

**Systemaattisen teologian osasto  
Helsingin yliopisto  
Helsinki**

**Ahdistuksesta uskoon:  
Eugen Drewermann ja syvyyspsykologinen  
kristinuskon tulkinta**

Pirkko Soukka

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksen salissa XII lauantaina

10.9.2016 klo 12.

ISBN 978-951-51-2381-7 (nid)

ISBN 978-951-51-2382-4 (PDF)

Unigrafia

Helsinki 2016

## Abstract

From Anxiety to Faith: Eugen Drewermann and the Depth Psychological Interpretation of the Christian Faith

The aim of this study is to analyze and evaluate Eugen Drewermann's concept of birth of faith (*fides qua*). My research question is, what new does Eugen Drewermann contribute to the theological concept of birth of faith as he applies depth psychology to it, and what is the theological significance of this application. I analyze Drewermann's concepts of being without faith, finding God's revelation, the contents of this revelation, and the birth of faith. I employ concept, proposition, argument, structural- and requirement analyses. I also evaluate some of the discussions stirred by Drewermann's thinking. I have used Drewermann's hermeneutical and dogmatic studies as my sources.

According to Drewermann, every human being is under the condition of existential and psychological anxiety from which the only rescue is faith. God reveals himself to everybody's inner being. What we see in the Bible is this revelation as reflected by man's inner being. The revelation can be found in the unconscious mind and in the mental images brought forth by biblical texts. Everyone can discover these images by letting the texts of the Bible become alive to them. Drewermann suggests that the meaning of these images is best explained by the analytical psychology of Carl Gustav Jung. Revelation is essentially about finding God and finding ourselves. Faith is born when the loving spirit, which Drewermann calls the spirit of Jesus of Nazareth, awakens the images of the unconscious. God calls forth faith in man's inner being through this spirit and by means of these images. Faith causes the anxiety to vanish and man is able to find his true self.

Integrating depth psychological contents into theology is the leading principle in Drewermann's interpretation of the birth of faith. This has yielded some theologically important results as well as those that are theologically disputable. These outcomes can be seen, for instance, in Drewermann's concept of anxiety, in his understanding of God's self-disclosure in creation, and in the way he suggests God is found, all of which are essential to his thinking. His concept of anxiety

accurately expresses the holistic character of human experience. On the other hand, his idea of an inner image as the foundation of revelation is not depth psychologically correct. Moreover, Drewermann's view that revelation can be found in the Bible from behind the text is difficult to prove psychologically. Also his view of the contents of revelation is theologically narrow and the spirit of Jesus of Nazareth as a theological concept is vague. Drewermann correctly emphasizes that the birth of faith is an experience both existential and psychological. His idea of faith that is free from anxiety is, however, theologically unusual and psychologically unrealistic. Nevertheless, my study proves that Drewermann's interpretation of the birth of faith gives new perspectives to the theological interpretation of the birth of faith. He is a pioneer in applying depth psychology to theology.

## Tiivistelmä

Ahdistuksesta uskoon: Eugen Drewermann ja syvyyspsykologinen kristinuskon tulkinta.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on analysoida ja arvioida Eugen Drewermannin käsitystä uskon syntymisestä. Tutkimuskysymyksenä on: mitä uutta Eugen Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla teologiseen käsitykseen uskon (*fides qua*) syntymisestä ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys? Analysoin Drewermannin käsitystä ilman uskoa olemisen tilasta, ilmoituksen kohtaamisesta, ilmoituksen sisällöstä ja uskon syntymisestä. Sovellan käsite-, propositio-, argumentaatio-, rakenne- ja edellytysten analyysia. Arvioin myös Drewermannin käsityksistä käytyä keskustelua. Lähteinä ovat hänen keskeisimmät raamatuntulkinta- ja systemaattisen teologian teoksensa.

Ihmiset elävät Drewermannin mukaan eksistentiaalisen ja psykkinen ahdistuksen vallassa, josta ainoastaan usko voi pelastaa. Jumala ilmoittaa itsestään ihmisten sisimmälle. Sieltä se myös on heijastunut Raamattuun. Ilmoitus löytyy ihmisten tiedostamattomasta mielestä ja Raamatun teksteihin sitoutuneista kuvista. Jokainen voi löytää nämä kuvat Raamatun tekstisisältöön eläytymällä. Kuvien sisällön tulkitsee hänen mukaansa parhaiten Carl Gustav Jungin analyttinen psykologia. Ilmoituksen sisältönä on Jumalan löytäminen ja minuuden löytäminen. Usko syntyy, kun Drewermannin Jeesuksen hengeksi kutsuma rakkautellinen henki herättää kuvat ihmisen sisimmästä. Jumala synnyttää uskon sen ja luomisilmoituksen kuvien välityksellä. Silloin katoaa ahdistus ja ihminen löytää minuutensa.

Syvyyspsykologisen sisällön integroiminen teologiaan hallitsee Drewermannin esittämää uskon syntymisen tulkintaa. Se on tuottanut sekä teologisesti merkittäviä että teologisesti kiistanalaisia tuloksia. Tämä ilmenee esimerkiksi hänen keskeisissä ahdistuksen, luomisilmoituksen ja Jumalan löytämisen käsitteissään. Ahdistuskäsite tuo hyvin esiin inhimillisen kokemuksen kokonaisvaltaisuuden. Luomisilmoituskäsitteen perustana oleva sisäisen kuvan käsite ei sen sijaan ole syvyyspsykologisesti korrekki. Myös näkemystä

ilmoituksen löytämisestä Raamatun tekstien takaa on vaikea perustella psykologisesti. Käsitys ilmoituksen sisällöstä on lisäksi teologisesti kapea ja Jeesus Nasaretilaisen henki on teologisena käsitteenä hämärä. Drewermann korostaa oikein, että uskon syntyminen on sekä eksistentiaalinen että psyykkinen tapahtuma. Hänen käsityksensä ahdistuksettomasta uskosta on kuitenkin teologisesti poikkeuksellinen ja psykologisesti epärealistinen. Tutkimukseni osoittaa silti, että Drewermannin tulkinta uskon syntymisestä tarjoaa uusia näkökulmia teologiseen uskon syntymisen tulkintaan. Se on pioneerityötä syvyyspsykologian teologiaan soveltamisessa.

## Kiitokset

Eugen Drewermannista kuulin ensi kertaa keväällä 1994, kun kyselin akatemiaprofessori Simo Knuutilalta aihetta lisensiaattitutkimukseen, jossa käsitteisin psykologian soveltamista teologiaan. Hän oli nähnyt Frankfurtin kirjamessuilla Drewermannin teosten invaasion.

Drewermannin ajatteluun tutustuminen vei minut heti mukanaan. Tein siis lisensiaattityön ja sain sen tarkastajana toimineelta dosentti Kalervo Nissilältä monia hyödyllisiä neuvoja mahdollista väitöskirjaa varten.

Väitöskirjatyöni edistymiseen ovat eniten myötävaikuttaneet ohjaajani professori Miikka Ruokanen, dosentti Pauli Annala ja dosentti Leo Näreaho. Miikka Ruokanen on sekä jatkotutkintoseminaarissa että työni ohjaajana suunnannut huomioni Drewermannin ajattelun kriittiseen arviointiin. Hänen kannustuksensa on vienyt minua eteenpäin työskentelyni kaikissa vaiheissa. Pauli Annala on kulkenut kanssani pisimmän matkan. Hän on vaikuttanut monella tapaa työni edistymiseen. Arvokkaimpana pidän hänen ohjaustaan niiden teologisten tulkintojen pariin, jotka tarjoutuvat Drewermannin syvyyspsykologisten tulkintojen vertailukohdiksi. Työni loppuun saattamisesta kuuluu suurin kiitos Leo Näreaholle. Hän esitti minulle tärkeän kysymyksen: ”Aiotko tehdä tästä väitöskirjan?” ja on sen jälkeen jatkuvasti auttanut minua täsmentämään sanottavaani. Ilman hänen asiantuntemustaan ja kiinnostumistaan eri tutkimusaloja yhdistävästä tiedosta ei väitöksestäni olisi tullut totta. Dosentti Pekka Kärkkäinen on hänen lisäksi lukenut käsikirjoitukseni ja tehnyt rakentavia huomautuksia. Myös edesmennyt dosentti, psykoanalyytikko Matti Hyrck on kannustanut minua. Työni molemmilta esitarkastajilta, professori Kari Syreeniltä ja dosentti Olli-Pekka Vainiolta olen saanut hyödyllistä palautetta työni parantamiseksi. Olen heille kiitollinen siitä, että eri tutkimusaloja kosketteleva työni on saanut osakseen monipuolisen etukäteisarvioinnin.

Työskentelymotivaatiooni on koko pitkän prosessin aikana vaikuttanut ratkaisevasti Eugen Drewermannin yleisöluentojen seuraaminen ja hänen haastattelemisensa. Ne teki ensi kertaa mahdolliseksi Martin Luther Bundin stipendi, jolla opiskelin vuonna 1997 Saksassa, Erlangen-Nürnbergin yliopistossa. Kiitän Kirkkohallitusta tästä apurahasta ja Kirkon tutkimuskeskusta lisensiaattitutkimustani koskeneesta apurahasta. Erlangenin stipendi oli erityisen merkittävä, sillä siellä opiskellessani pystyin ostamaan itselleni sellaista tutkimuskirjallisuutta, jonka hankkiminen olisi myöhemmin ehkä ollut vaikeaa. Sittemmin olen käynyt Eugen Drewermannin kanssa monta hyödyllistä keskustelua tutkimukseni aiheesta. Niitä olemme käyneet Burg Rothenfelsin jokakesäisissä Drewermann-Tagungeissa kauniin Mainin rannalla. Olen kokenut etuoikeudeksi saada Drewermannin ajattelun myötä tutustua erääseen Euroopan teologian moderniin trendiin.

Lämmin kiitos kaikille tukijoilleni – myös miehelleni, metsänhoitaja Aimo Soukalle!

Kotkassa 3. elokuuta 2016

*Pirkko Soukka*



## Sisällys

1. Johdanto.....	1
1.1. Eugen Drewermannin teologia.....	1
1.2. Syvyyspsykologian suhde teologiaan.....	5
1.3. Teologit ja syvyyspsykologia.....	15
1.4. Aikaisempi tutkimus.....	24
1.5. Tutkimuksen tavoite, menetelmät ja lähteet.....	29
2. Ihmisen ahdistus.....	34
2.1. Ahdistus koko ihmisen kokemuksena.....	35
2.2. Ahdistuksen syntyminen.....	39
2.3. Eksistentiaalinen ahdistus ja epätoivo.....	52
2.4. Psykkisen ahdistuksen yhdistyminen epätoivoon.....	65
2.5. Syvyyspsykologia Jumalasta erossa elämisen tulkitsijana.....	83
3. Kuvat ilmoituksena.....	92
3.1. Luomisessa annetut kuvat.....	93
3.2. Kuvien totuus.....	107
3.3. Sisäisyys kuvien avaaajana.....	115
3.4. Syvyyspsykologia kuvien tulkkina.....	128
3.5. Kuvailmoituksen sisältö.....	142
3.6. Syvyyspsykologia ilmoituksen tulkitsijana.....	159
4. Uskon syntyminen.....	169
4.1. Uskon syntymisen antropologinen perustelu.....	170
4.2. Yksilöllisyys uskon syntymisessä.....	177
4.3. Tietoisien ja tiedostamattoman synteesi.....	195
4.4. Jeesus Nasaretilainen uskon herättäjänä.....	208
4.5. Ahdistuksesta uskoon.....	221
4.6. Syvyyspsykologia uskon syntymisen tulkitsijana.....	234
5. Loppukatsaus.....	245
6. Liitteet.....	256
Liite 1. Ahdistusmalli.....	256
Liite 2. Ahdistus-kuva -malli.....	257
Liite 3. Kaavio uskon syntymisestä.....	258
7. Lyhenteet.....	259
7.1. Eugen Drewermannin teokset, artikkelit ja videotallenteet.....	259
7.2. Muut lyhenteet.....	259
8. Lähteet.....	260
8.1. Eugen Drewermannin teokset.....	260
8.2. Eugen Drewermannin artikkelit.....	262
8.3. Eugen Drewermannin haastattelut ja videotallenteet hänestä.....	262
9. Kirjallisuus.....	263



# 1. Johdanto

## 1.1. Eugen Drewermannin teologia

Saksalainen Eugen Drewermann (1940 –)<sup>1</sup> on ehkä tunnetuin syvyyspsykologiaa soveltavista teologeista. Teologia on hänen mukaansa kadottanut yhteyden ihmismielen tiedostamattomaan osaan ja tarvitsee siksi tuekseen syvyyspsykologiaa.<sup>2</sup> Hän ajattelee pelastavansa sen syvyyspsykologian avulla.<sup>3</sup> Drewermannin merkitys näkyy siinä laajassa vaikutuksessa, jonka hän on kirjojensa ja julkisten esiintymistensä kautta saavuttanut erityisesti saksankielisissä maissa. Hän on herättänyt odotuksia kristillisen uskon uudistumisesta. Tämän tutkimuksen tehtävänä on analysoida hänen hermeneutiikkaansa ja sen merkitystä uskon (*fides* qua) syntymisen tulkinnassa.

Drewermann on tuottelias. Hänen on sanottu kirjoittavan nopeammin kuin kukaan ehtii lukea. Hänen tuotantonsa ulottuu satujen syvyyspsykologisista

---

<sup>1</sup> Drewermann tunnetaan parhaiten katolisen kirkon kriitikkona. Vielä 1970- ja 80-luvuilla hän toimi Paderbornin yliopistossa dosenttina ja opiskelijapastorina. Hänen yhteiskunta- ja kirkkokriittiset teoksensa ja raamatuntulkintansa herättivät silloin katolisen kirkon johdon huomion ja johtivat melkein kymmenen vuotta kestäneeseen opillisten keskustelujen sarjaan, joka päättyi opetusviran ja pappisoikeuksien peruuttamiseen 1990-luvun alussa. Sekä viralliset keskustelut että niihin liittynyt kirjeenvaihto on julkaistu monia painoksia saaneissa raporteissa. Niitä ovat: Drewermannin nimissä ilmestynyt *Worum es eigentlich geht* (Worum 1992), Hermann-Joseph Rickin toimittama *Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann* (1992) ja Peter Eicherin toimittama *Der Klerikerstreit* (1990). Drewermannin lähtökohdat ja ”tapaus Drewermann” on käsitelty lyhyesti lisensiaatintyössäni. Ks. Soukka 2005, 3–7. Teologisesta yliopistovirastaan erottamisen jälkeen Drewermann on toiminut useita vuosia sosiologian ja kulttuuriantropologian opettajana Paderbornin yliopisto-yhtenäiskorkeakoulussa. Hän on luennoinut Euroopan lisäksi Etelä- ja Pohjois-Amerikassa. Helsingissä Drewermann vieraili 15.–16.10. 2001 ”Uuden vuosituhannen uskoa etsimässä” -seminaarissa ja luennoi yliopistolla silloisen uusimman kirjansa ”*Hat der Glaube Hoffnung*” (Glaube) -teemasta. Drewermann on opiskellut psykoterapiaa Göttingenin lähellä sijaitsevassa Tiefenbrunnin instituutissa, jonka toimintalinjana on Harald Schulz-Hencken uuspsykoanalyysi. Hän ei ole kuitenkaan suorittanut loppuun opintojaan eikä niihin sisältyvää henkilökohtaista analyysia. Frey 1995, 10–11. Drewermann itse kertoo, että hän jätti analyysinsä kesken sisäisten ja ulkoisten hankauksien (Reibungen) vuoksi. WH II, 179. Hän kertoo ajautuneensa kriisiin tajutessaan normiristiriidan siihen mennessä omaksumansa ja psykoanalyysissä oivaltamansa välillä. Hän sanoo keskeyttäneensä koulutuksensa sillä erää (damals), vaikka katsoi Freudin opetusten pitävän edelleen täysin paikkansa. Hän sanoo kokeneensa, että hänen tuntemansa katolisuus ja psykoanalyysi suhtautuivat toisiinsa kuitenkin kuin tuli ja vesi. Eis (VHS-kasetti), Frey 1995, 10–11. Drewermann ei siis ole psykoterapeutti tai psykoanalyytikko vaan sielunhoidollisen näkemyksensä pohjalta toimiva terapeutti. Hän ajattelee edustavansa terapeutista teologiaa, jonka tavoitteena on auttaa ihmisiä. Uutta koulukuntaa ei hänen ympärillään ole muodostunut. Hän toimii edelleen syvyyspsykologiaa soveltavana sielunhoitajana ja luennoitsijana.

<sup>2</sup> PM I, 59–61, 171–173.

<sup>3</sup> ”Die Frage nach einer archetypischen Hermeneutik“...“gilt“...“der Rückgewinnung der Tiefenschichten der menschlichen Psyche, ja sie hat diese zu ihrer unabdingbaren Voraussetzung. Für die Theologie“...“bedeutet die Einsicht in die Notwendigkeit eines derartigen Auslegungsverfahrens, daß sie endlich sich gegenüber der Gefahr einer seelenlosen Äußerlichkeit“...“widersetzen muß.“ TE I, 70.

selityksistä teologian ja luonnontieteiden suhdetta käsitteleviin teoksiin. Hän alkoi syvyyspsykologian soveltamisen raamatuntulkitsijana, mutta laajensi pian aluettaan eettisiin kysymyksiin, esitti oman ”eksegeettisen metodinsa” ja viimein myös syvyyspsykologiaa soveltavan dogmatiikkansa.<sup>4</sup> 2000-luvulla hän on suunnannut huomionsa luonnontieteisiin. Suhteessaan syvyyspsykologiaan ja muihinkin tieteisiin Drewermann on eklektikko. Siinä hän eroaa monista muista syvyyspsykologiaa soveltavista teologeista. Hän yhdistelee eri koulukuntien näkemyksiä varsin ongelmatomasti. Raamatuntulkinnassaan hän tukeutuu eniten Carl Gustav Jungiin, mutta muussa tuotannossaan lisäksi useiden psykoanalyttikkojen ja eksistentiaalialianalyysin edustajien ajatteluun.<sup>5</sup>

Drewermannin teologiseen tuotantoon kuuluu sekä tieteellisiä että ”suurelle yleisölle” suunnattuja teoksia raamatuntulkinnosta systemaattis-teologisiin teoksiin. Hän ei ole määritellyt teologisen ja syvyyspsykologisen aineksen suhdetta ajattelussaan. Kirjoitustyylillä on rönsyilevä.<sup>6</sup> Hänen tieteelliset teoksensa ovat täynnä – ilmeisestikin ulkomuistista laadittuja – lainauksia toisten tutkijoiden ja kirjailijoiden teoksista. Hänen on väitetty pyrkivän adekvaattiin teologiaan ilman metodien määrittelyä ja antropologista pohdintaa.<sup>7</sup> Hänen laajaa lukeneisuuttaan on toisaalta ihailtu ja toisaalta hän on itsekin myöntänyt olevansa vaikeaselkoinen.<sup>8</sup> Hän ei yleensä määrittele käsitteitään eikä perustelee käsityksiään. Hän myös käyttää käsitteitään eri merkityksissä. Esimerkiksi psykoanalyysin käsitteellä hän viittaa joskus kaikkeen syvyyspsykologiseen.<sup>9</sup> Lisäksi hän sortuu usein poleemisuuteen.<sup>10</sup> Drewermannin ajattelu on kuitenkin

<sup>4</sup> Syvyyspsykologian systemaattiseen teologiaan soveltamisen näkökulmasta keskeisimmät Drewermannin teokset ovat habilitaatiokirja *Strukturen des Bösen II–III* (SB II ja SB III), *Tiefenpsychologie und Exegese I–II* (TE I ja TE II) ja *Glauben in Freiheit I – oder Tiefenpsychologie und Dogmatik* (GF I).

<sup>5</sup> Drewermann julkaisee edelleen vuosittain useita teoksia. Esittely hänen tuotannostaan vuoteen 2004 mennessä ks. Soukka 2005, 7–16. Alfred Sobel on julkaissut hänen tuotannostaan useita bibliografian laitoksia. Vuoteen 1993 mennessä Drewermann oli julkaissut 39 monografiaa. Sobel 1993. Verkkokirjakauppa Amazon.de pitää myynnissään yli 100 Drewermannin teosta (osumia, joista osa eri laitoksia tai hänestä kirjoitettuja 841). 15.8.2016. Teosten kappalemyynti on ylittänyt kolme miljoonaa. Niitä on käännetty ainakin 15 kielelle, suomi mukaan lukien. Monet hänen esitelmätilaisuuksistaan ovat olleet loppuunmyytyjä. Brokop 2012. Saksan kansalliskirjaston katalogi sisältää yli 700 Drewermann-osumaa, joihin kuuluvat sekä hänen teoksensa että hänen ajatteluaan käsittelevät teokset. Katalog 2016. Merkittävimpiä teologisia teoksia ei ole suomennettu.

<sup>6</sup> Esim Thomas Philippin mukaan Drewermann yhdistää näennäisen ongelmatomasti teologisia ja syvyyspsykologisia käsitteitä. Philipp 1997, 186–87. Osa Drewermannin kirjallisesta tuotannosta on nauhoitteisiin pohjautuvia.

<sup>7</sup> Philipp 1997, 186.

<sup>8</sup> „Die Gang dieser nicht einfachen, gedanklich schwierigen Untersuchung.“ SB II, 622.

<sup>9</sup> TE I, 154–55.

<sup>10</sup> Esim GF I -teoksen johdantoluku ”Die Stunde des Jeremia“. GF I, 9–45.

antanut aiheen kymmeniin väitöskirjoihin, puhumattakaan sadoista alemman tason tieteellisistä tutkimuksista.

Drewermannin ajattelun perustana on syvyyspsykologian ohella eksistentiaalifilosofia ja siinä erityisesti Søren Kierkegaardin teologia.<sup>11</sup> ”Dogmatiikassaan” *Glauben in Freiheit I* hän kuitenkin suhteuttaa ajatteluaan myös Friedrich Schleiermacherin ja Karl Rahnerin ajatteluun. Kierkegaardin hän kuitenkin nimeää useissa yhteyksissä kristikunnan viimeiseksi profeetaksi ja esikuvakseen. Yhdeksi syyksi tähän hän mainitsee Kierkegaardin kirkkokriittisyyden.<sup>12</sup>

Esimerkiksi teoksessaan *Strukturen des Bösen III* Drewermann tukeutuu yhteentoista Kierkegaardin omissa nimissään tai eri pseudonyymiensä nimissä julkaisemaan teokseen.<sup>13</sup> Hän ajattelee Kierkegaardin heijastavan kaikkiin teoksiinsa oman elämänsä ongelmia ja niiden ratkaisuja<sup>14</sup> ja painottaa, että Kierkegaardin uskonnollinen ajattelu sai jatkuvasti uusia sävyjä.<sup>15</sup> Niinpä *Pelko ja vavistus*<sup>16</sup> -teoksen ja samana vuonna ilmestyneen *Joko – tai*<sup>17</sup> -teoksen erilainen suhtautuminen uskontoon johtuu Drewermannin mukaan siitä, että ne heijastavat Kierkegaardin elämän senhetkistä valintatilannetta. *Joko – tai* -teoksen uskonnollisuus edustaa Drewermannin mukaan uskonnollisuuden esteettistä tasoa, jota myös avioliitto Reginen kanssa olisi edustanut. *Pelko ja vavistus* taas edustaa eettistä tasoa, jota Kierkegaardin ajatteluun toi ankaran isän varjo.<sup>18</sup> Drewermann ei siis joko pidä tärkeänä tai täysin uskottavana Kierkegaardin lausumaa, jonka mukaan hänen pseudonyyminsä eivät edusta hänen omaa ajatteluaan.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> Hän kertoo tutustuneensa Kierkegaardiin ja muihin eksistentiaalisesti ajatteleviin jo kouluaikanaan. WID, 54. Hän pitää syvyyspsykologian edustajien ja Kierkegaardin ajattelun yhdistämistä toisiinsa täysin luontevana sen perusteella, että Kierkegaard on erityisesti inhimillistä ahdistusta käsitellessään lähestynyt syvyyspsykologisia painotuksia. Haastattelu 2009.

<sup>12</sup> Esim. TE I, 12; GF I, 55. Drewermann perustelee väitettään viittaamalla Kierkegaardin päiväkirjoihin, jotka tämä on julkaissut omissa nimissään.

<sup>13</sup> Kierkegaardin pseudonyymeistä ks. Vainio 2004, 20–25. Pseudonyymien erilaisista asennoitumisista kristinuskoon ks. Vainio 2003, 215–16.

<sup>14</sup> Esimerkiksi Paul Holmer ei pidä tämänsuuntaisia selityksiä uskottavana.

<sup>15</sup> Drewermann käsittelee perusteellisesti Kierkegaardin ajattelussa tapahtuneita muutoksia ja niiden heijastumista hänen teoksiinsa esim. SB III, 504–14.

<sup>16</sup> Kierkegaard 2001.

<sup>17</sup> *Joko – tai* -teos sisältyy teokseen *Viittelijän päiväkirja* (Kierkegaard 1989).

<sup>18</sup> SB III, 506–07.

<sup>19</sup> Kierkegaard kirjoittaa Päätävän epätieteellisen jälkikirjoituksen lopussa olevassa, itse allekirjoittamassaan liitteessä seuraavasti: ”Salanimellä julkaistuissa kirjoissa ei ole sanaakaan, joka olisi minun kirjoittamani; minulla ei ole niistä mitään mielipidettä muuta kuin ulkopuolisen, ei mitään tietoa niiden merkityksestä muutoin kuin lukijana; minulla ei ole niihin etäisintäkään henkilökohtaista suhdetta, jollaisen omaaminen olisikin mahdollonta suhteessa kaksoisharkinnan läpäisseeseen tiedotukseen.” Kierkegaard 1992, 631; Vainio 2003, 215.

Drewermann ajattelee ilmeisesti, että ne soveltuvat hänen käyttöönsä juuri siksi, että ne tuovat esiin ihmisten uskonnollisen kokemuksen moninaisuuden. Käsitökseni mukaan sekä Kierkegaardin että hänen pseudonyymiensä esittämät teologiset käsitykset soveltuvat syvyydspsykologisten käsitysten vertailukohdiksi.

Ihmisen kehitystä ahdistuksesta uskoon käsitellessään Drewermann turvautuu Kierkegaardin teoksista eniten teoksiin *Ahdistus*, *Kuolemansairaus* sekä *Pelko ja vavistus*.<sup>20</sup> Nykyajan ihmisen tilaa käsitellessään hän soveltaa sekä Kierkegaardin Vigilius Haufniensuksen nimissä julkaisemaa *Ahdistus*-teosta että Anti-Climacuksen nimissä julkaisemaa *Kuolemansairaus*-teosta. *Ahdistuksen* on arvioitu heijastavan kristinuskoon myönteisesti suhtautuvan, mutta vielä sen ulkopuolella olevan mielialoja. Kierkegaardin ajattelussa se edustaa pateettisen uskonnollisuuden tasoa, jolla synti ahdistaa ihmistä.<sup>21</sup> *Kuolemansairaus* -teoksen Anti-Climacus on sen sijaan sitoutunut ”äärimmäiseen kristinuskoon”.<sup>22</sup> Sellaisena teos edustaa paradoksikristillisyyttä, jossa ihminen ei enää tunne pelkkää syyllisyyttä ja ahdistusta synneistään vaan elää synnintunnossa, joka on kvalitatiivisesti kokonaan uusi eksistenssimäärittäminen.<sup>23</sup> Drewermann kuitenkin liittää *Ahdistus*-teoksen ahdistuksen (Angst) ja *Kuolemansairaus*-teoksen epätoivon (Verzweiflung) käsitteet toisiinsa.<sup>24</sup> Tulkitessaan kertomusta Abrahamin koettelemuksesta (1. Moos. 22: 1–19) uskon syntymisenä Drewermann turvautuu Kierkegaardin Hiljaisuuden Johanneksen nimissä esittämään *Pelko ja vavistus* -teokseen. On päätelty, että Hiljaisuuden Johannes kuvaa uskon paradoksaalisena, koska ei itse usko.<sup>25</sup> Drewermann käyttää näiden teosten sisältöä syvyydspsykologisen tulkinnan vastaparina samaan tapaan kuin muutakin teologiaa.<sup>26</sup>

Kierkegaardin ja syvyydspsykologien ajatusten yhdistämistä Drewermann perustelee sillä, että Kierkegaard on lähestynyt syvyydspsykologisia painotuksia. Carl Gustav Jung taas on hänen mukaansa löytänyt psykologina sen sisäisyyden tason, johon Jeesus vetosi ja jota Kierkegaard kuvasi. Sigmund Freudin hän

<sup>20</sup> Kierkegaard 1964, Kierkegaard 1924 ja Kierkegaard 2001.

<sup>21</sup> Dunning 1985, 10. Kierkegaard jakaa ihmisen eksistenssin kolmeen päätasoon: esteettiseen, eettiseen ja uskonnolliseen. Uskonnollisen tason hän jakaa vielä pateettisen ja paradoksaalisen uskonnollisuuden tasoon. Liehu 1989, 4, 141, 158.

<sup>22</sup> Vainio 2003, 216.

<sup>23</sup> Liehu 1989, 177.

<sup>24</sup> Esim. SB III, 497.

<sup>25</sup> Vainio 2003, 222–23

<sup>26</sup> Drewermannista Kierkegaardin oppilaansa ks. tarkemmin Heymel 1993.

puolestaan arvioi monipuolistaneen Kierkegaardin käsitystä ahdistuksesta.<sup>27</sup> Tavoitteenaan Drewermann pitää ihmisten vapauttamista ahdistuksesta. Kierkegaard on hänen mukaansa perehtynyt ahdistuksen raskauteen ja Jung on yhdistänyt siitä vapautumisen oman minuutensa löytämiseen.<sup>28</sup> Ajattelunsa kolmantena lähtökohtana Drewermannilla on luonnontieteellinen maailman- ja ihmiskuva.<sup>29</sup> Hän on selvästikin pyrkinyt esittämään uuden, erilaisia näkökulmia yhdistelevän uskontulkinnan. Syvyyspsykologia on siinä hänen tulkintansa avain. Hänen on jopa arvioitu kehittäneen sitä soveltamalla uuden teologisen paradigman.<sup>30</sup>

## 1.2. Syvyyspsykologian suhde uskontoon

Syvyyspsykologia on yhteisnimitys niille psykologisille suuntauksille, jotka korostavat ihmismielen tiedostamattomien prosessien merkitystä. Sen kehitys on alkanut Sigmund Freudin (1856–1939) psykoanalyysistä. Klassisina syvyyspsykologisina suuntauksina pidetään Freudin psykoanalyysia, Alfred Adlerin individuaalipsykologiaa ja Carl Gustav Jungin analyttistä psykologiaa.<sup>31</sup> Muista psykologisista suuntauksista syvyyspsykologia eroaa siinä, ettei se tavoittele kvantitatiivisesti mitattavaa tietoa ihmisestä vaan ihmismielen syvällistä ymmärtämistä.<sup>32</sup> Siinä mielessä syvyyspsykologia on tyypillinen ihmistiede.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Haastattelu 2009. Syvyyspsykologian Drewermann löysi vasta papiksi valmistuttuaan, mutta hän pitää sen löytämistä tärkeimpänä tieteellisenä löytönään. WID, 60–62.

<sup>28</sup> Esim. WH II, 135–36.

<sup>29</sup> Drewermann on ottanut kantaa biologian, kosmologian ja neurobiologian tuloksiin muun muassa kirjasarjansa *Glauben in Freiheit* -teoksissa: *Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott* (GF III/1), *Und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott* (GF III/2), *Im Anfang – Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott*. (GF III/3), *Atem des Lebens – Das Gehirn: Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott* /GF III/4/1) ja *Atem des Lebens – die Seele. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott* (GF III/4/2).

<sup>30</sup> Esim. Beier 2004, 330; Jansen 2004, 164; Fischer 2006, 161. Drewermannin tekemiä avauksia luonnontieteiden suuntaan ei ole ainakaan toistaiseksi arvostettu samassa määrin.

<sup>31</sup> Synonyyminä käytetään nimitystä dynaaminen psykologia. Syvyyspsykologian piiriin luetaan vaihtelevasti eri suuntauksia, jotka pitävät tiedostamattoman sielunelämän vaikutusta ihmisen toimintaan merkittävänä, mutta tarkastelevat ihmisen toimintaa omasta erityisestä näkökulmastaan. Tällaisia suuntauksia ovat esimerkiksi bioenergetiikka ja transaktioanalyysi. Boos 2005, *Tiefenpsychologie*; Egidius 1997, *djuppsykologi*. Eksistentiaalialialyysi voidaan tiedostamatonta henkisyttä korostavana suuntauksena lukea syvyyspsykologian piiriin, vaikka se useimmiten luokitellaankin omaksi suuntaukseksi.

<sup>32</sup> Ricœur 1974b, 380. Tieteen käsitykseksi ymmärtämisestä on määritelty esim.: ymmärtäminen on taitoa saada sanottu tai kirjoitettu puhumaan uudelleen. Gadamer 2004, 134.

<sup>33</sup> Tieteet jaotellaan Edmund Husserlin seuraten luonnontieteisiin ja humanistisiin tieteisiin. Humanistisia tieteitä vastaa tällöin hermeneuttinen tieteenfilosofia. Hermeneutiikassa lähdetään liikkeelle elämyksellistä kokemusta säätelevistä tajunnan tapahtumisperiaatteista: intentionaalisuus, tulkinta (konteksteissa oivaltaminen) ja ymmärtäminen (merkitysvyydessä eläminen ja toimiminen). Hermeneutiikka perustelee niiden olemassaolon järkipäisyyttä ihmisessä ja osoittaa, miten reaaliset kokemukselliset prosessit kehkeytyvät niiden puitteissa

Suhteessaan uskontoon ja teologiseen tulkintaan eroavat toisistaan eniten psykoanalyysi, analyytinen psykologia ja eksistentiaalianalyysi. Drewermann soveltaa niitä kaikkia. Keskityn seuraavassa siihen, miten ne eroavat toisistaan yleisiltä lähtökohdiltaan ja suhteessaan uskontoon. Arvioin samalla, mitä mahdollisuuksia asianomaiset suuntaukset tarjoavat teologiseen käyttöön.

Psykoanalyysi on sekä hoitomuoto että teoria tai teoriarakennelma.<sup>34</sup> Freud on merkittävä sekä tutkimusmetodin kehittäjänä että länsimaisen ihmiskäsityksen muovaajana. Hän on tuonut yleiseen tietoisuuteen sen, että ihmisellä on tiedostamattomia pyrkimyksiä, että seksuaalisuudella on perustavanlaatuinen merkitys ja lapsuuden kokemukset vaikuttavat myöhempään elämään. Hän on asettanut kaikelle psykologiselle ja psykiatriselle työskentelylle vaatimuksen yksilöllisten kokemusten arvostamisesta ja ihmisten autonomian kunnioittamisesta.<sup>35</sup> Gerard Radnitzkyn mukaan psykoanalyysi sopii malliksi kaikille humanistisille tieteille, koska tieto lisääntyy ja tarkentuu siinä asteittain. ”Puhtaassa” psykoanalyttisessä tilanteessa (”pure” psychoanalytic situation) tiedonhankinnan ja tulosten saavuttamisen tavoitteena on analysoitavan henkilön itsetuntemuksen lisääntyminen ja epäsuorasti myös analyysoijan itsetuntemuksen lisääntyminen ja psykoanalyttisen teorian kehittyminen.<sup>36</sup> Jürgen Habermas nimittää tätä tavoitetta emansipatoriseksi tiedonintressiksi. Se pyrkii vapauttamaan ajattelua perinteen kahleista ja ohjaamaan sitä kypsän ihmisyyden suuntaan.<sup>37</sup> Psykoanalyysilla on kaikesta sen osaksi tulleesta arvostelusta huolimatta keskeinen asema länsimaisessa kulttuurissa.<sup>38</sup>

---

(rakenteissa) ja niiden logiikkaa noudattaen. Rauhala 2010, 10. Ihmistieteen käsitteellä viitataan humanististen tieteiden lisäksi yhteiskuntatieteisiin. Vastakohtapareiksi esitetään tällöin luonnontieteet ja ihmistieteet eli henkittieteet tai hengentieteet. Psykologian paikkaa tieteiden kentässä on hankala määrittellä. Se määrittellään yleensä tieteeksi, joka tutkii ihmisen tavoitteellista toimintaa ja siihen vaikuttavia tekijöitä. Empiiriset kokeet ja havainnointi liittyvät sen luonnontieteisiin, tutkimuskohde ja pyrkimys ymmärtää ihmisen toiminnan syitä liittyvät sen ihmistieteisiin.

