo dokonce v naší interpretaci božský zákon, kupodivu přichází zkrátka v příběhu uzdravení i v příběhu spásy - Freud hledá, jak být „méně závislým na Nadjá“ a Pavel se vydává cestou jakéhosi částečně externího řešení, „bytí v Kristu Ježíši“ a de facto Zákon zpochybňuje.

¹⁶⁸ Srv. Rycroft.

¹⁶⁹ S. Freud, *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, str. 7.

¹⁷⁰ Cit. dle Rycroft, *Kritický slovník psychoanalýzy*.

¹⁷¹ H. Hartmann, *Ego Psychology And The Problem Of Adaptation*. International Universities Press, Madison, 1995, str. 30.

¹⁷² Tj. akci, činnosti, pohybu.

¹⁷³ S. Freud, *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, str. 64.

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 67.

Podle Pavla tedy nikoli nějaké svobodnější „Já“, ale Ježíš Kristus je tím, kdo řeší vnitřní konflikt člověka, kdo mu dává upokojující smysl. Zdá se, že příběh spásy „v Ježíši Kristu“ tímto a příběhem uzdravení nevysvětlíme zcela. Nebo snad Já nabývá své svobody pouze tehdy, jestliže do sebe vpustí nějakým způsobem někoho jiného, když ponecháno samo sobě a konfliktu (ve kterém je navíc podle Freuda samo o sobě poměrně slabé) nemá velkou šanci?

Pro tuto chvíli můžeme interpretaci uzavřít tak, že člověka můžeme vnímat jako bytost vnitřního konfliktu, který je stále přítomný a neodstranitelný - snad ho můžeme věřit jako jeden z důsledků pádu člověka. Naděje ale spočívá v tom, že tento konflikt nějakým způsobem uklidnit vůbec lze.

Spása v příběhu uzdravující důvěry

Amen, amen, pravím vám, kdo věří, má život věčný. (J 6,47)

Uvedený úryvek je jen jeden z řady těch, kterými lze ilustrovat „biblickou“ víru, jejímž těžištěm je vydání se všanc dění meziosobní důvěry¹⁷⁵. Víra je osobní - věří zajisté konkrétní člověk (i když typicky společně s jinými lidmi), a pokud není protějškem víry přímo Hospodin vnímaný skrze ikonu svého jména jako osoba, pak za biblickou vírou (i třeba vírou v evangelium¹⁷⁶) lze nalézt osobu jinou, zejména Ježíše Krista. Důležitým kritériem toho, ke komu se víra vztahuje, je prokázání se „živostí“. Jako byl Bůh hořícího keře důvěry-hodný skrze svůj život s izraelským národem a byl tak Bohem živým¹⁷⁷, také Ježíš Kristus je důvěryhodný a stále svou důvěryhodnost obnovuje prokazováním se svou živostí ve svém živém Duchu.

Biblická víra dále směřuje k tomu, co není vidět¹⁷⁸, co nelze ověřit smysly. To ovšem nebrání něčemu podstatnému, naopak¹⁷⁹. Víra otevírá přesahy k neviditelnému, víra v Ježíše z Nazareta přijatého jako Krista odkazuje k neviditelnému Bohu¹⁸⁰. Víra je skutečně spásonosná: zachraňuje¹⁸¹, uzdravuje¹⁸² a otevírá také cestu k uzdravení druhým¹⁸³. Víra umožňuje změnu smýšlení - kdo věří, může být ke změně smýšlení, třeba bolestnému a obtížnému, uschopněn¹⁸⁴. Víra je činná, je spojená se skutky¹⁸⁵ a umožňuje jednat dobře¹⁸⁶. Kdo věří, vidí správně¹⁸⁷, může žít pokojně¹⁸⁸, může vlastně všechno¹⁸⁹ a víra nabízí dokonce ochranu před soudem¹⁹⁰.

¹⁷⁵ Viz Žd 11.

¹⁷⁶ Mk 1,15.

¹⁷⁷ Srv. Joz 3,10.

¹⁷⁸ Viz např. Žd 11,1 nebo 2K 5,7.

¹⁷⁹ Srv. 1Pt 1,8.

¹⁸⁰ 1Pt 1,21.

¹⁸¹ Lk 17,19.

¹⁸² Lk 18,42.

¹⁸³ Mt 15,28.

¹⁸⁴ Mk 1, 15.

¹⁸⁵ Jk 2,18.

¹⁸⁶ Tit 3,8.

¹⁸⁷ J 9,39.

¹⁸⁸ Iz 28,16.

¹⁸⁹ Mk 9,23.

¹⁹⁰ Jn 3,18.

Exkurs - důvěra v lékaře v psychoanalytické terapii

Psychoanalytická terapie může samozřejmě narazit na „nejrozhodnější nevěru“¹⁹¹. Jak velkou překážkou je nedůvěra pro každou terapii, bylo Freudovi zřejmé. Věděl, že „nadějně a důvěryplně očekávání je účinnou silou, s níž musíme striktně vzato počítat při všech svých pokusech o léčbu a uzdravení. Nemohli bychom si jinak vysvětlit zvláštnost účinků, jež pozorujeme u léků a léčebných zákroků“¹⁹².

Nebyl by to Freud, kdyby se nepokusil vše systematizovat a strukturovat, avšak dění mezilidské důvěry přinášející „úlevu“ zůstává: „Důvěřivé očekávání, s nímž jde vsříc bezprostřednímu vlivu příslušného lékařského opatření, závisí na jedné straně na velikosti jeho vlastní snahy o uzdravení, na druhé straně na jeho důvěře v to, že se k tomu podnikly ty správné kroky, tedy na jeho úctě k lékařskému umění vůbec, dále na té moci, kterou přisuzuje osobě svého lékaře, a dokonce i na čistě lidské náklonnosti, kterou v něm tento lékař vzbudil. Jsou lékaři, jimž je schopnost získat si pacientovu důvěru vlastní ve vyšší míře než jiným; pacient pak pociťuje úlevu často již tehdy, kdy vidí lékaře přicházet do svého pokoje.“¹⁹³

Připomeňme nyní znovu, co Freud chápe pod „přenosem“. Přenos je „zvláštní citový vztah pacienta k lékaři“, který vzniká pravidelně během analytické léčby a „daleko přesahuje míru toho, co je racionální, mění se od nejněžnější oddanosti až po nejtvrdošijnější nepřátelství a přejímá všechny své zvláštnosti z pacientových dřívějších milostných postojů, které se nyní staly nevědomými.“¹⁹⁴ Přenos „se v rukou lékaře stává tou nejmocnější pomůckou při léčbě a hraje v dynamice procesu uzdravování roli, kterou lze sotva přecenit“.¹⁹⁵ Přenosové dění je ambivalentní, má obě znaménka, protože se v něm objevuje touha i agrese.

Následující pasáž lze považovat pro naše téma za rozhodující. Je vzata z textu, kde Freud popisuje klíčové okamžiky uzdravení a změny smýšlení v psychoanalytické terapii¹⁹⁶: „Pokud má přenos kladné znaménko, propůjčuje lékaři autoritu a obrací se ve víru v jeho sdělení a přijetí. Chybí-li takový přenos, nebo je-li negativní, nepopřeje pacient lékaři a jeho argumentům vůbec sluchu. Víra opakuje při tom historii svého vzniku; je zplozencem lásky a zprvu žádných argumentů neměla zapotřebí. Teprve později jim přiznala tolik místa, že je ochotna kriticky je zkoumat, pokud jsou předkládány nějakou milou osobou. Argumenty bez takové opory by neměly řádnou platnost a u většiny lidí ji nemají nikdy v životě. Člověk je tedy přístupný i z intelektuální stránky obecně jen tak dalece, jak dalece je schopen libidinózního¹⁹⁷ obsazování objektů, a máme dobrý důvod vidět v míře jeho narcismu¹⁹⁸ hranici jeho ovlivnitelnosti, s kterou musí počítat a které se musí obávat i nejlepší analytická technika.“

Aby se tedy dění terapie stalo, je třeba zakusit nejprve bouři přenosového dění mezi pacientem a terapeutem, s jehož pomocí se pacient uzdravuje. Přenosové dění je podle Freuda nutné: „Pacienti trpící narcistickou neurózou nemají vůbec schopnost přenosu anebo mají jen nepostačující zbytky této schopnosti. Mají k lékaři odmítavý postoj nikoli z nepřátelských pocitů, nýbrž z lhostejnosti ... Zůstávají, čím jsou ... Neprojevuje se u nich žádný přenos, a proto jsou

¹⁹¹ S. Freud, *Nástin psychoanalýzy*. Sebrané spisy, sv. XVII., Kocourek, Praha, 1996, str. 118.

¹⁹² S. Freud, *Psychická léčba (léčba duše)*. Sebrané spisy, sv. V., Kocourek, Praha, 2000, str. 230.

¹⁹³ Tamtéž, str. 233.

¹⁹⁴ Srv S. Freud, *Psychoanalýza a teorie libida*. Sebrané spisy S. Freuda, sv. XIII. Kocourek, Praha, 1998, str. 178.

¹⁹⁵ Tamtéž.

¹⁹⁶ S. Freud, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, str. 374 - 375.

¹⁹⁷ Jak víme, pohybujeme se zde v rozsáhlém systému Freudova původního konceptu psychoanalýzy, kde je lidské nevědomí motivováno sexuálně ve značně rozšířeném pojetí sexuálního pudu. Libido definuje Freud jako dynamický projev sexuálního pudu v duševním životě. Libido je vždy navázáno na "objekt". Viz např. S. Freud, *Psychoanalýza a teorie libida*. Sebrané spisy S. Freuda, sv. XIII. Kocourek, Praha, str. 176.

¹⁹⁸ Narcistický člověk je, zjednodušeně řečeno, zaměřen sám na sebe, proto nemůže ani zadůvěřovat.

*také našemu úsilí nepřístupní, našimi prostředky nevyléčitelní.*¹⁹⁹ Ti, kteří se nedokáží otevřít druhému člověku, se tedy podle tohoto modelu nemohou uzdravit.

Přenosové dění jsme zde zatím popisovali jako intenzivní a emocemi nabitě vztahové dění. Víme ale už, že má také další klíčovou charakteristiku, a to (u Freuda) projektivní přemístění pohnutek vázaných původně na jiné osoby na osobu analytika. Jde o ono překlenutí v čase, přemístění minulého vztahového dění do současné vztahové situace mezi analytikem a pacientem. Hranice mezi minulostí a současností se terapeuticky překonávají, přenos je oním strojem času, ve kterém se minulé vztahové rány léčí v dění důvěry přítomného vztahu.

U Freuda tedy z přenosu nějak vzniká víra a skrze ni se objevuje uzdravení. Nemusí nás mást Freudův slovník, totiž že *„pacient dopřeje argumentům lékaře sluchu“*. Víme už, že uzdravení se stane u Freuda náhledem na oblast pudovosti, kterou ovládneme prostřednictvím své inteligence. Ovšem stane se to jen poté, až se objeví v terapii důvěra, která předchází a umožňuje přijetí „argumentů“.

Interpretace

Protože jsme si již předem stanovili trvalou opatrnost vůči nebezpečí příliš zkratkovitého spojování uzdravení a spásy od Hospodina²⁰⁰, nyní si můžeme dovolit téměř opačné a syntetizující tvrzení: uzdravení z nemoci těla a duše je velmi mocným a Ježíšem používaným nástrojem, na kterém se může a v evangeliu i děje spása od Hospodina²⁰¹.

Při příběhu uzdravení v psychoanalýze hraje důvěra klíčovou roli. Pokud jsme jako uvozující úryvek kapitoly zvolili janovský úryvek *„Amen, amen, pravím vám, kdo věří, má život věčný, lze myslet, že by se příběh (uzdravující) mezilidské důvěry mohl stát i spásonosným vstupem do „věčného“ života?“*

Z kontextu úryvku jde o víru v člověka Ježíše z Nazareta, jehož způsob lidské existence je vnímán jako ikona Boha Otce. Ježíšovi učedníci se učili hledat spásu nikoli ve věrnosti náboženským předpisům židovstva, ale v důvěře tomuto konkrétnímu člověku, skrze něhož věřili Bohu²⁰².

Součástí křesťanské víry je i důvěra v Ježíšovo zmrtvýchvstání a věčný život, který podle našeho uvozujícího úryvku „má“ i ten, kdo věří v Ježíše. Protože člověk Ježíš nechodí nyní již po této zemi, důvěra v něj může být obtížnější. Přesto se jí nemůžeme vzdát a nahrazovat ji např. plněním náboženských povinností. Člověka Ježíše můžeme nalézat skrze svědectví Písma, svědectví církve a všude tam, kde se bez vypočítavosti sytí hladoví, napájají žíznící, ujímá se pocestných, oblékají nazí, navštěvují nemocní, přichází se k uvězněným. Zde všude lze nalézt objekty naší „lidské“ důvěry.

Smysl tohoto příběhu může tedy být: neutíkejme příliš rychle a snadno k neviditelnému Bohu na nebesích, se kterým se pořádáme tím či oním náboženským provozem. Podle zvoleného úryvku je mezilidská uzdravující důvěra i spásonosnou cestou k věčnému životu²⁰³.

¹⁹⁹ S. Freud, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, str. 376.

²⁰⁰ Viz str. 17 této práce.

²⁰¹ Nejvýrazněji patrně Lk 18,42.

²⁰² Srv. Jn 14,1: *„Věřte v Boha, věřte i ve mne“*.

²⁰³ Srv. též 1J 4,20, nevíra v Ježíše je v janovských textech snad hlavním či dokonce jediným „hříchem“, viz např. J 16,9.

Spása od milosrdného Boha jako příběh dějící se v lidském milosrdenství

Její muž Josef byl spravedlivý a nechtěl Marii vystavit hanbě. (Mt 1,19)

Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec. (L 6,36)

Oba úryvky spolu přímo nesouvisejí. Zaměříme se nejprve na první úryvek a spojující interpretaci nabídneme v závěru.

Úryvek z Matouše navazuje na samý úvod evangelia, kde autor sleduje dějinné ukotvení spásy od Abrahama skrze Davida k Ježíšovi. V rodokmenu na začátku Matoušova evangelia, bezprostředně před citovaným úryvkem, je použito „*biblos genešós*“, hovoří se zde tedy o „genezi“ Ježíše, od Adama, přes Davida k Josefovi. Zmíněný matoušovský rodokmen je zjevně stylizovaný, rozpětí generací, které se tam uvádí, je ahistorické. Rodokmen je ovšem problematický i jinak: nejsou zde uvedeny vynikající ženy izraelské tradice jako Sára, Rebeka nebo Ráchel, ale Tamar, Rachab, Rút a žena Uriášova (Betseba). Tamar měla sexuální poměr se svým tchánem Judou (Gen 38), Rachab byla nevěstka (Jozue 2,1), Rút cizinka a Betseba byla oním kamenem úrazu pro Davida (2 Sam 11). Byly to tedy ženy, které měly potíže se svou reputací. Ve stejné situaci byla ovšem Marie: měla se svým těhotenstvím značné obtíže, protože - ať už interpretujeme příběh jejího těhotenství jakkoli²⁰⁴ - z Matoušova evangelia plyne, že Josef otcem dítěte nebyl a v Josefových očích mohla být Marie podobně hříšná jako zmíněné problematické ženy rodokmenu²⁰⁵.

Josef však byl podle dnešního textu „spravedlivý“, ovšem v daném kontextu je použití slova *dikaíos* paradoxní. Spravedlivost znamenala u zbožného Žida plnění Zákona, který byl pro něj projevem Boží vůle. Ovšem Josef zde jednal zjevně proti Zákonu²⁰⁶, jak mohl být tedy spravedlivý? Autor evangelia zde musel mít mysli jinou spravedlnost než tu podle Zákona. Při úvaze, o jakou „jinou spravedlnost“ má jít, lze snad říci, že u Josefa milosrdný „lidský“ ohled zvítězil nad nábožensky vnímanou spravedlností podle Zákona. Josefova spravedlnost vůči Marii byla jistě milosrdná: Marii by čekala v nejhrošším souběhu okolností snad i smrt, hanba však téměř jistě²⁰⁷. To, že Josef se rozhodl milosrdně, u Matouše podtrhuje i Josefov sen (v. 20), který interpretuje Josefovu „spravedlnost“ jako poslušnost Hospodinu a její důsledky rozšiřuje na plné přijetí Marie i jejího dítěte. V textu však sen následuje po prvotním Josefově rozhodnutí.

Exkurs - formování vlastního Já v procesu identifikace

Pojem identifikace jsme již stručně uvedli výše (viz str. 16). Podle tohoto konceptu se v dobrém i zlém měníme tak, že se mění naše vlastní Já podle druhých, které jsme si do vlastní duše „introjikovali“. Dění identifikace je mechanismem, skrze který se vážou reálné lidské bytosti se světem lidské psychiky. Identifikace je „*nejpůvodnější formou citové vazby na objekt*“²⁰⁸. V případě, že objekt není k dispozici, nastane dění, kdy „*Já do sebe přebírá vlastnosti objektu*“²⁰⁹. U Freuda platí, že ztratíme-li něco hodnotného, pokoušíme se to vytvořit

²⁰⁴ Dle staré tradice měl opravdu velký člověk otce boha a smrtelnou panenskou matku. Takto se tradovalo narození Buddhy, císaře Augusta, Alexandra Velikého (otec Zeus, matka Olympia) nebo Romula, zakladatele Říma, jehož otec měl být bůh Mars a matka panna vestálka.

²⁰⁵ Tento výklad ovšem nebrání víře, že Marie se hříchu vyhnula.

²⁰⁶ Srv. Dt 22,23-24. Marie by patrně ukamenována nebyla, protože realizace tohoto trestu nebyla častá.

²⁰⁷ I kdyby unikla smrti, Marie i její dítě by se dostaly na okraj společnosti. Srv. M. Ryšková, *Doba Ježíše Nazaretského*. Karolinum, Praha, 2008, str. 99 aj.

²⁰⁸ S. Freud, *Davová psychologie a analýza Já*, str. 92.

²⁰⁹ Tamtéž, str. 91.

intrapyschicky. Co je cenné a máme to rádi, pokoušíme se vytvořit v sobě, ba měníme vlastní Já, abychom skrze vlastní usuzování a jednání jednali jako původní vzor, abychom se s ním do určité míry ztotožnili: „*identifikace usiluje o to, aby utvářela vlastní Já podobně jako ... 'vzor'*“²¹⁰. Již jsme citovali, jak např. v průběhu oidipského komplexu „*malý chlapec projevuje zvláštní zájem o svého otce, rád by se stal a byl takovým jako on, chtěl by ve všech směrech nastoupit na jeho místo. Řekněme klidně: činí ze svého otce svůj ideál.*“²¹¹

Freud to formuluje takto: v případě otce jako volby „objektu“ je otec tím, co by malý chlapec chtěl mít, v případě identifikace s ním je otec tím, kým by chtěl chlapec být²¹². Přitom je důležité, že se při identifikaci „*mladý muž vzdává objektu samotného*“²¹³, svého realistického otce z oidipské fantazie „vrací“ reálné matce.

Interpretace

Josefovo jednání z našeho prvního úryvku jsme zhodnotili v úvodu jako milosrdné. Představme si nyní, jak Ježíš vyrůstal ve své rodině, se svou matkou a otcem Josefem (Josef v Matoušově příběhu dítě pojmenoval, tedy vykonal na něm podle židovských zvyklostí otcovská práva) a představme si, že příběh o Mariině těhotenství, které bylo možné lehce vnímat jako hříšné, a následném Josefově milosrdném přijetí Marie, potvrzené Božím zjevením, se stal součástí rodinné historie, rodinného příběhu. Bez Josefova milosrdenství by Ježíš stěží zažil v raném dětství úplnou rodinu, která je - alespoň v pohledu psychoanalytiků - pro budoucí zralost člověka tak významná. Při doslovné interpretaci můžeme jistě i říci, že Ježíš se od Josefa mohl naučit i poslušnosti vůči Bohu.

Můžeme si představit, že Ježíš si Josefa zamiloval, identifikoval se s ním a identifikoval se i s jeho milosrdným jednáním vůči Marii a poslušností vůči Bohu. Jestli - jak se zdá - Ježíš Josefa poměrně brzy ztratil - došlo tedy „ke ztrátě milovaného objektu“ - o to více se v něm mohl posílit proces identifikace s Josefem a rozhodnutí být ve svém Já milosrdný a poslušný Bohu jako on. Takto bychom mohli říci, že Ježíš se svému milosrdenství vůči hříšníkům „naučil“ u Josefa. Marie, která mohla být v očích lidí hříšná, nezůstala hříšná v očích Josefa skrze jeho jednání vůči ní. Stejně tak ti, kteří jsou tak či onak hříšní v očích lidí, nemusejí být hříšní v očích Boha - respektive je jim nabízena od Boha záchrana.

Snad můžeme spekulovat, že Josef byl celkově otcem velmi dobrým, pokud se Ježíš odvážil cesty v židovstvu revoluční: pro svůj klíčový obraz Boha použil pojmenování vycházející ze vztahu lidského otce a syna.

Nyní přistupme ke spojovací interpretaci s druhým úryvkem, ve kterém jsme vyzváni ke stejnému milosrdenství, jako je milosrdenství (nebeského) Otce. Nebeského Otce můžeme vnímat jako typickou „živou ikonou naší psychiky“²¹⁴ tak, že zvnitřněný obraz milosrdného otce se promění v spásanosnou ikonu milosrdného Otce nebeského. Díky tomu se následně i vlastní Já v identifikaci s Otcem může proměňovat do podoby Božího milosrdenství nás vůči druhým.

V druhém úryvku jsme totiž k milosrdenství vyzváni. Nabídkou „identifikační osoby“ je nám zde Otec, ale může to být již i Ježíš, který se zcela (aktuálně, v naději, před a dokonce dle Písma i po smrti) identifikuje s Otcem²¹⁵. Je-li náš Otec, ve kterého věříme, opravdu milosrdný, královskou cestou ke zjevení jeho milosrdenství má být nakonec příběh našeho vlastního milosrdenství vůči druhým.

²¹⁰ Tamtéž.

²¹¹ Tamtéž, str. 90.

²¹² Tamtéž, str. 91.

²¹³ Tamtéž, str. 93.

²¹⁴ Srv. vysvětlení na str. 21.

²¹⁵ Srv. J 10,30.

Spása skrze lásku k nepřátelům

Milujte své nepřátele.

„Milujte své nepřátele“ se vyskytuje s určitými změnami kontextu v Mt 5,44; Lk 6,27 a Lk 6,35. Soudí se, že materiál byl u Mt i Lk převzat z jiných tradic a může se snad jednat o Ježíšova „původní slova“²¹⁶.

Milujte je imperativem od *agapaó* a znamená „mít lásku“, náklonnost pro někoho nebo něco, upřímně a vysoce si něco nebo někoho cenit a respektovat. *Agapaó* (narozdíl od *fileó*) vystupuje v Novém zákoně v interpersonálním kontextu a je použito nejen pro lásku mezi lidmi, ale i pro lásku mezi člověkem/lidmi a Bohem i mezi Bohem a Ježíšem Kristem. U slovesa *agapaó* může být charakteristický faktor vůle, nikoli pouze afektivní náklonnosti: milovat ve smyslu *agapaó* je vždy také činem²¹⁷.

Mít nepřítel lze vykládat jako udržovat stav nepřátelství, ne-přátelství, vymezení se vůči někomu. Jde o osobní kategorii, naši nepřátelé (*echtrús hýmón*) pochopitelně nemusí být nepřáteli pro jiné.

Matoušovská verze textu obsahuje „já však vám pravím ...“. Navazuje tím na předchozí „slyšeli jste...“ (Mt 5,43) a evokuje patrně nejvíce Ž139,21-22 („*Nemám nenávidět, Hospodine, ty, kdo nenávidí tebe? S odporem pohlížet na ty, kdo se proti tobě zvedli? Nenávidím je, rozhodně nenávidím, jsou to také moji nepřátelé.*“). Podobně např. v Ex 17,16 nebo Dt 25,19 je Hospodin nepřitelem těm, kteří se Židům jeví jako přímo ztělesnění smrtelného nepřátelství - Amálekitům. Nenávist se zde tedy jeví propojena s tím, že dotyční nenávidí Hospodina - proto jsou hodni nenávisti. V tomto smyslu jsou Židé instruováni, aby „*neusilovali nikdy o pokoj s nimi, ani o dobrodiní od nich*“ (Ezd 9,12). Tón vymezení se i odplaty vůči nepřátelům Hospodina nebo jeho spravedlivého najdeme také např. v Ž 41,11-12, v jiném žalmu (Ž 7,5) pak čteme, že nepřítel nemá být „*z prázdných ohledů šetřen*“.

Nelze ovšem pominout, že SZ obsahuje v jiných vrstvách i opačné akcenty velkorysosti k nepřátelům (1S 24,20, 2 Kr 6,22 nebo Ex 23,4) nebo odpor k jejich bezuzdnému pobíjení (1Pa 28,9-15). Také Ex 23,4 volá po smířlivosti k nepřátelům a Př 25,21 patrně v celku Starého zákona vychází nejdále, když tvrdí, že „*Hladovi-li ten, kdo tě nenávidí, nasyť jej chlebem, žízni-li, napoj ho vodou*“.

V novozákonním úryvku je však nesrovnatelný posun. Nepřátelům, kteří nás nenávidí (u Lk) nebo pronásledují (u Mt), má být u činěno dobře, mají být milováni. Jde o morální příkaz, jehož přijetí zůstává ovšem svobodné a jeho vyslyšení je do značné míry tajemstvím, což naznačuje ono „*Vám, kteří mne slyšíte, pravím...*“ (Lk 6,27).

Lukášův Ježíš zaslubuje pro takové jednání i odměnu (6,35): „*Budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrý k nevděčným i zlým.*“ Z tohoto lze soudit, že jsme povoláni k napodobení nebeského Otce, povolání k jeho dokonalosti, která neupírá svou lásku nikomu a nerozlišuje podle něčího morálního profilu, který bychom dotyčnému přisoudili my. Boží láska nasvěcuje ta temná místa, která my u jiných vnímáme jako morální temnotu nepřátelskou Bohu, a tudíž i nám, nebo opačně.

Požadavek je to radikální: ani pronásledovatelé křesťanů dříve nebo dnes nemají být podle uvedených slov vyděleni z naší lásky. Tak mají křesťané ukázat, že Bůh miluje celé své stvoření, tedy v tomto smyslu i „zlé“ části, respektive ty části dobrého stvoření, které se zlými staly²¹⁸.

„Milujte své nepřátele“ je zvláštním, patrně paradoxním příkazem. Paradox lze vidět v tom, že příkaz vede k narušení jakési přirozené ochranné bariéry: nepřítel symbolizuje ohrožení i smrt. Měl Ježíš na mysli jednoduše odstranění toho, co nás od všech nebezpečí a smrti odděluje?

²¹⁶ Srv. např. Brown a kol., *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, Englewood Cliff, 1990.

²¹⁷ Srv. např. 1J 3,18.

²¹⁸ Srv. např. Nolland, John, *Word Biblical Commentary*.

Exkurs - psychoanalytický model Melanie Kleinové

Lidská duše v úzkostném ohrožení

Mitchell a Blacková uvádějí, že Melanie Kleinová ovlivnila současnou psychoanalýzu víc než kterákoli jiná psychoanalytická osobnost po Freudovi²¹⁹. Kleinová navázala na Freudovu představu dvou hlavních lidských energií - libida jako energii libidinózního pudu k životu a energii pudu k smrti. Freud nejprve rozsáhle tematizoval „libido“ jako (ve velmi širokém smyslu) sexuální energii vedoucí k uchování života a ke spojení s jinými, s „objekty“, na kterých libido ulpívá, „katexuje“. Až později došel k hypotéze „pudu k smrti“, k představě jakési jiné energie, která pudí ke smrti a zmaru a projevuje se např. v agresivitě vůči jiným i samým sobě, například v masochismu²²⁰. Kleinová tuto dualitu lidské existence přejala a akcentovala více než Freud samotný, který, jak se zdá, libido považoval za primární²²¹. Pud k životu a pud k smrti se projevuje u člověka bouřlivými a protichůdnými vnitřními emocemi přitažlivé lásky a odpudivé, agresivní nenávisti. Duše se v tomto pohledu stává jakýmsi kolbištěm dobra a zla.

Člověk je podle Kleinové bytostí úzkostnou, zápasící se strachem ze smrti, „perzekučním strachem“: „úzkost je vyvolána nebezpečím, které organismu hrozí ze strany pudu smrti ... právě ten je hlavní příčinou úzkosti ... úzkost má původ ve strachu ze smrti.“²²²

Podobně jako u většiny analytiků se i u Kleinové rozhodující konstitutivní psychické mechanismy ustavují v prvních měsících a letech lidského života, ovšem úzkost prožívají podle Kleinové nejen malé děti: „Zápas mezi pudem života a smrti trvá celý život, tento zdroj úzkosti není nikdy odstraněn a vstupuje jako stálý faktor do všech úzkostných situací.“²²³

Vnější a vnitřní svět

Kleinová nabídla model, kterým člověk unikne výše uvedené „paranoidní“, „perzekuční“ úzkosti. Významnou roli zde hrají intrapsychické mechanismy introjekce a projekce popsané již dříve Freudem. M. Kleinová sama vysvětluje projekci a introjekci takto: „Introjekce znamená, že vnější svět, jeho vliv, situace, kterými dítě prochází, a objekty, s nimiž se setkává, nejsou prožívány pouze jako součást vnějšího světa, ale jsou pojímány do já a stávají se součástí vnitřního života. Vnitřní život nelze ani u dospělých hodnotit bez těchto částí osobnosti, získaných průběžnou introjekcí. Projekce, která probíhá současně s tím, znamená, že má dítě schopnost přisuzovat ostatním lidem kolem sebe nejrůznější pocity, především lásku a nenávisť.“²²⁴

A znova jsou tyto mechanismy přítomny nejen u dětí, ale stále, protože „introjekce a projekce probíhají po celý život a mění se v procesu zrání; nikdy však neztrácejí svůj význam ve vztahu jedince ke světu, který ho obklopuje. Ani způsob, jakým realitu posuzují dospělí, tak nikdy není zcela zbaven vlivu jejich vnitřního světa.“²²⁵

Objektní svět

U Kleinové člověk nepromítá do druhých jen své emoce (jak tomu bylo u Freuda), ale přímo částí sama sebe. V druhých se s částmi sebe sama posléze i identifikujeme: „Tím, že jedinec promítá část sebe sama do druhé osoby (projekce), je identifikace založena na přisuzování

²¹⁹ Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 108.

²²⁰ Srv. Freud: *Mimo princip slasti*. Sebrané spisy, sv. XIII., Kocourek, Praha, 1998.

²²¹ Jak bude uvedeno později, i M. Kleinová také hájila tezi, že „lásky je silnější než nenávisť“ a dokonce, že je (v dané terminologii) i určitým morálním úkolem člověka, aby u něj „pud života“ překonal „pud smrti“.

²²² M. Kleinová, *Závist a vděčnost*, Triton, Praha, 2005, str. 48.

²²³ Tamtéž, str. 48.

²²⁴ Tamtéž, str. 290.

²²⁵ Tamtéž, str. 290.

*některého z vlastních rysů této osobě. Projekce má široké důsledky. Máme tendenci přisuzovat druhým lidem - jaksi vkládat do nich - některé vlastní emoce a myšlenky.*²²⁶

Zde se blížíme k jedné z klíčových tezí modelu M. Kleinové: mé „self“²²⁷ není vlastně omezeno „kůží“ člověka, protože do své psychiky přijímám, „introjikuji“ jiné lidi. Také ale přemísťuji části svého self do druhých lidí. Hranice mezi mnou a druhými se v tomto pojetí stává difúzní: druzí žijí v mém myšlení i jednání a já podle hesla „podle sebe soudím tebe“ prožívám sebe částečně i v jiných lidech.