<sup>34</sup> Esimerkiksi Jussi Kotkavirta ajattelee, ettei psykoanalyysi ole yleinen teoria mielestä tai sielusta filosofian tai yleisen psykologian mielessä vaan psykoanalyttiseen kokemukseen ja empiriaan kiinnittyvä monimuotoinen teoriarakennelma. Kotkavirta 2010, 115.

<sup>35</sup> Enckell 2008, 114.

<sup>36</sup> Radnitzky 1970, 41–50.

<sup>37</sup> Habermas 1976; Niiniluoto 1980, 71–72. Esimerkiksi Hans-Georg Gadamer ei kuitenkaan hyväksy psykoanalyysia tässä mielessä esikuvalliseksi tieteeksi. Kusch 1986, 151. Kaikki muutkaan eivät pidä sen metodia tieteellisenä. Jotkut filosofit, kuten Ernest Nagel, ovat pitäneet Freudin käsitteitä epätasällisinä. Ricœur 1974b, 353–54. Esimerkiksi Karl Popperin mukaan psykoanalyysi ei ole tiedettä siksi, ettei sen väitteitä voi falsifioida. Popper 1968, 37–38. Adolf Grünbaum sitä vastoin ajattelee psykoanalyttisten teorioiden olevan kausaalisia ja periaatteessa testattavissa, mutta väittää myös, että ne empiiriset havainnot, joita psykoanalyysi esittää väitteitensä tueksi ovat analyyttikon ohjailun muovaamia ja ”saastuttamia” ja siten tieteellisesti riittämättömiä. Grünbaum 1984. Psykologit Ari Ollinheimo ja Risto Vuorinen torjuvat



Uskonto kiinnosti Freudia koko hänen elämänsä ajan ja hän kehitti jatkuvasti uskontoteoriaansa.<sup>39</sup> Hän tarkasteli uskontoa sekä ihmislajin uskonnollisen tarpeen että yksityisen ihmisen jumalakäsityksen synnyn ja säilymisen näkökulmasta.<sup>40</sup> Uskonto on alkuperäisen psykoanalyysin mukaan tietylle elämänvaiheelle tyypillisen oidipaalisien ristiriidan torjuntaa, joka voi jatkua koko elämän ajan. Uskonto on neuroottista. Freud on nimittänyt uskontoa myös illuusioksi, jonka sisältö on peräisin lapsuudenaikaisista kokemuksista. Se auttaa hänen mukaansa turvatonta ihmistä tuntemaan olonsa turvalliseksi. Näin tapahtuu taantumalla lapsuuden kokemukseen voimakkaan isän suojeluksesta.<sup>41</sup> Uuspsykoanalyytikko Erich Frommin mukaan Freud ei ole ottanut kantaa Jumalan olemassaoloon, vaan on pyrkinyt pelkästään osoittamaan, miksi ihmiset ovat luoneet Jumala-käsitteen.<sup>42</sup> Psykoanalyysi ei Freudin oman lausuman mukaan ole

---

Grünbaumin kritiikin lähtemällä liikkeelle Freudin alkuperäisestä kannasta, jonka mukaan psyykkinen kausaliiteetti määrää psyykkisiä toimintoja yhtä tiukasti kuin fysiikan lait fyysikaalisia objekteja. Selittäminen ja ymmärtäminen ovat heidän mukaansa sama asia. He väittävät, että, psykoanalyysi pystyy vastaamaan esitettyyn arvosteluun. Ollinheimo & Vuorinen 1999, 104–09. Psykoanalyysin puolustajista useimmat katsovat, että sitä on arvioitu Popperin ja Grünbaumin kritiikissä sellaisin kriteerein, jotka eivät tee sille oikeutta. Sitä on heidän mukaansa arvioitava ihmistieteenä. Näin ajattelevat E. Hopkins, R. Wollheim, S. Gardner ja J. Lear. Eriksson, Johan 2011, 212. Toisaalta analyytikotkin ovat esittäneet erilaisia käsityksiä psykoanalyysin tieteellisyydestä. Esimerkiksi ranskalainen André Green arvioi, ettei psykoanalyysi ole tiedettä eikä hermeneutiikkaa vaan käytäntöä. Tuohimetsä 2007, 73. Psykoanalyysia ei voi myöskään Johan Erikssonin mukaan sijoittaa luonnontieteellisen tai ihmistieteellisen paradigman puitteisiin, vaan se on pikemminkin laajennus arkipsiykologian tavasta ymmärtää ja selittää inhimillistä toimintaa. Eriksson, Johan 2011, 215–218. Erikssonin kritiikkiin ovat vastanneet Henrik Enckell, Jussi Kotkavirta ja Martti Tuohimetsä, jotka lukevat psykoanalyysin ihmistieteisiin. Enckell 2011, 222–25; Kotkavirta 2011, 225–29; Tuohimetsä 2011, 229–33.

<sup>38</sup> Elisabeth Roudinesco väittää, että psykoanalyysi on saavuttanut erityisasemansa nimenomaan metapsykologisen pyrkimyksensä avulla. Roudinesco 2000, 51, 119. Psykologian professori Markku Ojanen väittää freudilaisen viettiteorian johtavan yksipuoliseen ihmiskäsitykseen. Motivaatiokysymykset ovat hänen mukaansa paljon monimutkaisempia kuin Freud ajatteli ja kaikki psykoanalyttiset suuntaukset liioittelevat ihmisten minäkeskeisyyttä. Ojanen 1986, 18–19, 22.

<sup>39</sup> Tärkein teos, jossa Freud käsittelee uskontoa, on *Totem und Tabu* (*Toteemi ja tabu* 1989). Tärkeimmät hänen uskontoa käsittelevistä artikkeleistaan ovat *Zwangshandlungen und Religionsübung* (GW 7), *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (GW 9), *Der Moses des Michelangelo* (GW 10), *Die Zukunft einer Illusion* (GW 11), *Der Mann Moses und der monotheistische Religion* (GW 16) ja *Die endliche und das unendliche Analyse* (GW 16). Sjögren 1991, 323–24. Teoksista tai artikkeleista on suomennettu *Toteemi ja Tabu*, Leonardo da Vincin lapsuudenmuisto teoksessa *Uni ja isänmurh, Kuusi esseetä taiteesta, Erään toivekuvitelman tulevaisuus*, Mies nimeltä Mooses ja yksijumalinen uskonto teoksessa *Mooses, telepatia ja pahalainen: soveltavaa psykoanalyysia 1899–1939*.

<sup>40</sup> Freud 1989, 125–26, 132, 167–171. Se, että kristinuskon ydinsanomana on Jumalan Pojan uhrikuolema, todistaa Freudin mukaan, että sen taustana on muinaisuudessa tapahtunut isänmurha – muuten ei hänen mukaansa sovitukseksi tarvittaisi pojan kuolemaa. Freud väitti, että isänmurhan aiheuttama syyllisyys vaikuttaa edelleen sukupolvissa, jotka eivät voi tietää mitään kyseisestä teosta. Syyllisyys on hänen mukaansa ihmisille luontaista, vaikka se tarvitsee myös vahvistusta ympäristöltä päästäkseen vaikuttamaan. Hän näki itsekin ongelmia tässä lamarckilaisessa käsityksessään hankittujen ominaisuuksien periytymisestä. Freud 1989, 183–187, 179.

<sup>41</sup> Freud 1948; Geels & Wikström 1997, 101.

<sup>42</sup> Fromm 1986, 18–20. Siihen, ettei Freud illuusion käsitettä käyttäessään välttämättä tarkoita uskonnon olevan erehdystä, on kiinnittänyt huomiota myös Albert Plé. Plé 1969, 19.

sen enempää uskonnollista kuin uskonnonvastaistakaan, vaan puolueeton instrumentti kärsivien auttamiseksi.<sup>43</sup> Häntä voinee siksi luonnehtia agnostikoksi, jonka naturalistiseen ihmiskäsitykseen ei sopinut ajatus reaalisesti olemassa olevasta Jumalasta. Psykoanalyttinen ja teologinen ihmiskäsitys eivät aluksi kohdanneet.

Freudin jälkeistä psykoanalyysin kehitystä kuvataan usein viettiteorian ja objektisuhteiden teorian vuorovaikutuksena. Eri koulukuntia yhdistävät hajaannuksesta huolimatta tietyt perusoletukset.<sup>44</sup> Alkuperäinen viettiteoria on saanut uuden muodon egopsykologiassa. Se korostaa ihmisen tietoisien minän suhteellista riippumattomuutta hänen tiedostamattomastaan.<sup>45</sup> Freudin tytär Anna Freud on ollut varsinkin Yhdysvalloissa laajan kannatuksen saaneen egopsykologian eurooppalaisena taustavoimana.<sup>46</sup> Hän ei ole juuri ottanut huomioon uskonnollista ulottuvuutta keskittyessään käsittelemään ihmisen minän suojautumiskeinoja.<sup>47</sup> Erik H. Eriksonin mukaan uskon lähtökohtana on lapsen kokemus turvallisuudesta ensimmäisen elinvuoden äitisuhteessa. Aikuisen elämässä se toistuu kokemuksena näkymättömästä läsnäolosta.<sup>48</sup> Alkuperäisen viettiteorian korvautuminen egopsykologialla näyttää helpottavan psykoanalyysin ja teologian kohtaamista. Onhan yksilön vastuullisuus yksi kristillisen etiikan peruskorostuksista.

Uuspsykoanalyysin toinen pääsuuntaus, objektisuhteiden teoria, korostaa ihmisen kontaktihakuisuutta eli synnynnäistä valmiutta objektisuhteisiin. D. W. Winnicottin mukaan toinen osapuoli, josta käytetään objektin nimitystä, voi olla sisäinen, ulkoinen tai sijaita niiden välisellä siirtymäalueella (transitional space). Kyseinen siirtymäalue on kaiken inhimillisen luovuuden lähde ja muun muassa

<sup>43</sup> Näin Freud kirjeessään ystäväilleen Oskar Pfisterille, joka oli evankelinen pappi. Görres 1978, 259.

<sup>44</sup> Klassisesta freudilaisesta viettiteoriasta kasvaneita suuntauksia ovat egopsykologia, objektisuhteiden teoria ja kleinilainen koulukunta sekä lacanilainen oppisuunta. Sitolahti 2006, 93. Eri koulukuntia yhdistäviin perusoletuksiin kuuluu mm. oletus siitä, että tiedostamattomat mielelliset prosessit määrittelevät pitkälti tietoisien ajattelunne ja käyttäytymisemme ilmenemismuotoja. Etenkin aiemmin koetut tyydytyksen ja turvallisuuden tunteet motivoivat toimintaamme tiedostamattomalla tasolla. Muita perusoletuksia ovat esim. käsitykset siitä, että puolustusmekanismit rakentuvat yksilökehityksessä tietyssä järjestyksessä ja mielellisten konfliktien myötä suljemme joitakin asioita aktiivisesti tietoisuutemme ulkopuolelle. Psykoanalyttiset koulukunnat jakavat myös oletuksen siitä, että mieli rakentuu kehityksellisesti. Majava & Tuhkasaari 2010, 276. Psykoanalyysin kehityksestä ks. esim. Sitolahti 2000.

<sup>45</sup> Adaptaatio on teorian kantava käsite. Psykologisen kehityksen tavoitteena on sopeutuminen ”keskimääräisesti odotettavissa olevaan ympäristöön”. Sitolahti 2006, 130.

<sup>46</sup> Sitolahti 2006, 106–107. Anna Freudin ja Melanie Kleinin taistelua psykoanalyysin linjasta Sitolahti kuvaa artikkelissaan hyvin. Sitolahti 2006, 99–107.

<sup>47</sup> Näin esim. Anna Freudin teoksessa *Minän suojautumiskeinot*. Freud, Anna 1969.

uskonnon asuinsija. Alueen mahdollinen tuhoutuminen ulkoisista tai sisäisistä syistä uhkaa kuitenkin yksilön uskonnollisuutta.<sup>49</sup> Uskonto ei siis ole objektisuhdeteorian mukaan neuroottista tai illuusiota Freudin tarkoittamassa negatiivisessa mielessä vaan ihmisen kokonaispersoonallisuuden luonnollinen, terve ulottuvuus.<sup>50</sup> Matti Hyrck on kehittänyt objektisuhteiden teorian pohjalta ”suhteessa olon perusmielikuvien teorian”, jota hän soveltaa ihmisten jumalakäsityksiin. Hän on osoittanut psykologisten tekijöiden vaikutuksen ihmisten jumalakäsityksen syntymiseen ja kuvannut näin muotoutuvien jumalakäsitysten perustyyppjä.<sup>51</sup> Objektisuhteiden teoria näyttää tarjoavan teologiaa rikastuttavia mahdollisuuksia uskonnollisuuden ymmärtämiseen.

Esimerkiksi psykoanalyttisen uskontoteorian kehittäjästä sopii Ana Maria Rizzuto, jonka teoria perustuu sekä Sigmund Freudin että egopsykologi Eriksonin ja objektisuhdeteoreetikon Winnicottin ajatteluun. Jumalakäsitys ja jumalarepresentaatio pitää hänen mukaansa erottaa toisistaan. Jumala on psykoanalyysin näkökulmasta illusorinen transitionaalinen objekti, joka palvelee ihmisen itsehallintaa, suhdetta muihin ja suhdetta elämään itseensä. Jumalakäsitys on kulttuurin tuote, jumalarepresentaatio on sen sijaan yksilön minuudessa kehittynyt kokemus Jumalasta. Kaikilla on jumalarepresentaationsa, mutta erilaiset psyykkiset syyt estävät monia uskomasta. Rizzuto on ilmaissut selkeästi sen, että psykoanalyysi käsittelee kyllä uskonnollisten käsitysten syntymistä, mutta ei uskontoa itseään. Esimerkiksi Jumalan olemassaolo ja olemus ovat teologisia kysymyksiä.<sup>52</sup> Uuspsykoanalyttikot eivät siis puutu metafysiisiin kysymyksiin eivätkä pidä uskontoa patologisena Freudin tavoin. Se tekee teologialle mahdolliseksi hyväksyä esimerkiksi uuspsykoanalyttisen käsityksen ihmismielen dynaamisuudesta ja hyödyntää sitä. Psykoanalyysin suhdetta teologiaan voinee siksi ehkä verrata materialismin ja idealismin suhteeseen.<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> Wikström 2009, 151–153.

<sup>49</sup> Hyrck 1995, 13–14. Owe Wikström käyttää termiä siirtymävyöhyke. Wikström 2009, 153.

<sup>50</sup> Merkittäviä objektisuhteiden teorian kehittäjiä ovat D. W. Winnicottin lisäksi Melanie Klein, Wilfred Bion, W. R. D. Fairbairn, Harry Guntrip ja J. Donald Sutherland. Sitolahti 2006, 138.

<sup>51</sup> Hyrck 1995. Hyrckin väitöskirjaa *Mielen kuvat Jumalasta* on pidetty kansainvälisesti merkittävänä uskontopsykoanalyttisenä tutkimuksena. (Populaarimpi teos samasta teemasta on Hyrck 2003.) Hyrckin tutkimuksen merkitystä psykoanalyysin näkökulmasta on arvioinut näin esim. Simo Korkee. Korkee 1997, 78.

<sup>52</sup> Rizzuto 1979, 7–8, 44–48, 177–179.

<sup>53</sup> Freud torjui sen näkemyksen, että psykoanalyysin takana olisi jokin ihmiskäsitys, maailmankatsomus tai filosofia. Freud 1964, 547–549; Kettunen 1990, 67.

Analyyttisen psykologian perustaja Carl Gustav Jung (1875–1961) suhtautui Freudin tavoin kriittisesti kirkon oppiin ja auktoriteettiin. Uskontoon Jung kuitenkin suhtautui myönteisesti.<sup>54</sup> Hänen ajatteluaan ei ehkä siksi ole pidetty teologian kannalta yhtä ongelmallisena kuin Freudin ajattelua.<sup>55</sup> Jung toimi joitakin vuosia Freudin työtoverina, mutta hänen syvyyspsykologiansa ei ole psykoanalyysin rinnakkaisilmiö tai jatkumo, vaan oma teoriansa ja siihen perustuva terapiansa. Jungin ansioksi on luettava huomion kiinnittäminen ihmiskunnan yhteiseen psyykkiseen perimään. Se ilmenee hänen mukaansa myyteissä, saduissa ja unissa ja on säilöttynä jokaisen ihmisen kollektiivisen tiedostamattoman arkkityyppeihin.<sup>56</sup> Yleisuskonnollinen lähtökohta on ajanut analyyttistä psykologiaa myös Jungin jälkeen myyttien tarkasteluun persoonallisuuden kehityksen näkökulmasta.<sup>57</sup>

Spontaani numeerinen kokemus on Jungin mukaan olennaisinta uskonnossa. Sielu on luonnostaan uskonnollinen.<sup>58</sup> Sisäinen kokemus Jumalasta on hänen mukaansa niin kristinuskon kuin muidenkin uskontojen lähtökohtana. Jumalan sijasta Jung puhuu yleensä jumalakuvasta (Gottesbild, imago Dei), joka on yksi mielen arkkityypeistä.<sup>59</sup> Hän on Freudin tavoin sitä mieltä, että Jumala-representaatio kuuluu luontaisesti ihmisyyteen. Luontaista ei Jungin mukaan ole sen sisältö vaan muoto.<sup>60</sup> James W. Heisigin mukaan Jung kehitteli jatkuvasti Jumala-käsitystään ja on mahdotonta osoittaa, mitä Jung lopulta tarkoitti jumalakuvalla.<sup>61</sup> Jumalakuva on Jungin ajattelussa joka tapauksessa suhteessa tiedostamattoman erityissisältönä olevaan minuuden (self, Selbst) arkkityyppiin.<sup>62</sup>

<sup>54</sup> Jung 1960b, 58–59; Jung 1991, 205.

<sup>55</sup> Erich Frommin mielestä tosin yleinen käsitys, jonka mukaan Freud olisi uskontoa vastaan ja Jung sen puolella, on harhaanjohtavaa yksinkertaistamista. Fromm 1986, 17. Esimerkiksi Kurt von Niederwimmer ja Martin Buber väittävät kuitenkin Jungin ajattelun edustavan gnostilaisuutta suhteessaan kristinuskoon. Niederwimmer 1977, 277; Hummel 1972, 261.

<sup>56</sup> Jung 1964, GW 7 § 109.

<sup>57</sup> Esim. tästä on Erich Neumannin teos *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Neumann 1949.

<sup>58</sup> Jung 1972a, GW 12 § 14; Jung 1963, GW 11 § 64; Jung 1960b, 34–35; Jung 1991, 207.

<sup>59</sup> ”Aber auf alle Fälle muß die Seele eine Beziehungsmöglichkeit, daß heißt eine Entsprechung zum Wesen Gottes in sich haben, sonst könnte ein Zusammenhang nie zustande kommen. Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der *Archetypus des Gottesbildes*.“ Jung 1972, GW 12, Einleitung § 11.

<sup>60</sup> Ihmisen Jumala-käsityksen taustana oleva muoto on minuuden arkkityyppi. Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>61</sup> Heisig käy läpi Jungin teoriakehittelyn vaiheita ja päättyy tähän lopputulokseen. Heisig 1979, 138.

<sup>62</sup> Jung 1964, GW 7 § 398; Rizzuto 1979, 37. Jung määrittelee analyyttisen psykologian keskeisimmät käsitteet kootusti teoksessa Jung 1960a, GW 6, 445–528. Suomeksi ne on määritelty esim. teoksessa Ehnberg 2013. Minuuden arkkityypistä ja ihmisen minuudesta on käytetty yleisesti myös suomenosta itsen arkkityyppi ja itse, mutta niistä on tässä tutkimuksessa luovuttu muun muassa kielenkäytön sujuvuuden vuoksi.

Ihmisen uskonnollisuus on siten hänen mukaansa yhteydessä individuaatioon eli psyykkisen kypsymisen prosessiin. Jung korostaa kuitenkin, ettei hän käyttäessään Jumalasta minuuden arkkityypin käsitettä sano mitään Jumalan reaalisesta olemassaolosta.<sup>63</sup> Jumalaan Jung sisällyttää hyvän ja pahan vastakkaisuuden ja se on johtanut hänet puhumaan triniteetin lisäksi kvaterniteetista, jossa paholainen tai Neitsyt Maria on Jumalan neljäntenä persoonana. Triniteetti ja kvaterniteetti ovat hänelle ihmismielen symboleja. Kristillisen dogmatiikan keskeisimmät persoonat ovat Jungille psykologisia entiteettejä. Isä edustaa minuutta voiman ja energian lähteenä, Poika taas symboloi tietoisuuden emergenttiä struktuuria ja Henki egoa minuuteen yhdistävää voimaa.<sup>64</sup> Minuuden arkkityypin avulla Jung määrittelee yhtäältä kuvaavansa ihmisen kokonaisuutta ja toisaalta korostavansa tämän kokonaisuuden paradoksisuutta. Uskonnon tuntemat hahmot viittaavat hänen mukaansa ihmisen sisäiseen minuuden arkkityyppiin, joka puolestaan viittaa omaan keskushahmoonsa: psykologinen minuuden arkkityyppi on Kristuksen vertauskuva.<sup>65</sup>

Jung on tutkinut ja siteerannut monia gnostilaisia tekstejä.<sup>66</sup> Hänen ajattelunsa suhdetta gnostilaisuuteen on siksi analysoitu paljon.<sup>67</sup> Eniten epäilyjä gnostilaisuudesta on herättänyt hänen käsityksensä tiedostamattoman sielunelämän vaikutuksesta Jumala-suhteeseen.<sup>68</sup> Esimerkiksi Martin Buber ja Maurice Friedman pitävätkin Jungia gnostikkona, koska hän heidän mukaansa

<sup>63</sup> Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>64</sup> Wikström 1992, 55. Paholaisesta kvaterniteetin osana ks. Jung 1963, GW 11 § 103–04; Neitsyt Mariasta kvaterniteetin osana ks. Jung 1963, GW 11 § 107.

<sup>65</sup> “Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johanneischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott („dem Vater wesensgleich“) oder Ätman als individuelle Selbst.“ Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>66</sup> Robert A. Segal on poiminut teokseensa Jungin tekstejä, joissa tämä käsittelee teologian ja psykologian alaan liittyviä gnostilaisia käsityksiä. Segal, Robert A. 1992, 55–193. Gnostisismista, gnostilaisuudesta ja gnosisesta puhuttaessa viitataan ensiksikin ensimmäisten vuosisatojen liikkeeseen, joka on korostanut muun muassa maailman ja jumaluuden dualismia. Toiseksi niillä viitataan vastaavaan, elitistiseen uskonnolliseen tietämykseen. Käsitteiden käytöstä ei ole konsensusta. Marjanen 2005, 31, 45–47. Birger A. Pearson määrittelee gnostilaisten oppien uskonnolliseksi sisällöksi: 1) Jumalan dualismi: Jumala ja demiurgi, 2) maailma on kaaosta ja vankila, 3) ihmisen sisäinen minuus on ruumiin vankina 4) pelastus ruumiillisuudesta tapahtuu gnosisen avulla. Lisäksi Pearson erottaa gnostilaisuudessa myyttien ja rituaalien dimension. Pearson 2005, 82–88. Ensimmäisten vuosisatojen gnostilaisuuden piirteiksi on lisäksi mainittu esim. askeettisuus ja toisaalta seksuaalinen vapaus sekä naisemansipaatio. Marjanen 2005, 7, 23. Gnostilaisuuden tutkimuksesta ks. Marjanen 1991, Dunderberg 1999, Dunderberg 2005, Dunderberg & Marjanen 2005 ja Marjanen 2005.

<sup>67</sup> Robert A. Segal käsittelee teoksessaan kymmenen, Jungin ajattelua gnostilaisuuden näkökulmasta analysoineen tutkijan käsityksiä. Segal, Robert A. 1992.

<sup>68</sup> Segal, Robert A. 1992, 44–45.

saarnaa itsetuntemuksen tuomaa pelastusta kuten gnostikot.<sup>69</sup> Robert A. Segal sen sijaan arvioi Jungin ja gnostikkojen välisten yhtäläisyyksien johtuvan siitä, että Jung soveltaa gnostikkojen käsityksiä psykologiaansa. Omaan tiedostamattomaansa tutustuminen on Segalin mukaan hänelle terapian eikä pelastuksen väline.<sup>70</sup> Eräiden kriitikkojen mukaan Jung on kuitenkin gnostilaisia ajatuksia suosivan esoteerisen maailmankatsomuksen kehittäjä. Tätä he perustelevat sekä Jungin kiinnostuksella uushenkisiä liikkeitä ja uuspakanuutta kohtaan että arvioimalla eräät analyttisen filosofian aspektit okkultistisiksi.<sup>71</sup> Jungia pidetään kuitenkin yleensä syvyyspsykologian edustajana, mutta itse hän ajatteli olevansa empiirikko.<sup>72</sup>

Uushenkisyyden suhdetta gnostilaisuuteen ei ole osattu määritellä täsmällisesti.<sup>73</sup> Eniten ne ehkä eroavat maailmankuvultaan: gnostilaisuus on maailmankielteistä, uushenkisyys taas uskoo ihmisen henkiseen kasvuun.<sup>74</sup> Uushenkisyyden piiriin luetaan vaihteleva joukko ilmiöitä ja yhteisöjä.<sup>75</sup> Wouter J. Hanegraaff on luonnehtinut uushenkisyyttä sitä ilmentävästä kirjallisuudesta löytämiensä keskeisten teemojen avulla. Hänen mukaansa sen keskeisiä teemoja ovat tämänpuoleisen elämän arvostaminen, holismi eli kaikkien asioiden keskinäisen riippuvuuden korostaminen, evolutionismi eli maailmankaikkeuden näkeminen uutta luovana prosessina, psykologian sakralisoiminen eli se, että ihminen luo itse oman todellisuutensa ja uuden aikakauden odotus.<sup>76</sup> Uushenkisyys on ehkä omaksunut Jungilta juuri ihmisen sisäisen kehityksen korostamisen.

Sekä teologeja että psykologeja on ärsyttänyt, että Jung on käyttänyt uskonnollisia symboleja määrittelemättä, minkälaisen tietoteorian pohjalta hän niitä käyttää. Näin hänen on väitetty tehneen psykologiasta metafysiikkaa.<sup>77</sup> Epäluulojen syynä on ilmeisesti ollut myös se, että monet esoteerikot ovat hyödyntäneet Jungin teorioita, vaikkakin yksipuolisesti.<sup>78</sup> Jungin ajattelua

<sup>69</sup> Segal, Robert A. 1992, 44–45.

<sup>70</sup> Segal, Robert A. 1992, 18–19, 25.

<sup>71</sup> Esim. Paul J. Stern ja Richard Noll. Pietikäinen 1999, 342–44; Noll 1994, 297.

<sup>72</sup> Esim. Jung 1976a, GW 9/1 § 149.

<sup>73</sup> Dunderberg & Marjanen 2005, 17.

<sup>74</sup> Marjanen 1991, 78, 81–2.

<sup>75</sup> Ketola 2008, 215.

<sup>76</sup> Ketola 2008, 218–19. Kattavan luettelon uushenkisyyden sisällöstä on esittänyt myös William Bloom. Heelas 1996, 22–26 ja Risto Saarinen, 1990, 204–217.

<sup>77</sup> Wikström 1992, 52–53.

<sup>78</sup> Kieseritzky 1995, 15.

tutkitaan yhä enemmän kriittisesti<sup>79</sup> ja eri lähestymistapoja soveltaen.<sup>80</sup> Vaikka analyttisen psykologian suhde uskontoon on myönteinen, vaikeuttaa sen ja teologian kohtaamista sen uushenkisyyttä lähellä oleva maailmankuva. Analyttisen psykologian suhde uskontoon ja teologiaan ei siis ole yhtään ongelmattomampi kuin alkuperäisen psykoanalyysin.

Eksistentiaalialianalyysin<sup>81</sup> suhtautuminen uskontoon eroaa sekä Freudin että Jungin asennoitumisesta. Suuntausta voi pitää sekä kritiikkinä että täydennyksenä klassiselle psykoanalyttiselle teorialle. Se on alkanut Ludvig Binswangerin (1881–1966) ja hänen kollegoidensa pyrkimyksistä sovittaa yhteen Freudin psykoanalyysia ja Martin Heideggerin kriittistä eksistenssifilosofiaa.<sup>82</sup> Tämä ehkä selittää eksistentiaalialianalyysin liittymäkohdat Kierkegaardin ja muiden eksistentialistien ajatteluun. Suuntauksen myöhemmistä kehittäjistä on tunnetuin logoterapian perustaja Viktor E. Frankl.<sup>83</sup> Eksistentiaalialianalyysi on luonnehdittavissa tutkimusmenetelmäksi ja mietiskelytavaksi, koska se tarkastelee ihmiselämää sekä antropologisesti että ontologisesti.

Psykoanalyysin vastustaminen ilmenee eksistentiaalialianalyysissa siten, ettei se etsi sairauksien syitä eikä sovelle psykiatrista luokittelua. Tämänhetkisiä elämyksiä ei johdeta lapsuudenkokemuksista, vaan niitä tarkastellaan merkityskokonaisuuden osina. Ihmisiä autetaan ymmärtämään ahdistuksen merkitystä eikä vapautumaan siitä. Yksilön suhde menneeseen ei Binswangerin mukaan määrydy menneisyydestä käsin, kuten klassinen psykoanalyysi olettaa,

<sup>79</sup> Fraser N. Wattsin mukaan Jungin uskontoa koskevista näkemyksistä on ilmeisesti paras yksittäinen selvitys otsakkeen ”Psykologia ja alkemia” alla *Einleitung in die Religionspsychologische Problematik der Alchemie* (Jung 1972a, GW 12, 15–54). Watts 2000, 663. Jungin kirjoitukset, jotka erityisesti sisältävät uskonnonpsykologisia havaintoja ovat Owe Wikströmin mukaan *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Jung 1963, GW 11), johon sisältyvät mm kirjoitukset *Psychologie und Religion*, *Das Wandlungssymbol in der Messe* ja *Job saa vastauksen*. Wikström 2009, 177. Petteri Pietikäisen teos *C. G. Jung and the Psychology of Symbolic Forms* on uusin Suomessa ilmestynyt väitöskirja Jungin ajattelusta. Pietikäinen 1999.

<sup>80</sup> Ehnberg 2013, 116–17.

<sup>81</sup> Eksistentiaalialianalyysin rinnalla käytetään myös nimityksiä eksistenssianalyysi, daseinanalyysi ja eksistentiaalinen psykoanalyysi.

<sup>82</sup> Huhtinen 1995, 12–13; Kettunen 1990, 69.

<sup>83</sup> Frankl sanoo käyttävänsä eksistentiaalialianalyysi (Existenzanalyse, existential analysis) -termin sijaan logoterapia-termiä sekä viitattaessaan teoriaan että sen perustalta tehtävään terapiaan. Syyksi logoterapia-termiin käyttöön erityisesti englanninkielisissä julkaisuissa hän sanoo eksistenssianalyysi-termin moniselitteisyyden. Frankl haluaa tehdä pesäeroa Binswangerin käsityksiin, vaikka hänen teoriansa kuuluu samaan jatkumoon Binswangerin ja tämän kollegoiden kehittämän eksistentiaalialianalyysin kanssa. Frankl 2005, 22–23. Ks. esim. Egidius 1997, *existentialistisk psykoterapi*. Tässä tutkimuksessa luen eksistentiaalialianalyysin alkuhistorian ja myöhemmän kehityksen aikana esitetyt käsitykset yhden ja saman suuntauksen piirissä esitetyiksi.

vaan horisontin jatkuvuus mahdollistaa menneen ja nykyisyyden kokemisen samassa pisteessä.<sup>84</sup>

Henkisyuden korostaminen erottaa eksistentiaalianalyttisen ihmiskäsityksen psykoanalyttisesta: henkinen persoona säätelee ihmisen ruumiillis-sielullis-henkistä kokonaisuutta. Jokaisen keskeisin tarve on merkityksen löytäminen elämälleen. Tärkeintä ei ole tietoisien ja tiedostamattoman erottaminen vaan henkisten voimien ja viettivoimien vaikutuksen erottaminen toisistaan.<sup>85</sup> Kyseinen huomion suuntaaminen ihmisen henkisyysnäyttöihin tarjoavan yhteistyömahdollisuuksia teologialle. Eksistentiaalianalyysin teologinen käyttökelpoisuus onkin havaittu kirkollisen sielunhoidon piirissä.<sup>86</sup>

Tietoisien ja tiedostamattoman sielunelämän raja on eksistentiaalianalyysin mukaan venyvä ja läpäisevä ja psyykkisen tiedostamattoman rinnalla on myös henkistä tiedostamatonta. Sekin erottaa eksistentiaalianalyysin psykoanalyysistä. Tiedostamatonta ei ole eksistentiaalianalyysin mukaan vain idissä, vaan myös egoon sisältyy syvällä oleva tiedostamaton, henkinen alitajunta. Se muodostaa syvyyksipersonan, jota ei pystytä analysoimaan. Omantunnon toiminta kuuluu sen piiriin ja aidot eksistentiaaliset ratkaisut ovat tästä syystä aina tiedostamattomia. Omatunto on transsendenti, jonka taustalla on Jumalan Sinä.<sup>87</sup> Henkisen tiedostamattoman olemassaolo selittää eksistentiaalianalyysin mukaan sen, että kaikissa ihmisissä on tiedostamatonta uskonnollisuutta, joka voi joko tulla esiin tai tukahtua. Panteistinen näkemys Jumalan asumisesta ihmismielessä torjutaan kuitenkin jyrkästi.<sup>88</sup> Eksistentiaalianalyttinen käsitys Jumalasta näyttää olevan sopusoinnussa klassisen kristillisen jumalakäsityksen kanssa.

Eksistentiaalianalyysi erottaa silti omat näkemyksensä teologiasta. Esimerkiksi omantunnon toimintaa käsitellessään se osoittaa teologialle ja terapialle omat alueensa. Franklin mukaan omatunto on psykologisena faktana vain transsendentin ilmiön immanentti aspekti, joten omantunnon toimintaa ei

<sup>84</sup> Huhtinen 1995, 13, 24–25, 27–28, 68.

<sup>85</sup> Frankl 1987, 16–17, 19. Mekanistisena ja atomistisena pitämänsä psykoanalyttisen persoonallisuusmallin tilalle Frankl asettaa uuden mallin. Sen mukaan ihmismielen persoonallinen akseli kulkee yhdessä sitä ympäröivien psykofyysisten kerrosten kanssa tietoisien, esitietoisien ja alitajuisen läpi. Frankl 1987, 20.

<sup>86</sup> Suomessa eksistentiaalianalyttinen koulukunta on vaikuttanut Therapiea-säätiön järjestämän koulutuksen kautta. Sielunhoitokoulutuksen alkuvaiheessa oli järjestäytyneenä olemassa vain sen antama koulutus ja säätiön vaikuttajina toimi monia kirkon edustajia. Koulutuksessa ei kuitenkaan ole kyseenalaistettu psykoanalyysia. Suomalainen sielunhoito on sittemmin soveltanut monilta eri tahoilta saatuja vaikutteita. Kettunen 1990, 69–74, 327–336.