Vrátíme-li se k výše popsané hře emocí, pak emoce jsou podle Freuda i Kleinové silně provázány s „objekty“. Každý pud hledá svůj objekt²²⁸ a vnitřní i vnější objekty se v souladu s hrou kladných a záporných pudů nabíjejí emocemi a stávají „dobrymi“ nebo „zlými“. Díky introjekci a projekci žije dítě i dospělý tedy kromě reality i ve svém světě „objektních vztahů“. Emoce, lidské nitro a vnější svět jsou tedy pro Melanii Kleinovou těsně provázané, *“neexistuje žádné puzení, žádná úzkostná situace, žádný duševní proces, který by nezahrnoval objekty, vnější či vnitřní; jinými slovy objektní vztahy jsou středem emočního života”*²²⁹.

Štěpení a projektivní identifikace

Pověstným příkladem „objektu“ M. Kleinové je matka reprezentovaná skrze „dobrý prs“ nebo „špatný prs“. Matka vnímaná skrze „dobrý prs“ je zdrojem rajske sytící slasti, stejná matka vnímaná jako „zlý prs“ je při nedostupnosti v okamžiku hladu hrozící a hubící. Zde již hovoříme o dalším z klíčových mechanismů modelu M. Kleinové, kterým je štěpení. Podle Kleinové se dítě nedokáže v prvním půlroce svého věku vyrovnat s tím, že stejná matka je někdy zdrojem slasti, jindy fantazijně představuje ohrožující nebezpečí hladu a smrti. V psychice dítěte dojde podle Kleinové k rozštěpení reálné matky na matky dvě - „zlou“ a „dobrou“, které jsou reprezentované „dobrým“ nebo „zlým“ prsem. Každý vnější objekt má jednu dobrou a jednu špatnou reprezentaci, ale obě jsou pouze částmi, nikoli celým objektem: *“Dítě projikuje své láskyplné impulsy a přisuzuje je uspokojujícímu (dobrému) prsu, a stejně tak projikuje své destruktivní impulsy a přisuzuje je frustrujícímu (špatnému) prsu. Zároveň probíhá introjekce, kterou se dobrý prs a špatný prs utváří uvnitř. Tak je obraz objektu, vnějšího i zvnitřnělého, zkreslován vlivem fantazií, které jsou spjaty s projekcí jeho impulsů do objektu”*²³⁰. Taková freudovská projekce a introjekce se díky štěpení u Kleinové rozšiřuje na mechanismus „projektivní identifikace“, která *“obnáší promítnutí kombinace odštěpených částí já na jinou osobu (či spíš do ní).”*²³¹ Do jiných umísťuji tedy přímo část mého self²³², nikoli pouze emoce jako takové.

Frustrace se zde projektivně propojuje s pudem k smrti a roztáčí se kolo strachu: *„Frustrující (špatný) vnější prs se vlivem projekce stává vnější reprezentací pudu smrti. Špatný prs je rovněž introjиковán a můžeme předpokládat, že se tak zesiluje vnitřní ohrožující situace, tedy strach z vnitřního působení pudu smrti... To vede ke zvýšenému puzení na straně ega odklonit (projikovat) vnitřní nebezpečí (převážně působení pudu smrti) do vnějšího světa. Je tu neustálá oscilace mezi strachem z vnitřních a vnějších špatných objektů, mezi pudem smrti působícím uvnitř a odkloněným ven.”*²³³

²²⁶ Tamtéž, str. 293.

²²⁷ K „self“ a jeho rozdílu od „Já“ srv. poznámku č. 29.

²²⁸ V modelech jiných psychoanalytiků se staly ovšem „objektní vztahy“ primárním hybatelem, neosobní pud je sekundární.

²²⁹ M. Kleinová, *Závist a vděčnost*, str. 73.

²³⁰ Tamtéž, str. 84.

²³¹ Tamtéž, str. 175.

²³² Jeden ze žáků M. Kleinové, W. Bion, pak v tomto smyslu hovořil o „kontejneterch“, do kterých dítě umísťuje své emoce.

²³³ Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 51.

Paranoidně-schizoidní pozice

Jak se tedy podle Kleinové dítě svému strachu brání? Prvním řešením je „paranoidně-schizoidní pozice“ spočívající právě ve fantazijní onnipotentní moci popsaného rozštěpení, kdy se milující a milovaný „dobrý prs“ ostražitě oddělí od nenáviděného „špatného prsu“. Pokud se takové řešení podaří, *„milující vnější objekt se stane protiváhou špatného objektu a bezpečným útočištěm před ním. Existuje špatný prs usilující o mé zničení a já jej nenávidím a také se ho pokouším zahubit. Existuje též dobrý prs, který mě miluje a chrání a který proto i já miluji a chráním“*²³⁴. Toto umožňuje nastolit určitou, třebaže spornou rovnováhu.

Depresivní pozice

Nevýhodou řešení paranoidně-schizoidní pozice je zachování strachuplné duality, které navíc neodpovídá tendenci k integraci, smyslu pro realistický celek. Kleinová říká, že dítě má schopnost realitu de facto intrapsychicky obnovit díky schopnosti integrace: *„tendenci k integraci, která probíhá současně se štěpením, považují za dominantní rys duševního života od raného dětství“*²³⁵. Dítě nalézá cesty, jak (znovu) vnímat svět jako celek odpovídající realitě a toto snižuje podle Kleinové dřívější perzekuční úzkost paranoidně-schizoidní pozice.

Když podle Kleinové dítě vnímá a introjikuje matku stále více jako jednu a celou osobu, objevuje se ovšem objevuje obtíž jiná: *„Protože je to milovaná osoba (zvnitřněná a vnější), kterou agresivní impulsy poškozují, trpí dítě depresivními pocity, které mají delší trvání než prchavé okamžiky depresivní úzkosti a viny prožívané v předchozím stadiu. Integrovanější ego je nyní stále častěji konfrontováno s velmi bolestnou psychickou realitou - stížnostmi a výčitkami vycházejícími ze zvnitřnělé poškozené matky a otce, kteří jsou nyní celými objekty, osobami - a pod tlakem stresu z většího utrpení se snaží vyrovnat s touto bolestnou psychickou realitou. Tak začíná převažovat puze zachovat, opravit či oživit milovaný objekt: tendence k reparaci.“*²³⁶

Tedy: agrese (jejíž zvládnutí je podle Kleinové v zásadě ústředním problémem lidského života) je nyní namířena do celého objektu, který současně i milujeme, takřkajíc zničení postihuje celou matku. Toto budí vinu a řešením je víra ve schopnost reparační: jestli mají objekty zůstat celé, dítě musí věřit, že jeho pudem k životu poháněná láska je silnější než jeho nenávisť a že dokáže odčinit ničivé následky své destruktivity²³⁷. Lepší řešení podle Kleinové neexistuje - úkolem je smířit protipóly a vytvořit v mysli již realističtější a následkem napravující reparační „přece dobré“ objekty. To je v objektním světě Kleinové možné, když rozštěpení, které bylo dřívější záchranou, ustoupí. Platí, že *„dobré objekty - na rozdíl od idealizovaných - mohou být bezpečně ustaveny v mysli pouze jestliže silné rozštěpení mezi trestajícími a ideálními postavami ustoupilo, jestliže agresivní a libidinózní impulsy se přiblížily a nenávisť byla zmírněna láskou.“*²³⁸ Z výčitek svědomí se rodí snaha odčinit škodu a zařídí, aby se matka opět zacelila.

Vyústění ve smyslu „léčivosti reality“ je po jiných cestách podobné, jako tomu bylo u Freuda: čím více intrapsychický obraz odpovídá celku reality, tím větší je stabilita a odolnost vůči strachu ze smrti. Integrace je symbolem cesty k psychickému zdraví a stabilitě, třebaže nikdy ne dokonalé a vždy relativní²³⁹.

²³⁴ M. Kleinová, *Závist a vděčnost*, str. 117.

²³⁵ Tamtéž, str. 175.

²³⁶ Tamtéž, str. 55.

²³⁷ Srv. Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 118.

²³⁸ M. Klein, *Envy and Gratitude and Other Works*, str. 47.

²³⁹ Rovněž koncepcí „relativního zdraví“ jde Kleinová ve Freudových stopách, ve svém modelu to formuluje takto: *„Úplná a stálá integrace není nikdy možná, protože mezi pudem života a pudem smrti vždy přetrvává určitá polarita, která je nejhlubším zdrojem konfliktu.“* (M. Kleinová, *Závist a vděčnost*, str. 347).

Interpretace

„Milujte své nepřátele“ budeme s využitím modelu Melanie Kleinové vnímat jako morální výzvu vedoucí naší duši k integraci světa jako přece dobrého²⁴⁰ celku Božího stvoření²⁴¹.

„Nepřítele“ v této optice interpretujeme jako částečnou nebo plnou projekci našeho strachu ze smrti v naší „paranoidně-schizoidní“ vnitřní pozici. Nepřítel může být samozřejmě objektivní a život ohrožující realitou, jako tomu byli kdysi pro Židy Amálekité. Dovolíme-li si ovšem kleiniánský model vztáhnout k Ježíšovým slovům, pak se zdá, že Ježíšovou volbou bylo vystoupit z ochranného štítu, který svět dělí na dobré přátele a ohrožující nepřátele.

Takové „milujte své nepřátele“ pak může být viděno jako sázka na to, že pro nás a celek Božího světa může být strach z nepřítele nakonec destruktivnější než cesta pokusu o integraci zahrnující koneckonců i více či méně reálného nepřítele. Můžeme říci: ekonomika rozlišování na dobré a zlé je horší než nerozlišování, co bylo rozděleno a rozštěpeno, má být láskou znovu spojeno a zlé plynoucí z rozdělení reparováno.

Podle Kleinové totiž neumíme nikdy dobře rozlišit, nakolik je náš nepřítel skutečně objektivně ohrožující a nakolik je jeho nepřátelství námi a našimi projektivními identifikacemi vytvořenou fikcí. Lze tedy v naší interpretaci udržovat paranoidně schizoidní dualitu přítel - nepřítel, nebo se vydat do zralější depresivní pozice, kde se nezbavíme strachu, ale budeme se učit naši nenávisť reparovat láskou. Budeme-li nepřátelům „činit dobře“, pomůže to i nám samotným. Budeme stahovat agresivní projektivní identifikace, a to napomůže našemu vlastnímu scelení. Pak snad můžeme být i blíže původnímu stvoření, kde člověk dobré a zlé nerozlišoval, kde štěpení a nepřátelé neměli místo²⁴². „Milujte své nepřátele“ ovšem přesahuje „nepřátele“: i do našich nejbližších jsme projekcí vložili naše vlastní vnitřní nenávisť a podle Kleinové je pak pravidlem, že je navzdory naší lásce k nim současně trápíme pokusem v nich ovládat nebo trestat nepřijatelné části našeho vlastního já.

Nemůžeme jako křesťané věřit, že naše vlastní reparace přináší konečné uzdravení, ovšem můžeme mít před očima reparaci jako morální úkol být v lásce k nepřátelům Božími „synergoi“²⁴³, spolupracovníky. Na této cestě může nejprve jít o otevírající a osvobozující náhled: kleiniánsky je zde naším hříchem neudržení „celosti“ našich bližních a podlehnutí strachu ze smrti, který nás utvrzuje ke zlobě a dualitě. Vydáme-li se v lásce na cestě k integraci, smrt ani strach z ní sice úplně nemizí²⁴⁴, ale pozbývá své moci. Začínáme vidět, jak vlastní agresí celistvé druhé - které přece milujeme - různým způsobem zraňujeme a ničíme. V takové „depresivní pozici“ ale možná opravdu spočívá náš úděl „bytí v porušeném světě“ tady a teď včetně pocitů viny, ale i víry, naděje a snad i uspokojujícího ovoce, že naše „reparace“ je onou „synergií“ s přicházející spásou od Hospodina.

Jestliže - alespoň podle M. Kleinové - jiná cesta ke zralosti než integrující nerozlišování není, a jestliže přijmeme interpretaci svazující náhled této myslitelky s Ježíšovými slovy, pak výzva „milujte své nepřátele“ je pak pro naši vlastní duši, druhé i svět přiměřenou morální výzvou.

²⁴⁰ Případně i v kontrastu k realitě anamneticky a v eschatologické naději

²⁴¹ Srv. kap. „Textové a výkladové poznámky“ výše.

²⁴² a kde ani Bůh nebyl člověku nepřítelem, srv. Gn 3.

²⁴³ Srv. 1K 3,9.

²⁴⁴ Srv. výklad Kleinové: „Sblížení destruktivních a láskyplných impulsů a dobrých a špatných stránek objektu vyvolává úzkost z toho, že by destruktivní pocity mohly přemoci láskyplné pocity a ohrozit tak dobrý objekt. Proto se rodí konflikt mezi usilování o integraci jako ochranu proti destruktivním impulsům a obavou z integrace, která pramení ze strachu, že by destruktivní impulsy mohly ohrozit dobrý objekt a dobré části já.“ M. Kleinová, *Závist a vděčnost*, str. 347.

Spása v jednotě s druhými a v nerozdělenosti naší vlastní duše

Já a Otec jsme jedno. (J 10,30)

Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno - já v nich a ty ve mně; aby byli uvedeni v dokonalost jednoty a svět aby poznal, že ty jsi mě poslal a zamiloval sis je tak jako mne. (J 17,22-23)

První úryvek ze dvou jsme vybrali už dříve v souvislosti s „příběhem dobré identifikace“. Pokud se zaměříme nyní přímo na proklamovanou i vyprošovanou „jednotu“, může se zdát, že bez konkrétního předporozumění je interpretace tohoto úryvku obtížná. Ozývá se zde snad stará touha řecké filosofie, kde Jedno (*to hén*) je myšleno jako prazáklad, *arché* všeho?

Nebo se snad jedná o jednotu mezi člověkem Ježíšem a Bohem Otcem? Jak ale v druhém úryvku takovou jednotu vztáhnout na jednotu mezi lidmi „*aby byli jedno, jako my jsme jedno*“?

Exkurs - jednota u Ronalda Fairbairna

Podle psychoanalytika W.R.D. Fairbairna (1889 - 1964) je primárním stavem lidské duše její celistvost svázaná s celistvým vnímáním druhých. „Centrální ego“²⁴⁵ člověka je původně nastaveno k dokonalému a nenarušenému vztahování se s reálnými, celými objekty ve vnějším světě. Zatímco u Freuda libido hledá slast²⁴⁶ a člověk je naprogramován k tomu, aby slastně uspokojil svou nejmocnější, erotickou energii s malým ohledem na výběr objektu, pro Fairbairna je „*konečným cílem libida objekt*“²⁴⁷. Člověk je v jeho modelu primárně, konstitutivně nastaven na vztahové interakce s lidským prostředím, usiluje o ně a nejvyšší formu slasti zažívá ve vztahové interakci samotné²⁴⁸.

Podle Fairbairna je dokonalé vztahování se k druhým výchozí, je však nicméně jen teoretické, protože je záhy narušováno zkušenostmi frustrace z nedokonalosti vztahu mezi dítětem a rodiči (rodičovskými postavami). V okamžiku hladu vnímá například dítě svou matku jako odmítající a zlý objekt. Fairbairn popisuje ve stopách Melanie Kleinové, jak se dítě potýká s touto situací: „*Ze subjektivního pohledu dítěte se matka stává ambivalentním objektem, tedy objektem, který je dobrý i špatný. Protože se mu jeví jako nepřijatelné mít dobrý objekt, který je také špatný, hledá řešení této situace rozštěpením figury své matky na dva objekty ... dobrý a ... špatný ... Tuto situaci ale považuje za nezvládnutelnou ... a dělá co může, aby převedl tento traumatizující faktor na pole své vnitřní reality, kde cítí, že situaci má více pod kontrolou*“²⁴⁹. Platí, že „*nejprve*

²⁴⁵ Fairbairn ve svém díle převzal Freudovu terminologii, ale přeznačil ji, přes podrobná objasňování leckdy matoucím způsobem. Fairbairnovo „ego“ odpovídá více „self“ použitému už H. Hartmannem, než Freudovu termínu „Ego“ (Já). „Centrální ego“ představuje podle Fairbairna vědomé i nevědomé integrující „já“, které „integruje ... vnímání reality i chování“. Viz W.R.D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Brunner-Routledge 2002, Hove, str. 9. Srv. též poznámka č. 29.

²⁴⁶ Později Freud přistoupil k dualitě bazálních lidských motivací.

²⁴⁷ Fairbairn, str. 31.

²⁴⁸ Platí, že ty interakce, které jsme zažili jako děti, pak nadále nevědomě vyhledáváme jako dospělí - třebaže se jedná o interakce bolestné. Fairbairnovi se podařilo narozdíl od Freuda uspokojivě vysvětlit např. problém masochismu: proč člověk vyhledává bolest, aby dosáhl uspokojení? Klíčem je podle Fairbairna to, že v dětství zažil bolestné kontakty se svými rodiči nebo pečovateli. Ale kontakt samotný, v jeho zažité formě (v daném případě bolestné) je pro něj bazálnější a vpsledku slastnější než bezbolestnost.

²⁴⁹ Fairbairn, str. 110.

*internalizujeme neuspokojující objekt, pak štěpíme*²⁵⁰. U Fairbairna tedy introjikueme narozdíl od Freuda výhradně to špatné, platí zde, že do svého nitra ukrýváme jen to, co odmítáme.

U Fairbairna je tedy pro necelistvost vnějšího objektu nemyslitelná, neudržitelná a nepřijatelná a člověk se pokouší s touto situací vyrovnat zvnitřněním objektu. Jde o „první štěpení“ původně jednotného celého objektu a současně původně celostního vztahu subjektu a objektu na reálnou a internalizovanou část. V rámci tohoto štěpení dochází i nutně k rozpadu původní jednoty já: část já zůstává orientovaná na reálné rodiče ve vnějším světě a usiluje o „skutečné“ reakce a část se přeorientovává směrem k iluzorním rodičům jako fantazijním objektům.

Štěpením mezi realitou a iluzí však podle Fairbairna rozdělování původní jednoty objektu a vztahu subjekt - objekt nekončí. Dochází k druhému štěpení, tentokrát na žádoucí a potěšující části rodičů („*exciting object*“) a části frustrující a odmítající („*rejecting object*“). V souvislosti s tímto druhým štěpením se štěpí také „já“ na „libidinózní“ část, která se vztahuje k žádoucímu objektu a na část antilibidinózní (vnitřního nosiče trestu, interního sabotéra), který se zaměřuje k objektu trestajícímu. Něco z toho, co je nám u rodičů nedostupné, toužíme sdílet, něco naopak odmítáme a bojíme se toho a takový strach a trest inscenujeme ve vlastním nitru²⁵¹.

To, že jsme nedokázali udržet původní jednotu s objekty, nakonec tedy vede k tomu, že v každém z nás žije nenávistná, zahořklá část našeho já, která nás může dovést v extrémnějších polohách až k tomu, že můžeme žít de facto ve vězení, odtržení od skutečných kontaktů s druhými. Dochází k tomu, že antilibidinózní ego útočí na (z jeho pohledu) matoucí a nebezpečné ego libidinózní. Pak se dokážeme například i nepochopitelně „potrestat“ za nějaký úspěch, kterého dosáhneme nebo nenávidět ty, kteří se nám nějakým způsobem pokoušejí pomoci.

Každý odklon od celistvosti reality lidského světa a celistvosti „centrálního ega“ vede tedy k vytvoření nevědomých, patologických vnitřních struktur a rozehrání tohoto vnitřního dramatu přílišné lásky a přílišné nenávisti je zdrojem „schizoidní poruchy“ projevující se nejrůznějšími způsoby. Poznamenejme, že dle Fairbairna je dokonce i tendence k intelektualizaci manifestací přílišného zájmu o vnitřní svět a příznakem schizoidní pozice²⁵²: své emoce máme nechat plynout v otevřeném vztahu k jiným, nikoli je uplatňovat vůči myšlenkám svého vnitřního světa, kde se mohou stát náhradou za skutečné emoční hodnoty²⁵³. Pak třeba „*chlapec ve škole věnuje osobní úsilí nadměrnému studiu, zatímco normální chlapci jsou oddáni účasti na školních hrách*“²⁵⁴. Místo vztahování se k reálným lidem se někdo může zamilovat třeba i do nějaké extrémní politické filosofie²⁵⁵.

Situace rozštěpené duše je podle Fairbairna neradostná. Vztah k lidem je narušen prvotním štěpením, jiné lidi „*považujeme za méně než osoby se svou vlastní vnitřní hodnotou*“²⁵⁶. Další možnou obtíží je, že potlačujeme své vlastní emoce a máme potíže s emocionálním dáváním, „*nic nedáváme a nic neztrácíme*“²⁵⁷. Dítěti se „*zdá, že jeho láska ničí, ... začíná se bát lásky. ...*

²⁵⁰ Fairbairn, str. 135.

²⁵¹ Mitchell a Blacková upozorňují, že právě tímto způsobem můžeme vrhnout více světla na „chemii“ lidského zamilování se - leckdy nalézáme (nevědomě) takový protějšek, který vyhovuje našim zažitým vztahovým vzorcům z „pozitivní“, ale i „negativní“ stránky věci. Pokud odmítneme jednoho partnera, nalezneme možná jiného s nápadně podobnými vlastnostmi. Srv. Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 140.

²⁵² Tamtéž, str. 20.

²⁵³ Tamtéž.

²⁵⁴ Tamtéž, str. 22.

²⁵⁵ Srv. tamtéž, str. 21.

²⁵⁶ Tamtéž, str. 12.

²⁵⁷ Tamtéž, str. 16.

(a proto) vztyčuje bariéry mezi sebou a objekty²⁵⁸. Dítě nemůže dávat, protože by se cítilo ochuzeno, pokud by dávalo, zbavovalo by se vlastně části svého vnitřního světa²⁵⁹.

Neštěstí člověka spočívá tedy v tom, že rozštěpí prvotní bezproblémovou vztahovou jednotu s druhými, pak rozštěpí i své já a tím je duše člověka zaplněna „špatnými objekty“, kterých se člověk nemůže zbavit, i když je odmítá, protože „mají nad ním moc“²⁶⁰. To, co vnímá vně jako zlé se pokouší internalizovat, aby se to pokusil ovládnout²⁶¹, ale tím spíš je poté špatnými objekty „posedlý jako zlým duchem“²⁶². Proč ale se člověk svých zlých objektů nezbaví, nevymete je ze své duše? Toho se člověk bojí, říká Fairbairn, protože pak by svět kolem byl obýván démony, se kterými je příliš strašné se setkat²⁶³. Abychom se takové hrůze vyhnuli, uzavíráme tedy raději se svými špatnými objekty „satanský pakt“²⁶⁴, protože bez objektů být nemůžeme a původní jednota vnějšího a vnitřního je ztracena.

Cílem terapie je v tomto kontextu přeci jen umožnit „uvolnění potlačených špatných objektů z nevědomí“²⁶⁵. Pacient je usměrňován ke vztahům k objektům jako celým a tím dobrým a upozorňován na to, že „zlo“ je spojeno s vazbou ke špatnému objektu²⁶⁶. Tím se může obnovit původní - předpokládaná - jednota Já a reality, jednota neštěpící vztahovosti.

Interpretace

„Jednotu“ v obou našich úryvcích budeme chápat optikou modelu jednoty W.R.D. Fairbairna, který jsme popsali. Člověk je v tomto příběhu konstitutivně, primárně „stvořen“ k jednotě se svým okolím a (tím) současně k jednotě v samém sobě. Při stvoření, řekli bychom s Fairbairnem, nebylo ani prvního ani druhého štěpení. Spásou pak může být uzdravující obnovení takové jednoty.

Dle Fairbairna frustrace z vnímané nedokonalosti jednoty já s druhými nastartovala ďábelský kolotoč štěpení. Můžeme říci, že pokud Janův Ježíš říká, že „já a Otec jsme jedno“, nabízí takové štěpení překonat. Taková nabídka není laciná, protože je podložena zkušeností kříže, kdy muselo být pokušení k vnímání Otce jako zlého, a tedy pokušení k štěpení porušující jednotu s ním, velmi velké. Ve stopách dětského štěpení se také my vztahujeme k druhým a přenášíme na ně „špatné objekty“ vlastní nevědomí. S druhými ale budeme uvedeni „v dokonalost jednoty“ stěží bez toho, abychom stáhli takové štěpící přenosy. Aby se toto stalo, zdá se, že potřebujeme nějak původní jednotu přijmout zvenčí, ve zjevení nerozdělené jednoty mezi Otcem a Synem.

²⁵⁸ Tamtéž, str. 50.

²⁵⁹ Tamtéž, str. 18.

²⁶⁰ Tamtéž, str. 67.

²⁶¹ Tamtéž.

²⁶² Tamtéž.

²⁶³ Tamtéž, str. 69.

²⁶⁴ Tamtéž, str. 70.

²⁶⁵ Tamtéž, str. 75.

²⁶⁶ Fairbairn poznamenává, že hřích je podle židovské koncepce považován za hledání jiných bohů a podle křesťanské koncepce za podlehnutí ďáblu“, srv. Fairbairn, str. 74.

Spása skrze narušení pokoje

Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč.
(Mt 10,34)

Výklad tohoto temného novozákonního úryvku vyžaduje patrně konkrétní předporozumění. *Eiréné*, pokoj, má podle stejného evangelia (Mt 10,13) přece provázet hlásání dobré zvěsti, ale z kontextu našeho úryvku (v. 35nn) plyne i varování: není tomu tak vždy, naopak. Ježíš a jeho evangelium může způsobit narušení rodinných vztahů, které dříve pokojně fungovaly. Po přijetí spásno-nosného evangelia se rodina může stát člověku dokonce nepřítelem (v. 36). Člověk slyšící evangelium už nemůže milovat otce a matku více než Ježíše (v. 37), jakkoli takové milování bylo dříve vpravdě dobré a plné pokoje pro něj i druhé.

Odráží se zde možná jedna z bolestných zkušeností autora evangelia i jeho adresátů - evangelium a to, co z něho pro následné jednání recipientů vyplynulo, bylo mečem rozdělujícím v některých případech názorově a zřejmě i reálně rodiny křesťanů.

Exkurs - egopsychologie Anny Freudové

Anna Freudová (1895 - 1982) byla vzornou dcerou a oporou svého otce ve věci rozvoje psychoanalytické teorie. Freud v posledních letech svého života obrátil pozornost od „Ono“ k „Já“ (ego) a „egopsychologie“, již byla Anna Freudová jednou ze zakladatelských postav, tímto směrem pokračovala.

Egopsychologové převzali Freudovo pojetí, že „*psychologické je část biologického*“²⁶⁷ a „*vědomí se vytváří jako výraz konfliktu*“²⁶⁸. A. Freudová však již pevně reprezentuje směr, ve kterém se „*zájem psychoanalýzy posunul z hlubších do povrchovějších psychických vrstev*“²⁶⁹. Psychoanalýza zůstává „*studii potlačených pudových impulsů, afektů a fantazií*“²⁷⁰, nicméně už bylo „*ohnisko zájmu definitivně přesunuto na instituce Já*“²⁷¹. Kniha Anny Freudové „*Já a obranné mechanismy*“ z r. 1936 se „*stala základní příručkou klinických analytiků*“²⁷².

Víme už, že podle psychoanalytiků existuje možnost, jak zkoumat nevědomé vrstvy duše, když jsou z definice vědomí nepřístupné. Lze to skrze deriváty nevědomí, které se dostanou do vědomí. Jestliže lidská duše tvoří strukturu Ono – Nadjá - Já, nevědomé dění je přítomno na celé této ploše a projevy nevědomí musejí být sledovány v interakcích jednotlivých složek.

Poznání nevědomého se ale nemůže uskutečnit, pokud je „*Ono ve stavu pokoje a převládá spokojenost*“²⁷³. Pokud totiž „*nejsou žádné důvody, aby pudové impulsy vpadly do oblasti Já s cílem dosáhnout gratifikace, a proto vyvolat pocity napětí a nelibosti, nemůžeme o obsahu Ono nic poznat*“²⁷⁴. U Nadjá je situace jiná, protože „*z větší části je jeho obsah vědomý*“²⁷⁵. Ono i Nadjá ohrožují mír v rámci Já.

²⁶⁷ H. Hartmann, *Ego Psychology And The Problem Of Adaptation*, str. 34.

²⁶⁸ Tamtéž, str. 58.

²⁶⁹ A. Freudová. *The Ego And The Mechanisms Of Defense*. International Universities Press, Inc., Madison, 2000. Str. 3.

²⁷⁰ Tamtéž.

²⁷¹ Tamtéž, str. 4.

²⁷² Tak alespoň uvádějí Mitchell a Blacková, str. 47.

²⁷³ Srv. A. Freudová, str. 5. Slast je v zásadě podle Freuda nepřítomnost bolesti, „minimální“ hladina neřešené pudové tenze.

²⁷⁴ Tamtéž, str. 5.

²⁷⁵ Tamtéž.

Jak už bylo řečeno o Ono, „*Já považuje určitá pudová hnutí za nebezpečná*“²⁷⁶, impulsy Ono pak podléhají kritice i odmítnutí a na kolbišti duše se rozehrává děj, kdy „*pokojné soužití sousedících mocností je u konce*“²⁷⁷. Pudové impulsy pak „*musejí podlehnout všem druhům proměny*“²⁷⁸. Pudy však musejí dosáhnout svých cílů a tak „*násilně vpadají do oblasti Já v naději, že ho přemůžou překvapivým útokem. Já se stává podezřivým a podniká protiútok a vpadá do teritoria Ono. Jeho cílem je vyřadit impulsy Ono trvale z akce pomocí odpovídajících obranných opatření vytvořených pro ochranu svých vlastních hranic*“²⁷⁹.

Cílem má být dobrý kompromis mezi popsány institucemi Já, Ono a Nadjá²⁸⁰. Těžiště uvedené knihy Anny Freudové je v podrobné klasifikaci obran Já - tedy způsobů, kterým se Já pokouší dosáhnout více či méně přijatelné rovnováhy. Nejde-li o dobrý, tedy v zásadě pokojně vědomý kompromis, pak člověk klame sám sebe, neunikne „návratu vytěsněného“, neurotickým či psychotickým symptomům ev. z nich plynoucímu patologickému sociálnímu chování.

Obranné mechanismy jsou mnohotvárné: Já se brání nebezpečí, a to buď vnějšímu (plynoucímu z reality) nebo vnitřnímu (plynoucímu z pudových hnutí Ono, případně z Nadjá). Některé z „katalogu“ obran Anny Freudové²⁸¹ stručně uvedme:

Vytěsnění (které S. Freud původně představoval jako jakousi univerzální obranu) se zbavuje pudových hnutí tak, že se nepřijatelný pudový impuls nebo myšlenka stává nevědomou. Naopak *popření* je mechanismus, jehož prostřednictvím se vědomě nepřijímají externí podněty (nechceme vidět, co nás ohrožuje). *Reaktivní výtvor* chrání Já před návratem vytěsněných impulsů (tak například rozžlobený člověk ze strachu před vlastní zlobou začne být na jiné až příliš milý, neodbytně nápomocný a přehnaně laskavý²⁸²). *Fantazijní převrácení* chrání před převahou určité reálné situace (ten člověk mne neohrožuje, on mě miluje). *Inhibice* vnitřních pudových impulsů (obávám se např. své sexuální touhy a tak ji „vypínám“) koresponduje s *restrikcí* uvalenými Já na vnější zdroje. Důležitou obranou proti nebezpečí pudů může být také *intelektualizace* - podle freudovských teorií se dokonce intelekt díky své obranné činnosti rozvíjí, pudové nebezpečí činí tak lidskou bytost inteligentnější.

Konkrétnější techniky obran mohou být pozorovány například prostřednictvím analýzy snů²⁸³, kde obrany formující Já jsou analogické snovému „cenzoru“ způsobujícímu *snové distorze* jako jsou *kondenzace* (spojení více prvků do jediného), *přesuny* (význam je ukázán v jiné přijatelnější situaci, nesouvisející s původní) atd. Mechanismus snového přesunu je pak analogický *sublimaci*, jejímž prostřednictvím Já dosahuje svého cíle odklonem pudových impulsů od jejich čistě sexuálních cílů k „*cílům, které společnost považuje za vyšší*“²⁸⁴.

U Freuda bylo cílem psychoanalýzy uvolnit nevědomé vytěsněné pohnutky. U Anny Freudové je cílem nahlédnout celý nevědomý obranný mechanismus, oslabit jej a nastolit zralejší vnitřní uspořádání. Ten či onen obranný mechanismus byl tedy dříve na první pohled „funkční“, ve skutečnosti se ale jednalo o obranu, která znemožňovala zralejší život.