<sup>87</sup> Frankl 1987, 16, 21–22, 25, 52.



pidä projisioida psyykkiseksi toiminnaksi.<sup>89</sup> Sekä tietoisuus että vastuullisuus ovat ja pysyvät ratkaisemattomina kysymyksinä psykologis-immanenttisen tarkastelun tasolla. Ontologian piirissä ne sen sijaan eivät ole ongelmia: ne ovat peri-ilmiöitä – eksistentiaaleja, jotka kuuluvat olemiseen.<sup>90</sup> Psykoterapiassa ei Franklin mukaan saavuteta sitä korkeampaa ulottuvuutta, jossa ihmisen eksistenssi kohtaa Logoksen.<sup>91</sup> Teologista tulkintaa arvostava eksistentiaalianalyysi ei siis pyri teologiseksi koulukunnaksi eikä korvaamaan uskonnon harjoittamista. Sen myönteinen suhde uskontoon ilmenee aidon uskonnollisuuden myönteisten vaikutusten korostamisena. Sekä Freudin käsitys uskonnon neuroottisuudesta että Jungin käsitys uskon perustumisesta kollektiivisen tiedostamattoman arkkityyppeihin torjutaan.<sup>92</sup> Franklin mukaan teologia ja eksistentiaalianalyysi voivat toimia rinnakkain, vaikka niillä on omat tavoitteensa.<sup>93</sup>

Syvyyspsykologian suhde teologiaan näyttää riippuvan kunkin syvyyspsykologisen suuntauksen filosofisista lähtöoletuksista. Ihmisen henkisyttä painottavilla suuntauksilla on tästä syystä enemmän liittymäkohtia teologiseen tulkintaan kuin ihmistä naturalistisesta näkökulmasta tarkastelevalla psykoanalyyseilla. Syvyyspsykologia tarjoaa teologialle parhaimmillaan yhteisen ihmisen henkisyttä ja hengellisyttä arvostavan tarkastelukulman. Tämä mahdollistuu esimerkiksi eksistentiaalianalyysin kohdatessa teologian. Myös Jungin analyttinen psykologia antaa teologialle aineksia uskonnollisuuden ymmärtämiseen. Kaikki psykoanalyttiset suuntaukset tarjoavat teologialle vähintään pohjan antropologiansa tarkistamiseen.

### 1.3. Teologit ja syvyyspsykologia

Tässä alaluvussa tarkastelen sitä, miten eri syvyyspsykologisten suuntausten teologialle tarjoavat mahdollisuudet on otettu vastaan teologiassa. Siinä on ollut havaittavissa muutos torjumisesta toisiaan arvostavan rinnakkaisuuden suuntaan. Freudin agnostisismi lisäsi epäilemättä aluksi monien teologiiden kriittisyyttä psykoanalyysejä kohtaan. Jung puolestaan on torjuttu esimerkiksi siksi, että hän

---

<sup>88</sup> Frankl 1987, 56–57

<sup>89</sup> Frankl 1987, 47–48.

<sup>90</sup> Frankl 1987, 22.

<sup>91</sup> Frankl 1983, 303.

<sup>92</sup> Frankl 1987, 59–65.

<sup>93</sup> Frankl 1983, 68, 296.

erottaa Jumalassa sekä hyvän että pahan. Sen on pelätty johtavan niiden pitämiseen yhtä hyväksyttävänä.<sup>94</sup> Myös Jumala-käsityksen riippuvuutta minuuden (Selbst) arkkityypistä on kritisoitu teologisesti.<sup>95</sup> Kritiikki lienee usein perustunut väärinkäsitykseen Jungin individuaatioteorian luonteesta.<sup>96</sup> Jungia on myös syytetty psykologismista ja gnostisismista: hän löytää kyllä sielusta Jumalan symbolin, mutta ei ymmärrä sen viittaavan transsendenttiin Jumalaan.<sup>97</sup>

Esimerkiksi meillä Suomessa on tuotu esiin näkemys syvyyspsykologian avulla synnytetystä ”jumalakuvateologiasta”, jonka mukaan ihmisen yksilöllinen jumalakuva määrittäisi hänen jumalasuhteensa.<sup>98</sup> Syvyyspsykologian soveltamisen on epäilty muuttavan teologian psykologiaksi. Matti Hyrekin väitöskirjan *Mielen kuvat Jumalasta* ja Paavo Kettusen kirjan *Suomalainen rippi* herättämä keskustelu teologian ja syvyyspsykologian suhteesta on samalla laantunut valitettavan nopeasti.<sup>99</sup>

Syvyyspsykologian teologiselle käytölle löytyy joka tapauksessa teoreettinen perusta. Tutkivathan kaikki tieteet samaa todellisuutta, vaikkakin omista näkökulmistaan käsin ja omia menetelmiään käyttämällä. Erityisesti teologian eksistenttinen funktio, jonka mukaan sen on koskettava ”ihmistä itseään”, edellyttää syvyyspsykologian hyödyntämistä.<sup>100</sup> Se voi täydentää teologista käsitystä ihmisen eksistenssistä. Se soveltuu monia muita psykologian suuntauksia paremmin uskonnollisten kokemusten tulkintaan, koska siinä pureudutaan niiden mielensisäiseen taustaan.<sup>101</sup> Drewermannin syvyyspsykologisen tulkinnan voi olettaa syventävän käsitystä uskon syntymisestä.

Teologia lähestyy psykoanalyysia ihmistieteenä, joka antaa oman panoksensa ihmiselämän eri ilmiöiden tulkintaan. Sitä lähestytään

<sup>94</sup> Wikström 1992, 55.

<sup>95</sup> Esim. Spinks 1963, 94; Pennanen 1967, 152.

<sup>96</sup> Jungin mukaan individuaatio eli yksilöityminen on prosessi, joko näkyy jatkuvana muuttumisena eri elämän alueilla uskonto mukaan lukien. Jung 1960a, GW 6 § 825, § 829.

<sup>97</sup> Niederwimmer 1977, 277.

<sup>98</sup> Juntunen 2002, 9.

<sup>99</sup> Hyre 1995, Kettunen 1998. Käydystä keskustelusta on hyvän selosteen kommentteineen esittänyt Jussi Koivisto. Koivisto 2006, 382–385.

<sup>100</sup> Pöhlmann 1974, 15–17. Teologian perinteisistä tavoitteista on johdettavissa myös tarve pyrkiä yhteistyöhön kognitiivisen psykologian ja neuropsykologian kanssa.

<sup>101</sup> Tutkimuskohteen perusteella voidaan psykologisessa tutkimuksessa erottaa eri osa-alueita. Niitä ovat esimerkiksi kehityspsykologia, kliininen psykologia, kognitiivinen psykologia ja neuropsykologia. Lähestymistavan perusteella taas erotetaan toisistaan psykologisia suuntauksia. Niitä ovat esim. behaviorismi, humanistinen psykologia, analyyttinen psykologia ja psykoanalyysi. Kaksi viimeksi mainittua edustavat syvyyspsykologiaa.

tasavertaisuuden perustalta, sillä se ei vähennä mitenkään teologian pätevyyttä uskonnon alueella. Syvyyspsykologialla on esimerkiksi Paul Ricœurin mukaan yhä suurempi osa siitä tehtävästä, joka ennen oli filosofialla.<sup>102</sup> Hänen mukaansa psykoanalyysin suhdetta teologiaan ilmentää psykoanalyttisen ja uskonnollisen symboliikan suhde. Symbolit ovat Ricœurin mukaan aina kaksi- tai useampimerkityksisiä. Psykoanalyysissa symbolit auttavat vapautumaan mystiikasta ja illuusioista, uskonto sen sijaan käyttää symboleja pyhän manifestaatioina. Psykoanalyttinen ja uskonnollinen hermeneutiikka vaikuttavat siksi yhteen sovittamattomilta. Ne eivät voi kohdata toisiaan formaalin logiikan puitteissa, mutta kohtaaminen tapahtuu kuitenkin transsendentaalia kaksimerkityksisyiden logiikkaa soveltamalla.<sup>103</sup>

Valistusajan jälkeinen teologia loi edellytykset teologian ja syvyyspsykologian kohtaamiselle. Protestanttisen teologian uusiksi tutkimuskohteiksi tulivat silloin uskonnollinen tietoisuus ja moraalinen tunne. Kehityksen alkoivat Friedrich Schleiermacher (1768–1834) ja Albrecht Ritschl (1822–89). Søren Kierkegaardin (1813–1855) ja Martin Heideggerin (1888–1976) eksistentialismi vaikutti heidän jälkensä siihen, että uskoa selitettiin entistä useammin inhimillisen todellisuuden näkökulmasta.<sup>104</sup> Katoliseen teologiaan toi uudenlaisen antropologisen näkökulman Karl Rahner (1904–1984).<sup>105</sup> Hänen kokemusteologiaansa on pidetty paradigman muutoksena.<sup>106</sup> Heidegger on vaikuttanut hänenkin ajatteluunsa.<sup>107</sup> Syvyyspsykologiset näkemykset tunnetaan nykyään kaikilla teologian osa-alueilla, mutta niillä tapahtuvaa syvyyspsykologian soveltamista on tässä yhteydessä mahdollista valaista ainoastaan muutamin esimerkein. Ne kuitenkin auttavat Drewermannin ajattelun merkityksen arvioinnissa. Onhan hän liikkunut niistä useimpien alueella uskon syntymistä käsitellessään.

Teologian ja syvyyspsykologian vuorovaikutus on ollut runsainta käytännöllisessä teologiassa. Yhteistyö alkoi sielunhoidon tai pastoraaliteologian

<sup>102</sup> Ricœur 1974a, 87; Ricœur 1974b, 17–18.

<sup>103</sup> Ricœur 1974b, 25, 40, 53, 62, 66, 69. Transsendentaalinen logiikka on alkuaan Immanuel Kantin teoksessaan *Kritik der reinen Vernunft* käyttämä käsite, jonka avulla hän tutki ymmärryksen panosta tietoon ja ymmärryksen rajoja. Kant 2012. Transsendentaalisen logiikan tehtävänä on selvittää tiedon alkuperä ja tiedon suhde eri olioihin.

<sup>104</sup> Webster 2000, 825.

<sup>105</sup> Pannenberg 1983, 11.

<sup>106</sup> Philipp 1997, 196, 205–208. Philippin mukaan kyseinen antropologinen käänne on havaittavissa myös Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen lausumissa. Philipp 1997, 207, viite 152.

<sup>107</sup> Yarnold 2000, 718.

otsakkeen alla. Niiden kehittämisen taustalla oli esimerkiksi meillä Suomessa ns. uuskansankirkollinen ajattelutapa.<sup>108</sup> Suomen sielunhoitokoulutuksessa tukeuduttiin 1960-luvulta alkaen useimmiten Jungin analyyttiseen psykologiaan.<sup>109</sup> Monien oli kuitenkin aluksi vaikea hyväksyä Jungin kiinnostusta kaikkia uskontoja kohtaan.<sup>110</sup> Syvyyspsykologian arvostus on silti vähitellen lisääntynyt. Vielä 1970-luvulla ajateltiin sen voivan toimia vain teologian aputieteenä. Nykyisin on sen sijaan vallalla teologian ja syvyyspsykologian tasavertaista vuorovaikutteisuutta korostava ajattelutapa. Puhutaan pastoraalipsykologiasta.<sup>111</sup>

Teologiaa ja syvyyspsykologiaa yhdistettiin ensimmäiseksi syvyyspsykologisessa raamatuntulkinnassa.<sup>112</sup> Itse Sigmund Freud oli aloitteentekijänä: Hän esitti Moosessta ja monoteismia käsitelleessä teoksessaan originellin tulkintansa Mooses-kertomuksista.<sup>113</sup> Freudin ja Jungin ajattelua soveltavaa raamatuntulkintaa harjoittivat pian lääkärit, psykologit, filosofit ja teologit. Stephen Reid muotoili vuonna 1973 syvyyspsykologisen hermeneutiikan peruslauselman: meidän on löydettävä psykoanalyysin avulla runoilijan intuitiivinen tieto. Syvyyspsykologinen raamatuntulkinta perustuu olettamukseen, että Raamatun kirjoittajat ovat vuodattaneet teksteihinsä itselleen tiedostamattomaksi jäänyttä intuitiivista tietoa. Tulkitsijoiden tehtäväksi määritellään sen paljastaminen.<sup>114</sup> Syvyyspsykologinen raamatuntulkinta on suosittua esimerkiksi Saksassa.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> Kettunen 1990, 21.

<sup>109</sup> Erityisesti Erik Ewalds on korostanut Jungin psykologiaan tukeutuen syvyyspsykologian merkitystä jumalasuhteelle ja hengelliselle elämälle. Kettunen 1990, 200.

<sup>110</sup> Penanen 1967, 153.

<sup>111</sup> Kettunen 1995, 13, 15, 18–19.

<sup>112</sup> Syvyyspsykologinen raamatuntulkinta on Anton A. Bucherin mukaan osa raamatunpsykologiaa (Bibelpsychologie), joka toimii teologian ja psykologian välisessä jännitteisessä tilassa. Teologian ja psykologian suhteen hän arvioi ilmenevän sekä yleensä että erityisesti raamatunpsykologiassa neljässä toisistaan erottuvassa muodossa. Teologia voi ensiksikin säilyttää totuusmonopolinsa, jolla punnitaan psykologista tietoa. Toiseksi voidaan painottaa teologian ja psykologian erilaisuutta ja soveltaa psykologiaa aputieteen tavoin. Kolmantena mallina on käytännön yhteistyö, jossa ei puututa periaatekysymyksiin. Tieteiden välisessä filosofisessa dialogissa puolestaan liikutaan abstraktilla tasolla painopisteen ollessa asianomaisten tieteiden perusteiden huomioinnissa. Bucher 1992a, 170–171.

<sup>113</sup> *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Freud 1950; Bucher 1992a, 10.

<sup>114</sup> Oeming 1995, 107, 110.

<sup>115</sup> Martin von Arndt käsittelee uskontotieteellisessä väitöskirjassaan noin kolmeakymmentä tulkitsijaa. Von Arndt 1999. Arndt käyttää analysoimistaan tutkimuksista nimitystä Biblexegese, vaikka hän tutkii syvyyspsykologian eri suuntausten ja systemaattisen teologian lähtökohdista käsin suoritettua raamatuntulkintaa. Syvyyspsykologisesta raamatuntulkinnasta käytetään Saksassa yleisesti nimitystä Tiefenpsychologische Exegese.

Syvyyspsykologista raamatuntulkintaa on integroitu eksegeetiikkaan vasta kolmisenkymmentä vuotta. Syynä on ollut psykologian soveltamista koskeva epäluulo. On esimerkiksi epäilty, että se on lähinnä tekstistä heijastuvien henkilökohtaisten ongelmien etsimistä ja pyrkimystä korvata teologia yleisuskonnollisuudella.<sup>116</sup> Tilanne on tästä kuitenkin muuttunut, vaikka historiallis-kriittiset menetöt ovatkin säilyttäneet keskeisen asemansa. Raamattua lähestytään nykyään kolmesta näkökulmasta: tekstin takana olevasta, tekstiin sisältyvästä ja selittäjän näkökulmasta.<sup>117</sup> Mikään metodi ei kykene Gerd Theissenin mukaan tulkitsemaan todellisuutta yksinään. Kokeminen ja ymmärtäminen ovat kokonaisvaltaisia. Theissen on soveltanut muun muassa psykoanalyysia ja analyyttistä psykologiaa.<sup>118</sup> Syvyyspsykologisen eksegeesin metodiseen avautumiseen on vaikuttanut sekä kirjallisuustieteen ja sosiologisten tieteiden kehitys että psykologien lisääntynyt kiinnostus uskontoa kohtaan.<sup>119</sup> Syvyyspsykologiaa soveltavaa eksegeettistä työskentelyä voinee kuvata hermeneuttisen yleismallin avulla, jossa tekstin tulkintaprosessiin vaikuttaa tulkitsijan yksilöllisen esiymmärryksen lisäksi taustaideologiana jokin syvyyspsykologinen paradigma.<sup>120</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen näyttää avaavan eksegeetikalle uuden kontekstuaalisuuden.

Kirkkohistoriassa on sovellettu ns. psykohistoriallista tutkimusotetta. Psykoanalyttinen kehitysteoria on sen viitekehyksenä.<sup>121</sup> Erik H. Eriksonin tutkimus Martti Lutherista (*Young Man Luther*, 1958) on ensimmäisiä psykohistoriallisia tutkimuksia. Siinä tarkastellaan uskonpuhdistajan persoonallisuutta erittelemällä hänen nuoruuden kokemuksiinsa ja kriisejään.<sup>122</sup> Uusimpiin suomalaisiin tutkimuksiin kuuluu esimerkiksi Pekka Lundin tutkimus lähetystyöntekijöiden kriisinkäsittelystä. Heidän käyttäytymisensä osoitetaan riippuneen siitä, millä psyykkisellä tasolla heidän uskonnollisuutensa toteutui.<sup>123</sup>

<sup>116</sup> Theissen 1983, 11.

<sup>117</sup> Kille 2004, 20, 22.

<sup>118</sup> Theissen 1983, 20–32, 58–61; Mitternacht 2004, 102–03, 105.

<sup>119</sup> Esim. Merenlahti 2005, 391–92.

<sup>120</sup> Hermeneuttisesta yleismallista ks. Syreeni 1995, 13–17. Ensimmäinen meillä Suomessa yksittäiseen raamatuntekstiin sovellettu, syvyyspsykologiaa hyödyntävä eksegeettinen tutkimus on Jukka Laurilan pro gradu vuodelta 2008. Laurila 2008.

<sup>121</sup> Psykohistoriallisesta tutkimusotteesta ks. Siltala 2011.

<sup>122</sup> Suom. *Nuori Luther* 1966.

<sup>123</sup> Lund 2008. Lund analysoi psykoanalyttisen objektiivisyyden avulla niitä tietoja, joita hänellä historioitsijana oli käytössään lähetystyöntekijöiden käyttäytymisestä heitä kohdanneessa osin hengenvaarallisessa tilanteessa 1920-luvun Kiinassa.

Kovimman haasteen syvyyspsykologia esittää systemaattiselle teologialle. Sen olisi sitouduttava sellaiseen ihmiskäsitykseen, jossa teologia ja syvyyspsykologia voivat lähtökohdistaan luopumatta täydentää toisiaan. Erilaiset perusoletukset ihmisistä vaikeuttavat tätä. Teologia tarkastelee ihmistä hänen suhteessaan Jumalaan, vaikka teologiset Jumala-käsitykset vaihtelevatkin suuresti. Kaikilla syvyyspsykologisilla suuntauksilla on vastaavasti omat jumalakäsityksensä. Jumalan reaalisena olemassaoloon ei niissä kuitenkaan oteta kantaa. Yhteistä tietoteoriaa ei teologialla ja syvyyspsykologialla ole. Syvyyspsykologian soveltaminen on kuitenkin perusteltavissa teologian perinteisillä tavoitteilla: teologian produktiivisena funktiona on suhteen löytäminen ajankohtaiseen tilanteeseen.<sup>124</sup> Uskoa on siis tulkittava yhä uudelleen kulttuurin muuttuessa. Syvyyspsykologian soveltaminen sisältyy myös dogmatiikan tehtävään selvittää kristinuskon ja muiden katsomusten suhdetta.<sup>125</sup> Dogmatiikka tutkii sen mukaan kristillistä uskoa parhaiten silloin, kun se rakentaa yhteyksiä myös muihin tieteisiin.

Pastoraaliteologi Wybe Zijlstra (1973–) on korostanut erityisesti systemaattisen teologian uudistumistarvetta. Dogmatiikkaa ei hänen mukaansa ole enää mahdollista harjoittaa suljettuna järjestelmänä. Teologisen ihmiskäsityksen absolutisointi on torjuttavissa siten, että uskonkokemusten tulkintaan sovelletaan muiden tieteiden apua. Zijlstran mukaan kulttuurissa on parhaillaan meneillään siirtyminen ontologisesta vaiheesta funktionaaliseen vaiheeseen, jossa korostuu avoimuus ja kaiken yhteisyys. Ontologisessa vaiheessa on kartoitettu ihmisen yläpuolella olevaa todellisuutta ja löydetty luontoa ja ihmiselämää ohjaavat ikuiset lait. Teologiassa on luotu systeemejä, joissa Jumalallakin on paikkansa, mutta teologian omavaraisuus on vieraannuttanut ihmiset sekä itsestään että uskosta. Siksi on aika irtautua ontologisista asenteista.<sup>126</sup> Samaa avoimuuden merkitystä teologialle on systemaattisen teologian edustajista korostanut esimerkiksi Juha Pihkala.<sup>127</sup>

Teologien tavassa kohdata psykologia on Michael Schlagheckin mukaan erotettavissa viisi tapaa. Äärimmäisin on toisen tieteenalan – esimerkiksi syvyyspsykologian – pätevyden kieltävä malli. Myös rajoittamismalli torjuu

<sup>124</sup> Pöhlmann 1974, 17–19.

<sup>125</sup> Raunio 2001, 107; Kärkkäinen 2013, 266.

<sup>126</sup> Zijlstra 1995, 27, 308–312, 347.

<sup>127</sup> Pihkala 2009, 27–29.

tieteiden kohtaamisen. Yhteistyömalleja hän löytää kolme. Ensimmäinen niistä on filosofinen välitysmalli, joka muodostaa lopulliset kriteerinsä abstraktien käsitteiden pohjalta ja pyrkii käsitysten suhteen määrittelyyn teoreettista tietä. Toinen yhteistyömalli on molemminpuolisen kritiikin malli, joka ottaa huomioon toisen osapuolen konkreetin kokemuspiirin, asettaa sille kysymyksiä omista lähtökohdistaan käsin ja antaa sen asettaa itselleen kysymyksiä vastattaviksi. Vaativin malli on kriittisen dialogin malli, jossa sekä etsitään persoonallisesti hyväksyttävää totuutta että kehitetään keskinäisen kriittisyyden metodeja.<sup>128</sup> Kaikilla yhteistyömalleilla on omat ansionsa.

Tietty filosofinen ihmiskäsitys on ensimmäinen merkittävä perusta teologian ja syvyyopsykologian yhdistämiselle. Siinä toteutuu filosofinen välitysmalli. Paul Tillichin (1886–1965) teologia on tästä paras esimerkki. Tillich on hyödyntänyt eksistentialismin mahdollisuudet kahden tieteenalan yhteistyön tietoteoreettisena perustana. Hän arvioi syvyyopsykologian, teologian ja eksistentialismin etsivän yhdessä kadonnutta, irrationaalista subjektiivisuutta ja tunkeutuvan siinä toistensa alueille.<sup>129</sup> Syvyyopsykologian on hänen mukaansa oltava mukana toteuttamassa teologian apologeettista tehtävää.<sup>130</sup> Pyrkimys ontologian ja psykologian synteesiin näkyy Tillichin koko tuotannossa, mutta erityisesti hänen käsityksessään uskosta perimmäisenä vaikuttuneisuutena (ultimate concern).<sup>131</sup> Korrelaatiomenetelmä on hänen keinonsa käsitellä jumalallisen ja inhimillisen suhdetta uskonnollisissa kokemuksissa.<sup>132</sup> Sen avulla on hänen mukaansa löydettävissä se piste, jossa jumalallinen ja inhimillinen yhdistyvät. Inhimillinen minuus ei hänen mukaansa syrjäydy, kun Jumalallisen Hengen kosketus inhimilliseen henkeen synnyttää vastakohtien integraation.<sup>133</sup> Tillich itse käyttää

<sup>128</sup> Sudbrack 1998, 11–12.

<sup>129</sup> Tillich 1965, 113–114; Dourley 2009, 245.

<sup>130</sup> Tillich 1965, 123–124. Tillichin kiinnostusta syvyyopsykologian integrointiin selittävät monet tekijät. Hän viittaa eksistentialisessa ajattelussaan usein Boehmeen, Schellingiin, Baaderiin ja Heideggeriin, jotka sovelsivat psykologiaa ei-psykologisissa yhteyksissä. Hän osallistui yhtenä jäsenenä uskonnon ja terveyden suhteita käsittelevään keskusteluryhmään, jonka jäsenistä tunnetuimpia olivat Erich Fromm, Rollo May ja Carl Rogers. Hän piti Carl Gustav Jungin arkkityypiteoriaa teologisesti merkittävänä. Dourley 2009, 238–39, 249.

<sup>131</sup> Käsite ”ultimate concern” on monessa yhteydessä todettu vaikeasti suomennettavaksi. On esitetty mm käännöksiä perimmäinen riippuvuus, perimmäinen huoli ja perimmäinen koskettavuus.

<sup>132</sup> Korrelaation käsitettä Tillich käyttää kolmessa eri merkityksessä. Kun on kyse teologiasta, korrelaatio voi hänen mukaansa tarkoittaa ensiksikin uskonnollisten symbolien ja niiden symboloimien asioiden välistä riippuvuutta, toiseksi inhimillistä ja jumalallista kuvaavien käsitteiden loogista riippuvuutta toisistaan ja kolmanneksi ihmisen perimmäisen riippuvuuden suhdetta siihen, mistä hän on riippuvainen. Tillich 1984a, 60–61.

<sup>133</sup> Tillich 1963, 25–27, 36–37, 114.

korrelaation käsitettä määritellessään jumalallisen ja inhimillisen suhdetta, mutta John Dourleyn mukaan olisi parempi puhua teologian ja syvyyspsykologian synteisistä.<sup>134</sup> Tillichä on pidetty merkittävimpänä niistä systemaattisen teologian edustajista, jotka ovat rakentaneet suhdetta muihin tieteisiin.<sup>135</sup>

Tillichin arvioidaan yleensä toimineen teologin kutsumuksestaan käsin, vaikka hän lähestyykin ihmistä monesta näkökulmasta. Hän ei esimerkiksi käsittele psykologisesti ihmisen kykyjä tai selviämiskeinoja.<sup>136</sup> Sen sijaan hän korostaa olemisen mysteeriä. Uskosta vieraantuneellakin on hänen mukaansa yhteytensä Jumalaan.<sup>137</sup> Syvyyspsykologia edustaa Tillichille vanhaa maailmanaikaa, jossa demoninen mielen syvyys determinoi ja käyttää pakkovaltaa ihmisen tietoiseen mieleen ja tahtoon. Syvyyspsykologia paljastaa ihmiselämän varjopuolia ja vahvistaa siten kristinuskon käsitystä langenneesta ihmiskunnasta. Spiritualiteetti ja psykologia pitää erottaa toisistaan, vaikka psykologiaa elementtejä voikin käyttää esimerkiksi Jumalasta puhuttaessa.<sup>138</sup> Tillich erottaa toisistaan eksistentiaalisen ja neuroottisen ahdistuksen, vaikka neuroottisen ahdistuksen taustalla on hänen mukaansa eksistentiaalista ahdistusta. Essentiaalinen eksistenssi ei ole hänen mukaansa löydettävissä lääketieteen tai psykologian keinoin.<sup>139</sup> Drewermannin yhdistää Tillichin Jungin analyttisen psykologian arvostus.

Molemmipuolisen kritiikin malli on toinen teologian ja syvyyspsykologian yhteistyömalleista. Sitä sovelletaan esimerkiksi Wolfhart Pannenbergin (1928–2014) mukaan yhteiseltä antropologiselta perustalta. Hän pitää ihmistä käsittelevää biologiaa tieteenä, johon voi yhdistää muiden tieteiden tietoa ja tulkintaa. Fundamentaalteologinen antropologia argumentoi hänen mukaansa biologian, psykologian, kulttuuriantropologian ja sosiologian pohjalta ja etsii niistä teologialle relevantteja soveltamiskohteita.<sup>140</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen perustuu siinä näkemykseen ihmisen eksentrisyydestä eli suhteesta johonkin itsensä ulkopuolella olevaan. Sen Pannenberg ajattelee kehittyvän

<sup>134</sup> Dourley 2009, 238.

<sup>135</sup> Bayer 2009, 18.

<sup>136</sup> Bayer 2009, 18; Dourley 2009, 242.

<sup>137</sup> Tillich 1963, 27.

<sup>138</sup> Tillich 1962, 63, 172; Dourley 2009, 242–43.

<sup>139</sup> Tillich 1958, 59.

<sup>140</sup> Pannenberg 1983, 21–22. Samaan aikaan on alkanut myös psykologinen uskonnotutkimus. Pragmatisti William Jamesin (1842–1910) teos *The Varieties of Religious Experience* (1902) on uskonnonpsykologian ja uskonnonfilosofian klassikko, jossa viitataan myös tiedostamattomaan sielun elämään ja Sigmund Freudiin. James 1981.



tärkeissä ihmissuhteissa. Teologisesti eksentrisyys taas merkitsee hänen mukaansa transsendenttista Jumala-suhdetta. Hän antaa runsaasti tilaa sekä Freudin että Jungin ihmiskäsitykselle. Esimerkiksi ihmisen tunne-elämää Pannenberg käsittelee kuitenkin identiteettikysymyksenä eikä suhteessa mielihyväperiaatteeseen kuten Freud. Psykologialla ja teologialla on siten hänen mukaansa oma, toistensa suhteen itsenäinen alueensa. Hän korostaa, ettei psykologia pysty selittämään kaikkea.<sup>141</sup> Drewermannin yhdistää Pannenbergiin useisiin tieteisiin tukeutuminen.

Saksalainen jesuiittateologi Josef Sudbrack (1925–2010) puolestaan edustaa näkemystä, jonka mukaan teologian ja syvyyspsykologian onnistunut dialogi ottaa huomioon yksilön näkökulman. Hän pyrkii toteuttamaan kriittisen dialogin mallia, jossa sekä etsitään persoonallisesti hyväksyttävää totuutta että kehitetään keskinäisen kriittisyyden metodeja. Objektiivisen totuuden ja subjektiivisen kokemuksen on hänen mukaansa kohdattava. Teologia tarvitsee dialogia erityisesti poikkeuksellisten mystisten ilmiöiden selittämiseksi.<sup>142</sup> Drewermannin korostama kokemuksellisuus on lähellä tätä ajattelutapaa. Hänen ajattelustaan löytyy siis yhtymäkohtia monen teologian ja syvyyspsykologian yhteistyömallin suuntaan.

Yhteisen tietoteorian puute on ilmeisesti vaikeuttanut syvyyspsykologian soveltamista teologiaan.<sup>143</sup> Esimerkiksi Aku Visala kehottaa kuitenkin tieteiden kohtaamiseen. Hänen päällekkäisyysmallinsa kuvaa tieteen ja kristinuskon suhdetta. Ne voivat sen mukaan kohdata useissa kohdin ja joko tukea toisiaan tai olla ristiriidassa keskenään. Kun ne puhuvat samoista asioista, ne voivat korvata toisensa tai sitten jompaakumpaa tulee muokata. Mallia voinee soveltaa teologian ja syvyyspsykologian kohtaamiseen.<sup>144</sup> Syvyyspsykologia voi sen mukaan tukea teologiaa tai olla sen kanssa ristiriidassa. Voidaan joutua hylkäämään joitakin teologisia käsityksiä tai muokkaamaan niitä. Syvyyspsykologian soveltamisella on

<sup>141</sup> Pannenberg 1983, 83–116, 188, 217, 227, 507, 509, 513.

<sup>142</sup> Sudbrack 1998, 12, 16, 137. Sudbrack tarkoittaa totuudella henkilökohtaiseksi totuudeksi koettua. Sudbrack 1998, 11–12.

<sup>143</sup> Philipp 1997, 181–192. Philipp keskittyy tarkastelemaan teologian ja psykoanalyysin yhdistämistä. Hänen mainitsee Tillichin, Joachim Scharfenbergin, Gunda Schneider-Flumen, Heribert Wahlin ja Eugen Drewermannin henkilöinä, jotka ovat pyrkineet yhdistämään psykoanalyysia ja teologiaa onnistumatta kehittämään niille yhteistä tietoteoriaa. Teologian ja Carl Gustav Jungin analyttisen psykologian yhteisen tietoteorian tavoittelemista Philipp pitää toivottomana yrityksenä, koska Jungin teoria on hänen mukaansa epätieteellinen.

<sup>144</sup> Visala 2010, 65. Olen arvioinut mallin soveltuvan myös systemaattisen teologian ja syvyyspsykologian suhteen käsittelyyn.

siis aina vaikutuksensa teologian sisältöön. Siksi näitä vaikutuksia on tutkittava. Tämä koskee erityisesti teologisen uskontulkinnan ydinkysymysten syvyyspsykologista käsittelyä.

#### 1.4. Aikaisempi tutkimus

Drewermann on asettanut syvyyspsykologian soveltamisen tavoitteeksi ihmisten vapauttamisen ahdistuksesta, jota hän pitää uskon esteenä.<sup>145</sup> Hänen käsitystään uskon (*fides qua*) syntymisestä on siksi sivuttu tai käsitelty useissa tutkimuksissa.<sup>146</sup> On arvioitu hänen ahdistuskeskeistä ihmiskäsitystään, hänen ilmoituskäsitystään ja hänen käsitystään siitä, miten Raamattu vaikuttaa uskon syntymiseen. Seuraavassa tarkastelen sitä, miten eri tutkijat ovat arvioineet syvyyspsykologisen tulkinnan merkitystä Drewermannin ajattelussa. Toiset ovat arvioineet sitä yleisesti, toiset puolestaan esimerkiksi hänen ihmiskäsitykseensä, ilmoituskäsitykseensä tai uskonkäsitykseensä liittyvänä.

Eksegeetit ja psykologit ovat keskittyneet arvioimaan Drewermannin tulkintametodia, mutta he ovat sen ohessa esittäneet myös käsityksensä hänen teologista näkemyksistään. Eräät heistä ovat kiistäneet Drewermannin syvyyspsykologisen tulkinnan arvon. Esimerkiksi Gerhard Lohfink ja Rudolf Pesch arvioivat monografiassaan *Tiefenpsychologie und keine Exegese* (1988), ettei Drewermann ole löytänyt Raamatusta syvyyspsykologian avulla mitään uutta.<sup>147</sup> Eksegeetti ja psykoanalyytikko ja Hartmut Raguse puolestaan arvioi *Psychoanalyse und biblische Interpretation* (1993) -teoksessaan, ettei Drewermannin raamatuntulkinta edusta korrektaa syvyyspsykologiaa.<sup>148</sup> Tulkinta on Ragusen mukaan Drewermannin omien tunteiden regressiivistä sijoittamista Raamatun teksteihin.<sup>149</sup> Eksegeetti Jörg Frey arvioi sen sijaan teoksessaan *Eugen Drewermann und die biblische Exegese* (1995), että Drewermannin tulkinta edustaa hengellistä tulkintaa,<sup>150</sup> mutta sen pilaa se, että Drewermann edellyttää

<sup>145</sup> SB I, XIII.

<sup>146</sup> Ensimmäisenä Drewermannin teologiaa analysoi väitöskirjatasolla Gregor Fehrenbacher v. 1991. Hän sanoi tavoitteekseen ymmärtää Drewermannia ja nimesi tämän tulkintojen ongelmakohtia. Drewermannin teologiaa ovat teologien ja psykologien lisäksi analysoineet myös filosofit ja sosiologit, esim. monografiassaan *Die Tragik Gottes* filosofi Uwe Beyer (Beyer 1995) ja monografiassaan *Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung* sosiologi Christel Gärtner (Gärtner 2000).

<sup>147</sup> Lohfink & Pesch 1988, 21.

<sup>148</sup> Raguse 1993, 253.

<sup>149</sup> Raguse 1993, 252.

<sup>150</sup> Frey 1995, 24–44.

Raamatun tekstin olevan välittömästi koettavissa.<sup>151</sup> Se on kannanotto Drewermannin käsitykseen, jonka mukaan usko syntyy Raamattuun liittyvässä kokemuksessa. Drewermann ei Freyn mukaan löydä Raamatusta sellaista, mitä siitä voisi löytää, mutta löytää sellaista, mitä siihen ei sisälly.<sup>152</sup> Frey siis väittää Ragusen tavoin, ettei Drewermannin syvyyspsykologinen tulkinta ole korrekta. Drewermannin soveltama unientulkinta ei myöskään eksegeetti Gerd Lüdemannin mukaan sovellu eksegeettiseksi metodiksi. Se ei sovi historiallis-kriittisen eksegeesin vaihtoehdoksi eikä auta tätä paremmin löytämään Raamatun teksteistä Jumalan ääntä.<sup>153</sup> Syvyyspsykologinen tulkinta ei hänen mukaansa voi auttaa ihmisiä uskon omistamiseen. Sekin on Drewermannin uskonkäsitystä koskeva kannanotto. Lüdemann arvostaa kuitenkin teoksessaan *Texte und Träume* (1992) Drewermannin yritystä rakentaa siltaa myyttien ja nykyihmisten välille. Myös Drewermannin ihmiskäsitystä Lüdemann pitää teologisesti perusteltuna. Ahdistuksen nostaminen sopii hänen mukaansa eksegeettisen, psykoanalyttisen ja teologisen tulkinnan teemaksi, koska Drewermann on perillä kysymyksenasettelunsa perusteista.<sup>154</sup> Drewermannin käsitystä uskon syntymisestä Raamatun perustalta näyttävät eniten kritisoivan eksegeetit.