A. Freudová jde cestou jakési hermeneutiky podezření: pokud člověk vykazuje symptomy neurózy, je třeba se podívat na všechno, i to, co vypadá v chování a jednání zdánlivě „pokojně“, protože právě takové jednání může být centrem obranného mechanismu, který je nutno nahlédnout a uvolnit.

²⁷⁶ H. Hartmann, *Ego Psychology And The Problem Of Adaptation*, str. 28.

²⁷⁷ A. Freudová, str. 7.

²⁷⁸ Tamtéž.

²⁷⁹ Tamtéž.

²⁸⁰ Tamtéž, str. 8.

²⁸¹ Mnohdy jde však o rozpracování a utřídění myšlenek jejího otce

²⁸² Srv. Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 46.

²⁸³ Srv. S. Freud, *Výklad snů*. Nová tiskárna, Pelhřimov, 2003.

²⁸⁴ A. Freudová, str. 175.

Je ale potřebné, aby na scénu přišel nějaký „*narušitel pokoje*“²⁸⁵. Tímto narušitelem pokoje je podle Freudové psychoanalytik, který vlastně ničí to, co bylo pracně dosaženo dříve, ba co dříve bylo vlastně „*příznivé pro vlastní Já*“²⁸⁶. Jestliže ale nějaká obrana, kterou Já pracně vytvořilo, se ukázala jako pokřivující pro celek člověka i jeho okolí, takový narušitel musí být na scénu vpuštěn, aby pacient svou nemoc nahlédl a dostal šanci ke změně.

Interpretace

Jistě není pravidlem, aby evangelium a nároky, které jeho příjemci pro sebe vyvodí pro své další jednání, byly nutně příčinou rozdělení rodin. Příběh uzdravení popsany A. Freudovou ale měl ukázat, že v něm není uzdravení bez narušení předchozí, navenek třeba zdánlivě výborně fungující rovnováhy. To, co „funguje“, musí být přesto narušeno, rozetnuto a jako celek přeformováno do zdravějšího a pro člověka i druhé funkčnějšího celku.

Ježíš jako „narušitel pokoje“, který přináší na svět meč narušení stávajícího pokoje výměnou za otevření se evangeliu je obtížnou představou především proto, že není řečeno, že takový dosavadní pokoj musí být opravdu zlý a hříšný. Ale „hermeneutiku podezření“ analogickou ohledávání duševního prostoru egopsychology přijmout můžeme: je velmi mnoho dobrých a těch nejlepších a nejpokojnějších věcí, které nás mohou oddělovat od aktuálních nároků evangelia.

Je dobré nyní říci, že nebezpečí narušení pokoje je nutno se vystavit i takřkajíc z druhé strany - ti, kteří se nasazují v církevní službě třeba se zanedbáváním vlastních rodin, mohou být v zajetí obranných mechanismů velmi hluboko (navíc „posvěcených“ tím či oním způsobem) a volání po rozetnutí takového falešného pokoje vlastního Já může v praktickém vyústění směřovat i třeba odchodem z takové služby.

Pro ty, kteří se tedy ocitnou tváří v tvář výzvě evangelia, hrozící narušit pokoj obran prožívaný a odkoušený v rodině nebo v církvi, se může dnešní úryvek stát osvobozujícím Božím slovem.

Snad žádné přeformování lidské psyché v psychoanalytické terapii neprobíhá navíc bez dočasného nepokoje. Příběhem spásy zde může být, že pro nové vykročení na cestě evangelia zřejmě máme přijmout i meč, který rozetne něco dosud pokojně fungujícího a vzbudí nepokoj a snad i nenávisť, aby v naději došlo poté k nalezení pokoje nového.

Spása skrze přidání se k druhým

Ti, kteří přijali jeho slovo, byli pokřtěni a přidalo se k nim toho dne na tři tisíce lidí.
(Sk 2,41)

Z kontextu úryvku vyplývá, že impulsem k přidání se k nim - totiž apoštolům - byla letniční událost a Petrova promluva. Popisuje se zde, patrně poněkud idealizovaně a symbolicky, vznik křesťanského společenství, jehož těžiště tvořili apoštolové (v. 42-43). V tomto společenství byli všichni spolu (v. 42), měli všechno společné (v. 44). Vyzdvihuje se dále svornost i radost (v. 46). V uvozujícím verši zmiňme ještě, že pro použité sloveso „přidat se“ (*prostithémi*) by byl přiměřenější překlad „*bylo k nim přidáno*“.

Slovo *psychai* (přeložené jako „lidi“) v úryvku hovoří jistě o (živých) lidech, ale překlad „duší“ by stál zde za úvahu. Zdůraznil by „psyché“ jako těžiště lidské živoucí existence, která se přidáním k apoštolům proměnila.

²⁸⁵ Tamtéž, str. 29.

²⁸⁶ Srv. tamtéž.

Exkurs - attachment Johna Bowlbyho

John Bowlby (1907 - 1990) prošel klasickým psychoanalytickým výcvikem v tzv. anglické psychoanalytické škole, jednou z jeho supervizorek byla sama Melanie Kleinová²⁸⁷. Bowlby však opustil egopsychologickou freudovskou ortodoxii i kleiniánské vody. Kromě jeho charakteristického důrazu na „attachment“ (přimknutí)²⁸⁸ se stal mezi psychoanalytiky svébytný i propojováním psychoanalýzy s výsledky biologie, antropologie, etologie včetně výzkumů chování dětí a rodin²⁸⁹. K inspirátorům Bowlbyho patřil kromě Freuda nebo Kleinové i Ch. Darwin a jeho blízkým spolupracovníkem byl např. Konrad Lorenz²⁹⁰.

Bowlbyho myšlení lze uvést charakteristickým citátem: „*Důvěrná přimknutí se (attachment) k jiným lidským bytostem jsou tou osou, kolem se odvíjí lidský život nejen v dětství nebo školním věku, ale i v dospívání, letech zralosti a až do stáří. Z takových důvěrných přimknutí osoba bere svou sílu a radost ze života a skrze to, čím sama přispívá, dává sílu a radost jiným*“²⁹¹.

Bowlby nahlížel některá základní témata psychoanalýzy jinak než Freud nebo Kleinová. Mitchell a Blacková shrnují: „*Freud vnímá pudy jako bouřlivá a asociální hnuta, přinucená se přizpůsobit pouze prostřednictvím vleklých a úporných zápasů Já. Bowlby nahlíží pudy jako předem adaptované na lidské prostředí, zjemnělé miliony let přirozeného výběru určeného hlediskem přežití*“²⁹².

Člověk vytváří podle Bowlbyho se svým prostředím jakýsi až kybernetický adaptivní systém²⁹³, kde hlavním cílem je blízkost matky realizovaná prostřednictvím mechanismu attachmentu. Primární zde nejsou pudy jako u Freuda ani vztahy jako u Fairbarina, primární je attachment, který je prý dokonce „*zabudovaný do nervového systému*“²⁹⁴. Díky němu „*dítě nejen rozeznává svou matku, ale také se chová tak, že udržuje její vzdálenost k ní*“²⁹⁵.

Podle Bowlbyho je attachment účelný, protože nabídl člověku při vývoji lidského rodu vyšší šanci na přežití (např. při napadení dravci) a poskytl celkově lepší podmínky pro naučení se nezbytným dovednostem pro život. Díky takové moudrosti pudů je pak ale „*dětský hlad po matčině přítomnosti a lásce stejně velký jako jeho touha po jídle*“²⁹⁶.

Bowlby ve svém hlavním díle²⁹⁷ hájí narozdíl od Freuda pojetí, že pouto k matce je nikoli získané na základě toho, že by matka uspokojovala potřeby dítěte a stala se tak žádoucím objektem, ale vrozené. Vrozeným instinktivním cílem je pro Bowlbyho v zásadě pocit blízkosti k pečující osobě²⁹⁸. Attachment je dítětem i matkou cíleně podporován, Bowlby podrobně popisuje některé „instinktivní“ mechanismy sloužící k navázání, udržení a obnovení attachmentu: krmení, mazlení, úsměvy, pláč, následování.

Na přerušení vazby s matkou dítě reaguje podle Bowlbyho nejprve vztekem, pak smutkem a nakonec se odtáhne („detachment“)²⁹⁹ a svou potřebu přimknutí k původní osobě pak jakoby

²⁸⁷ J. Bowlby, *Attachment*. Basic Books, New York, 1983. Str. xxxiii.

²⁸⁸ Někdy se překládá též jako připoutání či vazba (srv. Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*), v práci ponechávám pro jeho jednoznačnost původní název, který se používá i v české literatuře.

²⁸⁹ A. Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 236.

²⁹⁰ Srv. J. Bowlby, *Attachment*.

²⁹¹ J. Bowlby, *Loss*. Str. 442.

²⁹² Mitchell a Blacková, *Freud a po Freudovi*, str. 161.

²⁹³ Jen jeho konceptuálnímu rozboru tohoto tématu Bowlby věnuje více než 100 stránek prvního dílu své trilogie, srv. J. Bowlby, *Attachment*.

²⁹⁴ Cit. Ainsworth dle J. Bowlby, *Attachment*, str. xii.

²⁹⁵ Tamtéž, str. 199.

²⁹⁶ Tamtéž, str. xxix.

²⁹⁷ Rozsáhlá trilogie shrnující a rozšiřující některé jeho dřívější drobnější příspěvky. Viz J. Bowlby, *Attachment, Separation, Loss*. Basic Books, New York, 1983.

²⁹⁸ Srv. Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 238.

²⁹⁹ Viz J. Bowlby, *Separation*, str. 245nn.

deaktivuje: „Protest začíná, když dítě vnímá hrozbu odloučení. Projevuje se pláčem, zlostí, pokusy o útěk a hledání rodiče. Trvá až týden a bývá intenzivnější v noci. Po protestu následuje zoufalství. Pohyb ustává, pláč je přerušovaný, dítě působí smutně, odtahuje se od kontaktu, je pravděpodobnější, že se bude chovat hostilně k jinému dítěti či k oblíbenému objektu přinesenému z domova, a zjevně vstupuje do fáze truchlení po ztrátě postavy, která byla objektem přimknutí“³⁰⁰.

Následný „detachment“ je pak v zásadě „úplná absence attachment chování, když se dítě setkává znovu s matkou“³⁰¹. Po úspěšném detachmentu se v ideálním případě obnovuje sociabilita dítěte - dítě již přijímá jiné dospělé, kteří mu nabízejí péči. Pokud přitom dospěje do tohoto stadia, „bude se při shledání s [původní] pečující osobou chovat nápadně nenormálně“³⁰² a to s projevy strachu z opuštění - např. lhostejnost vůči ní se střídá s ulpívavým chováním. Strach ze ztráty nemusí být nutně patologický, ale i tvůrčí³⁰³. Za nepříznivějších okolností však attachment může být provázaný strachem ze ztráty³⁰⁴, vyvolaným například hádkou rodičů³⁰⁵. Trvalejší úzkost přítomná v attachmentu se může projevit např. prostřednictvím dětských či dospělých fobií³⁰⁶, např. agorafobie³⁰⁷. Adaptace na strach ze ztráty může být tak adaptivní nebo maladaptivní³⁰⁸ včetně např. již zmíněného „detachmentu“, který může pomoci navázat nové vztahy, ale v jiném případě může vést až k univerzální lhostejnosti a strachu z jakýchkoli vazeb.

Pro dítě i dospělého je podstatný „bezpečný attachment“³⁰⁹, který podpoří i v případě dočasné ztráty charakteristické vzorce chování vedoucí k adaptaci. V méně příznivé situaci může být attachment promísený úzkostí a odtud plynoucí nejistotou. Ukazuje se, že dítě, které je „nejisté“ ve svém attachmentu, se projevuje behaviorálně nezraleji a z náhledů Bowlbyho i výzkumů jeho následníků vyplývá významná souvislost mezi narušením bezpečného attachmentu a maladaptivním chováním v dospělosti³¹⁰.

Ztrátu pojednává Bowlby především z pohledu ztráty fyzické dostupnosti matky či jiné vůdčí osoby. Ztráta se projevuje samozřejmě i mimo dětský věk: Bowlby podrobně dokumentuje³¹¹, jak se lidé různého věku vyrovnávají se ztrátou jiné milované osoby. Platí jistě, že „ztráta milované osoby jedna z nebolestnějších zkušeností, kterou lidská bytost trpí“³¹². Typické je chování popření, protestu, zoufalství a lepší nebo horší reorganizace. Bowlby s odvoláním na množství dostupných výzkumů usuzuje, že i truchlení může být jak cestou ke zdraví, tak „dezorganizované“³¹³, tedy v jeho kontextu adaptivní či maladaptivní.

Zdůrazněme nyní Bowlbyho tezi o tom, že attachment nepředstavuje jen dětské chování, ale naopak, „attachment nemizí s dětstvím, ale trvá v průběhu celého života. Vybíráme si buď staré nebo nové postavy a udržujeme s nimi buď blízkost nebo komunikaci.“³¹⁴. Dospělý to pak jistě nedělá pomocí výše popsanych dětských mechanismů, ale celkově sofistikovaněji.

³⁰⁰ Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 237.

³⁰¹ J. Bowlby, *Loss*, str. 20.

³⁰² Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 237.

³⁰³ Srv. např. J. Bowlby, *Loss*, str. 30nn.

³⁰⁴ Srv. J. Bowlby, *Separation*, str. 211nn.

³⁰⁵ Tamtéž, str. 235nn.

³⁰⁶ Tamtéž, str. 258.

³⁰⁷ Tamtéž, str. 292nn.

³⁰⁸ J. Bowlby, *Loss*, str. 72.

³⁰⁹ Srv. J. Bowlby, *Separation*, str. 322nn.

³¹⁰ Srv. Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 240nn.

³¹¹ J. Bowlby, *Loss*.

³¹² Tamtéž, str. 7.

³¹³ Tamtéž, str. 201nn.

³¹⁴ J. Bowlby, *Attachment*, str. 350.

V adolescenci se může člověk dokonce oddělit od svých rodičů³¹⁵, ovšem „pro většinu jedinců jejich vazba na rodiče pokračuje v dospělém životě a nesčetněkrát ovlivňuje jejich chování“³¹⁶. a konečně „ve starším věku, když attachment chování nemůže být směřováno vůči členům starší nebo dokonce stejné generace, může být místo toho směřováno na členy generace mladší... v průběhu adolescence a dospělého života je attachment chování směřováno ne jen vůči osobám mimo rodiny, ale také vůči skupinám a institucím mimo rodinu“³¹⁷. To může podle Bowlbyho vysvětlovat i např. oddaný vztah k vůdcům různých skupin.

Podle Bowlbyho tedy dospělý attachment nesmí být považován za nezralé, regresivní chování: „Označit attachment chování v dospělém životě jako regresivní je přehlížením jeho vitální role v životě člověka od kolébky do hrobu“³¹⁸. Naopak, attachment je prostředí, kde žijí nejhlubší lidské city: „Žádná forma chování není doprovázena silnějšími city než attachment. Postavy, vůči nimž je směřován, jsou milovány a jejich příchod je vítán s radostí“³¹⁹.

Interpretace

Zaposloucháme-li se do příběhu, jehož je vybraný úryvek součástí, můžeme se ptát: opravdu všichni ti, kteří se přidali k apoštolům byli účastni letniční události, poté slyšeli Petrovo kázání, ve všem mu porozuměli, obrátili se ke Kristu s nerozděleným srdcem a myslí a začali v tomto obrácení žít Lukášem popisovanou prvokřesťanskou idylu?

Bowlby popisuje svůj příběh uzdravení jako (znovu)nalezení attachmentu - životodárného přimknutí se k osobám nebo i skupinám. U Bowlbyho nejde o konkrétnost toho, kdo je takovou osobu nebo skupinou. Můžeme jistě jako křesťané říci, že Ježíš je tím, ke komu se máme přimknout a Ježíš je cestou přimknutí se k nebeskému Otci. Ovšem co když se nějaká část z těch tři tisíců přidala k apoštolům třeba jen proto, že jejich duše pocítila šanci se k někomu (Petrovi, jinému apoštolovi, těm, kteří již se přidali před nimi) těsně a životodárně přimknout a obnovit svůj třeba zapomenutý osobní příběh uzdravujícího attachmentu? Pokud je tomu tak, můžeme usuzovat, že attachment má být vždy nějak součástí víry: věřit máme současně s jinými, víra má nějakým způsobem sytící a bezpečí dávající přichýlení nabízet.

Co tedy s těmi, kteří se - možná - mezi těmi třemi tisíci možná jen „vezli“, kristovské zvěsti nerozuměli, ale své přimknutí třeba k Petrovi prožili s uzdravující silou a radostí, tedy jako svůj „příběh uzdravení“? Spásonosným příběhem zde může být právě to, že Kristus se pro ně stal spasitelem v přimknutí se k nějakému bližnímu.

Uvedli jsme také, že překlad „byli přidáni“ v daném úryvku může být přesnější než „přidalo se“. Můžeme pak hledat analogii k tomu, že attachment je aktivitou i pasivitou, kde matka sama attachment podporuje s blahodárnými důsledky pro dítě i pro sebe. Ti, kteří nově přidávající povzbudili k přidání se, měli z jejich přidání svůj díl užítku.

Interpretaci můžeme uzavřít tak, že jestliže pro některé z těch, kteří se přidali onoho letničního dne k apoštolům, byl cestou ke spáse „pouze“ attachment k nějakému člověku, a přesto tento attachment se stal spásonosný, můžeme mnohá uzdravující „obyčejná lidská přimknutí“ v církvích a mimo ně vnímat jako jednu z cest spásy.

³¹⁵ J. Bowlby, *Attachment*, str. 207.

³¹⁶ Tamtéž.

³¹⁷ Tamtéž.

³¹⁸ J. Bowlby, *Attachment*, str. 208.

³¹⁹ J. Bowlby, *Attachment*, str. 209.

Spása v proměně duše prostřednictvím přijetí druhého

*Jestliže chce někdo za mnou následovat, ať zapře sebe samého a ať vezme kříž svůj a ať mě následuje. Neboť ten, kdo by chtěl svou duši zachránit, zahubí ji. Ten však, kdo zahubí svou duši pro mě (var. kvůli mně) a evangelium, zachrání ji.*³²⁰ (Mk 8,34-35)

Lze výrok „Kdo by chtěl svou duši zachránit, zahubí ji“ uchopit nějakým jiným způsobem než jako „paradox“? Jak může člověk svou duši současně zachránit a současně o ni přijít?

Text se nachází v úvodu pasáže Markova evangelia označované jako „Mesiášova cesta do Jeruzaléma“. Přijetí Ježíše zde znamená jeho následování, konkrétně následování na cestě kříže. Autor evangelia, píšící patrně buď v Římě nebo pro římskou obec, mohl mít na mysli povzbuzení při konkrétních obtížích a pronásledování svých adresátů, kde výzva „vezmi svůj kříž“ mohla mít pro adresáty textu konkrétnější význam, než je tomu u slova „kříž“ v běžné mluvě dnes.

Zdržíme se nyní u několika překladových poznámek:

Psyché. Ekumenický překlad slova *psyché* jako „život“ („zachránit svůj život“, „kdo však přijde o život pro mne a pro evangelium“) je možné považovat pro dané místo za volbu z více možností. V židovském kontextu *psyché* odpovídalo člověku jako celku, „ztráta duše“ odpovídala smrti člověka. V případě přijetí řeckého kontextu duše jako principu pozemského života, by bylo možné uvažovat o kombinované překladové variantě typu „Neboť ten, kdo by chtěl svůj *pozemský život* zachránit, zahubí svou *duši*. Ten však, kdo zahubí svou *duši* pro mě a evangelium, zachrání ji. Tímto způsobem by bylo možné patrně paradoxní formulaci „vyřešit“. Proti tomuto by bylo ale možné namítnout, že předpoklad řeckého myšlení pro autora evangelia je nesamozřejmý a hlavně by bylo opomenuto použití stejného slova *psyché*, na obou dotčených místech.

Akolúthein. Obvyklý překlad je „následovat“ („Jestliže chce někdo za mnou následovat“). Lze ale také upozornit na polohu následování jako doprovázení, spolu-jití, spolu-žití, v biblickém kontextu se zdůrazněním rozdílu mezi *akolúthein* a *proagein*³²¹. Jisté je „následován“ ten, kdo vyzve ke společné cestě a nějak přitom „vede“. Takové následování však bude patrně dlouhodobě nosné, stane-li se současně vytvářením společenství vzájemnosti. Můžeme pak říci, že „za kým jdeme“, se provazuje s tím, „s kým jdeme“³²². Tuto výkladovou polohu v tomto případě naznačuje jako možnou i ekumenický překlad počátku úryvku („Kdo chce jít se mnou“). *Euangelion*. „Evangelium“ má obvyklý význam daný kontextem Markova evangelia, tedy „evangelium Ježíše Krista“ (Mk 1,1). Připomeňme zde ale původní význam *euangelion* jako „dobrá zvěst“, tedy obecněji je každá dobrá zvěst „evangelium“. V kontextu Mk 1,1 můžeme pak rozumět slovu *euangelion* jako „dobrá zvěst Ježíše Krista“, „dobrá zvěst o Ježíši Kristu“, či snad „dobrá zvěst u Ježíše Krista“.

Exkurs - selfpsychologický model H. Kohuta

Selfpsychologie (psychologie self) založená Heinzem Kohutem (1913-1981) je jednou z nejvýznamnějších novějších psychoanalytických tradic. Selfpsychologie vznikla na půdě

³²⁰ Pracovní překlad D. Bártové.

³²¹ Srv. Thayer's Greek Lexicon.

³²² Jeden z významů výrazu „akolyta“ v církevní tradici je ten, který doprovází biskupa a presbytery např. při slavnostních průvodech s křížem a svícemi.

egopsychologie rozvíjející „strukturální model“ popsany Sigmundem Freudem především v díle „Já a Ono“ z r. 1923, který jsme již popsali dříve.

H. Kohut po dlouhých letech své praxe i teoretizování v rámci freudovské „egopsychologie“ narazil na pacienty, jejichž léčba ukazovala pokroky, ale jakoby mýjela samotné těžiště jejich obtíží. Jednalo se o narcistické pacienty, o pacienty patologicky zaměřené na sebe sama. Terapie vedená s takovými pacienty směrem ke zvládnutí předpokládaného strukturálního konfliktu jejich duše například „dobrou sublimací“ nebo jinými cestami egopsychologie napomohla ke zmírnění obtíží a schopnost „fungovat“ v běžném životě, ale nepřinesla definitivnější radostné a pokojné zakotvení v životě.

Kohut vytušil, že tito pacienti potřebují jiný než strukturální psychoanalytický příběh a vystavěl tezi, že v jejich případech je klíčové nahlédnout a léčit hlubší, centrálnější strukturu osobnosti, jejich „Self“.

Kohuta je možné považovat za psychoanalytického existencialistu, protože jeho chápání self se blíží pojetí osoby v existencialistickém zabarvení. Self je pro Kohuta „centrum iniciativy: jednotka, která se snaží jít svou vlastní cestou“³²³, je to „základ našeho pocitu, že jsme nezávislým centrem iniciativy a vnímání, pevně spojeného s našimi nejdůležitějšími ambicemi a ideály a s našim prožitkem, že naše tělo a mysl vytvářejí jednotu v prostoru a kontinuum v čase“³²⁴. Self je magnetem, držícím pohromadě člověka a současně je projektem, protože se „žene pouze za tím prožít své vlastní vnitřní možnosti“³²⁵.

Člověk žije podle Kohuta s vědomím hrozby „vážnější než ohrožení tělesného přežití ..., hrozby destrukcí self“³²⁶. Pokud člověk své možnosti nerealizuje, může například dojít k potřebě léčit „zoufalství - nezaviněné zoufalství, zdůrazňuji - těch, kteří v pozdním středním věku zjistí, že základní náplň jejich self, uložená v jejich nukleárních ambicích a ideálech, nebyla realizována“³²⁷.

V kontextu našeho biblického úryvku je tedy jistě - kohutovskými očima - self onou „duší“, kterou když člověk ztratí, hyne „celý“. Takové pojetí pro účely tohoto příspěvku a v komplementaritě s výše uvedeným freudovským dále podržíme.

Self lze nasvítit, ale ne do důsledků popsat, definovat. Kohut ke konci své práce „Obnova self“ říká dokonce, že o self sice popsal mnoho stránek, ale přitom „nikde nevysvětluje, jak by měl být definován jeho základ“³²⁸. Do self nemůžeme vědecky proniknout a rozpitvat ho, je naší předpokládanou daností a současně existenciálním úkolem. Podle Kohuta ho můžeme i vnímat nepřímou, ne však „vědecky“: „nemůžeme proniknout do self per se; přístupné jsou nám pouze jeho introspektivně nebo empaticky vnímané projevy“³²⁹. Freudovsky proklamativně „vědecká“ analýza snů, volných asociací, chybných výkonů atd. ustupuje u o dvě generace mladšího Kohuta vědomě subjektivní „vědecky ukázněné introspekci a empatii“³³⁰. Duši jako takovou může vnímat i léčit jen jiná „duše jako taková“.

Vývoj self

Podle H. Kohuta hrají při vývoji self narozeného dítěte klíčovou roli jeho bližní. Jejich postoj je rozhodující pro šanci si vybudovat zdravé self, tedy onen „psychický sektor, v němž ambice,

³²³ H. Kohut, *The Restoration of the Self*. International Universities Press, Inc. 1977. Citace dle: *Obnova self*, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha, 1992, str. 91.

³²⁴ Tamtéž, str. 70.

³²⁵ Tamtéž, str. 90.

³²⁶ Tamtéž, str. 50.

³²⁷ Tamtéž, str. 88.

³²⁸ Tamtéž, str. 112.

³²⁹ Tamtéž.

³³⁰ Tamtéž, str. 113.

dovednosti a ideály vytvářejí nepřerušené kontinuum, které umožňuje radostnou, kreativní aktivitu³³¹.

Dítě je podle Kohuta totiž naladěno na „empatické“ přijetí svým okolím, očekává, že „*empatické prostředí bude přiměřeně reagovat na jeho psychické potřeby a přání se stejnou samozřejmostí, s níž respirační aparát právě narozeného dítěte „očekává“, že okolní atmosféra bude obsahovat kyslík*“³³². Klíčovou cestou za vlastním self jsou pro Kohuta „selfobjekty“. Selfobjekt je v prvním přiblížení osoba v prostředí, která pro self vykonává určité funkce³³³ a tím vyvolává zkušenost self (selfhood)³³⁴. Malé dítě vstupuje na cestu budování svého self vlastně tak, že matka jeho self „vyvolá k existenci“, protože „*matka si představuje, že self dítěte je konsolidovanější, než odpovídá skutečnosti. Jinými slovy, matka tím, že předbíhá skutečný vývoj dítěte, prožívá radost, která podporuje vývoj odpovídající jejím vlastním očekáváním*“. V první fázi dítě ovšem dle Kohuta nerozlišuje mezi sebou a druhými, self je provázáno se selfobjekty³³⁵, „*dítě prožívá citové stavy selfobjektu, ... jako by byly jeho vlastní*“³³⁶ a má „*zdravou touhu splynout se svým selfobjektem*“³³⁷.

První funkcí selfobjektu je zrcadlení. Dítě potřebuje „zrcadlicí selfobjekt“, který by reagoval na potřeby dítěte, akceptoval je a tím mu umožňoval rozvinutí exhibicionismu a grandiozity. Podle Kohuta jde o první úhelný kámen na cestě k životní radosti: nedokážeme později akceptovat sami sebe, jestliže jsme předtím v hloubi své duše nezakusili od jiných činné a účinné zrcadlení našich přání, kdy druzí udělají vše, po čem dítě touží, a utvrzují opakovně dítě v tom, že „*když je jeho psychická rovnováha narušena, ... selfobjekt ... napraví jeho homeostatickou rovnováhu činy*“³³⁸.

Nemoci self jsou pak podle Kohuta způsobené hlavně „*důsledkem empatických chyb ze strany selfobjektů*“³³⁹. Nepochopení a nezrcadlení dítěte je pro ustavení duše člověka zničující a dokonce „*i vážné reálné strádání ... není tak psychicky zhoubné, jestliže psychické prostředí reaguje na dítě plným rozsahem nedeformovaných empatických reakcí. Nejen chlebem živ jest člověk*“³⁴⁰.

Jak se ovšem může dítě vyrovnat s tím, že zrcadlení není zcela dokonalé nikdy? Podle Kohuta to nevádí, pokud jde o „optimální chyby“, které „*mohou spočívat v krátce opožděné empatické reakci selfobjektu, v mírných odchylkách od prospěšné normy prožitků selfobjektu*“³⁴¹. Rodiče nemusejí být dokonalí, postačí, když jsou „optimálně chybující“³⁴², protože „*trocha frustrace dítěte je nutná ... proto, aby spouštěla transmutující internalizaci*“³⁴³.

Koncept transmutující internalizace má původ ve Freudově hypotéze, že vlastnosti žádaného objektu jsou po jeho ztrátě zvnitřněny. Co máme rádi a ztratíme, podržíme i nadále ve své psychice. Kohut tento koncept rozšiřuje na internalizaci idealizací po zklamáních. Nechceme se vzdát těch, kteří nám působí (narcistické) uspokojení našeho self, a pojímáme je do sebe jako ideální selfobjekt. Transmutace spočívá v tom, že právě skrze takovou internalizaci ideálů pokračuje - podobně jako dříve při zrcadlení a také souběžně s ním - ustavování vlastního self.

³³¹ Tamtéž, str. 33.

³³² Tamtéž, str. 40.

³³³ Srv. Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 173.

³³⁴ Tamtéž, str. 173.

³³⁵ Ohledně chápání pojmu „selfobjekt“ bývá u Kohuta poukazováno na kolísání rozlišení mezi tím, zda je selfobjekt vnější funkcí či vnitropsychoickou daností subjektu.

³³⁶ H. Kohut, *The Restoration of the Self*, str. 40.

³³⁷ Tamtéž, str. 53.

³³⁸ Tamtéž, str. 40.

³³⁹ Tamtéž.

³⁴⁰ Tamtéž.

³⁴¹ Tamtéž.

³⁴² Tamtéž, str. 88.

³⁴³ Tamtéž, str. 52.

Dítě tak začíná rozlišovat mezi sebou a druhými a později vyhledává a internalizuje idealizované (především rodičovské) obrazy. Jejich zvnitřnění se stává dalším způsobem, jak zažívat pocit celkové duševní pohody³⁴⁴. Kromě zrcadlicího potvrzování potřebujeme tedy i dostupnost těch, které můžeme pojmout za svůj ideál.

Později Kohut ještě přidal třetí základní potřebu self „být stejný jako ti druzí“, potřebu dostupnosti alter-ega, „blíženeckého“ selfobjektu³⁴⁵, těch, díky kterým můžeme prožívat sebedudující a spolunesoucí podobnost.

Od slasti k radosti - revize freudovského modelu

Kohut nakonec zpochybnil klíčové teze freudovského modelu a patří k těm, díky kterým se psychoanalytická tradice ve svém úhrnu vzdálila freudovské ortodoxii.

Pro Kohuta se člověk nežene za pudovou (třebaže různě prožívanou, modifikovanou a směřovanou) slastí, ale za radostí kotví v self: „*Můžeme říci, že prožitek radosti má odlišné genetické kořeny než prožitek slasti; že oba tyto afekty mají svou vlastní vývojovou linii a že radost není sublimovanou slastí. Radost má vztah k prožitkům úplného self, zatímco slast (přestože často na totálním self, které jí tak poskytuje příměs radosti, participuje) má vztah k prožitkům jeho částí a součástí.*“³⁴⁶ Radost duše přesahuje a zastiňuje slast duše.

Pudy podle Kohuta nejsou vůbec primární („*samostatný dětský sexuální pud není primární psychickou konfigurací*“³⁴⁷), ale jsou podřízené vztahu mezi self a selfobjektem³⁴⁸. Konkrétněji například „*primární psychickou konfigurací není touha dítěte po jídle, ... [ale dítě] od začátku prosazuje svou potřebu selfobjektu, který jídlo poskytuje*“³⁴⁹.