Eksegeetti Bernhard Lang kuitenkin arvostaa Drewermannin hermeneutiikkaa joka suhteessa. Hän torjuu tutkimuksessaan *Die Bibel neu entdecken* (1995) ajatuksen Raamatun tekstien ainoasta oikeasta selityksestä ja esittelee Drewermannin syvyyspsykologisen tulkinnan yhtenä neljästä mahdollisesta tulkinnasta.<sup>155</sup> Hän rinnastaa syvyyspsykologisen tulkinnan torjunnan siihen patologisia muotoja saaneeseen vastarintaan, jota Freudin kollegat aikanaan esittivät psykoanalyysia vastaan.<sup>156</sup> Lang osoittaa, että Drewermannin esikuvina ovat Jungin lisäksi olleet keskiajan mystikot ja Friedrich Schleiermacher.<sup>157</sup> Hän ei pidä tulkinnan tunne-elementtiä pahana vaan korostaa, että nykytilanteessa tarvitaan uusia merkityksiä etsivää tulkintaa.<sup>158</sup> Drewermannin käsitys uskonkokemuksesta on siis Langin mukaan myös eksegeettisesti perusteltavissa. Eksegeeteillä on siten keskenään ristiriitaisia

---

<sup>151</sup> Frey 1995, 237.

<sup>152</sup> Rey 1995, 234–35.

<sup>153</sup> Lüdemann 1995, 24–25, 30–31, 45–46.

<sup>154</sup> Lüdemann 1992, 13, 14.

<sup>155</sup> Lang 1995, 59.

<sup>156</sup> Lang 1995, 45–46.

<sup>157</sup> Lang 1995, 195–96.

<sup>158</sup> Lang 1995, 8–9.

käsityksiä sekä Drewermannin tulkintametodista että hänen tulkintansa teologisesta merkityksestä.

Systemaattisen teologian edustajat ovat eksegeettejä enemmän tarkastelleet Drewermannin syvyyspsykologisia tulkintoja niiden teologisen merkityksen näkökulmasta. Esimerkiksi hänen tulkintansa ilman uskoa elävän ihmisen tilasta on arvioitu täysin vastakkaisesti. Teologi ja psykoanalyttikko Matthias Beier on osoittanut tutkimuksessaan *A Violent God-image* (2004), että Drewermann vastustaa väkivaltaista Jumala-käsitystä, joka ahdistaa ihmisiä, ja on siksi tulkinnut Raamattua uudelleen syvyyspsykologisesti.<sup>159</sup> Myös Franz Wilhelm Jansen ajattelee Drewermannin soveltavan syvyyspsykologiaa tuodakseen esiin ihmiselämän kaikkia tasoja hallitsevan ahdistuksen. Syvyyspsykologiaan tukeutuminen ei hänen mukaansa estä tätä pitämästä eksistentiaalista ahdistusta ihmisen ahdistuksen ytimenä.<sup>160</sup> Jansen ei kuitenkaan käsittele sitä, miten Drewermann yhdistää eksistentiaalisen ahdistuksen eri muodot psyykkisen ahdistuksen muotoihin. Jansen esittää arvionsa teoksessaan *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen* (2004),<sup>161</sup> jossa hän tutkii vertaillen Eugen Drewermannin ja Edward Schillebeeckxin käsityksiä ilmoituksen ja kokemuksen suhteista.

Julia Knop analysoi tutkimuksessaan *Sünde, Freiheit, Endlichkeit* (2007) Drewermannin ihmiskäsitystä toisin kuin Beier ja Jansen. Hän tarttuu siihen, että Drewermann rakentaa ihmiskäsityksensä psykoanalyttisen neuroositeorian ja eksistentiaalifilosofian varaan. Tähän menettelyyn ei hänen mukaansa ole teologisia perusteita ja sillä on vaikutuksensa teologiseen käsitykseen synnistä.<sup>162</sup> Knop ei analysoi Drewermannille keskeisen ahdistuskäsitteen ja syntikäsitteen suhdetta vaan väittää, että Drewermannin harmatologiassa on ”pelastushistoriallisia” heikkouksia. Drewermannin ilmaisun synnistä neuroosina Jumalan edessä Knop näyttää ymmärtävän siten, että tämä väittää synnin tarttuvan ihmiseen vastaavalla lailla kuin ulkoiset tekijä tekevät ihmisen neurootiseksi. Ihminen ei siis olisi vastuussa synnistään.<sup>163</sup> Drewermannin soveltama syvyyspsykologia ei ole Knopin mukaan yhdistettävissä kristilliseen ihmiskäsitykseen.

---

<sup>159</sup> Beier 2004, 327.

<sup>160</sup> Jansen 2004, 152.

<sup>161</sup> Teos on Nijmegenin katolisen yliopiston väitöskirja. Jansen 2004, 230.

<sup>162</sup> Knop 2007, 252–53.

Drewermannin ilmoituskäsitys on Thomas Schnelzerin ja Alfred Etheberin arviointien pääkohteena. He analysoivat tämän käsitystä, jonka mukaan Jumalan ilmoitus on löydettävissä ihmisten mielestä. Schnelzerin tutkimuksen *Archetyp und Offenbarung* (1999)<sup>164</sup> mukaan Drewermann hyväksyy Jungin arkkityyppiopin psykologis-antropologiseksi taustateoriaksi, mutta muokkaa sen teologiseksi teoriaksi. Schnelzer torjuu näin väitteet Drewermannin psykologismista. Hän löytää Drewermannin ilmoituskäsityksestä Paul Tillichin ja Karl Rahnerin käsityksiin verrattavaa teologisten ja antropologisten käsitteiden korrelatiivisuutta.<sup>165</sup> Alfred Etheber puolestaan analysoi Drewermannin ilmoituskäsitystä Carl Gustav Jungin ilmoituskäsityksen sovellutuksena. tutkimuksessaan *Offenbarung und Psyche* (1998).<sup>166</sup> Etheber arvioi toisin kuin Schnelzer, että Drewermann epäonnistuu yrityksessään integroida syvyyspsykologiaa teologiaan. Drewermann päättyy synteisiin, jossa syvyyspsykologia hallitsee teologiaa.<sup>167</sup> Schnelzer ja Etheber arvioivat siis vastakkaisesti Drewermannin syvyyspsykologisen ilmoitustulkinnan onnistuneisuutta. Matthias Beier ja Franz Wilhelm Jansen päättelevät Schnelzerin tavoin, että Drewermann uudistaa teologisen ilmoituksen tulkinnan syvyyspsykologiaa soveltamalla. Hän on heidän mukaansa väitteellään ihmismielen tiedostamattoman ilmoituksesta uudistanut sekä teologisen ilmoitusta kokemukäsityksen.<sup>168</sup>

Jansen analysoi myös Drewermannin käsitystä siitä, miten usko (*fides qua*) syntyy ihmismielessä. Drewermannin teologian antina hän pitää uskon eksistentiaalisesti vapauttavan dimension esiintuomista.<sup>169</sup> Drewermann on hänen mukaansa määritellyt uudelleen uskonnon tehtävän, joka on ihmisen sisäisten kuvien kutsuminen esiin.<sup>170</sup> Hän on antanut syvyyspsykologiaa soveltamalla Karl Rahnerin ”yliluonnolliselle eksistentiaalille” antropologisen merkityksen.<sup>171</sup> Käsitys ihmiselle hänen sisimpänsä kautta puhuvasta Jumalasta sovittaa Jansenin

<sup>163</sup> Knop 2007, 95.

<sup>164</sup> Väitöskirjaan on julkaistaessa lisätty ainoastaan henkilöluettelo. Schnelzer 1999, 3.

<sup>165</sup> Schnelzer 1999, 275, 414.

<sup>166</sup> Julkaisu on "eine leicht überarbeitete Fassung" hänen väitöskirjastaan. Etheber 1998, 11.

<sup>167</sup> Freudin psykodynaamisen näkemyksen varhaislapsuuden kehityksestä Drewermann on Etheberin mukaan sen sijaan integroinut onnistuneesti Kierkegaardin käsitykseen ihmisen ahdistuksesta. Freudin ja Jungin syvyyspsykologiaa Drewermann ei Etheberin mukaan edes yritä saattaa keskenään sopuointuun. Etheber 1998, 269, 310–311.

<sup>168</sup> Beier 2004, 330; Jansen 2004, 106–07, 122.

<sup>169</sup> Jansen 2004, 14–15, 105.

<sup>170</sup> Jansen 2004, 142.

<sup>171</sup> Jansen 2004, 189.

mukaan uudella tavalla yhteen uskonnollisen kokemuksen ja sen teologisen tulkinnan.<sup>172</sup> Hän korostaa, että Drewermannin painottama syväkokemus (Tieferfahrung) osoittaa tällä olevan tietoisesti uusi hermeneuttinen asenne.<sup>173</sup> Jansen osoittaa, että Drewermann on päätenyt valitsemaan syvyyspsykologisen tulkintamenetelmän, koska pitää dogmatiikkaa kyvyttömänä auttamaan nykyihmisiä.<sup>174</sup> Jansenin mukaan Drewermann ajattelee uskonnon tarjoaman vapauden olevan vapaan Jumalan vapaudesta riippuvan vapautta eikä idealistisen filosofian ”vapautta sinänsä.”<sup>175</sup> Jansen ei ole kuitenkaan analysoinut sitä, mikä merkitys erilaisilla ihmisen mielestä löytyvillä kuvilla on Drewermannin mukaan uskon syntymiseen eikä sitä, miten uskon syntyminen tämän mukaan ilmenee ihmisessä teologisesti ja syvyyspsykologisesti arvioituna. Hän ei myöskään ole hyödyntänyt päätelmissään Drewermannin raamatuntulkintoja, jotka tarjoavat mahdollisuuden analysoida yksityiskohtaisesti hänen käsitystään uskon syntymisestä. Jansen ei ole selvittänyt, miten Drewermann on onnistunut yhdistämään teologisen käsityksen Jumala-yhteydestä syvyyspsykologiseen käsitykseen ihmisen mielentoiminnasta.

Drewermannin käsitystä uskon (*fides qua creditur*) syntymistä on käsitelty perusteellisesti myös Ralph Fischer. Hän on vertaillut teoksessaan *Macht der Glaube heil?*(2006)<sup>176</sup> Drewermannin ja Eugen Biserin käsityksiä uskon vaikutuksista. Hän arvioi Drewermannin soveltavan syvyyspsykologiaa tehdäkseen uskon ymmärrettäväksi.<sup>177</sup> Tämä on esittänyt Fischerin mukaan uuden paradigman dogmaattis-soteriologisesta näkökulmasta.<sup>178</sup> Hänen mukaansa Drewermann pitää evolutiivista – siis Jungin tulkintaan perustuvaa – antropologiaa edellytyksenä uskon sisäisyyden ymmärtämiselle, mutta ei ole kuitenkaan korvannut teologiaa syvyyspsykologialla eikä pidä uskoa evoluution tuloksena.<sup>179</sup> Fischer kuitenkin kritisoi Drewermannia ylettömien vaatimusten asettamisesta uskoa etsiville ja siitä, ettei tämä tee selväksi, miten syvyyspsykologia auttaisi heitä käytännössä.<sup>180</sup> Hänkään ei ole selvittänyt yksityiskohtaisesti, mitä uutta Drewermann on syvyyspsykologiaa soveltamalla

---

<sup>172</sup> Jansen 2004, 191.

<sup>173</sup> Jansen 2004, 138–39.

<sup>174</sup> Jansen 2004, 182.

<sup>175</sup> Jansen 2004, 197.

<sup>176</sup> Teos pohjautuu Bambergin katolisen yliopiston väitöskirjaan.

<sup>177</sup> Fischer 2006, 165, 179.

<sup>178</sup> Fischer 2006, 270.

<sup>179</sup> Fischer 2006, 169–170.

<sup>180</sup> Fischer 2006, 193.

tuonut teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä ja miten näin syntyneitä käsityksiä uskon syntymisestä olisi arvioitava. Hän ainoastaan viittaa arvioinnin vaikeuteen.<sup>181</sup>

Tähänastisessa tutkimuksessa on siis arvioitu Drewermannin tulkintametodia ja myös hänen uskon syntymistä koskevia käsityksiään. Kuitenkaan ei ole selvitetty, miten syvyyspsykologinen tulkinta yhdistyy hänen teologisiin välinein luomaansa käsitykseen uskon syntymisestä eikä sitä, miten se vaikuttaa teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä. Se on tämän tutkimuksen tehtävänä.

### 1.5. Tutkimuksen tavoite, menetelmät ja lähteet

Tarkoitukseni on analysoida ja arvioida Drewermannin käsitystä subjektiivisen uskon (*fides qua creditur*) syntymisestä. Tutkimuskysymyksenä on: **mitä uutta Eugen Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys?** Teologialla tarkoitetaan tässä tutkimuksessa sellaista kristinuskon tutkimusta ja tulkintaa, jossa hyväksytään ajatus reaalisesti olemassa olevasta transsendenttisestä Jumalasta ja ihmisymmärrykselle saavuttamattomasta todellisuudesta. Syvyyspsykologialla tarkoitetaan niitä psykologisia suuntauksia, jotka korostavat ihmismielen tiedostamattomien prosessien merkitystä. Drewermann on käsitellyt uskon syntymistä useimmissa teoksissaan, mutta hän ei ole koonnut yhteen sitä koskevia käsityksiään. Hän ei ole esittänyt uskon syntymistä koskevaa teologis-psykologista teoriaa. Tämä tutkimus voi osaltaan korvata tämän puutteen.

Menetelmäni on systemaattinen analyysi. Analysoin Drewermannin käsitystä siitä, miten hänen subjektiiviseksi kokemukseksi ymmärtämänsä usko syntyy ihmisen mielessä.<sup>182</sup> Käytän uskon käsitettä sanan systemaattisteologisessa merkityksessä. Usko on monista aineksista kasvava sisäinen vakuuttuneisuus, jolla on empiirinen pohja. Se ilmenee luottamussuhteena persoonalliseen

<sup>181</sup> Esim. Fischer 2006, 160, 193, 200.

<sup>182</sup> Uskoa, jolla uskotaan, on suomenkielisen teologian piirissä nimitetty uskonaktiksi, uskontapahtumaksi ja eksistentiaaliseksi sekä subjektiiviseksi uskoksi. Uskonaktista puhuminen painottaa uskovan itsensä aktiivista, tietynä hetkenä toteutuvaa asennoitumista. Uskontapahtuman käsite sisältää Pihkalan mukaan Jumalan läsnäolon, yhteyden ja turvan kokemuksen (Pihkala 2009, 84). Subjektiivisen uskon ja eksistentiaalisen uskon käsitteen käyttö liittyy eksistentsteologiseen näkemykseen uskosta yksilöllisenä, subjektiivisena kokemuksena.

Jumalaan.<sup>183</sup> Tutkimukseni kohteena on ihmisten uskon subjektiivinen puoli, joka liittää heidät uskon sisältöön eli objektiiviseen uskoon. Tarkastelen Drewermannin käsitystä uskon syntymisestä siitä näkökulmasta, mitä hänen mukaansa välttämättä sisältyy uskon syntymiseen. Tutkimukseni ulkopuolelle rajautuu kehityspsykologinen näkökulma uskon muuttumisesta ihmisyyksilön siirtyessä elämässään uuteen vaiheeseen.<sup>184</sup> Hermeneuttinen asiankäsitely tapahtuu analysoimalla Drewermannin käsityksiä uskon edellytyksistä ja uskon ilmenemisestä, koska hän käsittelee uskoa yksilöpsykologisena asiana.

Selvitän analyysissäni syvyyspsykologisen ja teologisen tulkinnan suhdetta. Analysoin sitä, miten Drewermann tulkitsee ihmisen uskonnollista tarvetta ja uskon syntymistä syvyyspsykologisessa kontekstissa. Tarkastelen, miten hän integroi teologiset ja syvyyspsykologiset ainekset. Arvioin hänen ajatteluaan hermeneutiikkana, jonka avulla hän etsii uutta kieltä ilmaistakseen sitä, mistä uskon syntymisessä on kysymys. Oletan, ettei Drewermann pyri redusoimaan uskon todellisuutta syvyyspsykologisiksi ilmiöiksi, vaan kuvaamaan sitä syvyyspsykologisesti.<sup>185</sup> Pidän hänen tulkintaansa fenomenologisena tulkintana, jossa hän etsii uskon syntymiselle teologista tulkintaa täydentävää tulkintaa.<sup>186</sup> Ajattelen hänen soveltavan syvyyspsykologiaa emansipatorisen tiedonintressin pohjalta ja oletan, että hänen pyrkimyksensä on täten kehittää käsitystä uskon syntymisestä syvyyspsykologisen ihmiskäsityksen korostamaan kypsän ihmisyyden suuntaan.<sup>187</sup>

Tutkimus on tavoitteiltaan dogmaattinen eli oppisisältöä koskeva, mutta sillä on yhtymäkohtia myös spiritualiteetin teologiaan.<sup>188</sup> Tehtävää vaikeuttaa Drewermannin ajattelun tietynlainen spiraalimaisuus ja hänen

<sup>183</sup> Pihkala 2009, 21–22.

<sup>184</sup> Laajalti tunnettu on esimerkiksi amerikkalaisen James W. Fowlerin uskon kehittymistä koskeva teoria, jota Lauri Oikarinen on analysoinut väitöstutkimuksessaan. Oikarinen 1993.

<sup>185</sup> Tämä on perusteltua siksi, että Drewermann ilmaisee tavoitteekseen soveltaa syvyyspsykologiaa teologian tukemiseen. Esim. TE I, 70. Hän väittää tiedostavansa syvyyspsykologian rajoitukset: se ei ole universaalitiedettä eikä sovi uskonnon korvikkeeksi. Ainoastaan syvyyspsykologia on hänen mukaansa kuitenkin ottanut 1900-luvulla tehtäväkseen vapauttaa ihmisten käyttöön uskonnollisuuden alkulähteet. Syvyyspsykologiaa tarvitaan hänen mukaansa lautaksi, jonka kuljettamana teologinen tulkinta saavuttaa sellaisen päämäärän, jossa syvyyspsykologia voidaan unohtaa ja siirtää historiaan. TE II, 789–90.

<sup>186</sup> Näin myös Ricœur uskoa tulkitsee syvyyspsykologiaa soveltamalla. Ricœur 1974b, 43.

<sup>187</sup> Tieteenfilosofiassa erotetaan yleensä kolme eri tiedonintressiä: tekninen, hermeneuttinen ja emansipatorinen. Niiniluoto 1980, 72.

<sup>188</sup> ”Spiritualiteetin teologia on käytännöllisesti suuntautunut systemaattisen teologian ala, joka tutkii inhimilliseen kokemukseen sisältyvää hengellistä ulottuvuutta ja pyrkii tekemään siitä käytännön johtopäätöksiä.” Kotila 2003, 16.



argumentointityylinsä.<sup>189</sup> Hänen ajattelunsa moniulotteisuudesta johtuu, etten voi aina erikseen analysoida hänen käsitystensä yhteyttä tietyn syvyyspsykologisen suuntauksen tulkintaan, vaan joudun lähestymään syvyyspsykologiaa yhtenä teologisesta lähestymistavasta eroavana ajattelutapana. Syvyyspsykologian edustajien tiedetään jatkuvasti kehittäneen omaa tulkintatapaansa, mutta rajaan tutkimukseni ulkopuolelle sen tarkastelemisen, mitä vaihetta heidän teoriankehittelyssään Drewermannin tulkinta kulloinkin edustaa. Rajaan tutkimuksen ulkopuolelle myös syvyyspsykologisten teorioiden tieteellisen ja muun kritiikin. Analyysini pohjalta arvioin syvyyspsykologian mahdollisuuksia rikastuttaa teologista käsitystä subjektiivisen uskon syntymisestä.<sup>190</sup> Lähestyn uskoa yksilön näkökulmasta.

Drewermann on tarttunut melkoiseen haasteeseen yhdistäessään syvyyspsykologista tulkintaa Kierkegaardin ja hänen pseudonyymiensä ajatteluun. Onhan kristillinen usko mainituissa teologisissa teoksissa usein kuvattu inhimillisillä tulkinnoilla tavoittamattomaksi. Siten esimerkiksi Kierkegaardin pseudonyymi Johannes Climacus määrittelee kristityn sisäisyyden paradoksaaliseksi sisäisyydeksi, joka poikkeaa kaikesta muusta sisäisyydestä.<sup>191</sup> Usko on tämän mukaan paradoksi: on paradoksaalista, että syntinen ihminen voi olla yhteydessä absoluuttiseen Jumalaan.<sup>192</sup> Usko on uskoville itselleenkin järjen tavoittamattomissa oleva salaisuus ja arvoitus.<sup>193</sup> Kaikki psykoanalyttiset suuntaukset taas tarkastelevat ihmisen mielenmaisemaa toisenlaiselta perustalta. Uskontulkinta, jossa kierkegaardilainen käsitys uskon syntymisestä yhdistyisi saumattomasti syvyyspsykologiseen tulkintaan, oikeuttaisi epäilemättä puheen uudesta paradigmasta.<sup>194</sup> Drewermannin ajattelua uhkaa toisaalta sama vaara kuin kaikkea pitkälle vietyä kontekstuaalisuutta: kristinuskon ydinsisällöstä luopuminen. Näin tapahtuu, jos syvyyspsykologia alkaa hallita teologiaa siten, ettei hänen käsityksessään uskon syntymisestä säily teologisen uskonkäsityksen

<sup>189</sup> Myös Knuutila-Loukonen (2008, 93) on monien saksalaisten tutkijoiden ohella huomauttanut Drewermannin argumentaatiotavan poikkeuksellisuudesta.

<sup>190</sup> Tällainen arviointi on tietenkin aina subjektiivista, vaikka lähtökohtanani on käsitys teologiasta Jumalan transsendenttisuuden ja ihmisymmärrykselle tavoittamattoman todellisuuden hyväksyvänä tieteenä.

<sup>191</sup> Kierkegaard 1992, 616.

<sup>192</sup> Kierkegaard 2001, 63; Kierkegaard 2004, 56, 71.

<sup>193</sup> Kierkegaard 1992, 189, 220.

<sup>194</sup> Esim. Beier (2004, 330), Jansen (2004, 164) ja Fischer (2005, 161) arvioivat Drewermannin luoneen uuden teologisen paradigman syvyyspsykologiaa teologiaan soveltamalla.

transendenttius.<sup>195</sup> Jos Drewermann välttää tämän vaaran, voi hänen tulkintaansa pitää merkittävänä kontekstuaalisena tulkintana.

Tarkasteluni kohteena ovat ensiksikin Drewermannin käyttämät käsitteet. Aikaisemman tutkimuksen pohjalta tiedän esimerkiksi ahdistuksen ja itsensä eli oman minuutensa löytämisen käsitteiden tarjoutuvan keskeisiksi analyysin kohteiksi.<sup>196</sup> Kiinnitän huomiota siihen, missä merkityksessä Drewermann käyttää käsitteitään. Selvitän, mitkä niistä ovat teologisia, mitkä syvyyspsykologisia ja mitkä mahdollisesti teologista ja syvyyspsykologista sisältöä yhdistäviä käsitteitä. Teologisen ja syvyyspsykologisen sisällön integroiminen samaan käsitteeseen merkitsee eri tieteiden piiriin kuuluvien käsitteiden synteisiä. Tällä tavoin mahdollisesti syntyvien, sisällöltään uusien teologisten käsitteiden asema subjektiivisen uskon syntymistä koskevan käsityksen kokonaisuudessa on analyysini keskeisenä tehtävänä. Synteisin tuntomerkkinä pidän sitä, että teologinen ja syvyyspsykologinen käsitteisisältö yhdistyvät uudeksi käsitteisisällöksi. Drewermannin systemaattisuutta välttävästä esitystavasta seuraa, että tutkimustavaksi valikoituu joskus yksittäisiä käsitteitä laajempien tulkintakohtien vertailu. Samasta syystä johtuu, että tarkastelen myös hänen implisiittisesti käyttämiään käsitteitä.

Toiseksi sovellan propositioanalyysia. Pyrin osoittamaan Drewermannin uskon syntyä koskevat faktiset väitteet, jotka hän esittää usein monipolvisissa lauseissa. Kolmanneksi tarkastelen Drewermannin argumentaatiota. Painopisteenä ovat syvyyspsykologian käytölle esitetyt perustelut. Tähän liittyy sen arviointi, soveltaako Drewermann syvyyspsykologisten suuntausten käsityksiä asianmukaisesti. Arvioin myös, miten onnistuneesti hän perustelee syvyyspsykologian eklektistä soveltamista. Neljänneksi sovellan rakenneanalyysia. Drewermannin ajattelun kokonaisstruktuurista saa hyvän käsityksen analysoimalla hänen luomiensa teologis-syvyyspsykologisten mallien rakennetta ja sisältöä. Siihen liittyy analyysimuotona myös hänen käsitystensä edellytysten analyysi. Pyrin osoittamaan, minkälaisen taustakäsityksen pohjalta hänen käsityksensä uskon syntymisestä nousee. Tärkeimpänä tavoitteena on hahmottaa kokonaiskäsitys siitä, miten hän ajattelee uskon syntyvän. Jos

<sup>195</sup> Monet Drewermannin kriitikot ovat syyttäneet häntä tästä. Esim. Ulrich Eibachin mukaan on kysyttävä, riistääkö Drewermannin ”kokonaisuustulkinta” teologiselta tulkinnalta itsenäisyyden. Eibach 1992, 14–15.

<sup>196</sup> Tässä viitataan sekä muuhun Drewermann-tutkimukseen että lisensiaatintyöhöni Soukka 2005.

syvyyspsykologian soveltaminen auttaa Drewermannia tulkitsemaan uskon syntymistä entistä monipuolisemmin, voi mielestäni siis puhua uudesta paradigmasta.

Lähden tutkimuksessani liikkeelle siitä, minkälaista on Drewermannin mukaan elää ilman uskoa. Teologisesti ja syvyyspsykologisesti tulkittu ahdistuksen suhteen selvittäminen on siinä keskeisintä. Seuraavaksi selvitän Drewermannin käsitystä siitä, mikä synnyttää uskon. Keskeiseksi nousee tällöin hänen käsityksensä Raamatusta uskon lähteenä, koska sillä on hänen mukaansa tärkeä merkitys uskon syntymisessä. Selvitän, missä suhteessa teologinen ja syvyyspsykologinen tulkinta ovat toisiinsa hänen selittäessään Raamatun vaikuttavan uskon syntyyn. Analyysini kohteena on sekä se, mikä hänen mukaansa ”puhuttelee” ihmisiä Raamatussa, että se, miten Raamattua on hänen mukaansa tulkittava. Tarkasteluni polttopisteessä on hänen symbolikäsitteensä – sen teologisuus ja syvyyspsykologisuus. Kolmanneksi analysoin Drewermannin käsitystä siitä, mitä ihmisessä tapahtuu uskon syntyessä eli analysoin hänen teologista antropologiaansa. Selvitän sekä hänen käsityksensä uskon yleisistä antropologisista edellytyksistä että yksilöllisten erojen vaikutuksesta uskon syntymiseen. Hänen käsitystään uskon syntymisestä arvioin sekä ihmisen mielessä tapahtuvan että sen ulkoisen ilmenemisen näkökulmasta. Jeesus Nasaretilaisen vaikutus uskon syntymiseen on analyysin teologinen solmukohta. Tutkimukseni punaisena lankana on teologisen ja syvyyspsykologisen käsitteistön suhteen selvittäminen. Jokaisen luvun lopussa arvioin Drewermannin niissä esittämää tulkintaa. Näissä ala-luvuissa osoitan kootusti, mitä uutta hän on kyseisissä luvuissa tuonut syvyyspsykologiaa soveltamalla teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä ja mikä teologinen merkitys sillä on. Tutkimukseni etenee johdannon jälkeen uskon syntymisen näkökulmasta katsottuna kronologisesti.

Varsinainen lähdemateriaali koostuu Drewermannin tuotannosta vuoteen 1996 asti. Perustelen rajausta sillä, että hän on esittänyt siihen mennessä keskeisimmät käsityksensä teologian ja syvyyspsykologian suhteesta. Hän nimittäin suuntasi silloin huomiotaan teologian ja luonnontieteiden suhteeseen. Valittu materiaali tuo hyvin esiin Drewermannin käsityksen uskon syntymisestä. Aineisto alkaa habilitaatiokirjasta *Strukturen des Bösen* (SB I, SB II, SB III, 1978) ja päättyy *Jesus von Nazareth, Befreiung zum Frieden* -teokseen (GF II, 1996),

jossa Drewermann on summannut aiemmin esittämänsä. Uudemmissa lähteistä on mukana ainoastaan täsmentävää aineistoa. Teologian ja syvyyspsykologian suhteen kannalta olennaisin lähdeaineisto sisältyy seuraaviin teoksiin:

*Tiefenpsychologie und Exegese I–II* (TE I, TE II, 1984–85), ja *Glauben in Freiheit I – oder Tiefenpsychologie und Dogmatik* (GF I, 1993).

## 2. Ihmisen ahdistus

Teologinen käsitys uskon syntymisestä liittyy läheisesti käsitykseen ilman uskoa olevan ihmisen sisäisestä tilasta. Siitä Drewermann käyttää *ahdistuksen* (Angst) käsitettä.<sup>1</sup> Ahdistuksen ja pelon käsitteiden erottelussa hän tukeutuu Sartreen, jonka mukaan pelon aiheuttaa jokin määrätty, vaikkakin vain todennäköinen ja vältettävissä oleva asia. Ahdistuksen sen sijaan aiheuttaa ihmisen oma minuuus, sillä sitä säätelee vain jokainen itse. Ei mikään (das Nichts) nimittäin poistaa vapauden minun ja tulevaisuuteni väliltä.<sup>2</sup> Ahdistuksen teologisen tulkinnan Drewermann kuitenkin rakentaa lähinnä Kierkegaardin ajattelun varaan.

Luvussa 2.1 analysoin Drewermannin ahdistuskäsitteen rakentumista, luvussa 2.2. hänen käsitystään ahdistuksen syntymisestä, luvussa 2.3. hänen teologisin välinein luomaansa ahdistuskäsitettä ja luvussa 2.4., miten hän täydentää sitä syvyyspsykologiaa soveltamalla. Luvussa 2.5. arvioin, mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla teologiseen ahdistuksen tulkintaan ja mikä on sen teologinen merkitys.

<sup>1</sup> Ahdistus on vanha teologinen käsite, jota on vasta Kierkegaardin vaikutuksesta alettu käyttää sekulaarissa merkityksessä. Wachinger 1980, 203. Ahdistus on erotettavissa pelosta. Se kuuluu ihmisen eksistenssiin eikä siinä ole moraalista aspektia. Ihminen voi olla samanaikaisesti ahdistunut ja rohkea, mutta ei pelätä ja olla rohkea. Haendler 1957, 385. Saksan Angst voidaan suomentaa joko käsitteellä ”ahdistus” tai käsitteellä ”pelko”. Esim. Tillich, joka tunsikin sekä Angst-käsitteen psykologisen merkityksen että Kierkegaardin tuotannon, käyttää Angst-käsitteen tilalla englannin anxiety käsitettä. Vrt. Tillich 1958, 31. Näin se olisi suomennettavissa ahdistukseksi. Drewermannin Angst-käsite suomennetaan tässä tutkimuksessa perinteistä Kierkegaardin ängest-käsitteen suomentamistapaa noudattaen sanalla ”ahdistus”, ellei tästä käytännöstä poikkeamisesta erikseen mainita. Syynä on Drewermannin itsensäkin usein ilmaisema riippuvuus Kierkegaardin ahdistusta koskevasta ajattelusta.

<sup>2</sup> ”Im Unterschied zur Angst ist die Furcht das Ergreifen der bloß wahrscheinlichen, aber determinierten, wengleich sich mir entziehenden Zukunft; ihr entgegengehe ich durch Reflexion auf meine Möglichkeiten“... ”Angst aber ist gerade das reflektive Ergreifen meiner Selbst, weil sie eben von nichts anderem als mir selbst determiniert sind, weil sich zwischen mich und die Zukunft das Nichts der Freiheit schiebt, die jede Determination ausschließt.“ SB III, 202.

## 2.1. Ahdistus koko ihmisen kokemuksena

Drewermannin ajattelulle on ominaista pyrkimys monitieteisyyteen. Se ilmenee sekä hänen raamatuntulkintoistaan että systemaattisteologisista teoksistaan. Hän sisällyttää teologiaansa luonnontieteellisiä, psykologisia ja filosofisia käsityksiä. Tämä koskee myös hänen käsitystään ilman uskoa olevan ihmisen tilasta eli ahdistuksesta.<sup>3</sup> Tässä alaluvussa analysoin hänen ahdistuskäsitettään.

Ahdistuksen vaikutus ihmiselämään on Drewermannin mukaan totaalista: ”Ahdistus on ihmisen varsinainen synty – sellainen ahdistus, joka valtaa koko ihmisen, määrää hänen näkemyksensä maailmankatsomuksellisissa asioissa, sävyttää hänen elämäkokemustaan, pitää häntä itseoikeutetusti vankinaan ja näyttää olevan väistämättä hänen osanaan.”<sup>4</sup> Drewermann perustelee siis ahdistuskäsitteen käyttämistä ilman uskoa olevan ihmisen tilasta sen totaalisella vaikutuksella, joka on verrattavissa teologian piirissä yleiseen käsitykseen synnin vaikutuksesta ihmiseen. Hänen käsityksensä siitä, että ahdistusta kokevat vain uskosta osattomat eroaa monien teologioiden ahdistuskäsityksestä.<sup>5</sup> Hän käyttää uskoa vailla olevan ihmisen tilanteesta ahdistuksen käsitettä, jolla yleisessä kielenkäytössä viitataan pelonsekaiseen tunnetilaan.<sup>6</sup> Ahdistus ei ole hänen mukaansa psyykinen ominaisuus muiden joukossa, vaan ”ahdistus itse antaa ihmiselle hänen elämänsä näyttämön, sen kulissit ja jopa ihmiselämän tragedian ainekset; ihminen ei hallitse ahdistusta, vaan ahdistus hallitsee häntä ja tuo

<sup>3</sup> Drewermann määrittelee, että ahdistuksen vaikutusvoiman ymmärtämiseksi on syytä käyttää integroiden ainakin kolmen eri tieteen menetelmiä, nimittäin etologian (Verhaltensforschung), syvyyspsykologian ja eksistenssifilosofian. GF I, 309. Sudbrackin mukaan ahdistuksen teema on Drewermannin mukaan keskeinen viiden eri tieteen ja niiden metodien alueella, nimittäin biologian, etologian, psykologian, eksistenssifilosofian ja teologian. Sudbrack 1992a, 54.

<sup>4</sup> SB I, XI.

<sup>5</sup> Esim. Tillichin mukaan ahdistus kuuluu ihmisen olemiseen ja Kierkegaardin mukaan epätoivosta vapaita ovat ainoastaan todelliset kristityt. Tillich 1961, 31; Tillich 1984b, 58; Kierkegaard 1924, 33–34.

<sup>6</sup> Psykologiassa ahdistuneisuus, anxiety, Angst (joskus: tuska) on epämääräinen pelonsekainen painostava tunnetila, joka syntyy ratkaisemattomien frustraatiotilanteiden seurauksena (tilapäisenä tai pysyvänä) ja joka yleensä liittyy tulevaisuuteen kohdistuviin odotuksiin. Saarinen, Raija 1969, ahdistuneisuus. Ahdistuksen ja pelon erosta psykologian näkökulmasta ks. Egidius 1994, Ängest: pelko koskee tiettyä vaaraa, mutta ahdistus on epämääräisempää ja eriytymätöntä. Ahdistus on psyykkistä tilaa koskevana diagnoosina luotu vasta 1800-luvun lopulla, vaikka ahdistukseen liitettävät oireet on tunnettu antiikin ajoista lähtien. 1900-luvun lopulta lähtien ahdistuksessa on psykologiassa ja psykiatriassa erotettu toisistaan paniikkihäiriöt ja yleistyneet ahdistuneisuushäiriöt. Pietikäinen 2013, 202–03. Ahdistuksen käsitteen moniselitteisyydestä psykologiassa, teologiassa ja filosofiassa Drewermannin ahdistuksen käsitteen analyysiin liittyen ks. Lundahl 2000, 23–26.

mukanaan sisarensa apeuden ja epätoivon.”<sup>7</sup> Ahdistus on siten Drewermannin mukaan ihmisen elämää hallitseva kokonaistila, jonka vaikutukset näkyvät myös ulospäin. Ahdistusta pidetäänkin aiheellisesti hänen teologisen antropologiansa avainkäsitteenä.<sup>8</sup>

Drewermannin mukaan ihmisillä on monen tieteen keinoin tutkittavaa ja tulkittavaa ahdistusta. Hän erottaa ensiksikin fyysisessä muodossa ilmenevän ahdistuksen: ihmisten väliaivoissa on muiden nisäkkäiden tapaan ohjelmoituna erilaisia ahdistustilanteita ja niitä vastaavia reaktioita. Ahdistusta aiheuttavat lisäksi erilaiset kokemukset. Kyseinen psyykkinen ahdistus ilmenee psyykkisinä oireina. Kolmantena ahdistuksen lähteenä on ihmisen tietoisuus. Kyseinen ahdistus syntyy oman vapauden kohtaamisesta. Drewermann nimittää sitä tavallisesti henkiseksi (geistig) ahdistukseksi. Käytän siitä eksistentiaalisen ahdistuksen käsitettä, koska Drewermann ajattelee sen olevan kaiken ihmisten kokeman ahdistuksen ytimenä.<sup>9</sup> Ahdistus liikkuu hänen mukaansa hissien tavoin inhimillisen eksistenssin eri kerrosten välillä ja sitoo ne toisiinsa. Nämä kerrokset Drewermann nimeää käyttämällä psykoanalyysin käsitteitä ”se”, ”minä” ja ”yliminä”.<sup>10</sup> Toisessa yhteydessä hän ilmaisee ahdistuksen koskettavan yhtä lailla ihmisten ”viettipohjaa” (das Es), ”minää” (das Ich) kuin ”henkeäkin”(der Geist).<sup>11</sup> Hengen käsitettä käyttäessään hän tukeutuu Kierkegaardin eksistentiaalifilosofiaan, jota soveltaa teologisessa merkityksessä.<sup>12</sup> Hän määrittelee siten ihmismielen rakenteen joskus syvyytensä psykologisesti ja toisinaan taas eri tieteiden näkökulmia yhdistämällä. Se, että Drewermann määrittelee

<sup>7</sup> Drewermann liittää ahdistuksen kuvauksen G. Bernanosin maalaispappin päiväkirjan kuvaukseen. SB I, XI-XII.

<sup>8</sup> Fehrenbacher 1991, 202; Strohmeier 1996, 4; Schnelzer 1999, 217; Sudbrack 1992a, 54.

<sup>9</sup> ”Vor allem der Begriff der *Angst*“... ”muss fortan innerlicher und wesentlicher verstanden werden“... ”Die Wahrheit und die Furchtbarkeit der Angst besteht ja gerade darin, dass man nicht vor etwas Fremdem zurückschauert, das man vermeiden oder vor dem man fliehen könnte, sondern letztlich immer und unausweichlich vor sich selbst.“ SB III, XXIII.

<sup>10</sup> ”Der Begriff Angst ist bei mir wirklich vielschichtig; er stellt eine Art Fahrstuhl-Logik dar. Ich glaube, die Angst verbindet alle Stockwerke der menschlichen Existenz. Das beginnt ganz unten in der Tierpsychologie. Es lässt sich zeigen, dass es nicht beliebig viele Ängste gibt, sondern dass wir im Zwischenhirn auf etwa fünf verschiedene Angstsituationen programmiert sind und auf diese spezifisch, ähnlich wie die Säugtiere reagieren“... ”Und diese drei Schichten: die Ängste, die objektiv in der Außenwelt liegen und die von anderen Menschen mit der Interpretation der Außenwelt vermittelt werden, die Angstprogramme, die aus dem Erbe der Evolution in uns liegen, plus die Angst, die aus dem Bewusstsein kommt – diese drei mischen sich und bilden die Fahrstuhllogik aller drei Ebenen – von Es, Ich und Über-Ich.“ Propheten, 38, 40. Ks. myös GF I, 309; UA, 101-02.

<sup>11</sup> ”Es, Ich und Geist – auf jeder dieser drei Ebenen tritt uns die Angst entgegen, stets anders gewandt, doch stets mit demselben Unheil verkündenden Antlitz.“ GF I, 309.

<sup>12</sup> Vrt. GF I, 33.

ahdistuksen kolme tasoa tällä tavoin toisistaan poikkeavasti, osoittanee hänen teologisen intressinsä olevan enemmän praktista kuin teoreettista laatua.

Drewermann korostaa, että ihmisten ahdistus on erilaisista ilmenemismuodoistaan huolimatta yhtä ja samaa ahdistusta.<sup>13</sup> Erilaiset menetykset synnyttävät siten psyykkistä ahdistusta perimään kuuluvan fyysisen ahdistuksen pohjalta.<sup>14</sup> Eksistentiaalinen ahdistus puolestaan irrottaa hänen mukaansa erilliset ahdistussisällöt tilannetekijöistä ja saa ne väistämättä uhkaamaan olemistamme.<sup>15</sup> Ahdistuksen ulkoisista ilmenemismuodoista tulee näin Drewermannin mukaan sisäisten ahdistusten vertauskuvia. Ahdistus kasvaa tietoisuuden lisääntyessä ja muuttuu laadultaan sulautuessaan ihmisen eksistenssiin.<sup>16</sup> Drewermann väittää, että epäusko ilmenee jokaisessa hänen fyysisyytensä, psyykkisyytensä ja henkisyytensä pohjalta. Hänellä on holistinen ihmiskäsitys.<sup>17</sup> Hän pyrkii tekemään teologiasta filosofian kaltaisen yleisen tutkimusalan.

Eksistentiaalinen ahdistus edustaa Drewermannin ajattelussa ahdistuksen ylintä tasoa. Sen kauhistavuus perustuu hänen mukaansa siihen, ettei omaa itseään voi paeta. Se voimistaa hänen mukaansa kaikkien muiden ahdistuksen muotojen

<sup>13</sup> "Ich glaube, dass eine einzige Angst im Untergrund der verschiedenen Angstformen zu finden ist." Gespräche, 21.

<sup>14</sup> "Urängste innerlich zusammengehören und eine Einheit bilden"... "Allen Ängsten gemeinsam ist ihre Zugehörigkeit zur depressiven Erlebnisbereitschaft"... "Angsterleben"... "durch bestimmte Formen von Objektverlust ausgelöst wird." SB II, 232.

<sup>15</sup> "Die *geistigen* Angstformen hingegen schließen sich den vorgegebenen Problemstellungen an, sie lösen aber die einzelnen Angstinhalte endgültig aus ihren situativen oder kommunikativen Bedingtheiten und Zufälligkeiten heraus und erheben sie in den Rang *notwendiger*, wesentlicher und unvermeidbarer Gefährdungen des Daseins." GF I, 353.

<sup>16</sup> "Beide Angstreihen lassen sich thematisch aufeinander beziehen, indem die *psychischen* Angstformen als verinnerlichte Formen einer ursprünglich äußeren (*'realen'*) Thematik von Bedrohung und Gefahr verstanden werden können..." "die ehemals äußerlichen Themen der Angst werden jetzt zu symbolischen Vorbildern innerer Ängste"... "die Angst selber *quantitativ* mit dem Grad der wachsenden Bewusstwerdung der Lebensvorgänge zunimmt und zugleich *qualitativ* die Angstinhalte selber mit der Existenz des Menschen verschmelzen." GF I, 352–353.

<sup>17</sup> Holistisuudella ymmärretään yleisimmin sitä, että ihmisen eri olemuspuolet ovat hyvin tiiviisti toisistaan riippuvaisia. Ne ovat yhdessä paljon tiiviimmällä tavalla kuin kausaalisuhteessa oletetaan. Siksi ihmistä tulee tarkastella ja ymmärtää hänen situaatiostaan käsin. Rauhala 1983, 46, 48; Kettunen 1990, 58. Holismin käsitettä käytetään nykyään erityisesti ns. vaihtoehdoisen spiritualiteetin piirissä uushenkisen ajattelun pohjalta. Esim. British Holistic Medical Association määrittelee holismin tarkoittavan ihmisen näkemistä ympäristönsä yhteyteen kuuluvana sekä ihmisen ymmärtämistä ruumiiksi ja hengeksi. Hedges & Beckford 2000, 173. Uushenkisyys eli New age -ilmiö puolestaan on laaja ja diffuusi. Hedges & Beckford 2000, 170. Holistista ihmiskäsitystä edustaa esim. ns. the whole person -ajattelu, joka pitää sairautta emotionaalisen, spirituaalisen ja fyysisen tason yhteisenä asiana. Hedges & Beckford 2000, 179. Holistinen ihmiskäsitys on saanut 1960- ja 1970-luvulta alkaen paljon julkisuutta "the human potential movement"-liikkeessä, jonka syntyyn on eniten vaikuttanut psykologia Carl Gustav Jungista ja Abraham Maslowin humanistisesta psykologiasta alkaen ja toiseksi idän uskontojen tutuksi tuleminen länsimaissa. Puttick 2000, 201–07. Drewermannin ihmisolemuksen eri tasoille antamat nimitykset vaihtelevat eri yhteyksissä. Tässä tutkimuksessa liitytään Drewermannin ajattelussa

vaikutusta. ”Ulkoisten tekijöiden ahdistavuus riippuu niille annetusta merkityksestä, joka puolestaan riippuu elämäntilanteesta.”<sup>18</sup> Drewermann arvioi tämän näkemyksensä pohjalta, että esimerkiksi pappiskutsumuksen lähtökohtana voi olla itsensä hyläytyksi tuntevan nuoren omasta psyykkisestä tilastaan tekemä ontologinen tulkinta.<sup>19</sup> Eksistentiaalinen ahdistus on siten inhimillisen tuskan ytimenä, joka antaa merkityksen kaikille ahdistuksen muodoille.

Ahdistuksen laatua käsitellessään Drewermann tukeutuu kahteen erilaiseen tulkintaan ihmisen mielestä. Esimerkiksi hissin vertauskuvaa käyttäessään hän määrittelee mielen kerroksiksi ruumiin, sielun ja hengen.<sup>20</sup> Sama kolmijako esiintyy kristillisessä teologiassa jo Origeneella.<sup>21</sup> Kierkegaardiin tukeutuessaan Drewermann kuitenkin määrittelee, että ruumiiseen ja sieluun liittyvä ”henki” muodostaa ykseyden näistä kolmesta.<sup>22</sup> Teologiassa on vallitsevana juuri tämä näkemys hengestä erityisenä, koko ihmisen olemusta yhdistävänä hengellisenä tekijänä.<sup>23</sup> Drewermannin kielikuva ihmispersonan kerroksista sopii huonosti yhteen hänen hengen erityisasemaa korostavan ihmiskuvansa kanssa. Hänen käsityksensä eksistentiaalisen ahdistuksen vaikutuksesta ahdistuksen kokonaisuuteen jää näiden lausumien perusteella jonkin verran epäselväksi. Sen, että eksistentiaalinen ja psyykinen ahdistus ovat vuorovaikutuksessa, hän sen

---

keskeisimpänä esiintyvään jaotteluun ja puhutaan sen mukaisesti fyysisestä, psyykkisestä ja eksistentiaalisesta ahdistuksesta.

<sup>18</sup> “Vor allem der Begriff der *Angst*...“muss fortan innerlicher und wesentlicher verstanden werden, indem all die Formen neurotischer Angst auf die *geistige* Angst vor sich selbst zurückgeführt werden. Die Wahrheit und die Furchtbarkeit der Angst besteht ja gerade darin, dass man nicht vor etwas Fremdem zurückschaut, das man vermeiden oder vor dem man fliehen könnte, sondern letztlich immer und unausweichlich vor sich selbst“...“In Wirklichkeit ist die Macht der äußeren Faktoren abhängig von der Bedeutung, die man ihnen verleiht, und diese hängt ganz und gar an der Art eigenen Lebensentwurfs.“ SB III, XXIII.

<sup>19</sup> “Das Gefühl ontologischer Unsicherheit, das wir bisher als eine Grundtatsache in der Motivation des Klerikerseins herausgearbeitet haben, lässt sich psychoanalytisch als eine direkte Folge des Gefühls der Nichtakzeptiertheit seitens der primären Kontaktpersonen verstehen.“ KPI, 270.

<sup>20</sup> Propheten, 38, 40.

<sup>21</sup> Annala 1993, 94. Myös Kettler 1960, 1696–1697.

<sup>22</sup> “Der Mensch’ meinte er weiter, ‘ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese’. Doch diese Synthese, dieses Verhältnis muß *vollzogen* werden, um für sich selbst zu sein, und eben das ist ‘Geist’. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein die Einheit bildet.“ GF I, 336; Kierkegaard 1964, 110; Kierkegaard 1924, 19.

<sup>23</sup> Anderson 2000, 24.



sijaan tuo selkeästi esille. Tässä suhteessa hänen ahdistuskäsitteensä muistuttaa esimerkiksi Viktor E. Franklin eksistentiaalianalyttistä ahdistuskäsitettä.<sup>24</sup>

Eksistentiaalisen ja psyykkisen tason ilmiöiden yhteenkuuluvuutta Drewermann perustelee tukeutumalla Kierkegaardiin: tämä on puhunut samasta asiasta kuin psykoanalyysi myöhemmin, vaikkakin toisesta näkökulmasta.<sup>25</sup> Lorenz Wachinger ja Heribert Wahl arvioivat, että esimerkiksi synnin ja neuroosin yhdistäminen on Kierkegaardin vaikutusta.<sup>26</sup> Drewermann on näin luonut Kierkegaardin ajattelun ja syvyyopsykologisten tulkintojen pohjalta uudenlaisen, holistisen epäuskon tilan käsitteen terapeuttisen teologiansa lähtökohdaksi. Kriitikotkin ovat arvostaneet sen omintakeisuutta.<sup>27</sup> Tämän tutkimuksen näkökulmasta on oleellista, että Drewermann käyttää ahdistuksen käsitettä teologisen ja syvyyopsykologisen ahdistuskäsityksen sisältöjä yhdistävässä merkityksessä. Hänen ahdistuskäsitteensä on teologisen ja syvyyopsykologisen ahdistuskäsitteen synteesi.

## 2.2. Ahdistuksen syntyminen

Drewermann käyttää siis uskon ulkopuolella olemisen tilasta ahdistuksen käsitettä ja väittää, että henkinen eli eksistentiaalinen ahdistus on tämän holistisen ahdistuksen ytimenä. Hän tarkoittaa eksistentiaalisella ahdistuksella Jumalasta erottavaa ahdistusta. Miten Jumalasta joudutaan hänen mukaansa eroon ja onko se vältettävissä? Miten ahdistuksen syntyminen on hänen mukaansa selitettävissä syvyyopsykologisesti? Mikä on hänen tulkintansa suhde muiden syvyyopsykologisesti tulkitsevien tulkintaan? Tässä alaluvussa etsin vastausta näihin kysymyksiin.

Drewermann vertaa psykoanalyysiin tukeutuen ihmisen alkuperäistä Jumala-yhteyttä imeväisikäisen narsistiseen kokemukseen äidistään: ihminen on

<sup>24</sup> Esim. Frankl 1987, 18–19. Drewermann myös tukeutuu Viktor E. Franklin käsitellessään ahdistuksen eri muotoja. Esim. SB III, 113, 469, 471, 477.

<sup>25</sup> “Die Gedanken Kierkegaards sind heute von größtem Interesse geblieben, weil seine Darlegung über die Verzweiflung unmittelbar, nur vom anderen Ende her, vorwegnimmt, was in der Psychoanalyse als Neurose beschrieben wird.“ PM I, 129. Viittaus on *Kuolemansairaus*-teokseen, jonka sisällön ajatellaan edustavan Kierkegaardin omaa ajattelua.

<sup>26</sup> Wachinger 1985, 725; Wahl 1987, 925–26.

<sup>27</sup> Esimerkiksi Kassel korostaa Drewermannin ahdistuskäsityksen omintakeisuutta, vaikka suhtautuukin siihen muuten varsin kriittisesti. Kassel 1993, 7–8.

samanlaisessa turvassa kuin lapsi äitinsä sylissä.<sup>28</sup> Hän nimittää sitä psykoanalyytisesti varhaisimmaksi oraaliseksi vaiheeksi.<sup>29</sup> Ihminen elää hänen mukaansa silloin sellaisessa sopusoinnussa itsensä kanssa, jonka Jungin analyttinen psykologia tulkitsee tietoisena ja tiedostamattoman mielen ykseydeksi.<sup>30</sup> Tässä viattomuuden tilassa ihminen kuuluu vielä luontoon eikä hänellä siksi ole hengessä koettavaa eksistentiaalista ahdistusta. Hänellä on kuitenkin ahdistusta, jonka tuottaa mahdollisuus astua omaan vapauteensa ja omaan todellisuuteensa. Kierkegaardiin tukeutuen Drewermann vielä korostaa, ettei viattomuuden tilassa elävän ihmisen ahdistus ole kuitenkaan eksistentiaalista ahdistusta eikä siihen sisälly syyllisyyttä.<sup>31</sup> Käsitys ahdistumista edeltäneestä viattomuuden tilasta vertautuu Paul Tillichin *dreaming innocence* -oppiin, vaikkei Drewermann mainitsekaan Tillichä.<sup>32</sup>

Syntiinlankeemuskertomus<sup>33</sup> kuvaa Drewermannin mukaan parhaiten ahdistuksen syntymistä. Hän käsittelee sen sisältöä habilitaatioteoksessaan *Strukturen des Bösen* eksegeettisestä, psykoanalyytisestä, analyttis-psykologisesta ja filosofisesta näkökulmasta.<sup>34</sup> Kertomusta tulkitaan hänen mukaansa väärin, jos Jumala-suhteen katkeamisen synnä pidetään ylpeyttä. Ihmisen ahdistuminen jää silloin huomaamatta.<sup>35</sup> Perinteinen selitys on hänen

<sup>28</sup> ”Der Schutzraum der Mutter steht dem Kind ausschließlich und ungeteilt zur Verfügung“...“Das Bild des Gartens symbolisiert lediglich das, was die Mutter dem Kind bedeutet“...“Das Bild entspricht ganz und gar dem ’primären’ ’Narzißmus’ des Säuglings.“ SB II, 23.

<sup>29</sup> SB II, 547. Freudin mukaan viettitydytyksen saaminen keskittyy oraalivaiheessa (noin 0–1v) suuhun. Drewermannin mukaan lapsi elää varhaisinta oraalista vaihetta puolen vuoden ikään asti,

<sup>30</sup> ”So stellt psychologisch das Paradies ein Bild des Friedens und der Einheit des Menschen mit sich selbst dar“...“Das Bild des Adams alles in sich schließt, was psychisch zum Menschen gehört, also den ganzen Bereich des Unbewußten, aus dem sich das Bewußtsein erhebt,“ SB II 29.

<sup>31</sup> ”In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit bestimmt“...“Nun ist er aber wesentlich nicht nur durch die Natürlichkeit, sondern durch den Geist bestimmt. Als Geist entwirft der Mensch seine eigene Freiheit; in ihr betritt er seine eigentliche Wirklichkeit; diese aber ist das Feld der reinen Möglichkeit, und dieses Nichts der Freiheit, die dem Geiste möglich ist, erzeugt Angst. ’ Dies, meint Kierkegaard, ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, dass sie zur gleichen Zeit Angst ist. ’ “ SB III, 437; Kierkegaard 1964, 55–56.

<sup>32</sup> Tietoisuuteen herääminen eli essentiaasta eksistentiaan siirtyminen aiheuttaa näet Tillichin mukaan ahdistusta olemassa, jonka olemassa olo oli ”hukkuvan viattomuuden” tilassa vielä potentiaalista eikä aktuaalista. Tillich on Drewermannin tavoin tukeutunut Kierkegaardiin määriteltessään ihmisen syvimmän ahdistuksen liittyvän hänen tietoisuuteensa rajallisesta vapaudesta. Tillich 1962, 33–35.

<sup>33</sup> Gen. 3.

<sup>34</sup> *Strukturen des Bösen* -teoksensa osissa SB I, SB II ja SB III.

<sup>35</sup> ”Das Tun des Menschen hat man oft als ’Stolz’ bezeichnet und mit dem Streben nach dem von Gott verbotenen Wissen und dem Wie-Gott-sein-Wollen begründet“...“Diese Auffassung ist aber nur z.T. berechtigt und falsch, wenn von ihr her ein Gesamtverständnis von Gn 3, 1–7 ermöglicht werden soll. Den das Motiv des Stolzes kommt erst in Gn 3,5 zum Ausdruck, und erklärt durchaus

mielestään myös ristiriitainen. Jumalan yhteydestä lankeamisen ajatellaan näet kuuluvan kaikkien ihmisten eksistenssiin, mutta sitä pidetään samalla vapaan tahdon ratkaisuna. Lankeamisesta voidaan näin syyttää ihmistä itseään.

Drewermann väittää ratkaisseensa kyseisen perisyntiopin ongelman Kierkegaardin nerokkaaseen oivallukseen tukeutumalla. Sen mukaan ihmisestä tulee syyllinen ahdistuksen vuoksi.<sup>36</sup> Ahdistus taas on hänen mukaansa aina kuulunut ihmislajin elämään, sillä se on syntynyt itsetietoisuuden (Selbstbewußtsein) ja hengen (Geist) ilmestyessä lajin kehitykseen.<sup>37</sup>

Syntiinlankeemuskertomuksen tapahtumakulkua Drewermann käsittelee keskitetysti eksegeettiseksi nimeämässään *Strukturen des Bösen I*-teoksessa.<sup>38</sup> Kyseessä ei hänen mukaansa ole varsinainen analyysi tai tulkinta vaan kertomuksessa esiintyvien emotionaalisten tekijöiden verbalisointi.<sup>39</sup> Pidän sitä kuitenkin tulkintana. Hän esittää siihen lisänäkökohtia teoksessaan *Strukturen des Bösen II* psykoanalyttistä ja analyttis-psykologista tulkintaa soveltamalla. Psykoanalyttinen syntiinlankeemuskertomuksen tulkinta on hänen mukaansa syvyyopsykologisista tulkinnoista paras, koska sen avulla voi ymmärtää jahvistista kertomuserinnettä.<sup>40</sup> Se tulkitsee hänen mukaansa Jumalasta luopumista, kuten jahvistin tekstikin.<sup>41</sup> Psykoanalyysiin tukeutuen Drewermann keskittyy analysoimaan kertomuksen motiiveja ja symboleja.<sup>42</sup> Ahdistuksen syntyyn liittyviä motiiveja ovat hänen mukaansa syömiskiellon, kuoleman uhan ja paratiisista karkottamisen motiivit, käärme naisen houkuttelijana ja nainen miehen houkuttelijana.<sup>43</sup> Kaikki nämä motiivit ovat mukana myös hänen eksegeettisessä tulkinnassaan. Drewermann epäilee, ettei Jungin analyttinen tulkinta tuo

---

nicht, ja, macht gerade unverstündlich, wie die Frau, die den ersten Ansturm der Schlange so weit von sich gewiesen hat, mit einem Mal in die Sünde gerät.“ SB I, 75.

<sup>36</sup> “Das Kernproblem der ‘Ersündenlehre’, das all diesen Definitionen ihre Berechtigung, aber auch ihre Grenzen zuweist, besteht indessen in der Paradoxie, daß der Abfall von Gott zur Existenz eines jeden Menschen gehören, also notwendig sein soll und trotzdem einen Akt der Freiheit darstellen muss, um Schuld des Menschen und nicht der Teil der Schöpfung Gottes zu sein.“...“Kierkegaards Genie war es, daß er das Phänomen der Sünde vom Erleben der Angst her deutete und diese These aufstellte, daß der Mensch nicht nur Angst habe, weil er schuldig sei“...“sondern umgekehrt: daß er schuldig werde aus Angst.“ Sünde /Schuld, 149; Syllisyysysteemasta enemmän: SB III, 540–82.

<sup>37</sup> “Wenn in das Angsterleben der Tiere von einem bestimmten Punkt der Entwicklung an Selbstbewußtsein und ‘Geist’ eindringen und damit eine entscheidende Änderung herbeiführen.“ GF I, 337.

<sup>38</sup> SB I, 53–74.

<sup>39</sup> SB I, 53.

<sup>40</sup> SB I, XLII.

<sup>41</sup> SB I, XLII–XLIII.

<sup>42</sup> SB II, 52–124, 152–247. Syntiinlankeemuskertomusta Drewermann käsittelee filosofisesta näkökulmasta SB III, 436–460 ja näkökulmaansa määrittelemättä UA, 56–76 ja GF II, 121–40.

psykoanalyttisen tulkinnan tavoin esiin syntiinlankeemuskertomuksen erityisyyttä, mutta esittää kuitenkin myös jungilaisen tulkinnan.<sup>44</sup> Seuraavassa analysoin Drewermannin syntiinlankeemuskertomuksen tulkintaa hänen eri teoksissaan esittämänsä pohjalta. Keskityn analyysissäni siihen, mitä kertomus hänen mukaansa paljastaa ahdistuksen syntymisestä ja vaikutuksista ja mikä on hänen tulkintansa suhde eräisiin muihin syvyyspsykologisiin tulkintoihin. Drewermann mainitsee syntiinlankeemusta syvyyspsykologisesti tulkitessaan runsaasti sen eri edustajien tulkintoja kertomuksen yksityiskohdista, mutta hän tyytyy yleensä vain esittelemään niitä.

Drewermann korostaa syntiinlankeemuskertomuksen psykologista osuvuutta: se kuvaa sitä, miten ahdistus seurauksineen saa ihmisen valtaansa.<sup>45</sup> Keskeisintä siinä on Jumalaan kohdistuva epäily. Paratiisin käärme saa sen aikaan vääristelemällä Jumalan lupausta ja kieltoa.<sup>46</sup> Ahdistuksen synnyttää siis käärmeen puhe. Sen ainekset ovat Drewermannin mukaan alkuisin Jumalan luomasta maailmasta eivätkä mistään erillisestä ”pimeyden valtakunnasta.”<sup>47</sup> Kertomuksen Jumala on hänen mukaansa persoona eikä missään tapauksessa tulkittavissa ihmismielen osaksi.<sup>48</sup> Hän painottaa erityisesti, että Jumala ja ihminen ovat eri persoonia.<sup>49</sup> Drewermann pitää tärkeänä huomata, että ahdistuksen aiheuttajaksi esitetään Jumalan luoma olento, sillä ei ole olemassa mitään pahuutta, johon Jumalan valta ei ulottuisi.<sup>50</sup> Jumalan synnä ei hänen mukaansa kuitenkaan voi pitää sitä, että ihminen lankeaa, sillä Jumala ei ole luonut ihmistä pahaan taipuvaiseksi, kuten hän huomauttaa Jungin väittävän. Tällaiset väitteet edustavat hänen mukaansa gnostisismia.<sup>51</sup> Hän viittaa näin gnostilaisen antropologian platonistiseen ihmiskäsitykseen.<sup>52</sup> Hän ei myöskään yhdy Jungin väitteeseen, jonka mukaan Jumala tahtoi ihmisten lankeavan ja loi siksi käärmeen.<sup>53</sup>

---

<sup>43</sup> SB II, 16.

<sup>44</sup> SB II, 140. Jungilaiseen tulkintaan syntiinlankeemuskertomuksesta Drewermann tukeutuu SB II, 124–152.

<sup>45</sup> ”Es ist das Ergebnis unserer Beschäftigung mit der jahwistischen (j) Urgeschichte, deren Interpretation wir hier vorlegen“... Wir möchten, und zwar theologisch verbindlich“... ”hinweisen auf die Ausweglosigkeit einer Existenz ohne Gott.“ SB I, XII–XIII.

<sup>46</sup> SB I, 53–60.

<sup>47</sup> SB I, 60–73, 81.

<sup>48</sup> SB III, 158. Drewermann syyttää gnostisismista kirjailija Thomas Mannia.

<sup>49</sup> SB III, 577.

<sup>50</sup> ”Schlange“... ”ist“... ”nur eines der Tiere, ’die Jahwe der Gott gemacht hat’, gerade also nicht“... ”eine selbständige Macht“... ”Es gibt kein Böses, das sich Gottes Machtbereich entzöge. Das steht am Anfang. Und wir werden diesen Fingerzeig nicht vergessen dürfen.“ SB I, 55.

<sup>51</sup> SB II, 147; SB III, 185, 363. Drewermann viittaa Jungin teokseen *Ein Moderner Mythos*, X 388.

<sup>52</sup> Ks. Pearson 2005, 84.

<sup>53</sup> Kille 2001, 87.

Kuitenkaan Drewermann ei pidä Jungia gnostikkona.<sup>54</sup> Analysoidessaan syvyyspsykologisesti käärmesymbolin merkitystä Drewermann tukeutuu mieluummin psykoanalyysin edustajiin, jotka pitävät käärmettä seksuaalisena symbolina kuin analyyttisen psykologian edustajien tulkintaan käärmeestä ihmismielen pimeiden puolien symbolina.<sup>55</sup> Seksualisymboliksi käärmeen tulkitsee esimerkiksi psykoanalytikko Ludvig Levy.<sup>56</sup>

Jung ja hänen monet seuraajansa korostavat käärmesymbolin ambivalenttisuutta. Se voi Jungin mukaan symboloida mielen pimeän puolen eli varjon lisäksi myös äitiä ja *anima* eli ihmismielen naisellista puolta.<sup>57</sup> Drewermann tuntee nämä merkitykset.<sup>58</sup> Hän tarttuu Jungin tapaan tulkita syntiinlankeemuksen käärmettä sen myytin valossa, joka käsittelee taistelua lohikäärmettä vastaan.<sup>59</sup> Myyttien erona on hänen mukaansa, että syntiinlankeemuskertomuksessa käärmettä ei yritetä tappaa. Kertomuksen ihmiset eivät ole sankareita eivätkä halua hyökätä Jumalaa ja hänen luomaansa vastaan. Kysymys on onnettomuudesta. Drewermann ei siksi hyväksy Jungin tulkintaa, jonka mukaan syntiinlankeemuskertomus olisi kuvaus tietoisuuteen heräämisestä tai oman minuutensa (Selbst) löytämisestä. Hän torjuu selkeästi tämän väitteen.<sup>60</sup> Hän ei syntiinlankeemuskertomusta tulkitessaan juuri tuo esille ahdistuksen mahdollisia positiivisia vaikutuksia.<sup>61</sup> Tietoisuuteen heräämisen ja minuuden löytämisen esivaiheiden kuvaukseksi se hänen mukaansa kuitenkin sopii, mutta hän ei määrittele tarkemmin milloin minuus olisi löydettävissä.<sup>62</sup> Uskontopsykologi Anton A. Bucher huomauttaa oikein, että Drewermannin tulkinta eroaa tässä Jungin tulkinnasta.<sup>63</sup> Drewermann näyttää ajattelevan, että ihminen voisi löytää minuutensa jo lapsuudessaan, kun se Jungin mukaan on yleensä mahdollista vasta keski-iässä.

<sup>54</sup> SB III, 157. Hän on siis samaa mieltä kuin Jungin ajattelua gnostilaisuuden näkökulmasta selvittänyt Robert A. Segal, jonka mukaan Jung tosin soveltaa joitakin gnostilaisia käsityksiä analyttiseen psykologiaansa, mutta ei ole uskonnollisessa mielessä gnostikko. Segal, Robert A. 1992, 18–19, 25.

<sup>55</sup> SB II, 89, 103; SB III, 154.

<sup>56</sup> Kille 2001, 62.

<sup>57</sup> Kille 2001, 86; Jung 1973, GW 5 §541; Jung 1976b, GW 9/2 § 390, viite 84.

<sup>58</sup> SB II, 131.

<sup>59</sup> SB II, 141–46; Esim. Jung 1973, GW 5 § 538, § 575.

<sup>60</sup> ”Nicht ist es wahr, daß die j ’Sündenfallerzählung’ als ein Bild der Selbstfindung und Individuation zu verstehen sei.“ SB II, 146.

<sup>61</sup> Esim, SB III, 546. hän sen sijaan korostaa ahdistuksen voivan johtaa turvautumaan Jumalaan.

<sup>62</sup> ”Beim sog. Sündenfall”...”um einen Vorgang der Selbstfindung und Bewußtwerdung geht.“ SB II, 139, 144, 146; SB III, 124. Vrt. Jung 1978, GW 13 § 244.

<sup>63</sup> Bucher 1992a, 78. Jungin mukaan individuaatio eli itsensä tai minuutensa löytäminen on mahdollista vasta keski-iässä.

Psykoanalytikot tulkitsevat tavallisesti syntiinlankeemuskertomuksen käsittelevän seksuaalista rikkomusta, koska se heidän mukaansa edustaa eettisiä normeja seksuaalisuudelle asettanutta juutalaisuutta. Esimerkiksi Levyn mukaan lankeemuksen symboliksi on tietoisesti valittu syöminen, joka tunnetaan seksuaalisena symbolina.<sup>64</sup> Eksegeettistä tulkintaa täydentäessään myös Drewermann arvioi, että siihen voi sisältyä seksuaalisia elementtejä, mutta seksuaaliseen rikkomukseen keskittyvä tulkinta ei hänen mukaansa ole missään tapauksessa ainoa oikea tulkinta.<sup>65</sup> Syntiinlankeemuskertomus on hänen mukaansa ennen muuta kuvaus Jumalasta erottavan eksistentiaalisen ahdistuksen syntymisestä. Hän ajattelee psykoanalyttisen tulkinnan voivan synnyttää mielivaltaista spekulatiota ja löytää kertomuksesta siihen sisällyttämiä motiiveja.<sup>66</sup> Syntiinlankeemuskertomusta ei Drewermannin mukaan voi tulkita moraalien näkökulmasta.<sup>67</sup>

Mikä sitten aiheuttaa sen, että ahdistuksettomassa paratiisissa elävä ihminen ahdistuu käärmeen puheesta? – Tai jos kysymys sovelletaan ihmiselämään yleisemmin, mikä saa ihmisen kokemaan eksistentiaalista ahdistusta? Drewermannin mukaan ahdistumisen syynä on kognitiivis-affektiivinen konflikti. Jumala on tähän asti ollut ihmisille elämän lähde, mutta nyt hän näyttää uhkaavan ihmistä kuolemalla.<sup>68</sup> Drewermann kuvaa perusteellisesti Eevan ja käärmeen kohtaamista, mutta ei painota mitenkään naisen syyllisyyttä vaan korostaa ihmisten syyllisyyden ja rangaistuksen yhteisyyttä.<sup>69</sup> Se, että Eeva antaa hedelmän myös Adamille, osoittaa hänen mukaansa, että syntinen turvautuu toiseen, koska jää yksin.<sup>70</sup> Eeva on siis ”heikko nainen”. Psykoanalytikko Gudrun Jork sen sijaan näkee kertomuksen Eevassa vahvan äidin, joka kapinoi patriarkaalisesti toimivaa Jumalaa vastaan.<sup>71</sup> Drewermann hyväksyy tämän tulkinnan myöhemmin.<sup>72</sup> Hän tulkitsee siis Eevan syvyyspsykologisesti usealla tavalla.

Käärme astuu Drewermannin tulkinnassa Jumalan tilalle ihmisen turvaajaksi. Hän kuvaa lankeemuksen tapahtuvan Eevan ja käärmeen

<sup>64</sup> Kille 2001, 61, 62.

<sup>65</sup> SB II, 102, 120–21.

<sup>66</sup> SB II, 118.

<sup>67</sup> SB III, 49–59.

<sup>68</sup> “Er, der wenig vorher der Ursprung und Garant des Lebens der Menschen war, erscheint jetzt als der Bedrohende und den Tod Verhängende. Hier liegt denn auch der Konfliktstoff.“ SB I, 62.

<sup>69</sup> SB I, 71.

<sup>70</sup> SB I, 71–72.

<sup>71</sup> Kille 2001, 68.