Cítí-li člověk, že jeho self je slabé, bojí se jeho dezintegrace, ztráty pocitu kontinuity v prostoru a čase a upíná se z nouze do hry pudů a obran: „*ustavení [patologických] pudových fixací a odpovídající činnosti Já se objevuje v souvislosti se slabostí self*“³⁵⁰. Když se self rozpadá, „*pudové prožitky jsou produkty rozpadu, který nastává, není-li self podporováno*“³⁵¹.

Jak taková nezdravá fixace v oblasti pudů, která je pro dřívější egopsychologii východiskem, nikoli následkem, může vypadat? Kohut hovoří například o pacientovi, kterému „*masturbační akt poskytoval prchavý pocit síly a zvýšené sebeúcty*“, ale přitom takový akt „*nebyl schopen vyplnit strukturální defekt, jímž trpěl, takže musel být znovu a znovu opakován - pacient byl na něm závislý*“³⁵². Jiný, fetišistický pacient se svým fetišem „*vytvářel psychickou situaci splývání s nelidským selfobjektem, který totálně kontroloval*“³⁵³, aby se uměle ubránil nebezpečí plynoucímu z hrozivého defektu centrální struktury self. Nutková závislost je tedy vysvětlena jako obranný manévr před přijetím a léčbou slabosti vlastního self.

Bojíme se slabosti a nehotovosti jádra sebe sama, bojíme se slabosti vlastní „duše“ (a tím i vlastní „hříšnosti“) a nechceme si ji proto přiznat, řekli bychom. Abychom od poznání pravdy utekli, vrháme se opakovaně a stále marně do aktivit, které odhalení mají zakrýt a dodat falešný pocit celistvosti v marném hledání spojení s něčím umělým místo spojení se sebou samými.

³⁴⁴ Srv. Fonagy a Taget, *Psychoanalytické teorie*, str. 174.

³⁴⁵ Srv. Mitchell, *Freud a po Freudovi*, str. 186.

³⁴⁶ H. Kohut, *The Restoration of the Self*, str. 27.

³⁴⁷ Tamtéž, str. 51.

³⁴⁸ Tamtéž, str. 38.

³⁴⁹ Tamtéž, str. 38.

³⁵⁰ Tamtéž, str. 39.

³⁵¹ Tamtéž, str. 68.

³⁵² Tamtéž, str. 53.

³⁵³ Tamtéž, str. 31.

Naše manévry jsou pak ovšem obrany, které naše úzkosti maskují, nemohou být nakonec úspěšné a „pouze velká neúčinnost defenzivních manévru vysvětluje, proč jsou do nekonečna prováděny“³⁵⁴.

Zloba jako „druhotný produkt“ vývoje

Freudovská primární dualita vrozeného libida a agrese u Kohuta neplatí. Pro Freuda člověk již ve svém založení miluje i nenávidí, pokouší se spojovat s jinými i od nich oddělovat, vše následkem dvou již zmíněných hlavních pudových sil - pudu k životu a pudu k smrti.

Pro Kohuta je agresivní zloba druhotná a principiálně ne-nutná a vzniká díky nepřijetí, neempatii. Kohut tvrdí, že „*vztek není primární danost - „prvotní hřích“, který vyžaduje pokání, bestiální pud, který má být „zkrocen“, ale je to specifický regresivní fenomén - psychický fragment ..., který vznikl jako důsledek (patologické i patogenní) deficiencie empatie ze strany selfobjektu.*“³⁵⁵. Pro Kohuta je „*destruktivní vztek vždy motivován zraněním self*“³⁵⁶. A nakonec jde o důvěru, ne o zvládání libida a agrese, „*důvěra dítěte je vrozená, ... je přítomna od začátku. Důvěra se u člověka nerozvíjí, on ji znovu ustavuje*“³⁵⁷.

Nemocné self a paradigma dnešní doby

Kohut revidoval i freudovské pojetí člověka (psyché) jako takového: „*proviniť člověk“ se mění na „tragického člověka“.* Podle Kohuta totiž „*proviniť člověk žije na principu slasti; pokouší se uspokojit své slast vyhledávající pudy... tragický člověk usiluje na druhé straně o vyjádření charakteru (ideálu) svého nukleárního self; jeho snahy leží mimo princip slasti*“³⁵⁸.

Kohut zdůvodňoval svou změnu pohledu také změnou západního světa, kde se mění „*psychologické nebezpečí, které psychické přežití moderního západního člověka ohrožuje nejvíce*“³⁵⁹, protože „*nyní mnoho dětí hledá erotickou stimulaci proto, aby se zbavilo samoty a vyplnilo emoční díru*“³⁶⁰. Podle něj se „*paradigmatem ústředního problému člověka našeho západního světa nyní stalo málo stimulované dítě, dítě, na které nikdo dostatečně nereagoval, dcera připravená o idealizovanou matku, syn připravený o idealizovaného otce*“³⁶¹. Na scéně světa je podle Kohuta velmi častá „*nejistota koheze self*“³⁶², „*difúzní úzkost, která je následkem nebezpečí úplného rozpadu self*“³⁶³ a přebývá zde „*strach ze ztráty self - z rozpadu a odcizení těla a mysli v prostoru, rozbití pocitu trvání v čase*“³⁶⁴. Průměrný člověk naší doby je rozdrobený a „*zabývá se nekonečným hledáním smyslu*“³⁶⁵.

Může vůbec člověk dneška rozřešit uspokojivě „*otázky, zda je život prožíván jako bezvýznamný navzdory vnějšímu úspěchu, zda je prožíván jako smysluplný navzdory vnějšímu neúspěchu, otázky pocitu triumfální smrti nebo jalového přežívání*“³⁶⁶?

H. Kohut - psychoanalytický terapeut - nabízí koncept „obnovy self“.

³⁵⁴ Tamtéž, str. 75.

³⁵⁵ Tamtéž, str. 52.

³⁵⁶ Tamtéž, str. 50.

³⁵⁷ Tamtéž, str. 51.

³⁵⁸ Tamtéž, str. 55.

³⁵⁹ Tamtéž, str. 99.

³⁶⁰ Tamtéž, str. 100.

³⁶¹ Tamtéž, str. 104.

³⁶² Tamtéž, str. 46.

³⁶³ Tamtéž, str. 46.

³⁶⁴ Tamtéž, str. 46.

³⁶⁵ Tamtéž, str. 105.

³⁶⁶ Tamtéž, str. 90.

Cesta uzdravení - obnova self

Jak tedy může dojít k uzdravení člověka? Podle Kohuta jde především o nápravu toho, co se nepodařilo v dětství prostřednictvím terapeuticky zakoušených selfobjektových přenosů. Terapeut má být především empatický, umožňovat pacientovi zrcadlící přenosy, idealizující přenosy a blíženecké (alter-ego) přenosy a postupovat³⁶⁷ ne tak, aby analyticky rozkódoval³⁶⁸ a ukáznil antagonistické síly strukturálního modelu, ale aby především skrze uvedené přenosy napomohl vytvoření kohezního self. Kohutovský terapeut je vlídně přijímající, zrcadlící, ukazující a spolužijící, nejde o to odhalit pacientovu faleš jeho obran, ale podat mu ruku k cestě za vlastním self.

Cesta může k self pacienta vést, pokud skrze nedirektivní nabídku dobrých selfobjektů (v terapii jde tedy především o analytika) jsou tyto takové „selfobjekty (a jejich funkce) uspokojivě přeměněny v psychické struktury“³⁶⁹. Self se pak stane na nich více či méně nezávislé. Člověk se nevytláčí ze svých deficitů sám, ale potřebuje jiného, pak může být samostatný.

Jde-li v terapii vše dobře, „pacient... pocítí, že analytik substituuje jeho psychickou strukturu ... uvidí ho jako dodavatele své sebeúcty, jako integrátora svých ambic, jako hmatatelně přítomnou, idealizovanou sílu, která udělí souhlas a jiné formy narcistické podpory“³⁷⁰. Poté se může realizovat transmutující internalizace.

Léčba je tedy nedirektivní, stejně jako pro zdravý vývoj dítěte platí, že „nukleární self se nevytváří cestou vědomého povzbuzování a pochval a cestou vědomého odrazování a kárání, ale cestou hluboce zakotvené citlivosti selfobjektů, která je konec konců funkcí vlastního nukleárního self selfobjektů“³⁷¹. Podstatné se v terapii, výchově i terapii každodenního života děje podle Kohuta skrze otevřenost a přijetí jedněch druhými.

Zrcadlící a idealizované selfobjekty jsou v nějaké míře vyžadovány v průběhu celého života, aby pomohly udržet vlastní kohezi. Potřebujeme alespoň občas druhé, aby potvrdzovali naši vlastní hodnotu (zrcadlení), ukazovali nám směr naší cesty (idealizace) a šli na ní společně s námi (blíženeckost).

Jen tak jsme - má-li Kohut pravdu - schopni radostně ocenit a směřovat sebe sama, ba vůbec být sebou samými a začít spoluvytvářet léčivé zrcadlící, ideální a blíženecké selfobjekty pro obnovu self našich bližních.

Interpretace

„Evangelium“

„Evangelium“ stojí v biblickém úryvku jakoby izolovaně a můžeme ho před výklad předsadit. Pod „evangeliem“ můžeme nejprve chápat otevření se tomu, že pro člověka nějaká dobrá zpráva vůbec existuje i bez přesného určení, o jako dobrou zprávu přesně jde.

Kohutův tragický člověk hledající smysl a zakotvení svého života patrně přijme jako dobrou zprávu naději a otevření cesty za realizací smyslu sebe sama a vedoucí ke koheznímu self - pokojné sebeúctě, radosti a tvořivosti, pocitu nosnosti i sebe-nosnosti svého vlastního života a také vědomí, že se sám stává podporou jiných tím, že jim umožňuje utvářet jejich vlastní self.

³⁶⁷ Minimálně u narcistických pacientů, později ovšem Kohut svůj přístup univerzalizoval i na širší oblast psychických obtíží.

³⁶⁸ Připomeňme ovšem, že u Freuda a egopsychologů jde o neinvazivní postup spoléhající se na metodou volných asociací a přenosové dění mezi terapeutem a pacientem.

³⁶⁹ Tamtéž, str. 57.

³⁷⁰ Tamtéž, str. 19.

³⁷¹ Tamtéž, str. 45.

Již bylo vysvětleno, že není rozhodující směřování cesty, ale přijetí spolubytí, dobrá zpráva nemůže být účinná jako vnější informace, ale děje se a stane se událostí skrze spolu-prožitek díky tomu, že jiní nám nabídnou sama sebe (své self).

V naznačeném kontextu selfpsychologie, kdy rozlišení našeho vlastního self a self druhých ztrácí skrze selfobjekty pevnou hranici, můžeme říci, že dobrá zpráva se personifikuje, realizuje skrze transmutující internalizaci selfobjektů do self. Pak je původcem dobré zprávy pro nás ten, který se nabízí jako tvůrce či zachránce našeho self skrze selfobjektní přenosy, ba on sám se stává tou dobrou zprávou.

Budeme chtít ukázat dále, že jako takovou nabídku Ježíše z Nazareta je možné chápat naši biblickou pasáž. Pak je Ježíš sám zosobněným evangeliem a pasáž „pro mně a evangelium“ může vést k vyjádření „pro mně, (tedy) evangelium“.

„Jestliže chce někdo za mnou následovat“

O pojetí Ježíšovy cesty do Jeruzaléma až ke konci kříže již byla řeč - v Markově evangeliu je nabídnuta jako nosná „spiritualita“ pro jeho adresáty. V kontextu selfpsychologie můžeme „jestliže“ úryvku chápat jako volání k našemu self, volání k vydání se na cestu za sebou samým díky druhému. Je to podobné již popsané situaci, kdy se matka k malému dítěti chová tak, jakoby jeho self již bylo činné a právě tímto předpokladem a postojem uvádí jeho duši na samostatnou životní cestu.

Můžeme si pak představit Ježíše se zástupem, kde ho málokdo chtěl následovat. Ježíšovo „jestliže někdo chce“ však vyvolalo - nejen v onom Markem uvedeném zástupu - chtění mnohých.

„Ať zapře sebe samého“

Jestliže skutečně platí, že radost duše zcela přesahuje a zastiňuje slast duše, můžeme s využitím výše uvedené terminologie a v jejím kontextu podat pozitivní výklad zapření sebe samého. Můžeme přestat věřit, že naše vnitřní pudové fixace jsou určující a rozhodující pro naši duši. Fatalitu strukturálního konfliktu duše můžeme opustit ve prospěch self, které neumíme definovat, můžeme se ale rozhodnout pro životní styl jeho hledání nebo obnovy.

Tím skutečně zapíráme sami sebe, protože opouštíme provozní bezpečí zavedené duševní struktury svých obran v dané realitě a vydáváme se na nejisté cesty. Vezmeme-li jako příklad onoho Kohutem popsaného pacienta, který je závislý na svém fetiši, lze dobře říci, že „on“ je sebou samým nejvíce ve své závislosti - provozování takové závislosti bývá jeho největší životní radostí, které podřizuje vše. Pod tímto „on“ je patrně - kohutovsky viděno - nemocné a slabé self, ale nelze se divit neochotě zapřít to, co udržuje jakousi, třebaže značně problematickou, ale přeci jen rovnováhu a vydat se do neznáma.

Vyslyšení volání na cestu a zapření takového „sebe duševní struktury“ může být ale pozitivní a osvobozující, pokud přijmeme, že například závislost nemusí být fatalitou, protože se otevírá jiné pole - říše naděje a uspokojení sebe sama už ne cestou opakovaného uspokojení slasti, ale cestou k radosti z obnovy self na cestě s druhými.

„Ať vezme kříž svůj“

Jak jsme uvedli, kříž měl pro adresáty úryvku patrně mnohem konkrétnější obrysy spojené nejen s koncem pozemského života Ježíše z Nazareta, ale i s možností či dokonce reálnou zkušeností jejich vlastního pronásledování a smrti. Pro cesty naší interpretace můžeme uvažovat o kříži jako tom, co nás odděluje od obnovy našeho self prostřednictvím uváznutí v některé z „pudových fixací“.

Vezměme jako příklad onoho člověka na něčem beznadějně závislého³⁷². Tento člověk si může být své závislosti dobře vědom, je sice jeho největší slastí, ale současně ji vědomě považuje za

³⁷² Existuje samozřejmě velmi mnoho variant „pudových fixací“ jako nezvládnutá agresivita, depresivní propady, sexuální deviace atd., leckdy v piroteskních a přitom tragických kombinacích.

nesmyslnou a „nemůže si pomoci“. Má-li H. Kohut pravdu, křížem takového člověka není možná ani tak závislost samotná a ničivé důsledky z ní plynoucí pro dotyčného i jeho okolí³⁷³, ale spíše beznaděj z nemožnosti obnovy narušeného self, panický strach ze smrti, pokud by narušené self přestalo být „chráněno“ krytem závislosti.

Freud nesmazatelně upozornil na to, jak nebezpečné může být vytěsnění (do nevědomí) toho, co nechceme vědomě přijmout. Kohut na tomto nic neubral, třebaže jemu šlo především nikoli o strukturální konflikty, ale defekty self v jejich skrytosti.

Vzít takový kříž na sebe sama může tedy znamenat přijmout možnost řešení za sebe a skrze sebe sama - i když už víme a ještě ukážeme, že řešení je současně možné jen skrze jiné. Vzít svůj kříž znamená ale také to, že (v našem příkladu) ztratí závislý nejen svou slast závislostního jednání, ale objeví úzkost z rozpadu jádra své bytosti, strach z pozbytí psychické integrity, možnost propadu do šílenství, dezintegrace a smrti. Takový „kříž očima selfpsychologie“ může mířit ke kříži Ježíše z Nazareta, skrze nějž byl Ježíš konfrontován s rozpadem svého životního poslání v realitě samoty své popravě, ale navíc současně i s rozpadem svého self, protože to bylo provázáno s Otcem do životodárné jednoty, která se na kříži mohla zdát jako zničená. Pak obnovu self můžeme chápat jako možnou jen skrze zmrtevýchvstání.