<sup>72</sup> SB II, 123.

monipolvisen sananvaihdon tuloksena. Olennaista siinä on Eevan epävarmuuden ja ahdistuksen lisääntyminen. Käärme saa Jumalan näyttämään despootilta, joka uhkailee ihmistä, mutta ei kuitenkaan pysty toteuttamaan uhkauksiaan. Tällaisesta heikosta, ihmisiäkin kadehtivasta Jumalasta on helppo luopua.<sup>73</sup> Jungin teorian kehittäjä John Sanford voisi huomauttaa Drewermannille, että myös jotkut gnostikot pitävät kertomuksen käärmettä pelastajana.<sup>74</sup> Drewermannin eksegeettisen tulkinnan yhdistää psykoanalyttikkojen tulkintaan Jumalan tulkitseminen isäksi. Nämä tulkitsevat kertomusta oidipaalisena draamana. Jumala on siinä isä ja Adam hänen poikansa. Eeva on äiti, mutta hänen roolinsa psykoanalyttikot tulkitsevat eri tavoin.<sup>75</sup> Myös Drewermann esittää omanlaisensa oidipaalisen tulkinnan, jossa Jumalaa edustaa käärme. Tällöin hän siis pääättelee kertomuksen käsittelevän yli kolmevuotiaiden elämää.<sup>76</sup> Sen mukaan kertomus kuvaa psykoanalyttisesti tulkittuna Eeva-tyttären houkutusta inestisuhteeseen käärmeisän kanssa. Tulkintaansa hän perustelee lapsuuden isäsuhteen vaikutuksella tyttären myöhempään puolisonvalintaan.<sup>77</sup> Psykoanalyttikko Otto Rank taas tulkitsee Eevan Adamin äidiksi ja Adamin ajavan äitinsä käärmeen houkutuksesta inestiseen suhteeseen kanssaan. Toiseksi tulkintamahdollisuudeksi Rank esittää, että kyseessä olisi Jumala-isän ja Eeva-tyttären välinen inesti.<sup>78</sup> Drewermann mainitsee syntiinlankeemuskertomuksen tulkintaa täydentäessään jälkimmäisen mahdollisuuden.<sup>79</sup> Hän ajattelee siis syntiinlankeemuskertomuksen olevan tulkittavissa syvyyspsykologisesti monella tavalla. Psykoanalyttikko Géza Róheimin mukaan juuri se, että seksuaalisuuden luonut Jumala tuomitsee sen, osoittaa syntiinlankeemuskertomuksen kuvaavan isän ja pojan välistä konfliktia.<sup>80</sup>

Eeva ajattelee Drewermannin mukaan pääsevänsä ahdistuksestaan käärmeen avulla. Hän ponnistelee silti pitkään pysyäkseen Jumalan puolella.<sup>81</sup> Lankeemuksesta on kysymys vasta silloin, kun yritys raukeaa. Varsinainen lankeemus tapahtuu Drewermannin mukaan kuin hypnotisoituna, ihmisen itsensä

---

<sup>73</sup> SB I, 56.

<sup>74</sup> Kille 2001, 88–89.

<sup>75</sup> Kille 2001, 64.

<sup>76</sup> Oidipaalinen vaihe sijoittuu Freudin ja Drewermannin mukaan 3-5/6 vuoden ikään. SB II, 547.

<sup>77</sup> SB II, 116.

<sup>78</sup> Kille 2001, 62–63.

<sup>79</sup> SB II, 116.

<sup>80</sup> Kille 2001, 66.

<sup>81</sup> SB I, 55–71.

ollessa passiivinen.<sup>82</sup> Pahaan taipumisen keskeisimpänä syynä hän pitää ihmisen epävarmuutta ja alemmuudentunteita ja korostaa aivan suomalaisen häpeätutkimuksen tapaan kristittyjen keskeisenä tuntemuksena olevan epävarmuus muille kelpaamisesta.<sup>83</sup> Hänen mukaansa olisi gnostisismia väittää Jungin tavoin, että Jumalan pelkääminen (Furcht) olisi aiheuttanut lankeamisen.<sup>84</sup> Ihmisen epävarmuus siitä, voiko Jumalaan enää luottaa, on hänen mukaansa sen sijaan syynä myös ahdistuksen jatkumiseen. Tässäkin hän siis syyttää Jungia gnostilaisista korostuksista, vaikka ei pidä tätä varsinaisena gnostikkona.<sup>85</sup> Drewermannin mukaan ahdistus ajaa lankeamaan yhä uudelleen ja siten yhä suurempaan ahdistukseen.<sup>86</sup> Hän on samaa mieltä kuin Gudrun Jork, jonka mukaan syntiinlankeemuksen kaltainen tilanne saa ihmiset pelkäämään ahdistuneina Jumala-isän rangaistusta.<sup>87</sup> Inhimillinen ahdistus johtuu siis Drewermannin mukaan perimmältään Jumala-suhteen puuttumisesta, mutta hän korostaa ahdistuksen kokonaisvaltaisuutta syvyyspsykologiaa ahdistuksen syntytahtumaan soveltamalla.

Esittämäänsä oidipaalista tulkintaa vahvemmin Drewermann liittää syntiinlankeemuskertomuksen lapsen oraalisen kehitysvaiheen loppupuolelle, jolloin lapsen suhtautuminen äitiin muuttuu ambivalentiksi.<sup>88</sup> Kielletyn puun hedelmien syömisestä rankaisemisen hän näet ajattelee kuvaavan lapsen kokemusta: tämä kuvittelee vieroittamisen johtuvan siitä, että hän on imetyksessä vahingoittanut äitiään. Drewermann väittää toisin kuin esimerkiksi Freud, että kaikkien ihmisten syyllisyyden tunteet kumpuavat näistä kokemuksista.<sup>89</sup> Tästä päätellen kaikki lapset joutuisivat hänen mukaansa puolen vuoden iän jälkeen eroon Jumalasta ja ahdistuksen valtaan. Psykoanalyttisesti tulkittuna se

<sup>82</sup> "Das eigentliche Tun der Frau erscheint wie hypnotisiert, wie passiv gezogen, wirklich nur wie ein Schlußpunkt einem in sich abgeschlossenen Satz." SB I, 70.

<sup>83</sup> SB I, 62. Vrt. esim. Kettunen 2011, 384.

<sup>84</sup> SB II, 32; Jung 1974b, 82.

<sup>85</sup> SB III, 157.

<sup>86</sup> "Es gehört zur Sünde, daß der Mensch, der aus Angst in die Sünde gerät, nach und in der Sünde noch größere Angst vor Gott hat." SB I, 107. Oidipaalisin tulkinnan Drewermann esittää SB II, 115–118, mutta hylkää sen samalla lopuksi.

<sup>87</sup> Kille 2001, 71.

<sup>88</sup> Psykoanalyysin mukaan oraalinen vaihe on 0–1 -vuotiaana.

<sup>89</sup> "Die Frage mußte sich nämlich alsbald stellen, ob der Ödipuskomplex nicht viel zu spät auftritt, um die Herkunft des Schuldgefühls zu erklären" SB II, 187. "Die narzißtische Identifikation und die sadistische Zerstörung bilden demnach in der oralen Phase eine Ambivalenz, die notwendig mit dem Auftreten schwerer Schuldgefühle einhergeht." SB II, 189; SB II, 156–57; SB II, 547 (taulukko). Oidipaallinen vaihe on noin 3–5–6 -vuotiaana. Freudin käsityksestä ks. esim. Tähkä 1996.



merkitsee hänen mukaansa kaikkien ihmisten neuroottisuutta.<sup>90</sup> Jungilaisen analyytikon Mario Jacobyn mukaan tällaista voi tapahtua joskus: epäempaattinen äiti synnyttää hänen mukaansa lapsessa epävarmuutta, joka helposti johtaa ahdistuneeseen käyttäytymiseen.<sup>91</sup> Drewermann hyväksyy Jungin tulkinnan, jonka mukaan syntiinlankeemus kuvaa sisäistä irtautumista äidistä tai isästä.<sup>92</sup> Myös psykoanalytikko Géza Róheim tulkitsee paratiisista karkottamisen sylilapsen normaaliksi kehitykseksi: tämä pääsee irtautumaan symbioottisesta äitisuhteesta.<sup>93</sup> Syntiinlankeemuskertomuksen ja eksistentiaalisen ahdistuksen synnyn sijoittaminen tähän vaiheeseen on kuitenkin ristiriidassa sen kanssa, että ahdistus kuuluu Drewermannin mukaan ihmisyyteen – eli lapsenkin elämään heti syntymän jälkeen.<sup>94</sup>

Drewermannin syntiinlankeemuskertomuksen tulkintaa ohjaa siten selvästi hänen teologialleen ominainen rinnakkaistenvaihtoehtojen etsintä. Syvyyspsykologien lisäksi hän tukeutuu tulkinnoissaan myös eri kulttuurien myyttiaineistoon. Hän korostaa myyttien avoimuutta erilaisille tulkinnoille ja symbolien monimerkityksisyyttä.<sup>95</sup> Syntiinlankeemuksessa on hänen mukaansa kuitenkin olennaisinta ahdistuksen vaikutus: vain ahdistuksen synty selittää hänen mukaansa sen, että ihminen luopuu alkuperäisestä Jumala-yhteydestään. Tässä on hänen kanssaan samoilla linjoilla Jungin seuraaja Heinz Westman, jonka mukaan uudenlaisen tietoisuuden saavuttaminen aiheuttaa ihmisessä väistämättä ahdistusta.<sup>96</sup>

Walter Kasper kritisoi Drewermannin tulkinnassa erityisesti tämän käsitystä ahdistuksen ja synnin suhteesta. Kasper kysyy, eikö ahdistus ole seurausta siitä, että ihminen on vapaasta tahdostaan hylännyt Jumalan.<sup>97</sup> Kasper ei ota kritiikissään huomioon, että Drewermannin tulkinnan tavoitteena on valottaa syntiin lankeamiseen johtavia psyykkisiä tekijöitä. Hän pyrkii ymmärtämään pahan valtaa ihmisiin omasta ihmiskäsityksestään käsin. Monet ovat arvostaneet

<sup>90</sup> SB I, LXXXVII. Luvussa 2.4. käsittelen, mitä Drewermann tarkoittaa kaikkien neuroottisuudella.

<sup>91</sup> Kille 2001, 92.

<sup>92</sup> SB II, 124–25. Esim. jungilaisessa, ns. subjektin tason tulkinnassa ajatellaan myytin tai unen yleensä kuvaavan yhden ihmisen sisäisiä kokemuksia. Bucher 1992a, 41.

<sup>93</sup> Kille 2001, 66–67.

<sup>94</sup> “Wenn in das Angsterleben der Tiere von einem bestimmten Punkt der Entwicklung an Selbstbewußtsein und ‘Geist’ eindringen und damit eine entscheidende Änderung herbeiführen.“ GF I, 337.

<sup>95</sup> SB II, 104, 117, 124.

<sup>96</sup> Kille 2001, 95.

<sup>97</sup> Kasper 1992, 11–12.

tulkinnan empiiristä otetta, vaikkei se pystykään ratkaisemaan perisyntioppiin liittyviä teologisia ongelmia.<sup>98</sup> Myös Kasper pitää Drewermannin tulkintaa merkittävänä uustulkintana, jos muistetaan, että tämän mukaan ahdistus myös ajaa ihmisiä turvautumaan Jumalaan.<sup>99</sup>

Kriittisesti Drewermannin syntikäsitystä arvioi myös Julia Knop. Hän huomauttaa oikein, että Drewermann kiistää perisyntin. Lisäksi hän kuitenkin väittää, että Drewermann pitää syntiä vain ihmisen yrityksenä vapautua ahdistavasta olost. Drewermann erottaa Knopin mukaan siten etiikan Jumalaan uskomisesta ja kiistää ihmisen vastuun.<sup>100</sup> Hän arvioi Drewermannin terapeuttien pyrkimysten johtaneen siihen, että tämä pitää ahdistusta eli uskon puutetta sairauteen verrattavana tilana, johon ihminen tarvitsee Jumalan apua.<sup>101</sup> Myöskään Hans-Martin Barthin mukaan ei Drewermannin tulkintaa ahdistuksesta synnin syynä voi hyväksyä teologiseksi käsitykseksi, vaikka ajatuksella onkin psykologinen oikeutuksensa. Drewermann kieltää hänenkin mukaansa ihmisen vastuun pahuudestaan.<sup>102</sup> Tätä mieltä on myös Ernst Dassmann.<sup>103</sup> Barth ja Knop ja Dassmann ovat siltä osin oikeassa, että Drewermann torjuu moralistisena pitämänsä katolisen etiikan.<sup>104</sup> Ihmisen vastuuta teoistaan hän ei kuitenkaan kiellä, mutta korostaa sen olevan kirkollisen yliminän vallasta vapautuneen, oman minuutensa löytäneen ihmisen vastuullisuutta.<sup>105</sup> Ahdistuksesta vapautuminen vapauttaa hänen mukaansa synnistä ja tekee oikeanlaisen eettisyyden mahdolliseksi.<sup>106</sup>

Drewermann päättelee syntiinlankeemuskertomuksesta, ettei ahdistuneen ole pakko taipua pahaan. Hän ei hyväksy Dassmannin, Knopin ja Barthin väitettä

<sup>98</sup> Heribert Wahlin mukaan Drewermann esittää perisyntiopin tilalle ”periahdistusopin” (”Erbangstlehre”) pystymättä kuitenkaan aikaisempia selittäjiä paremmin selittämään teologisesti tai psykoanalyttisesti sitä, mistä olemisen ahdistus oikein tuli paratiisiin. Wahl 1987, 925. Siegfried Wiedenhoferin mukaan viimeaikaisessa teologisessa keskustelussa on väistetty perisyntioppiin liittyvää problemaa perisyntin yleisyydestä ja väistämättömyydestä sekä sen aiheuttamasta syyllisyydestä. Drewermannin ”Strukturen des Bösen” teoksen 3. osaan sisältyy Wiedenhoferin mukaan tämän probleeman kaikkein perusteellisin ratkaisuyritys. Wiedenhofer 1987, 366–67.

<sup>99</sup> Kasper 1992, 11–12. Ahdistuksen vaikutuksesta uskon syntymiseen ks. luku 4.1.

<sup>100</sup> Knop 2007, 106, 109, 121–22, 125. Perisyntiopin Drewermann kiistää: ”Lediglich die protestantische Identifikation der Sünde mit der menschlichen Natur, die sich in Kierkegaards leidenschaftlicher Entgegensetzung von Gott und Mensch ausspricht, haben wie nicht übernehmen können.“ SB III, 582.

<sup>101</sup> Knop 2007, 123, 125

<sup>102</sup> Barth 1988, 249.

<sup>103</sup> Dassmann 1992, 63–64.

<sup>104</sup> Esim. GF I, 96–139.

<sup>105</sup> GF I, 123–24.

<sup>106</sup> SB III, 553; SB II, 615.

”oppinsa” vastuuttomuudesta. Oman olemisensa ja tämän maailman tiedostava ihminen kyllä kohtaa hänen mukaansa väistämättä ”ei-olemisen” käärmeen (die Schlange des Nichtseins), joka on kaiken ”ei-välttämättömän” (Nicht-Notwendig) tunnuskuva. Ihminen voisi siten hänen mukaansa säilyttää yhteytensä Jumalaan myös käärmeen houkutellessa.<sup>107</sup> Drewermann ajattelee ahdistuksen valtaan joutuneiden voivan omilla valinnoillaan estää ahdistumisensa jatkumisen. Käsityksensä hän ilmaisee myös Kierkegaardilta lainaamansa vertauksen avulla. Syvyyteen katsominen aiheuttaa sen mukaan kyllä pyöritystä. On kuitenkin ihmisen oma syy, jos hän antaa ahdistukselle sellaisen vallan, että se johtaa hänet tuijottamaan syvyyteen kuin hypnotisoituna. Silloin ihmisestä tulee syyllinen ahdistumiseensa.<sup>108</sup> Muuta syyllisyyttä ei ihmisellä Drewermannin mukaan ole, sillä hän on nyt ahdistuksensa vankina.<sup>109</sup> Hän ei painota Kierkegaardin tavoin sitä, että ihminen sekä pelkää ahdistumista että haluaa paeta siihen.<sup>110</sup> Drewermannin tulkinta syntiinlankeemuskertomuksesta ei ole esitetyistä epäilyistä huolimatta gnostilaista, sillä Jumala on hänen mukaansa ihmisten luoja ja persoona, jolla on suhde luomiinsa ihmisiin. Myös hänen käsityksensä ihmisten alkuperäisestä viattomuudesta on kristillisen tulkinnan mukainen.<sup>111</sup> Hän myös torjuu kertomusta tulkitessaan gnostilaisuutta edustavat näkemykset.<sup>112</sup> Drewermannin käsityksessä ahdistuksesta eräänlaisena

<sup>107</sup> “Es ist, meint die biblische Erzählung auf dieser Ebene der Symbolik, absolut unvermeidlich, daß zu einem Menschen, wenn er seiner selbst bewußt wird und seine Lage in dieser Welt begreift, die ‘Schlange’ des Nichtseins zu reden beginnt. Kein Gott, kein Schöpfer könnte eine Welt erschaffen, in der sich dieser Dialog zwischen der ‘Schlange’ und dem Menschen vermeiden ließe. Zu der Welt selber, die Gott gemacht hat, gehört notwendig die ‘Schlange’ als das Emblem alles Nicht-Notwendigen. Von daher könnte die Gefährdung des Menschen, der im Moment seiner Bewußtwerdung die Schlange reden hört, an sich in den schützenden Händen Gottes wie aufgehoben erscheinen.“ GF II, 133.

<sup>108</sup> “Vor Gott ist es *nicht notwendig*, daß der Mensch in seiner Angst beginnt, wie im Schwindel nur noch um sich selbst zu kreisen, nur noch in das eigene Loch zu starren und darin abzustürzen. Gewiß, ist es notwendig, daß der Blick in den Abgrund Schwindel verursacht, und es ist im Gefühl des Schwindels notwendig, den Halt zu verlieren, aber es ist die Schuld des Menschen, die Angst bis dahin kommen zu lassen, daß man nur noch wie hypnotisiert in den Abgrund starren kann.“ SB III, 545. Kierkegaard ilmaisee asian näin: “Ja kuitenkin hän on syyllinen, koska hän vajosi ahdistuneisuuteensa, mitä hän kuitenkin tavallaan halusi.“ Kierkegaard 1964, 57. Kierkegaardin vertaus takaa löytyy vastaava Friedrich Schellingin esittämä vertaus. Schelling 2004, 69–70.

<sup>109</sup> “Daß die eigentliche Sünde des Menschen die Angst ist, – Angst in einer Form, daß sie den ganzen Menschen ergreift, daß sie die Perspektiven seiner Weltanschauung bestimmt, daß sie die Regungen seines Lebensgefühls durchtönt, daß sie wie eine nicht weiter reduzierbare Selbstverständlichkeit mit ihm verhaftet ist und unabtrennbar zu ihm zu hören scheint.“ SB I, XI.

<sup>110</sup> Kierkegaard 1964, 57.

<sup>111</sup> SB II, 147; SB III, 570; esim. Katolisen kirkon katekismus 2005 § 27.

<sup>112</sup> Esim. SB III:ssa noin 30 kertaa.

luonnonvoimana, jota ihmisen on mahdotonta vastustaa, on kuitenkin gnostilaisuuden dualistiseen maailman- ja ihmiskuvaan viittaavia piirteitä.<sup>113</sup>

Sitä, ettei ihmisen ole pakko taipua pahaan Drewermann perustelee myös filosofisesti. Hän pitää ensiksikin kiinni tahdon vapaudesta. Ihmisellä on hänen mukaansa valinnanvapaus, mutta se on rajoitettu. Ihminen on siis vastuullinen, vaikka hänellä on ahdistuksensa. Drewermann hyväksyy Kantin näkemyksen, jonka mukaan pakko ja vapaus voivat vaikuttaa toistensa rinnalla. Ihminen kuuluu siten äyllisenä olentona vapauden piiriin, mutta empiirisenä olentona luonnon piiriin.<sup>114</sup> Valinnan vapautta Drewermann perustelee sekä Kierkegaardiin että Hegeliin tukeutumalla. Kierkegaardin mukaan ihminen ei voi olla Jumalan tavoin vapaa, koska hän ei ole ”Henki” samassa mielessä kuin Jumala.<sup>115</sup> Hegeliin tukeutuen Drewermann taas arvioi, ettei syällisyys eli Jumalan yhteydestä lankeaminen ole vältettävissä. Ihmisen vapaudessa, eli hänen henkisyössään täytyy näet olla jotakin sellaista, joka tekee hänestä aivan pakosta syällisen. Kyseiseen ihmisen vapauteen ei kylläkään voi liittyä ulkoista pakkoa, sillä se kumoaisi vapauden. Sen sijaan vapauteen sisältyy sisäinen välttämättömyys.<sup>116</sup> Tällä Drewermann tarkoittanee väistämättömästi toteutuvaa eroa Jumalan yhteydestä. Hänen mukaansa syällisyyttä voi ymmärtää oikein vain eksistentiaalisesta vapauden käsityksestä käsin.<sup>117</sup>

Ihmisen ristiriitaisuutta voidaan Drewermannin mukaan analysoida filosofisesti, mutta siten ei kuitenkaan löydetä ratkaisua syällisyyttä koskevaan ongelmaan.<sup>118</sup> Kysymys pahuudesta liittyy ihmisen uskoon ja epäuskoon ja kuuluu siksi teologian ratkaistaviin.<sup>119</sup> Se ei voi filosofian ja psykologian tavoin

<sup>113</sup> SB I, 55–71. Vrt. Pearsonin esitys gnostisismien eri dimensioista. Pearson 2005, 82–87.

<sup>114</sup> SB III, LXIX, 8, 13. Drewermann pakon ja vapauden dilemmaa perusteellisesti Kantin ajatteluun tukeutuen SB III, 1–53.

<sup>115</sup> ”Wenn der Mensch in dem Sinn ‘Geist’ wäre, daß er sich selber (als Einheit von Sein und Wesen) begründet (‘gesetzt’) hätte, so wäre er sich selber niemals fragwürdig; er wäre *seit* Ewigkeit und schlösse alles Zeitliche in sich, er wäre in sich absolut notwendig und gerade darin, in ausschließlichem Gehorsam sich selbst gegenüber absolut frei. Nun aber existiert der Mensch nicht aus sich selbst heraus. Er ist ganz und gar ‘abgeleitetes Verhältnis’, wie KIERKEGAARD sagt, und so trägt er den Grund seines Daseins nicht in sich selbst.“ GF I, 336.

<sup>116</sup> ”Einen Ausweg aus dieser Aporie gibt es nur, wenn wir dem Gedanken Hegels zustimmen, daß an der menschlichen Freiheit, an der Geistigkeit des Menschen etwas sein muß, das sie mit Notwendigkeit schuldig werden, also biblisch ‘von Gott abfallen’ läßt. Diese Notwendigkeit darf der Freiheit des Menschen nicht äußerlich sein, denn sonst würde die Freiheit aufgehoben; sie muß vielmehr so begriffen werden, daß sie der Freiheit selbst innerlich ist, daß sie die Freiheit also nicht aufhebt, sondern daß sie vielmehr als die Weise in Erscheinung tritt, in der Freiheit sich vollzieht und verwirklicht.“ SB III, 99.

<sup>117</sup> Näin myös Knop 2007, 98.

<sup>118</sup> SB III, 568–576.

<sup>119</sup> SB III, XLIX–L.

pitää lankeamista ihmisen ainoana vaihtoehtona. Onhan lankeaminen mahdollista torjua Jumalan edessä (vor Gott).<sup>120</sup> Ahdistus onkin voitettavissa vain silloin, kun sen kohtaa ”Jumalasta käsin” (von Gott her).<sup>121</sup> Jos ahdistuksen valtaa ei ymmärretä ja kuvitellaan vapauduttavan pahasta ymmärryksen keinoin, ajaututaan gnostilaiseen mytologiaan.<sup>122</sup> Ainoastaan usko tekee Drewermannin mukaan mahdolliseksi olla lankeamatta ahdistukseen ja epätoivoon. Ihmistä voidaan pitää syyllisenä vain, kun häntä tarkastellaan uskosta käsin.<sup>123</sup> Hän nimittääkin lankeamisen ”pakkoa” näennäiseksi.<sup>124</sup> Jumalaan turvautuminen on siten hänen mukaansa aina mahdollista, vaikka ahdistus tekeekin sen vaikeaksi. Knop kysyy aiheellisesti, onko Jumala-suhde noin vain valittavissa.<sup>125</sup> Drewermannilla näyttää olevan pelkistetyin harmoninen käsitys uskosta.

Ahdistuksen keskeisimpänä vaikutuksena on Drewermannin mukaan alkuperäisen Jumala-yhteyden katkeaminen. Ahdistus on traagista, koska se paljastaa ihmisen syällisyyden, mutta estää samalla tunnustamasta sitä.<sup>126</sup> Ahdistuksen ja Jumala-yhteyden vastakohtaisuus on kuitenkin tätäkin traagisempaa. Ihminen tarvitsee hänen mukaansa Jumalaa juuri ahdistuksensa vuoksi ja uskon merkitys on ahdistuksen voittamisessa.<sup>127</sup> Usko ja ahdistus ovat vastakohtia.<sup>128</sup> Ahdistus, jota Drewermann pitää syntiinlankeemuskertomuksen tulkinnassaan synnin synnä, on tässä määritelmässä astunut synnin paikalle. Synnissä ei hänen mukaansa ole niinkään kysymys moraalista kuin Jumala-suhteen katketessa tapahtuneesta eksistenssin muutoksesta. Jumala-suhde ja

<sup>120</sup> “Vor Gott ist es *nicht notwendig*“...“in das eigene Loch zu starren und darin abzustürzen.“ SB III, 545.

<sup>121</sup> “Allein von Gott her erscheint die Angst als etwas Überwindbares, Nicht-Zwangläufiges; erst im Glauben an Gott erwacht der Mensch aus dem Gefängnis seines ‘verfluchten Lebens’...“zu seiner eigentlichen Bestimmung und Würde.“ SB III, XLVIII.

<sup>122</sup> SB III, 539.

<sup>123</sup> “Wie denn überhaupt von einer Schuld des Menschen die Rede sein kann, wenn“...“die Schuldgefühle notwendig aus der Ambivalenz der menschlichen Triebeanlagen und bestimmten äußeren Faktoren entstehen.“...“Wichtig ist jedoch, daß das menschliche Dasein erst vom Glauben an Gott her als schuldig zu erkennen ist.“ SB III, 568, 575.

<sup>124</sup> “*Die scheinbare Notwendigkeit des Bösen.*“ Sünde/Schuld, 152.

<sup>125</sup> Knop 2007, 111.

<sup>126</sup> “Gerade darin liegt die ganze Tragik der Angst, daß sie nicht nur die Schuld hervorbringt, sondern auch die Umkehr verhindert.“ SB I, 82.

<sup>127</sup> “Der Begriff *Angst* zu dem entscheidenden Maßstab theologischen Denkens gemacht wird. Nur auf dem Hintergrund der Angst ist Gott dem Menschen *wesentlich*, und nur in der Überwindung der Angst versteht man, was Glaube ist.“ SB III, 578.

<sup>128</sup> “Der Glaube“...“ist so allgemeinemenschlich wie sein Gegenteil: die menschliche Angst.“ TE II, 164. “Der Mensch nicht leben kann ohne Gott, dass es jedenfalls gegen die Angst“...“inmitten der Gnadenlosigkeit der Welt als Heilmittel nur den Glauben gibt.“ SB I, XII.

moraalisääntöjen noudattaminen ovat eri asioita.<sup>129</sup> Drewermannin käsitys ahdistuksen yleisyydestä vertautuu teologiseen käsitykseen, jonka mukaan kaikki ovat syntisiä.

Uskoon ei Drewermannin mukaan sisälly ahdistusta ja ahdistusta tunteva on uskosta osaton. Tämä käsitys muistuttaa teologista käsitystä, jonka mukaan vain uskomalla Kristukseen vapaudutaan synnistä. Teologisesti kyseenalainen on kuitenkin Drewermannin käsitys, jonka mukaan ero Jumalasta ilmeni aina epämieluisuuden sävyisenä mielentilana ja usko puolestaan täydellisenä tuskattomuutena. Se muistuttaa uushenkistä spiritualiteetikäsitystä.<sup>130</sup>

Drewermannin käsitys ihmisen sisäisestä kokemusmaailmasta on siis pelkistetyn kaksijakoinen: ihminen joko uskoo tai on uskon ulkopuolella. Tässä hänen näkemyksensä on lähellä Kierkegaardin näkemystä, jonka mukaan ahdistuksesta vapaita ovat vain todelliset kristityt.<sup>131</sup> Drewermannin näkemys eroaa kuitenkin Kierkegaardin näkemyksestä siinä, että tämä ei yleensä samaista ahdistusta ja synnin vallassa olemista.<sup>132</sup> Drewermann ei myöskään pohdi esimerkiksi Tillichin tavoin uskoonkin kuuluvaa ahdistuksen läheisyyttä. Ahdistus on tämän mukaan uskossakin ihmistä lähellä, vaikkei se kuulukaan uskoon.<sup>133</sup> Drewermann korostaa siis yhtäältä Kierkegaardin tavoin ihmiselämän olevan yleensä yhtä ahdistusta, mutta toisaalta hän ajattelee ahdistuksen olevan voitettavissa helpommin kuin esimerkiksi Tillich ajattelee.

### 2.3. Eksistentiaalinen ahdistus ja epätoivo

Tässä alaluvussa analysoin Drewermannin käsitystä ihmisiä Jumalasta erottavasta eksistentiaalisesta ahdistuksesta, jossa hän tukeutuu erityisesti Kierkegaardiin. Siksi tarkastelen ensiksi Kierkegaardin käsitystä eksistentiaalisesta ahdistuksesta ja epätoivosta ja toiseksi Drewermannin käsitystä.

<sup>129</sup> ”’Sünde’ nicht zunächst ein moralischer Tatbestand ist“...“sondern Fehlverhalten am Grund der Existenz“...“es eines ist“...“sich gegenüber dem ethisch Allgemeinen, und ein anderes, sich gegenüber Gott zu Verhalten.“ SB I, XII–XIV.

<sup>130</sup> Uushenkisestä spiritualiteetista ks. esim. Helander 2005.

<sup>131</sup> Kierkegaard 1924, 33–34.

<sup>132</sup> Vain äärimmäinen epätoivo on Kierkegaardin mukaan syntiä: ”synti on epätoivon potensatio.” Kierkegaard 1924, 121.

<sup>133</sup> Tillich 1961, 30–31.

Kierkegaardin mukaan ihminen on Jumalasta riippuvainen henki.<sup>134</sup> Ihmisen hengen hän rinnastaa tämän minuuteen.<sup>135</sup> Hänen mukaansa ihmisellä on ollut ahdistusta ennen syntiinlankeemustakin, mutta se on ollut erilaista kuin nykyinen ahdistus. Vasta syntiinlankeemus on muuttanut sen vapauden tiedostamisesta johtuvaksi ahdistukseksi, joka on täysin toista kuin pelko.<sup>136</sup> Ahdistus voi hänen mukaansa olla tietoista, hengessä koettavaa tai tiedostamatonta ja hengetöntä.<sup>137</sup> Tietoista se voi olla joko pahan tai hyvän suhteen. Pahan suhteen tietoisesti ahdistunut on esimerkiksi itsensä synnin orjaksi tunteva ihminen ja hyvän suhteen tietoisesti ahdistunut taas ahdistuu hyvydestä ja uhmaa hyvyttä.<sup>138</sup>

Kierkegaardin mukaan ahdistus voi kasvattaa ihmistä, niin että tämä löytää uskon, mutta elämä on silti jatkuvaa kamppailua ahdistusta vastaan.<sup>139</sup> Jos ihminen ei kuitenkaan löydä suhdetta itseensä ja Jumalaan, hänen ahdistuksensa kasvaa epätoivoksi. Se taas esiintyy Kierkegaardin mukaan ahdistuksen tapaan monenmuotoisena. Se voi ensiksikin olla tiedostamattomuutta omasta hengestään eli minuudestaan, jolloin se ilmenee esimerkiksi välinpitämättömytenä uskonnon suhteen.<sup>140</sup> Toiseksi ihmisellä voi olla hengen eli minuuden tiedostavaa epätoivoa, jossa Kierkegaard erottaa kolme muotoa. Ensimmäinen niistä on heikkouden epätoivo, joka ilmenee epätoivona jostakin ajallisesta.<sup>141</sup> Toinen on ikuisuuteen ja omaan minuuteen liittyvä epätoivo.<sup>142</sup> Kolmas epätoivo puolestaan on olemista omassa varassaan eli uhmaa Jumalaa kohtaan.<sup>143</sup>

Drewermann tukeutuu Kierkegaardiin sekä teologisessa ihmiskäsityksessään että käsityksessään eksistentiaalisesta ahdistuksesta. Ihminen on hänen mukaansa ”johdetulla tavalla” (auf abgeleitete Weise) henki, kuten myös Kierkegaard määrittelee, ja siitä myös johtuu hänen ahdistuksensa.<sup>144</sup> Ihminen ei ole siten henki (Geist) samassa mielessä kuin Jumala. ”Jos ihminen olisi sillä tapaa henki”, määrittelee Drewermann, ”että hän olisi itse oma perustansa, hän ei

<sup>134</sup> Kierkegaard 1924, 19–20.

<sup>135</sup> Kierkegaard 1924, 19. Olen korvannut vanhahtavan itseyden käsitteen tässä ja myöhemminkin minuuden käsitteellä.

<sup>136</sup> Kierkegaard 1964, 42, 55, 58.

<sup>137</sup> Kierkegaard 1964, 58, 122.

<sup>138</sup> Kierkegaard 1964, 143, 148–49.

<sup>139</sup> Kierkegaard 1964, 197, 199.

<sup>140</sup> Kierkegaard 1924, 67–74.

<sup>141</sup> Kierkegaard 1924, 74–96.

<sup>142</sup> Kierkegaard 1924, 96–106.

<sup>143</sup> Kierkegaard 1924, 106–117.

kyseenalaistaisi koskaan itseään. Ihminen olisi siinä tapauksessa ikuinen ja sisällyttäisi myös ajallisuuden itseensä. Ihminen olisi myös itsessään välttämätön ja tottelevaisena itseään kohtaan absoluuttisen vapaa.”<sup>145</sup> Silloin ihmisellä ei olisi ahdistusta. Ahdistus johtuu siis hänen mukaansa siitä, että viattomasta ja tietämättömästä ihmisestä on tullut henkiolento. Eksistentiaalinen ahdistus katkaisee Drewermannin mukaan ihmisen suhteen minuuteensa ja estää häntä löytämästä sitä. Hänellä ei ole minuutta eli hän ei voi olla henkensä kautta yhteydessä Jumalaan.<sup>146</sup>

Hengeksi tullessaan ihminen saa Drewermannin mukaan oman vapautensa ja astuu omaan todellisuuteensa, mutta tämä vapaus on vain mahdollisuus ja aiheuttaa siksi ahdistusta. Ihmisellä on näet sekä pakottava tarve luopua yksilöllisyydestään että sulautua massaansa vapautensa menettäneenä.<sup>147</sup> Vapaus on siten ihmisen suurin taakka, ja sen vaaliminen voi vaatia valtavia ponnistuksia. Drewermann on omaksunut Kierkegaardin tulkinnan, jonka mukaan ihmisen syvintä ahdistusta on omasta vapaudestaan ahdistuminen.<sup>148</sup> Hän on kuitenkin hyödyntänyt käsityksessään ahdistuksesta myös Martin Heideggerin ja Jean Paul Sartren näkemyksiä. Sartre yhdistää Drewermannin mukaan käsityksessään ahdistuksesta Kierkegaardin käsityksen ahdistuksesta oman vapautensa edessä Heideggerin käsitykseen ahdistuksesta ”ei-minkään”(Nichts) edessä. Drewermannin mukaan niiden yhdistämisessä ahdistuskäsitykseen ei ole mitään ristiriitaa, koska vapaus edellyttää ei-minkään kieltämistä.<sup>149</sup>

Eksistentiaalinen ahdistus on Drewermannin mukaan syntynyt ihmislajin kehityshistorian aikana. Se on ominaista vain ihmiselle, mutta sen juuret ovat

---

<sup>144</sup>”Nun aber existiert der Mensch nicht aus sich selbst heraus. Es ist ein ganz und gar ‘abgeleitetes Verhältnis’ wie KIERKEGAARD sagt, und so trägt er den Grund aller Angst: auf ‘abgeleitete’ (kontingente) Weise ‘Geist’ zu sein.“ GF I, 336; Kierkegaard 1924, 20.

<sup>145</sup> GF I, 336. Vrt. Kierkegaard 1924, 19–21.

<sup>146</sup> “‘Geist’ definierte der dänische Religionsphilosoph als ‘das Selbst’ Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewusstsein, das als Selbstbewusstsein die Einheit bildet“... “Doch diese Synthese, dieses Verhältnis muss *vollzogen* werden, um für sich selbst zu sein, und eben das ist ‘Geist’. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewusstsein, das als Selbstbewusstsein die Einheit bildet.“ GF I, 336.

<sup>147</sup> “Man ist gewöhnt an den Gedanken, daß die Freiheit das eigentliche und höchste Gut des Menschen sei, und das ist auch wahr. Aber man übersieht leicht, daß es zugleich die größte Bürde des Menschen ist und daß es einer außerordentlichen Anstrengung bedarf, seine eigene Freiheit zu wollen. Es liegt in der Tat eine Sehnsucht in dem Menschen, sich als Individuum aufzugeben und in der Unfreiheit der Masse zu verschwinden, eben weil keine Angst dem Menschen innerlicher und tiefer ist als die Angst der Freiheit vor sich selbst.“ PM I, 134; PM (suom), 71.

<sup>148</sup> “Entsprechend war es Kierkegaards geniale Intuition, daß die tiefste Angst des Menschen *die Angst der Freiheit vor sich selbst* ist.“ SB III, XXV.

<sup>149</sup> “So besteht zwischen beiden Auffassungen insofern kein Unterschied, als die Freiheit als Nichten das Nichts voraussetzt.“ SB III, 202.



luomakunnan yhteisessä alkuahdistuksessa.<sup>150</sup> Tässä korostuksessaan hän seuraa Kierkegaardia.<sup>151</sup> Eksistentiaalinen ahdistus on hänen mukaansa sekä evoluutioketjun väistämätön vaihe että täysin uusi ilmiö ihmisen kehityshistoriassa. Tietoisuuden (Bewußtsein) ja yksilöllisyyden lisääntyessä on kasvanut myös ahdistus.<sup>152</sup> Ratkaisevan muutoksen eläinten kokemaan ahdistukseen on tuonut itsetietoisuuden (Selbstbewußtsein) ja hengen (Geist) mukaantulo tähän kehitykseen.<sup>153</sup> Luomakunnan ahdistuksen kasvaminen inhimilliseksi ahdistukseksi perustuu siten Drewermannin mukaan biologiaan. Itsetietoisuuden ja hengen ilmaantuminen sen sijaan on hänen mukaansa tulkittavissa vain teologisesti. Itsetietoisuus nimittäin tekee ahdistuksesta henkistä eli eksistentiaalista.<sup>154</sup> Drewermann perustelee eksistentiaalisen ahdistuksen syntyä sekä evoluutiobiologisesti että teologisesti.

Eksistentiaalisen ahdistuksen syntymisessä on Drewermannin mukaan kyse laadullisesta hyppäyksestä. Kuva on selvästikin omaksuttu Kierkegaardilta.<sup>155</sup> Itsetietoisuus ja eksistentiaalinen ahdistus syntyvät Drewermannin mukaan silloin, ”kun tietoisuuden ja maailman, ’minän’ ja ’ei-minän’ olemuksellinen ero murtautuu esiin.” ”Silloin ihmiset myös tulevat tietoisiksi ’äärellisestä äärettömydestään’. He ymmärtävät olevansa muuta kuin heitä ympäröivä todellisuus. He myös ymmärtävät olevansa riippuvaisia siitä ja sen aiheuttamasta uhasta.”<sup>156</sup> Drewermann ei ilmaise tarkemmin, mitä hän tarkoittaa laadullisella hyppäyksellä. Viittaako hän tätä käsitettä käyttäessään ehkä geneettiseen mutaatioon evoluutioketjussa? Vai onko se ymmärrettävä filosofiseksi tai

<sup>150</sup> SB II, 222. Drewermann tukeutuu antropologi R. Bilzin näkemyskseen siitä, että ihmisen eksistentiaalinen ahdistus (Daseinsangst) voidaan johtaa empiirisesti todennettavasta alkuahdistuksesta (Urangst), joka esiintyy tietyissä perusmuodoissa.

<sup>151</sup> ”In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit bestimmt.“ Kierkegaard 1964, 55–56.

<sup>152</sup> ”Mit dem Grad des Bewußtsein und Individualität zugleich das Quantum der Angst ansteigt: nur das Individuum kann Angst empfinden.“ GF I, 336.

<sup>153</sup> ”Wenn in das Angsterleben der Tiere von einem bestimmten Punkt der Entwicklung an Selbstbewußtsein und ’Geist’ eindringen und damit eine entscheidende Änderung herbeiführen.“ GF I, 337.

<sup>154</sup> ”Erst von diesem Moment des erwachenden Selbstbewußtseins an tritt die *Angst* als die *geistige* Bestimmtheit auf.“ GF I, 337.

<sup>155</sup> Kierkegaard esim. kuvaa synnin ilmaantumista maailmaan äkilliseksi hyppäykseksi. Kierkegaard 1964, 42.

<sup>156</sup> ”Irgendwann muss die *wesentliche Fremdheit* zwischen Bewusstsein und Welt, zwischen ’Ich’ und ’Nicht-Ich’ subjektiv aufbrechen, und dieser Augenblick ist identisch mit dem Geburtstunde des Selbstbewusstseins *und der Angst*. Nichts von dem, was uns umgibt, sind wir selbst; das aber, was wir sind, ist ebenso abhängig wie bedroht von den Dingen rings um uns her. Erst von diesem Moment des erwachenden Selbstbewusstseins an tritt die *Angst* als eine *geistige* Bestimmtheit auf, indem sie sich als die *Bedingung* erweist, unter der das Ich seiner selbst als einer ’endlichen Unendlichkeit’ bewusst werden kann.“ GF I, 336–37.

teologiseksi käsitteeksi?<sup>157</sup> Hän kuitenkin määrittelee eksistentialisen ahdistuksen olemusta filosofisin termein. Onkin ajateltavissa, että Drewermann painottaa Heideggerin hengessä sitä, että eksistentialisen ahdistuksen olemus on tulkittavissa vain eksistentialifilosofian avulla.<sup>158</sup> Samasta syystä johtunee, ettei hän tässä yhteydessä myöskään suhteuta itsetietoisuuden ja eksistentialisen ahdistuksen syntyä ihmisen psyykkiseen kehitykseen eikä psyykkisen ahdistuksen syntyyn. Hän ei pohdi sitä, kumpi näistä ahdistuksen päälähteistä ilmaantuu ensin ihmisyksilön elämään ja ihmiskunnan historiaan. Lapsen elämään eksistentialinen ahdistus astuu hänen eräiden tulkintojensa mukaan kuitenkin oraalisisessa kehitysvaiheessa.<sup>159</sup>

Jos ahdistunut ihminen ei tartu mahdollisuuteen pysyä Jumalan yhteydessä, hän ajautuu Drewermannin mukaan epätoivoon.<sup>160</sup> Se on kiinnipitämistä omasta ei-minään olemisesta ja lopulta halua olla ei-mitään. Epätoivoisen tuskan ytimenä on kyvyttömyys vapautua omasta itsestään.<sup>161</sup> Ahdistus eroaa siis Drewermannin mukaan epätoivosta siinä, että ihminen joutuu ahdistuksen valtaan ilman omaa syytään. Ahdistuksen jatkuminen epätoivon muodossa on taas hänen oma valintansa. Teologisesti epätoivoa tulkitessaan Drewermann korostaa ihmisen omaa vastuuta. Ahdistus on Drewermannille holistinen, epätoivo taas teologinen käsite. Kierkegaardin tavoin hän erottaa epätoivon psyykkisestä epätoivoisuudesta. Epätoivossa on kyse ihmisen eksistenssissä tapahtuneesta muutoksesta.<sup>162</sup> Ahdistuksen valtaan joutuneessa ihmisessä ei silloin enää toteudu

<sup>157</sup> Drewermann ei määrittele tässä yhteydessä tarkemmin sitä, minkä lajien kohdalla hän ajattelee eksistentialisen ahdistuksen ilmaantuneen ihmisen evoluutioon. Ihmistä ei hänen mukaansa kuitenkaan saa asettaa ”henkisenä” olentona eksklusiivisesti muuta maailmaa vastaan, eikä hän pidä ”sielun kuolemattomuutta” eläinten kohdalla mahdollisena ajatuksena. Esim. Tiere, 34. Drewermann myös korostaa teologiassaan kehittyneimpien nisäkkäiden ja ihmisen sisäisten kokemusten samanlaisuutta, mutta ei ota selkeästi kantaa eläinten tietoisuuden laatuun. Schmerz, 122.

<sup>158</sup> Heidegger näet väittää: ”Mit dem Hinweis auf das Fehlen einer eindeutigen, ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind, in der Anthropologie, Psychologie und Biologie, ist über die positive Arbeit dieser Disziplinen kein Urteil gefällt“. Heidegger 1963, 50.

<sup>159</sup> Vrt. Syntiinlankeemuskertomuksen tulkinta: SB II, 187; SB II, 189; SB II, 156–57; SB II, 547 (taulukko). Oraalinen kehitysvaihe alkaa psykoanalyysin mukaan noin ½ vuoden iässä.

<sup>160</sup> ”Allein von Gott her erscheint die Angst als etwas Überwindbares, Nicht-Zwangläufiges; erst im Glauben an Gott erwacht der Mensch aus dem Gefängnis seines ’verfluchten Lebens’...“ zu seiner eigentlichen Bestimmung und Würde.“ SB III, XLVIII.

<sup>161</sup> ”Besteht die Verzweiflung darin, dieses Starren in das eigene Nichts festzuhalten und am Ende das, wovor man sich ängstigte, das Nichts, selbst zu wollen.“...“Die ganze Qual des Verzweifeln liegt darin, daß er sich selber nicht loswerden kann.“ SB III, 466–67. Vrt. Kierkegaard 1924, 78.

<sup>162</sup> ”Daß die Verzweiflung andauert, ist selbst Folge einer Stellungnahme am Grund der Existenz, nicht einfache (psychologische) Wirkung.“ SB III, 465, 467; Esim. Kierkegaard 1924, 29.

alkuperäinen ruumiin, sielun ja hengen synteesi.<sup>163</sup> Hän nimittää epätoivoa ihmisen varsinaiseksi synniksi ja väittää myös Kierkegaardin pitävän epätoivoa syntinä ja uskon vastakohtana.<sup>164</sup> Hän ei kuitenkaan perustele väitettään.<sup>165</sup> Kierkegaardilta löytyy sen sijaan Drewermannin tulkinnasta poikkeava tulkinta epätoivosta. Hänen pseudonyyminsä Anti-Climacuksen mukaan vain liiallinen epätoivo on syntiä.<sup>166</sup> Drewermann pitää ehkä siten epätoivoa Jumala-suhteen kannalta tuhoisampana kuin Kierkegaard. Epätoivon nimittäminen synniksi osoittaa hänen korostavan epätoivon tilan ja uskon tilan eroa. Drewermannin mukaan syntiä on Jumalasta erossa eläminen. Hän pitää Kierkegaardin tavoin epätoivoa minuuden (Selbst) sairautena, joka vaikuttaa ihmisen Jumala-suhteeseen.<sup>167</sup>

Drewermannin käsitys ahdistuneen ihmisen epätoivosta seuraa siis hyvin pitkälti Kierkegaardin käsityksiä. Hän korostaa kuitenkin toisin kuin Kierkegaard, että ahdistus ja epätoivo ovat uskon vastakohtia.<sup>168</sup> Drewermann puhuu tässä yhteydessä ilman tasoerotusta yhdestä epätoivosta, joka esiintyy neljässä eri muodossa. Drewermannin näkemys ahdistuksen totaalisuudesta johtaa kysymään hänen ahdistustulkintansa onnistuneisuutta. On syytä kysyä, osuuko Drewermann oikeaan tehdessään ahdistuksesta ja epätoivosta uskolle vastakkaisen tilan. On arvioitu, että Drewermann on tulkinnut Kierkegaardia tällä tavalla, koska hän pyrkii määrittelemään ahdistuksen teologisesti tavalla, joka on yhdistettävissä psykoanalyttiseen ahdistuskäsitykseen.<sup>169</sup> Se ehkä on johtanut hänet korostamaan

<sup>163</sup> “Der Mensch ‘meinte er weiter, ‘ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.’ Doch diese Synthese, dieses Verhältnis muß vollzogen werden, um für sich selbst zu sein, und eben das ist ‘Geist’. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein die Einheit bildet.“ GF I, 336. Ks. Kierkegaardin lainauksen suomennos: Kierkegaard 1924, 19.

<sup>164</sup> “Verzweiflung ist für Kierkegaard in diesem Sinne die eigentliche Form der Sünde, das genaue Gegenteil des Glaubens.“ SB III, 462.

<sup>165</sup> Teoksessaan *Psychoanalyse und Moraltheologie I* Drewermann viittaa vain yleisesti Kierkegaardin *Kuolemansairaus*-teokseen: “Zu diesem Zweck lassen sich Gedanken aufgreifen, die S. Kierkegaard in der Studie ‘Die Krankheit zum Tode’ vorgelegt hat, in der er den Verlust der Gnade, den Verlust der Rechtfertigung in Gott als Verzweiflung beschrieb bzw. umgekehrt darlegte, dass es vor Gott Sünde ist, verzweifelt zu sein.“ PM I, 128. Drewermann ei esitä yhtään Kierkegaardin siteerausta väittäessään tämän pitävän epätoivoa syntinä. Teoksessaan *Strukturen des Bösen III* hän ei esitä tällä kohden mitään viittausta. SB III, 462.

<sup>166</sup> “Epätoivo on synti. Synti on: *Jumalan edessä eli Jumalaa ajatellen epätoivoisesti olla tahtomatta olla oma itsensä tai epätoivoisesti tahtoa olla oma itsensä*”... ”synti on epätoivon potensatio”. Kierkegaard 1924, 121.

<sup>167</sup> ”Epätoivo on sairautta hengessä, itseydessä.” Kierkegaard 1924, 19. ”Epätoivo on hengen määre, suhtautuu ikuisen ihmisessä.” Kierkegaard 1924, 25.

<sup>168</sup> Kierkegaardin mukaan kaikilla ihmisillä on ahdistusta, vaikkakin esimerkiksi uskovan ihmisen ahdistus on erilaista kuin muiden ahdistus. Kierkegaard 1948, 89, 92, 97–98.

<sup>169</sup> Irrgang 1992, 126.

Jumalasta erossa olemisen tuskaa ja uskon ahdistuksettomuutta. Kierkegaardin valinta eksistentiaalisen ahdistuksen ja epätoivon tulkitsijaksi jättää huomiotta esimerkiksi Tillichin näkemyksen eksistentiaalisesta ahdistuksesta.<sup>170</sup>

Terapeuttisen pyrkimyksensä vuoksi Drewermann ei myöskään käsittele sitä mahdollisuutta, ettei uskon puuttuminen johtaisi epätoivoon.

Epätoivon valtaan joutuneessa ei Drewermannin mukaan ole toteutunut olemisen (Sein) ja tietoisuuden (Bewußtsein) synteesi, vaan hänen minuutensa on hänen itsensä asettama.<sup>171</sup> Ihmisen hengen käsitteen sijasta hän käyttää tässä filosofista minuuden (Selbst) käsitettä.<sup>172</sup> Minuuden Drewermann määrittelee Kierkegaardiin tukeutuen: minuus on suhde, joka suhteutuu itseensä, tai se on se seikka suhteessa, että suhde suhteutuu itseensä. Ihminen on äärettömyyden ja äärellisyyden, ajallisen ja ikuisen, vapauden ja välttämättömyyden synteesi.”<sup>173</sup> Hän käyttää siis hengen ja minuuden käsitteitä sekä ahdistuksen vallassa olevista että siitä vapautuneista ihmisistä. Se on teologisesti ristiriitaista. Ahdistuksesta vapautuneen kohdalla henki on hänen mukaansa kolmas sielun ja ruumiin

<sup>170</sup> Tillichin mukaan uskollakin on ahdistusta, vaikei ahdistus kuulu uskoon. Tillich 1961, 30–31

<sup>171</sup> Kierkegaard 1924, 20.

<sup>172</sup> Monessa muussa yhteydessä Drewermann käyttää Selbst-käsitettä syvyyspsykologisena käsitteenä. Käsite on tässä tutkimuksessa korvattu sanalla minuus sekä Drewermannin tukeutuessa Kierkegaardin ajatteluun että hänen tukeutuessaan syvyyspsykologian edustajien ajatteluun. Minuuden löytämisen kanssa samanmerkityksisenä käytetään yleisesti sekä Kierkegaardiin että syvyyspsykologisiin tulkintoihin tukeuduttaessa myös itsensä löytämisen käsitettä. Aikaisemmin on vastaava Kierkegaardin termi useimmiten käännetty sanalla ”itseys” – näin esim. Kierkegaard 1924, suom. J. Hollo. Minuuden käsite määritellään eri tavoin eri psykologisissa suuntauksissa. Käsitteitä ”itseys” ja ”minuus” pitää samamerkityksisinä esim. kognitiivista psykologiaa edustava Risto Vuorinen. Vuorinen 1995, 298 ja 301. Vuorinen määrittelee psykologisesti minuuden olevan minäkokemus eli itseyden kokemus, itseä ja itselle tärkeitä ihmissuhteita koskevien – tietoisten ja tiedostamattomien – ajatusten, mielikuvien, tunteiden, toiveiden jne. kokonaisuus, minän elämyksellinen vastine, joka sisältää toisaalta omasta ruumiista muodostetut mielikuvat ja toisaalta sosiaalisesta vuorovaikutuksesta sisäistetyt mielikuvat. Vuorinen 1995, 301. Analyttisen psykologian perustaja Carl Gustav Jung puolestaan määrittelee minuuden (Selbst) tarkoittavan ihmistä psyykkisenä kokonaisuutena, johon sisältyy tietoista ja tiedostamatonta sisältöä. Jung 1960a, GW 6 § 891. Myös minän käsite saa eri sisältöjä. Esim. Vuorinen määrittelee sen voivan tarkoittaa joko toimintaa ohjaavaa psyyken perusrakennetta (suppea merkitys) tai psyykettä kokonaisuudessaan (laaja merkitys). Vuorinen 1995, 301. Jung määrittelee minän tarkoittavan niiden käsitysten kokonaisuutta, jotka muodostavat tietoisuuden keskuksen. Jung 1960a, GW 6 & § 810. Vuorisen suppea minän käsite ja Jungin minän käsite ovat lähellä toisiaan.

<sup>173</sup> ”Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das ein Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. ‘Der Mensch’ meinte er weiter, ‘ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.’“ GF I, 336. Kierkegaardin mukaan: ”Itseys on suhde, joka suhteutuu itseensä, tai se on se seikka suhteessa, että suhde suhteutuu itseensä; itseys ei ole suhde, vaan se, että suhde suhteutuu itseensä. Ihminen on äärettömyyden ja äärellisyyden, ajallisen ja ikuisen, vapauden ja välttämättömyyden synteesi, lyhyesti sanoen synteesi. Synteesi on kahden asia välinen suhde. Siten tarkasteltuna ihminen ei vielä ole itseys.” Kierkegaard 1924, 19.

suhteessa ja muodostaa ykseyden itsetietoisuutena.<sup>174</sup> Drewermann sitoutuu siten siihen Kierkegaardin tulkintaan, jonka mukaan ruumiiseen ja sieluun liittyvät minuus ja ”henki” muodostavat ykseyden näistä kolmesta.<sup>175</sup>

Jumala-suhteen katkeamisesta seuraavan epätoivon luonne paljastuu Drewermannin mukaan parhaiten, kun ihmisen eksistenssiä tarkastellaan Jumalan edessä olevana (vor Gott). Epätoivo kun ei ainoastaan pidä pelastusta mahdottomana, vaan myös kieltäytyy täysin tahtomasta sitä ja päättää unohtaa Jumalan. Tämän lisäksi epätoivoon sisältyy vielä suurempi epäsuhte (Mißverhältnis) Jumalaan. Se ilmenee subjektiivisena kykenemättömyytenä kokea epätoivoa epätoivoksi. Drewermannin mukaan hänen näkemyksensä noudattaa Kierkegaardin epätoivokäsitystä.<sup>176</sup> Siinä hän on pitkälti oikeassa. Subjektiivista kyvyttömyyttä kokea epätoivo epätoivoksi vastannee Kierkegaardin ajatus siitä, että ihminen on tietämätön minuudestaan.<sup>177</sup> Sitä, että ihminen pitää pelastusta mahdottomana, vastannee Kierkegaardin käsitys ”naisellisesta, heikkouden epätoivosta”. Sen vallassa ihminen ei tahdo olla oma itsensä. Sitä, että ihminen kieltäytyy tahtomasta pelastusta ja tahtoo unohtaa Jumalan, vastannee Kierkegaardin näkemys ”miehekkäästä epätoivosta”, jonka vallassa ihminen tahtoo epätoivoisesti olla oma itsensä.<sup>178</sup>

Kierkegaard on Drewermannin mukaan hyvin perillä hengestä esittämänsä määritelmän ”räjähdysvoimasta”. Henki on näet Kierkegaardin mukaan ajallisen ja ikuisen sekä vapauden ja välttämättömyyden välisten vastakohtaisuuksien

<sup>174</sup> “Geist”. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewusstsein, das als Selbstbewusstsein die Einheit bildet.“ GF I, 336.

<sup>175</sup> “Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. ‘Der Mensch’ meinte er (Kierkegaard) weiter, ‘ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.’ Doch diese Synthese, dieses Verhältnis muß *vollzogen* werden, um für sich selbst zu sein, und eben das ist ‘Geist’. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein die Einheit bildet.“ GF I, 336. Ks. Kierkegaardin lainauksen suomennos: Kierkegaard 1924, 19.

<sup>176</sup> “Enthüllt sich die Verzweiflung des Für-sich-seins, wenn die menschliche Existenz ‘vor Gott’ gesehen wird. Gerade dagegen aber wehrt sich die Verzweiflung, besteht sie doch darin, die Erlösung nicht nur für unmöglich zu halten, sondern gar nicht mehr zu wollen und mit Vorsatz Gott vergessen zu machen: Verzweiflung ist Gottvergessenheit. Daher gehört es zwar zur Verzweiflung, daß sie durch ein Mißverhältnis zu Gott entsteht bzw. dieses Mißverhältnis *ist*, aber es ist im Sinne Kierkegaards ein noch größeres Mißverhältnis zu Gott, die Frage nach Gott *modo ponendo* auszuklammern; insofern ist gerade das subjektive Unvermögen, die Verzweiflung noch als Verzweiflung zu empfinden, selbst nur eine Form, sich in ihr einzurichten, nur eine Potenzierung ihrer selbst.“ SB III, 466.

<sup>177</sup> Kierkegaard 1924, 67–70.

<sup>178</sup> Kierkegaard 1924, 78.

toteutuma.<sup>179</sup> Jokainen pakenee Drewermannin mukaan vapautteen liittyvää ahdistusta itselleen luonteenomaisella tavalla<sup>180</sup> ja välttyy tällä lailla muodostamasta omaa vastakohtien synteesiään. Ihminen pakenee ja tarrautuu ahdistuksensa koko voimalla toiseen vastakohtista (esim. välttämättömyys – mahdollisuus).<sup>181</sup> Näin tapahtuva vapauden torjunta johtaa Drewermannin mukaan neljän toisistaan poikkeavan epätoivon syntyyn, jotka ovat äärellisyyden epätoivo, äärettömyyden epätoivo, välttämättömyyden epätoivo ja mahdollisuuden epätoivo.<sup>182</sup> Kaikilla näillä epätoivon muodoilla Drewermann kuvaa Kierkegaardin tavoin ihmisen minuuden (Selbst) tilaa. Jokainen niistä ilmaisee hänen mukaansa ihmisen suhteen Jumalaan. Näitä sisäisiä tiloja voi tarkastella useista eri näkökulmista. Niitä ovat esimerkiksi Paul Ricœurin nimeämät vastaanottavaisuuden ja ymmärtämisen, tahtomisen ja tunteiden tasot.<sup>183</sup> Seuraavassa analysoin niistä käsin Drewermannin käsitystä epätoivon sisällöstä. Analysoin hänen käsitystään siitä, mitä muotoja epätoivo saa äärellisyyden epätoivossa, äärettömyyden epätoivossa, välttämättömyyden epätoivossa ja mahdollisuuden epätoivossa.

Äärellisyyden epätoivo ja äärettömyyden epätoivo syntyvät Drewermannin mukaan siitä, ettei ihminen onnistu löytämään äärellisyyden ja äärettömyyden välistä synteisiä. Tässä hän tukeutuu Kierkegaardin ajatteluun.<sup>184</sup> Ihminen ei näet kuulu pelkästään äärellisyyden piiriin, eikä myöskään pelkästään äärettömyyden piiriin, kuten Jumala.<sup>185</sup> Minuutensa (Selbst) löytääkseen ihmisen olisi hyväksyttävä yhtä lailla oma henkisyytensä, joka edustaa äärettömyyttä, kuin

<sup>179</sup> ”KIERKEGAARDS Genie aber bestand darin, die Brisanz zu entdecken, die in dieser Formel steckt, wenn man sie nicht bloß abstrakt denkt, sondern als Existenzbestimmung durchlebt. Denn was bedeutet es, ‘Geist’ (oder besser: geistige Existenz) als Reflexion, als bewußten Vollzug eines *unendlichen Gegensatzes* von ‘Zeitlichem und Ewigem’, ‘von Freiheit und Notwendigkeit’ zu bestimmen?“ GF I, 336. Kierkegaardin näkemyksellä ihmisen eksistenssiin sisältyvästä ristiriitaisuudesta on taustansa Immanuel Kantin opetuksessa puhtaan järjen antinomioista. Ks. Kant 1997, 164–178.

<sup>180</sup> PM I, 134; PM(suom), 71–72.

<sup>181</sup> “Der Mensch besitzt also die Fähigkeit zur Freiheit, aber er hat zugleich die größte Angst davor, frei zu sein; und es liegt nichts näher, als das er die Freiheit abschafft“...“Er braucht, statt die Synthese seiner Gegensätze zu binden, nur einen der Spannungspole seiner selbst zu fliehen und sich an den anderen mit der Energie seiner Angst anzuklammern.“ PM I, 134; PM(suom), 71–72.

<sup>182</sup> Näin myös Kierkegaard 1924, 46, 50, 55, 59. Kielellisesti parempia suomennoksia olisivat epäilemättä äärellisyyden aiheuttama epätoivo jne.

<sup>183</sup> “Moving laterally, one might project three columns representing a finite aspect, then a complementary infinite, and finally the mediation of the two. Then proceeding vertically, three lines or levels”...“the transcendental synthesis’ (sensitivity–understanding), ‘the practical synthesis’ (the will), and affective fragility’ (the emotions).” Ricœur 1986, XVIII.

<sup>184</sup> PM I, 133; Kierkegaard 1924, 45.

<sup>185</sup> PM I, 133; PM(suom), 70.

kuulumisensa luomakuntaan eli oma äärellisyytensä.<sup>186</sup> Drewermann viittaa Kierkegaardin kuvaukseen äärellisyyden ja äärettömyyden epätoivon muodoista. On syntiä, ettei epätoivoisesti joko tahdo olla Jumalan tai Jumala-käsityksensä edessä oma itsensä tai sitten tahtoo epätoivoisesti olla juuri oma itsensä. Oman minuuden mittana on kaiken aikaa oman minuuden kieltäminen.<sup>187</sup>

Ihminen saattaa Drewermannin mukaan paeta synteisiin vaikeutta ensiksikin pitäytymällä ajalliseen eli päätyä äärellisyyden epätoivoon. Hänen epätoivoisuuttaan ei kuitenkaan ole helppo huomata, sillä hän pystyy minuutensa puuttumisen vuoksi sopeutumaan hyvin ympäristöönsä. Drewermann kuvaa äärellisyyden epätoivon vallassa elävää ihmistä Kierkegaardiin tukeutuen maallisissa pyrinnoissä viihtyväksi ja niissä menestyväksi henkilöksi. Tämä voi juuri minuuden puuttumisen vuoksi menestyä ajallisissa asioissa, eihän häntä vaivaa vastuu äärettömyyden edessä.<sup>188</sup> Drewermann kuvaa siten äärellisyyden epätoivoa uskonnollisuuden torjuntana eli Ricœurin esittämällä vastaanottavaisuuden ja ymmärtämisen tasolla. Tällainen ihminen sulkee mielestään pois sen, että hän voisi löytää minuutensa Jumalan yhteydessä. Kyseessä on ihmisen äärellisyyden ja Jumalan äärettömyyden dialektiikka. Drewermannin kuvaus äärellisyyden epätoivon vallassa olemisesta on kuitenkin ylimalkaisempaa kuin Kierkegaardin kuvaus *Kuolemansairaus*-teoksessa. Drewermann ei tuo esille sitä Kierkegaardin korostusta, että äärellisyyden epätoivo johtuu ihmisen omasta valinnasta. Onhan tämä riistänyt itseltään alkuperäisyytensä ja luopunut ihmispelon vuoksi minuudestaan. Drewermann ei

<sup>186</sup> "Kierkegaard meinte, der Mensch könne nur dann ein Selbst werden, wenn er imstande sei, sich selbst als ein geistiges Wesen in seiner Geschöpflichkeit zu akzeptieren"... "Der Mensch hat, um ein Selbst zu werden, die Aufgabe, das Endliche und *das Unendliche* gleichermaßen zu setzen." PM I, 133.

<sup>187</sup> "Kierkegaard sagt dazu: 'Sünde ist *vor Gott* oder mit der Vorstellung von *Gott* verzweifelt nicht man selbst sein wollen oder verzweifelt man selbst sein wollen.' (Die Krankheit, 73) Und eben darin, daß die *vor Gott* geschieht, liegt die unendliche qualitative Potenzierung der Verzweiflung. Denn: 'Der Maß stab für das Selbst ist allezeit: was dasjenige ist, demgegenüber es Selbst ist. (75)'" SB III, 474; Kierkegaard 1924, 121.

<sup>188</sup> "Die Verzweiflung der Endlichkeit, die sich nach Kierkegaard darin äußert, unter Verlust des eigene Selbst 'eine Nachäffung zu werden, eine Zahl in der Masse zu sein' (Kierkegaard: Krankheit, 32). Da dieses Verhalten durchaus nicht ausschließt, sondern sogar begünstigt, daß es dabei zu einer besonderen Art der Lebenstüchtigkeit kommt, bleibt diese Art der Verzweiflung zumeist unbemerkt. 'Weil ein Mensch so verzweifelt ist, deshalb kann er sehr gut und eigentlich noch besser in der Zeitlichkeit dahinleben'... "gepriesen"... "geehrt und angesehen" nur hat er kein Selbst. Es entsteht so eine Haltung, die sich im Endlichen verbraucht, ohne die Verantwortung für das Endliche"... "Kierkegaard bemerkt mit Recht von denjenigen, die unter dem Fehlen der Unendlichkeit verzweifelt sind: 'Sie gebrauchen ihre Fähigkeiten, sammeln Geld, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug usw. usw., werden vielleicht in der Weltgeschichte genannt, aber sie sind nicht sie selbst, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, um dessentwillen sie alles wagen

myöskään painota Kierkegaardin tavoin sitä, että minuutensa etsimisestä kieltäytyminen ilmentää eettistä rajoittuneisuutta.<sup>189</sup> Tunteiden taso eli ihmisen affektiivisen haurauden tunnistaminen, josta esimerkiksi Ricœur puhuu ihmisen ulottuvuutena, puuttuu Drewermannin kuvauksesta.<sup>190</sup>

Myös äärettömyyden epätoivo johtuu Drewermannin mukaan siitä, ettei ihminen onnistu löytämään äärellisyyden ja äärettömyyden synteisiä. Hän selittää Kierkegaardiin tukeutuen kyseisen epätoivon syyksi hellittämättömän transsendenttisuuden kaipuun, joka saa ihmisen pakenemaan sietämätöntä rajallisuutta.<sup>191</sup> Äärettömyyden epätoivo ajaa ihmistä asettamaan tavoitteensa kaukaisten utopioiden toteuttamiseen.<sup>192</sup> Hän jopa luulee, että hänen itsensä on tultava Jumalan kaltaiseksi voidakseen elää ihmisenä. Hän hävittää oman eksistenssinsä kavahtaessaan oman äärellisen minuutensa (Selbst) konkreettisuutta.<sup>193</sup> Drewermann tuo näin Kierkegaardin tavoin esiin sen, ettei äärettömyyden epätoivosta kärsivä löydä tahdon ja päämäärän synteisiä, vaan hänen epätoivonsa muodostuu halun ja kykenemättömyyden dialektiikasta. Hän tuo esiin olennaisimman Kierkegaardin kuvauksesta, vaikka ei painotakaan tämän tavoin ihmisen epätoivon kokonaisvaltaisuutta.<sup>194</sup> Hän ei myöskään tavoita Kierkegaardin esittämän kuvauksen syvyyttä. Tämän mukaan itsestään vieraantunut ihminen voi näet päätyä tilaan, jossa ei voi kestää sitä, että on olemassa Jumalalle.<sup>195</sup> Drewermann tulkitsee joka tapauksessa hyvin äärettömyyden epätoivon vallassa olevan affektiivista haurautta, joka estää tätä saavuttamasta äärellisyyden ja äärettömyyden välistä synteisiä.

Välttämättömyyden ja mahdollisuuden epätoivo syntyvät Drewermannin mukaan vapauden pakenemisestä. Tällöin ihminen ei voi löytää

---

könnten, kein Selbst vor Gott – wie selbstisch sie auch in übrigen sind (Die Krankheit, 33).“ SB III, 471–72. Kierkegaard 1924, 50–54.

<sup>189</sup> Kierkegaard 1924, 50–54.

<sup>190</sup> Ricœur 1986, 81–132.

<sup>191</sup> ”Leitet Kierkegaard die Maßlosigkeit des Verlangens und der bloßen unendlichen ‘Sehnsucht’ also aus einer geistigen Bewegung der Transzendenz ab, die auf der Flucht vor sich selbst aus dem unerträglichen Endlichen ins Unendliche flieht.“ SB III, 470.

<sup>192</sup> PM I, 134; PM(suom), 72.

<sup>193</sup> ”So können wir“...“mit Kierkegaard sagen“...“eine Verzweiflung des Unendlichen, eine Selbstvernichtung in dem Bemühen, selber wie Gott, den man verloren hat, werden zu müssen, um als Mensch leben zu können.“ SB III, 471. ”Verschwendet die Verzweiflung der Unendlichkeit, weil sie die Konkretheit des Endlichen und des eigenen Selbst scheut, die eigene Existenz wie zum Pyramidenbau“ (Kierkegaard: Die Krankheit, 30).“ SB III, 469–70.

<sup>194</sup> Kierkegaard kuvaa äärettömyyden epätoivoa tunteen, tiedon ja tahdon haaveellisuutena, joka johtaa koko minuuden haaveellisuuteen, joka puolestaan ilmenee esimerkiksi ”uskonnollisena päihtymyksenä”. Kierkegaard 1924, 49.

<sup>195</sup> Kierkegaard 1924, 49.



välttämättömyyden ja mahdollisuuden synteesiä. Välttämättömyyden epätoivo on Drewermannin mukaan mahdollisuuden puuttumista, niin kuin myös Kierkegaard määrittelee. Ihmisen ”minuutta” ei tällöin tukahduta todellinen välttämättömyys, vaan ihminen itse. Kyseisen epätoivon tunnistaa siitä, että ihminen toimii omasta mielestään aina oikein, koska tekee vain sen, mikä on pakko.<sup>196</sup> Drewermann erottaa Kierkegaardiin tukeutuen kaksi välttämättömyyden epätoivon alalajia: henkisen ja hengettömän. Hän kuvaa kyseisten henkisen tason epätoivon muotojen ilmenemistä psyykkisellä tasolla. Hengetön välttämättömyyden epätoivo näyttää mielikuvituksettomana poroporvarillisuutena, joka pitää tyytymättömyyden tosiasioihin. Henkinen välttämättömän epätoivon muoto on puolestaan fatalistin tai deterministin vakaumus, joka pakottaa jatkuvaan välttämättömyyteen ja kuolleeseen lainomaisuuteen.<sup>197</sup> Ihminen voi siten hänen mukaansa hukata mahdollisuutensa aidon minuuden löytämiseen joko välinpitämättömyyttään tai siksi, että pyrkii olemaan toimissaan virheetön. Kummassakin tapauksessa

<sup>196</sup> “Die Verzweiflung der Endlichkeit, die sich nach Kierkegaard darin äußert, unter Verlust des eigene Selbst ‘eine Nachäffung zu werden, eine Zahl in der Masse zu sein’ (Kierkegaard: Krankheit, 32). Da dieses Verhalten durchaus nicht ausschließt, sondern sogar begünstigt, daß es dabei zu einer besonderen Art der Lebenstüchtigkeit kommt, bleibt diese Art der Verzweiflung zumeist unbemerkt. ‘Weil ein Mensch so verzweifelt ist, deshalb kann er sehr gut und eigentlich noch besser in der Zeitlichkeit dahinleben’... ‘gepriesen’... ‘geehrt und angesehen ‘nur hat er kein Selbst. Es entsteht so eine Haltung, die sich im Endlichen verbraucht, ohne die Verantwortung für das Endliche’... ‘Kierkegaard bemerkt mit Recht von denjenigen, die unter dem Fehlen der Unendlichkeit verzweifelt sind: ‘Sie gebrauchen ihre Fähigkeiten, sammeln Geld, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug usw. usw., werden vielleicht in der Weltgeschichte genannt, aber sie sind nicht sie selbst, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, um dessentwillen sie alles wagen könnten, kein Selbst vor Gott – wie selbstisch sie auch in übrigen sind (Die Krankheit, 33).’ SB III, 471–72; Kierkegaard 1924, 50–54.