„At' mě následuje“

Zde můžeme jistě hovořit o nabídce idealizujícího přenosu: pro zdraví své duše potřebujeme alespoň občas ty, za kterými bychom mohli jít. Bylo již také uvedeno, že můžeme hovořit o následování jako o spolu-bytí, spolu-jití, doprovázení, tedy nabídce alter-ego přenosu. Cesta za někým se překrývá s cestou s někým, jdeme s někým po cestě, kterou on už, jda s námi, prošel před námi. Kdo z nás se ale dokáže statečně otevřít defektům svého self, zaviněné nebo nezaviněné slabosti, ve které je ke smrti duše (člověka) jen krůček?

Zde - můžeme říci - nám Ježíš vychází vstříc zrcadlícím přenosem své vlastní oběti kříže: aby nám umožnil zrcadlení tohoto našeho strachu ze smrti, nabídne nám svou cestu ke smrti. a protože věříme, že smrtí jeho příběh neskončí, ale pokračuje ve zmrtevýchvstání, můžeme - už jako křesťané, nikoli selfpsychologové - zde věřit, že díky takovému „zrcadlícímu přenosu“ Ježíše z Nazareta vlastní strach ze smrti překonáváme a můžeme položit pevný základ definitivní obnově svého self.

Shrnutí

Po předcházející přípravě může být již zřetelný i záměr výkladu paradoxu části úryvku „*Neboť ten, kdo by chtěl svou duši zachránit, zahubí ji, ten však, kdo zahubí svou duši pro mě a evangelium, zachrání ji.*“.

Záchrana duše znamená v naší interpretaci odvalu přes zakotvenosti našeho duševního provozu zahlédnout a přijmout samé dno duše, kterým je dynamická centrální struktura, sebeurčující se a současně druhými nesené self.

Chceme-li zachránit naši „duši každodenního provozu“, strukturu, kterou více či méně úspěšně do rovnovážného provozu každodennosti vyvažujeme, naše self zahubíme. Zachráníme, stabilizujeme sice svůj život, ale nakonec půjde jen tak či onak o záchranu nějaké „duše pudových fixací“, nevyjdeme na cestu za svým self, ba své self zahubíme.

Pokud ale na sebe vezmeme kříž strachu z hrozby smrti, sídlící v naší vlastní duši, a rozhodneme se přesto k cestě s (a současně za) self, zapřeme, ba zahubíme onu „duši stability života“ a možná v realitě díky opuštění navykklých obran i život jako takový. Získáme jinou duši, „život“ realizaci svého self.

Ježíš z Nazareta může být v naší víře a markovské cestě s ním „dokonalým selfobjektem“, který nám pro naše self nabízí přijetí, ideál i doprovázení a navíc i sebevzdání až k smrti.

³⁷³ Přes zjevnost a neoddiskutovatelnost „reality“ takového kříže pro něj i pro jiné.

Zmrtvýchvstání pak jistě umožňuje ve víře překonat zdánlivý neúspěch Ježíšovy „obnovy vlastního self“ (ba jeho jakoby rozpad), protože ve zmrtvýchvstání dostává takový „rozpad“ naopak pečeť již nezrušitelného spojení „self a selfobjektu“.

Závěr

Tato práce nepojala zdaleka všechny možnosti, které psychoanalýza pro výklad novozákonních textů nabízí.

Pominuli jsme některé významné psychoanalytické modely a nemohli tak využít ani jejich možnosti pro výklad biblických textů. Nevyužili jsme třeba model Margaret Mahlerové³⁷⁴. V něm je dítě po porodu sice bytostí již fyzicky oddělenou od své matky, nicméně psychická pupeční šňůra přetnuta u dítěte není a je potřebné, aby se dítě „narodilo“ i jako psychicky samostatné. Psychické samostatnosti dítě dosahuje vystoupením z původně nerozlišené psychické symbiózy procesem „separace a individuace“, který má podle Mahlerové několik fází, pochopitelně zcela odlišných od fází freudovských. Model Mahlerové by mohl být užitečný pro výklad toho mála, co známe z Písma o vztahu Ježíše a jeho matky. Mohli bychom uvažovat i o tom, zda v krizi kříže, kdy se dřívější Ježíšova „symbióza“ s Otcem proměnila do vnímané prázdnoty, právě tato zkušenost nepředstavovala vrcholnou Ježíšovu „individuaci“. Nehovořili jsme také o významném modelu D. Winnicotta³⁷⁵, jehož koncept přiměřeného „podpůrného prostředí“³⁷⁶ pro zdravý dětský vývoj získal velkou popularitu a přiměl mnoho rodičů k proměně vnímání jejich vztahu ke svým dětem. S pomocí tohoto modelu bychom se mohli pokusit účelně vyložit třeba Pavlovo „*všem jsem se stal vším*“ (1 K 9,22) jako nabídku příběhu spásy skrze uzdravení těm, kterým se onoho podpůrného prostředí tak či onak nedostalo přiměřeně.

Že psychoanalytický výklad Písma není jediný možný ani účelný, že má své příležitosti i omezení, jsme snad zdůraznili již dostatečně. Je dobré ale také zvážit, pro koho má být vlastně určen. Nezdá se, že ho lze doporučit pro širokou pastorační práci, protože chybějící zkušenost s psychoanalýzou a strach před neznámým (tj. zejména obvyklý strach z vlastního nevědomí), ale i složitost psychoanalytických modelů by nepřipravené posluchače odrazovala. Pro takovou cestu by bylo minimálně nutné podat výklady modelů v populárnější, zkonduzené podobě. Místo psychoanalytického výkladu by mohlo být na akademické půdě. Celkově se domnívám, že tento způsob je nedocenený v oblasti standardních komentářů Písma. Je zřejmé, že někdy umožní „suchý“ historicko-kritický výklad dění „příběhu spásy“ pomocí faktografického komentování dané pasáže. Domnívám se ovšem, že pro některé pasáže je nejvhodnější právě příklad psychoanalytický, který ovšem ve standardních komentářích zatím nenajdeme vůbec. Jednou z možných příčin je jistě kontroverzní role zakladatelské osobnosti v této oblasti E. Drewermann. Psychoanalytický výklad Písma je potřebné dále posunout směry, které již byly naznačeny - je nutno ustoupit od přemrštěných generalizací k využití různých modelů, vystříhat se pokušení lepšího „vědění“ o tom, co v Písmu není napsáno, nechat se opakovaně korigovat „suchou“ exegezi a celkově možná - oproti drewermannovskému étosu - zeskrbnět ve svých nárocích i projevech.

Věřím, že má smysl usilovat o to, aby se alespoň pro některé úryvky Písma stal psychoanalytický výklad jedním z výkladů standardních právě proto, že bude jedním z výkladů nejvěcnějších a obecně nejpřijatelnějších. K tomu ale ještě zbývá patrně vykonat dost další práce.

³⁷⁴ Srv. např. M. Mahler, F. Pine, *The psychological birth of the infant*. Basic Books, New York, 1975.

³⁷⁵ Srv. např. D.W. Winnicott, *Playing and Reality*. Brunner-Routledge, Hove and New York, 1982.

³⁷⁶ „*holding environment*“.

Použitá literatura a odkazy

- Barth**, Karl, *Uvedení do evangelické teologie*. Kalich, Praha, 1988.
- Beier**, Matthias, a *Violent God-Image. An Introduction to the Work of Eugen Drewermann*. Continuum, New York, 2006.
- Bible Works** v7. Využity pro citace dle českého ekumenického překladu (CEP) a kritického řeckého překladu v kritické většinové verzi (BNT - NA27).
- Bowlby**, John, *Attachment*. Basic Books, New York, 1983.
- Bowlby**, John, *Separation*. Basic Books, New York, 1983.
- Bowlby**, John, *Loss*. Basic Books, New York, 1983.
- Brown**, Fitzmyer, Murphy (ed), *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, Englewood Cliff, 1990.
- Czech**, Jan, *Biblické příběhy v proměnách času*. Portál, Praha, 2006.
- Česká psychoanalytická společnost**, informační stránky
<http://www.psichoanalyza.cz/DefaultCZ.asp>.
- Denzler**, Georg, *Zakázaná slast*, CDK, Brno, 1988.
- Drewermann**, Ernst, Biser Eugen, *Co vyznáváme? Rozhovor nad křesťanským krédem mezi Eugenem Drewermannem a Eugenem Biserem*. CDK, Brno, 1993.
- Dvořák**, Petr (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*. CDK, Brno, 2007.
- Erikson**, Erik, *Mladý muž Luther*. Kocourek, Praha, 1996.
- Fairbairn**, W.R.D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Brunner-Routledge, Hove, 2002.
- Fonagy**, Peter a **Taget**, Mary: *Psychoanalytické teorie*. Portál, Praha, 2005.
- Freud**, Anna, *The Ego And The Mechanisms Of Defense*. Intenrational Universities Press, Inc., Madison, 2000.
- Freud**, Sigmund, *Tři pojednání k teorii sexuality*. Sebrané spisy sv. V, Kocourek, Praha, 2000.
- Freud**, Sigmund, *Budoucnost jedné iluze*. Hynek, Praha, 1998.
- Freud**, Sigmund, *Davová psychologie a analýza Já*. Sebrané spisy sv. XIII, Kocourek, Praha, 1998.
- Freud**, Sigmund, *Já a Ono*. Sebrané spisy sv. XIII, Kocourek, Praha, 1998.
- Freud**, Sigmund, *Mimo princip slasti*. Sebrané spisy, sv. XIII., Kocourek, Praha, 1998.
- Freud**, Sigmund, *Nástin psychoanalýzy*. Sebrané spisy, sv. XVII., Kocourek, Praha, 1996.
- Freud**, Sigmund, *Nespokojenost v kultuře*. Hynek, Praha, 1998.
- Freud**, Sigmund, *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Sebrané spisy, sv. XV., Kocourek, Praha, 1997.
- Freud**, Sigmund, *Nutkavé jednání a náboženské úkony*. Sebrané spisy, sv. VII., Kocourek, Praha, 1997.
- Freud**, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*. Sebrané spisy, sv. XI., Kocourek, Praha, 1997.
- Freud**, Sigmund, *Psychická léčba (léčba duše)*. Sebrané spisy, sv. V., Kocourek, Praha, 2000.
- Freud**, Sigmund, *Psychoanalýza a teorie libida*. Sebrané spisy S. Freuda, sv. XIII., Kocourek, Praha, 1998.
- Freud**, Sigmund, *Totem a tabu*. Kocourek, Praha, 1997.
- Freud**, Sigmund, *Výklad snů*. Nová tiskárna, Pelhřimov, 2003.
- Frielingsdorf**, Karl, *Falešné představy o Bohu*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995.
- Fromm**, Ernst, *Psychoanalýza a náboženství*. Aurora, Praha, 2003.

- Funkenstein**, Amos, *Theology and the scientific imagination*. Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Hartmann**, Heinz, *Ego Psychology And The Problem Of Adaptation*. International Universities Press, Madison, 1995.
- Chasseguet-Smirgel**, Janine, *Kreativita a perverze*, Portál, Praha, 2001.
- Jung**, Carl Gustav, *Člověk a duše (výběr z díla)*. Academia, Praha 1995.
- Klein**, Melanie, *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963. The Writings of Melanie Klein, Volume III*. The Free Press, New York, 1984. Alternativně citováno dle českého vydání: M. Kleinová, *Závist a vděčnost*, Triton, Praha, 2005.
- Klein**, Melanie, *Love, Guilt and Reparation. The Writings of Melanie Klein, Volume I*. The Free Press, New York, 1984.
- Kohut**, Heinz, *The Analysis of the Self. a Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissitic Personality Disorders*. International Universities press, Inc., New York, 2001.
- Kohut**, Heinz, *The Restoration of the Self*. International Universities Press, Inc., New York, 1977. Citace alternativně rovněž dle: *Obnova self*, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1992.
- Kolářek**, Josef, "Dr. Freud.... takový lhář!", <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=4459>.
- Konzal**, Jan, *Orientace na cestě životem*. Sít', Praha, 2005.
- Losskij**, Vladimír, *Dogmatická teologie*. Praha, Ústřední církevní nakladatelství, 1986.
- Mahler**, Margaret and **Pine**, Fred, *The psychological birth of the infant*. Basic Books, New York, 1975.
- Markus**, Georg: *Sigmud Freud a tajemství duše*. Paseka, Praha, 2002.
- McDonell**, Kilian, *The Other Hand of God - The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal*. Liturgical Press, Collegeville, 2003.
- Mitchell** Alan a **Blacková** Margarete: *Freud a po Freudovi*. Triton, Praha, 1999.
- Oeming**, Manfred, *Úvod do biblické hermeneutiky*, Vyšehrad, Praha, 2001.
- Papežská biblická komise**, *Výklad bible v církvi*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2007.
- Rubens**, Richard L., *Fairbairn's structural theory*. <http://www.columbia.edu/~rr322/FAIRBAIRN.html>.
- Rycroft**, Charles, *Kritický slovník psychoanalýzy*. Dle <http://www.iapsa.cz/Rycroft/bibliography.php> .
- Ryšková**, Mieria, *Doba Ježíše Nazaretského*. Karolinum, Praha, 2008.
- Schafer**, Roy, *Retelling a Life*. Basic Books, New York, 1992.
- Schillebeeckx**, Edvard, *Lidé jako Boží příběh*. CDK, Brno, 2008.
- Siegel**, Allen M., *Heinz Kohut and the Psychology of the Self*. Brunner-Routledge, Hove, 1996.
- Spence**, Donald, *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and interpretation in psychoanalysis*. W.W.Norton&Company, New York, 1982.
- Sterba**, Richard F., *Reminiscences of a Viennese Psychoanalyst*. Wayne State University Press, Detroit, 1936.
- Šály**, Martin, *Egopsychologie a její možnosti při interpretaci knihy Jób*. Semestrální práce, ETF UK, TKT, 2006.
- Šály**, Martin, *Historická a narativní pravda Donalda Spence a interpretace biblických textů*. Semestrální práce, ETF UK, TKT, 2006.
- Šály**, Martin, *Historie vztahu psychoanalýzy a křesťanství*. In: Getsemany, 10/2007. El. verze: <http://www.getsemany.cz/node/1188>.

- Šály, Martin, *Interpretace janovských výroků o jednotě s využitím díla Plotina a W.R.D. Fairbairna*. Semestrální práce, ETF UK, TKT, 2006. v editorský zkrácené podobě: *Janovský pojem jednoty: interpretace v duchu Plótina a W. R. D. Fairbairna*, In: Getsemany č. 11/2008. El. verze: <http://www.getsemany.cz/node/1851>.
- Šály, Martin, *Je Bůh dobrý nebo zlý?* In: Getsemany č. 7/2006. El. verze: <http://www.getsemany.cz/node/1152>.
- Šály, Martin, *Křesťanská spása pohledem Freudovské tradice*. In: Getsemany č. 9 a 10 / 2004. Z dnešního pohledu autora obsahuje v tomto příspěvku část „Freudův model lidské duše“ některé chyby. El. verze: <http://www.getsemany.cz/node/893> a <http://www.getsemany.cz/node/905>.
- Šály, Martin, *Křesťanská zvěst a Ježíšovy základní vztahy*. In: Getsemany 2/2003. El. verze: <http://www.getsemany.cz/node/491>.
- Šály, Martin, *Srovnání křesťanství a buddhismu z pohledu teorie attachmentu*. Semestrální práce, ETF UK, TKT, 2007.
- Šály, Martin, *Víra a naděje v díle S. Freuda*. In: Getsemany č. 6 / 2007. El. verze: <http://www.getsemany.cz/node/1152>.
- Šály, Martin, *Využití selfpsychologie při interpretaci paradoxní formulace Mk 8,34b-35*. Semestrální práce, ETF UK, TKT, 2006.
- White, Victor, *Bůh a nevědomí*. Vyšehrad, Praha, 2003.
- Wilson, Timothy D., *Strangers to ourselves. Discovering the adaptive uncounscious*. The Belknap Prress of Harvard University Press. Cambridge, 2002.
- Winnicott, Donald W., *Playing and Reality*. Brunner-Routledge, Hove and New York, 1982.
- Watts a kol., *Word Biblical Commentary*. Word, Dallas, 1987 (el.).
- Wolman, Benjamin (ed.), *Psychoanalysis and catholicism*. Gardner Press, New York, 1995.