<sup>196</sup> Kierkegaard 1924, 50–54.

<sup>196</sup> Ricœur 1986, 81–132.

<sup>196</sup> “Leitet Kierkegaard die Maßlosigkeit des Verlangens und der bloßen unendlichen ‘Sehnsucht’ also aus einer geistigen Bewegung der Transzendenz ab, die auf der Flucht vor sich selbst aus dem unerträglichen Endlichen ins Unendliche flieht.“ SB III, 470.

<sup>196</sup> PM I, 134; PM(suom), 72.

<sup>196</sup> “So können wir... ‘mit Kierkegaard sagen’... ‘eine Verzweiflung des Unendlichen, eine Selbstvernichtung in dem Bemühen, selber wie Gott, den man verloren hat, werden zu müssen, um als Mensch leben zu können. ‘SB III, 471.’ Beschreibt Kierkegaard die Verzweiflung der Notwendigkeit als ‘das Fehlen’ der Möglichkeit’... ‘in dem Sinne, dass dem Menschen alle Möglichkeit genommen wird. Das Selbst des so Verzweifelten erstickt gewissermaßen in dem Zwang, immer nur das Notwendige atmen zu müssen und keinen Raum zur eigenen Entfaltung zu besitzen. Indessen sind es nicht die Notwendigkeiten der Wirklichkeit an sich, die das Selbst ersticken, sondern das Subjekt selbst, die das Wirklichkeit auf die Notwendigkeit reduziert.’ SB III, 477.

<sup>197</sup> “Kierkegaard unterscheidet dabei interessanterweise zwei Unterformen der Verzweiflung der Notwendigkeit: die geistige und die ungeistige. Der *geistlose* Standpunkt der Verzweiflung der Notwendigkeit ist nach ihm die ‘Spießbürgerlichkeit’... ‘die Phantasielosigkeit, die sich weigert, sich höher zu ‘zwingen als bis zum Dunstkreis des Wahrscheinlichen’, die sich die Aufregung des Daseins, zu fürchten und zu hoffen, erspart, indem sie alles als gegeben und *notwendig* gegeben hinnimmt, völlig außerstande, sich auch nur vorstellen zu können, dass es anders sein könnte. Die *geistige* Form der Verzweiflung ist die Überzeugung des Fatalisten oder Deterministen, für den

unohtuu se, että ihminen saa mahdollisuutensa Jumalalta. Jumalalle on näet kaikki mahdollista. Drewermann väittää Kierkegaardin korostavan epätoivon muodoilla sitä, että ihmisen oleminen on olemista mahdollisuudessa.<sup>198</sup>

Drewermann kiinnittää huomiota siihen, että Kierkegaard kuvaa välttämättömyyden epätoivoa lähinnä sen psyykkisen ilmenemisen tasolla. Hän huomauttaa aivan oikein, ettei Kierkegaard juuri käsittele sitä, minkälaiseksi ihminen ymmärtää oman tilanteensa.<sup>199</sup> Drewermann sen sijaan pyrkii painottamaan välttämättömyyden epätoivon sisältöä. Se merkitsee hänen mukaansa minuuden tuhoa ilman Jumala-yhteyttä. Näin myös Kierkegaard Drewermannin mukaan välttämättömyyden epätoivon ymmärtää, vaikkei hän tuokaan Drewermannin mielestä sitä riittävästi esille. Heistä molempien analyysin painopisteenä on Drewermannin mukaan minuuden väistämätön musertuminen ilman uskoa. Silloin jää hänen mukaansa jäljelle vain henkevää tai hengetöntä palvontaa, jossa ihminen tuhoaa itsensä. Analyysin ytimenä on: jolla ei ole Jumalaa, ei ole myöskään minuutta.<sup>200</sup> Drewermannin mukaan välttämättömyyden epätoivossa on kysymys välttämättömyyden ja Jumala-yhteyden dialektiikasta. Ihminen ei näet löydä minuuttaan eikä Jumalaa, jos tarrautuu välttämättömyyteen.

Mahdollisuuden epätoivolle on Drewermannin mukaan puolestaan olennaista, että ihminen pitää kaikkia mahdollisuuksia avoimina ja luulee siten välttävänsä väärät ratkaisut. Drewermann viittaa Kierkegaardin kuvaukseen mahdollisuuden epätoivosta. Sen mukaan mahdollisuuden epätoivo ilmenee välttämättömyyden puuttumisena. Minuus pakenee silloin itsensä luota eikä mikään ole sille enää välttämätöntä. Minuus myös hajottaa itseään kuvittelemalla

---

sich geistig das Leben in der Anerkennung einer unabänderlichen Notwendigkeit und toten Gesetzmäßigkeit erschöpft.“ SB III, 477–78.

<sup>198</sup> “Was dem Menschen den Mut zur eigenen Freiheit, zum Gebrauch seiner Phantasie, zum Wagnis und zur Hoffnung der Möglichkeit gegenüber dem niederdrückenden Gang der Notwendigkeit gibt, ist Gott“...“Es ist dies der Punkt, an dem sich die Kierkegaardsche Ableitungsreihe der Formen menschlicher Verzweiflung im Grunde schließt“...“daß das menschliche Dasein ein Sein in Möglichkeit ist.“ SB III, 478–79. Kierkegaard 1924, 63–66.

<sup>199</sup> “Die Kierkegaardsche Analyse zielt sich zwar mehr darauf, wie das Subjekt sich die objektive Wirklichkeit zurechtleget, als wie es sich selbst versteht.“ SB III, 478; Vrt. Kierkegaard 1924, 59–66.

<sup>200</sup> “Die eigentliche Pointe seiner Analyse aber ist, daß das Selbst notwendig erdrückt werden muß, wenn es nicht an Gott glaubt, daß ohne den Glauben an Gott nichts anderes übrig bleibt, als die Notwendigkeit geistig oder geistlos anzubeten und daran als Mensch, als ein Selbst. sich zugrunde zu richten. Der Kern all seiner Analysen der Verzweiflung ist: ‘wer keinen Gott hat, der hat auch kein Selbst’.“ SB III, 478. Kierkegaard painottaa äärellisyyden ja äärettömyyden epätoivoa kuvatessaan enemmän näiden epätoivon muotojen mielensisäistä ilmenemistä. Kierkegaard 1924, 46–54.

kaikkea sellaista, mikä ei voi koskaan toteutua.<sup>201</sup> Epätoivoinen riistää Drewermannin mukaan näin itseltään kaikki mahdollisuudet todelliseksi (wirklich) tulemiseen. Hän on tietystä mielessä sellaisen arpajaisiin osallistuvan kaltainen, joka pelkää niin paljon isoa voittoa, että lykkää jatkuvasti osallistumisestaan. Hän on kuin kana, joka ei pääse ulos vankilastaan, koska juoksee peloissaan oikean paikan ohi. Hän ei saa koskaan realisoitua mahdollisuuksiaan, vaan tuhlaa vapautensa yrittäessään olla menettämättä sitä.<sup>202</sup> Ilman Jumalaa oleva ihminen etsii epätoivoisesti toista ihmistä, joka pystyisi korvaamaan hänelle Jumalan.<sup>203</sup> Drewermann ei kuitenkaan tuo esille sitä Kierkegaardin korostamaa näkemystä, että tämän epätoivon vallassa oleva ihminen näkee mahdollisuutensa aina väärin.<sup>204</sup> Hän myös korostaa mahdollisuuden epätoivon olevan toiveunien täyteistä. Hän ei edes viittaa Kierkegaardin tavoin synkkämieliseen, tuskaa tuottavaan mahdollisuuden epätoivon lajiin.<sup>205</sup> Mahdollisuuden epätoivo näyttää Drewermannin mukaan olevan elämää tunteiden tasolla. Ihmisen affektiivinen hauraus, jota Ricœur on käsitellyt, ilmenee tätä epätoivoa kokevassa Drewermannin mukaan mahdollisuuden ja Jumala-yhteyden dialektiikkana.<sup>206</sup>

## 2.4. Psykkisen ahdistuksen yhdistyminen epätoivoon

Jumala-suhteen puuttuminen ilmenee siis Drewermannin mukaan ihmisolemuksen kaikilla tasoilla. Epätoivoon yhdistyy psyykkistä ahdistusta. Näkemys pohjautuu Drewermannin holistiseen ihmis- ja ahdistuskäsitykseen.<sup>207</sup>

<sup>201</sup> “Bezeichnet Kierkegaard die ‘Verzweiflung der Möglichkeit’ als ‘das Fehlen der Notwendigkeit’ in der Weise, ‘dass das Selbst in der Möglichkeit von sich wegläuft, so dass es kein Notwendiges hat’... ‘Das Selbst verzettelt sich ‘immer augenblicklicher und augenblicklicher’... ‘in einem phantastischen Spiel mit Möglichkeiten, die indessen nie Wirklichkeit werden dürfen.’“ SB III, 476. Kierkegaard 1924, 55–56.

<sup>202</sup> ”Zu seinem Unglück nimmt der ‘Verzweifelte der Möglichkeit’ sich natürlich auf diese Weise jede Chance, *wirklich* zu werden. Er gleicht sein Leben lang gewissermaßen einem Lotteriespieler, der aus Angst, nicht den ganzen großen Gewinn zu ziehen, immer wieder seinen Einsatz verzögert, oder anders gesagt: er verhält sich wie ein Huhn, das den Ausweg aus seiner Gefangenschaft nicht zu finden vermag, weil es aus lauter Angst immer wieder an dem einen entscheidenden Punkt vorbeiläuft, an dem es innehalten müßte, um seine ‘eigentliche’ Richtung zu finden. Um seine Freiheit zu erhalten, kommt“... ‘daher niemals dahin, seine Entscheidungsmöglichkeiten *zu realisieren*, und so vertut er seine Freiheit, um sie nicht zu verlieren.“ GF I, 349.

<sup>203</sup> SB III, 476.

<sup>204</sup> “Mahdollisuuden kuvastin”...”väärentää.”...”Että itseys näyttää sellaiselta tai tällaiselta itsensä mahdollisuudessa, on vain puoli totuutta, sillä itsensä mahdollisuudessa itseys ei ole vielä läheskään, vaan ainoastaan puolittain oma itsensä.” Kierkegaard 1924, 57.

<sup>205</sup> Kierkegaard 1924, 58.

<sup>206</sup> Ricœur 1986, 81–132.

<sup>207</sup> “Es, Ich und Geist – auf jeder dieser drei Ebenen tritt uns die Angst entgegen, stets anders gewandt, doch stets mit demselben Unheil verkündenden Antlitz.“ GF I, 309.

Hän on myös luonut mallin epätoivon ilmenemisestä ihmismielen psyykkisellä tasolla.<sup>208</sup> Nimitän sitä *ahdistusmalliksi*. Siinä hän yhdistää uuspsykoanalyttikko Fritz Riemannin (1902–79) nimeämiä persoonallisuustyyppiejä<sup>209</sup> Kierkegaardin määrittelemiin epätoivon muotoihin. Skitsoidisuus yhdistyy mallissa äärellisyyden epätoivoon, depressiivisyys äärettömyyden epätoivoon, pakkoneuroottisuus välttämättömyyden epätoivoon ja hysteerisyys mahdollisuuden epätoivoon.<sup>210</sup> Drewermannin ahdistuskäsite on siten hänen teologisen ja syvyyspsykologisen ahdistuskäsitteensä synteesi. Tässä alaluvussa analysoin sitä, miten Drewermann täydentää teologista ahdistuskäsitettään syvyyspsykologiaa soveltamalla. Vastaan seuraaviin kysymyksiin. Mitä perusteluja Drewermann esittää mallilleen? Kuinka onnistuneesti malli yhdistää teologista ja psykologista tulkintaa? Aiheuttaako epätoivo ehkä psyykkisen ahdistuksen vai päinvastoin?

Jumala-suhteen puuttumista ei kriitikoiden mukaan voi selittää psykoanalyysilla.<sup>211</sup> Teologian professori ja Zürichin Jung-instituutin dosentti Maria Kassel torjuu Drewermannin syvyyspsykologisen ahdistustulkinnan. Raamattu ei hänen mukaansa pidä ahdistusta ihmisen osana. Kassel tarttuu Drewermannin käsitykseen, jonka mukaan uskonnon tehtävänä on vapauttaa ihmiset ahdistuksesta. Hänen mielestään vaikuttaa siltä, että vain sairaat voivat tämän mukaan löytää itselleen uskon.<sup>212</sup> Kassel siis epäilee Drewermannin leimaavan neuroottisiksi kaikki ne ihmiset, joilla ei ole uskoa. Walter Kasper pitää kyllä ahdistusta yleisenä ongelmana, mutta sen poistaminen ei hänen mukaansa ole kristinuskon päätehtävä.<sup>213</sup> Kassel ja Kasper eivät arvosta Drewermannin holistista ahdistustulkintaa, jonka tavoitteena on tulkita Jumalasta erossa elävän ihmisen sisäistä tilannetta mahdollisimman monipuolisesti. Gerd Lüdemann ja Franz Wilhelm Jansen sen sijaan arvostavat sitä.<sup>214</sup>

Drewermann perustelee teologisesti syvyyspsykologian käyttämistä uskonnollisen tilan tulkintaan. Hän väittää, että Kierkegaardin mukaan sekä psykologinen että eksistentiaalinen epätoivon tulkinta koskevat ihmisen suhdetta Jumalaan. Kierkegaardin tulkinnan eksistentiaalisesta epätoivosta hän väittää

<sup>208</sup> Kaavio, GF I, 354. Ks. Liite 1.

<sup>209</sup> ”Die schizoiden, depressiven, zwanghaften und hysterischen Persönlichkeiten. Riemann 1961, 20, 59, 105, 156.

<sup>210</sup> SB III, 468–79; PM I, 136–62; Kaavio; GF I, 354. Ks. Liite 1.

<sup>211</sup> Vahvimmin Drewermannia ovat tässäkin suhteessa kritisoineet eksegeetit Gerhard Lohfink ja Rudolf Pesch. Esim. Lohfink & Pesch 1988, 24–5, 40.

<sup>212</sup> Kassel 1992, 44.

<sup>213</sup> Kasper 1992, 11.

olevan erityisen lähellä psykoanalyttistä tulkintaa.<sup>215</sup> Perustelut osuvat sikäli oikeaan, että eksistentiaalinen ahdistus ilmenee Kierkegaardin mukaan psyykkisellä tasolla.<sup>216</sup> Ahdistuksen eri muotojen sitominen tiukasti toisiinsa perustuu kuitenkin Drewermannin omaan tulkintaan. Hän yrittää tasoitella Kierkegaardin ajattelun ja psykoanalyysin eroja.<sup>217</sup> Hän perustelee epätoivon muotojen ja psyykkisen ahdistuksen yhdistämistä omalla tulkinnallaan Kierkegaardin ajattelusta.

Psykoanalyysi soveltuu Drewermannin mukaan teologian käyttöön, koska se tuntee sekä tuhoiset että auttavat asenteet. Hän väittää, että psykoanalyysi auttaa ymmärtämään sekä Jumalaan turvautumista että Jumalan vastustamista.<sup>218</sup> Hän ajattelee, että neuroosit ilmentävät sitä omasta olemisesta vieraantuneisuutta (Daseinsvereinseitigung), joka väistämättä kuuluu ilman Jumalaa eletävään elämään.<sup>219</sup> Anton A. Bucherin mukaan Drewermann identifioi kahden eri tieteen käsitteitä ja sortuu siten teologian psykologisointiin.<sup>220</sup> Drewermann itse ajattelee käyttävänsä syvyyspsykologiaa teologisen tulkinnan tukena. Hän väittää, että syvyyspsykologian avulla löytyy erityisen syvällinen teologinen tulkinta uskosta osattoman tilasta. Kun psykoanalyysia käytetään teologisena fenomenologiana, nähdään hänen mukaansa sen epätoivon syvyys, johon ihminen joutuu ollessaan etäällä Jumalasta. Psykoanalyysi voi hänen mukaansa pelastaa teologisen syntikäsityksen, joka on hänen mukaansa pintapuolinen ja moralisoiva. Psykoanalyysi voi antaa teologialle sellaista eksistentiaalisuutta, että se löytää jälleen uskon pelastavan voiman.<sup>221</sup> Syvyyspsykologia voi siis Drewermannin

---

<sup>214</sup> Lüdemann 1992, 13, 14; Jansen 2004, 152.

<sup>215</sup> "Kierkegaard zeigt, wie die Psychologie und das Existenzverständnis der Verzweigung eigentlich nur die verschiedenen Ausdrucksformen eines grundlegenden Mißverhältnisses in dem Verhältnis des Menschen zu Gott und darin zu sich selbst aufgreifen." SB III, 462. "Wendet Kierkegaard auf der existentiellen Ebene ein Untersuchungsverfahren an, das eine enge Verwandtschaft mit den Gedankengängen der Psa aufweist." SB III, 467.

<sup>216</sup> Esim. Kierkegaard 1924, 33.

<sup>217</sup> Näin myös Bernhard Irrgang. Irrgang 1992, 125–26.

<sup>218</sup> "Die Psa fungiert"... "also als eine Phänomenologie der Grundeinstellungen, die den Menschen seelisch zerstören oder heilen können"... "so bedienen wir uns der Psa, um zu zeigen, wie die Grundentscheidungen für oder gegen Gott sich in psychische Sachverhalte umsetzen und wie diese ihrerseits auf jene Grundentscheidungen hin transparent werden." SB II, XX.

<sup>219</sup> "Wir selbst gewinnen an dieser Stelle unserer Arbeit"... "die Möglichkeit"... "zu fragen: kann der Begriff der Sünde (bzw. der Verzweigung Kierkegaards) so konzipiert werden, dass von daher die Neuroseformen der Psa"... "als Grundmuster einer Existenz in der Abwendung von Gott, in dem *Mangel Gottes* verstehbar, ja ableitbar werden"... "Wir sind so weit, diese Frage mit einem eindeutigen Ja antworten zu können." SB III, 463.

<sup>220</sup> Bucher 1992c, 110–13.

<sup>221</sup> "Erweisen sich die Neuroseformen der Psychoanalyse als notwendige Daseinsvereinseitigungen eines Lebens ohne Gott. Die Kluft, die bis dahin Theologie und Psychotherapie voneinander trennt, lässt sich mithin überbrücken, indem die Neurosenlehre der Psychoanalyse selbst als eine

mielestä tulkita psyykkisten tilojen lisäksi eksistentiaalisia tiloja. Hän nimeääkin ahdistustulkintansa ”dogmatiikan ja psykoanalyysin synteesin yritykseksi”. Hän ajattelee selvittävänsä ihmisten kokemusta Jumala-yhteyden ulkopuolelle joutumisesta.<sup>222</sup> Psykologisoiko Drewermann siis teologian vai säilyttääkö teologia hänen ahdistustulkinnassaan oman eritysluonteensa? Seuraavassa etsin vastausta myös tähän kysymykseen.

Drewermann perustelee Riemannin uuspsykoanalyttiseen teoriaan turvautumista teologisen syntikäsitteilyn kapeudella.<sup>223</sup> Hän ei kuitenkaan määrittele, tarkoittaako tällöin jotakin tiettyä tulkintaa vai kaikkea teologista synnin tulkintaa. Hän unohtaa kritiikissään koko syntiopin kehityshistorian.<sup>224</sup> Siinä suhteessa hänen käsitteensä syvyyopsykologisen tuen välttämättömyydestä teologiselle tulkinnalle perustuu yksipuoliseen näkemykseen teologisesta fenomenologiasta. Inhimillisen ahdistuksen monipuolista ymmärtämistä vaatiessaan hän kuitenkin pyrkii toteuttamaan teologian perustavoitteita.<sup>225</sup> Hänen mallinsa perustana oleva holistinen ahdistuskäsitys on siten perusteltu myös teologisesta näkökulmasta. Syvyyopsykologisen tulkinnan yhdistäminen teologiseen tulkintaan ei ole teologian psykologisointia.

Riemann käsittelee teoriassaan skitsoidisuutta, depressiivisyyttä, pakkoneuroottisuutta ja hysteerisyyttä persoonallisuushäiriöinä.<sup>226</sup> Drewermann

---

theologische Phänomenologie der ‘Sünde’ verstanden werden muß, die zeigt, was es bedeutet, in radikaler Gnadenlosigkeit im Feld der Gottesferne an sich selber in Verzweiflung zu kommen. Entgegen den moralisierenden Oberflächenbeschreibungen der ‘Sünde’ führt die Psychoanalyse die Theologie in existentielle Zusammenhänge ein, an denen die heilende Kraft des Glaubens an Gott wieder finden und zurückgewinnen kann.“ PM I, 161.

<sup>222</sup> “Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse“... “Wie wird dann der Verlust der Rechtfertigung des Daseins in Gott erfahren und was bedeutet es, *ausgeschlossen* zu sein.“ PM I, 128.

<sup>223</sup> “Entgegen den moralisierenden Oberflächenbeschreibungen der ‘Sünde’ führt die Psychoanalyse die Theologie in existentielle Zusammenhänge ein, an denen die heilende Kraft des Glaubens an Gott wieder finden und zurückgewinnen kann.“ PM I, 161.

<sup>224</sup> Hamartiologian kehittäminen on tapahtunut lähinnä lännen kristikunnassa. Esim. Heinrich Holze mainitsee nimeltä merkittävänä syntikäsitteilyn kehittäjinä alkukirkon ajalta ja keskiajalta seuraavat: apologeetit, Ireneus, Tertullianus, Cyprianus, Clemens Alexandrialainen, Origenes, Augustinus, Johannes Scotus, Anselm Canterburylainen, Petrus Lombardus, Bernhard Clairvauxilainen, Hugo von St. Victor, Tuomas Akvinolainen, Duns Scotus, Helftan Gertrud Suuri, Mestari Eckhart, Wilhelm Ockhamilainen, Pico della Mirandola. Augustinusta hän pitää muita merkittävämpänä. Kaikki reformaattorit esittivät omat painotuksensa syntikäsitteilyä ja harmatologiaa kehitettiin edelleen sekä katolisen kirkon että uskonpuhdistuskirkkojen piirissä. Holze 2004, 188. Syntiopin kehityksestä uudella ajalla lyhyesti ks. esim. Abraham 2004.

<sup>225</sup> Syvyyopsykologian huomioon ottamisen voi nähdä liittyvän dogmatiikan konstruktiviseen tehtävään selvittää kristinuskon ja muiden katsomusten suhdetta. Raunio 2001, 10; Kärkkäinen 2013, 266.

<sup>226</sup> “Wir wollen uns nun den Persönlichkeiten zuwenden, deren grundlegendes Problem – von der Seite der Angst her gesehen“...“ist.“ Riemann 1961, 20. Persoonallisuushäiriöt ovat mielenterveyshäiriöitä, joille ovat ominaisia nuoruusiästä tai varhaisaikuisuudesta lähtien

sen sijaan käyttää niistä neuroosin käsitettä. Skitsoidinen, depressiivinen, pakko-  
oireinen ja hysteerinen neuroosi ovat hänen mukaansa klassisia  
neuroosimuotoja.<sup>227</sup> Hän ei tee mallissaan eroa neuroosien, pysyvämpää  
ahdistuneisuutta ilmaisevien persoonallisuushäiriöiden ja normaalien  
persoonallisuuden erojen välille.<sup>228</sup> Hän ei myöskään mainitse mallissaan  
psykoosin tason häiriöitä, psykosomaattisia oireita tai psyykkisiä oireita, joita  
on käsitelty muissa yhteyksissä.<sup>229</sup> Kierkegaardin määrittelemät epätoivon  
muodot voivat hänen mukaansa kuitenkin ilmeisesti tulla esiin myös psykoosien  
tasoisina. Psykooseissa on nimittäin hänen mukaansa kyse samanlaatuisesta

---

ilmenneet, syvään juurtuneet, joustamattomat ja sopeutumista haaittaavat luonne- ja  
käyttäytymispiirteet, jotka heikentävät suoriutumista ja aiheuttavat kärsimystä. Partonen &  
Lönnqvist 2014, 872.

<sup>227</sup> “Vier klassischen Neuroseformen: der Schizoidie, der Depression, der Zwangsneurose und der  
Hysterie.“ GF I, 322. “Gerade vom ‘in-der-Welt-Sein’ her die vier Hauptformen der Angst in der  
klassischen Neurosenlehre der Psychoanalyse als Formen reflektierter Endlichkeit im Spiegel der  
Unendlichkeit verstehen lassen.” GF I, 337. Neuroosi on elimellisiin syihin perustumaton  
psyykinen häiriö, jossa todellisuudentaju säilyy ja potilas kärsii ratkaisemattomista  
ristiriitatilanteista aiheutuvista, toistuvista ja suhteellisen pysyvistä oireista (esim. ahdistuneisuus,  
fobiat, kompulsiot tai erilaiset ruumiilliset vaivat). Partonen & Lönnqvist 2014, 871. Neuroosi on  
psykologisena käsitteenä Sigmund Freudin tunnetuksi tekemä käsite. Nykyään käytetään  
neuroosin käsitteen sijaan mieluummin ahdistuneisuushäiriön tai masennushäiriön käsitteitä.  
Käsitteen aiemmista merkityksistä ks. Pietikäinen 2013, 131–32. Skitsoidiselle eli eristäytyvälle  
persoonallisuudelle on ominaista vetäytyminen tunneptoisista, sosiaalisista ja muista suhteista  
mielikuvitukseen, yksinäisiin harrastuksiin ja itsetutkisteluun. Kyky ilmaista tunteita ja kokea  
mielihyvää on rajoittunut. Marttunen et al. 2014, 471. Depressiolla tarkoitetaan masennusta,  
mielentilaa, jolle on ominaista mm. mielialan lasku, aloitekyvyn puute ja inihäiriöt. Partonen &  
Lönnqvist 2014, 867. Laajemmin esim. Isometsä 2014b, 246–286. Depressiosta modernissa  
lääketieteellisessä mielessä on puhuttu 1800-luvun pulivälistä alkaen. Pietikäinen 2013, 115.  
Pakko-oireisiin häiriöihin luetaan pakkoajatukset ja pakkotoiminnot. Koponen 2014, 326.  
Pakkoajatuksia nimitetään myös obsessioiksi ja pakkotoimintoja kompulsioiksi. Partonen &  
Lönnqvist 2014, 870, 871. Pakkomielteitä on käytetty lääketieteellisenä terminä 1800-luvun  
lopulta alkaen. Pietikäinen 2013, 124. Hysteria on häiriö, jonka oireisiin kuuluu dissosiaation,  
konversion tai somatisaation oireita. Dissosiaatio on psyykinen puolustuskeino, joka erottaa  
jonkin psyykkisen toiminnon muista psyykkisistä toiminnoista, esimerkiksi ajatuksen siihen  
liittyvästä tunteesta. Konversio on tiedostamattomasta psyykkisestä ristiriidasta tai tarpeesta  
johtuva elimellisen toiminnon menetys tai muutos, esimerkiksi halvaus, kouristus, muistinmenetyt  
tai sokeutuminen. Somatisaatiolla tarkoitetaan psyykkistä puolustuskeinoa, jonka käyttö johtaa  
niin suhteettomiin elimellisiin oireisiin, etteivät ne voi johtua yksinomaan elimellisestä  
sairaudesta. Partonen & Lönnqvist 2014, 869, 868, 870, 873. Hysterian asemesta puhutaan  
nykyisin dissosiaatiohäiriöistä. Niistä enemmän Lauerma 2014, 338–349. 1800-luvun  
loppupuolella hysteriaa tarkoitettiin erilaisia ruumiillisia, yllättäen alkavia oireita, jollaisten  
parissa työskennellen Freud aloitti psykoanalyysin kehittämisen.

<sup>228</sup> Persoonallisuudella tarkoitetaan yksilölle tyypillisten ominaisuuksien ja toimintatapojen  
kokonaisuutta, joka kuvastaa ja säätelee yksilön elämyksiä ja käyttäytymistä. Partonen &  
Lönnqvist 2014, 872.

<sup>229</sup> Esim. psykoosit SB II, 172–74, 556–58, psykosomaattiset oireet SB II, 195–96, defenssit SB II,  
160–178. Psykoosi on mielisairaus, elimellinen tai psyykinen häiriö, jossa ihmisen  
todellisuudentaju on häiriintynyt. Partonen & Lönnqvist 2014, 872. Defenssit ovat pääosin  
tiedostamattomia psyykkisiä puolustusmekanismeja eli monimutkaisia tunteiden ja  
tiedonkäsittelyn toimintatyynejä, joiden avulla aivot säätelevät ristiriitatilanteissa mielen sisäistä  
tasapainoa muuttamalla ulkoisia tai mielen sisäisiä realiteetteja. Lönnqvist 2014, 80.  
Psykosomaatikassa tarkastellaan psyykkisten ja psykososiaalisten tekijöiden yhteyttä sairauksien  
syntyy ja kulkuun. On luovuttu määrittelemästä yksittäisiä psykosomaattisia häiriöitä ja

ahdistuksesta kuin neurooseissa. Ne edustavat hänen mukaansa ainoastaan neuroottisen ahdistuksen voimistumisesta.<sup>230</sup> Psykoottisuus kuitenkin eroaa neuroottisuudesta muutenkin kuin vain ahdistuneisuuden voimakkuuden suhteen. Ihmisen todellisuuden taju on häiriintynyt psykooseissa, mutta ei neurooseissa. Tätä Drewermann ei ota huomioon. Hän käyttää neuroosin käsitettä kuvaamaan kaikkea psyykkisenä ilmenevää ahdistusta.

Drewermann perustelee neuroosin käsitteen soveltuvuutta kaikkien ihmisten mielentilan kuvaamiseen sillä, että terveimmistäkin ihmisestä löytyy neuroottisuutta ja traagisuutta. Kaikki eivät kuitenkaan hänen mukaansa ole sanan varsinaisessa merkityksessä neurootikkoja.<sup>231</sup> Tämä käsitys neuroottisuudesta hyväksytään yleisesti. Ihmisiä ei voi jakaa jyrkästi terveisiin ja sairaisiin, vaan heidän mahdollisen häiriintyneisyytensä välillä on aste-eroja. Mielenterveyden määrittely on myös kulttuurisidonnaista.<sup>232</sup> Drewermann ei ole kiinnostunut psyykkisen ahdistuksen luokittelusta vaan sen yhteydestä ihmisen kokemaan eksistentiaaliseen ahdistukseen. Pääpaino on ahdistuksen kvaliteetilla. Häntä kiinnostaa, onko ahdistus skitsoidista, depressiivistä, pakkoneuroottista vai hysteristä. Psykologisesta näkökulmasta katsottuna Drewermannin ahdistusmalli pelkistää kokemustodellisuutta, koska hän käsittelee kaikkea psyykkistä ahdistusta neuroosin käsitteen alla. Asianmukaista olisi nimetä Kierkegaardin määrittelemien epätoivon muotojen psyykkiset vastinparit persoonallisuustyypeiksi tai persoonallisuuden laaduiksi. Se vastaisi Riemannin näkemystä niiden luonteesta.<sup>233</sup>

Miten siis on ymmärrettävä se, että Drewermann nimittää syntiä neuroosiksi Jumalan edessä (”Neurose vor Gott”)?<sup>234</sup> Hän sanoo näin tukeutumalla

---

korostetaan psyykkisten ja psykososiaalisten tekijöiden vaikutusta sairauksiin. Joukamaa & Mattila 2014, 598, 602.

<sup>230</sup> ”Es ist“...“lediglich eine Frage nochmaliger quantitativer Steigerung, wann der neurotische in den psychotischen Zustand übergeht.“ SB II, 558.

<sup>231</sup> ”Qualitativ ist“...“jeder Mensch ’neurotisch“...“Man hätte nunmehr also davon zu sprechen, daß alle Menschen eine neurotoide Struktur haben, d.h. in ihrer Gesamtstruktur qualitative neurotische Bestandteile“...“Zweifellos ist die Behauptung, alle Menschen seien neurotisch, einfach unsinnig.“ SB II, 554–55; Schultz-Hencke 1951, 85–6. Schultz-Hencke (1892–1953) on saksalaisen neopsykoanalyysin merkittävimpiä edustajia. Myös PM (suom), 30.

<sup>232</sup> Tästä esim. Viitamäki 1978, 131–5; Pietikäinen 2013, 15–17.

<sup>233</sup> ”Die schizoiden, depressiven, zwanghaften und hysterischen Persönlichkeiten.“ Riemann 1961, 20, 59, 105, 156.

<sup>234</sup> ”Wir“...“Ausdruck Sünde als ’Neurose vor Gott’ bevorzugen.“ SB II, 558. Synnin ja neuroosin suhdetta Drewermann käsittelee jahvistisen syntiinlankeemuskertomuksen syvyysspsykologisen tulkinnan yhteydessä SB II, 553–71.



Kierkegaardin tulkintaan, jonka mukaan vahvana vaikuttava epätoivo on syntiä.<sup>235</sup> Hän poikkeaa siten Kierkegaardin tulkinnasta, jossa synty on puhtaasti teologinen käsite.<sup>236</sup> Identifioiko hän synnin ja neuroosin, kuten Bucher väittää?<sup>237</sup> Drewermannin tulkinta ei ole kahden tieteenalan käsitteiden identifiointia Bucherin tarkoittamassa mielessä. Tämä ei ole arvioinnissaan ottanut huomioon Drewermannin intentiota. Neuroosin käsite on tässä ymmärrettävä vertauskuvaksi: se kuvaa synnin tuhoavaa vaikutusta.<sup>238</sup> Drewermann nimittäin perustelee ilmaisunsa sopivuutta sillä, että synnissä on kyse torjunnasta, vaikkakaan ei viettivirikkeiden vaan Jumalan torjunnasta.<sup>239</sup> Perusteluksi hän viittaa uuspsykoanalyttikko Harald Schultz-Henckeen.<sup>240</sup> Käsitteen vertauskuvallisena käyttämisen puolesta puhuu myös se, että Drewermann ilmaisee yksikantaan pitävänsä psykoanalyysin tuntemia neurooseja synnin eli Jumalasta erossa olemisen perusmallina (Grundmuster).<sup>241</sup> Hän korostaa käyttävänsä neuroosipsykologiaa synnin fenomenologiana.<sup>242</sup> Drewermann käyttää Jumalayhteyden puuttumisesta neuroosin käsitettä korostaakseen sen totaalisuutta. Syvyyspsykologisten ilmiöiden käyttö vertailukohtina ei ole teologian psykologisointia.

<sup>235</sup> “Epätoivo on synty. Synty on: *Jumalan edessä eli Jumalaa ajatellen epätoivoisesti olla tahtomatta olla oma itsensä tai epätoivoisesti tahtoa olla oma itsensä*”... ”synty on epätoivon potensatio”. Kierkegaard 1924, 121. Myös Lorenz Wachinger ja Heribert Wahl ovat arvioineet synnin ja neuroosin yhdistämisen olevan Kierkegaardin vaikutusta. Wahlin mukaan Drewermann irrottaa ahdistuksen ja neuroosin käsitteet niiden kliinisi-terapeuttisesta kontekstista ja muuntaa ne antropologisiksi käsitteiksi. Wachinger 1985, 725; Wahl 1987, 925–26.

<sup>236</sup> Myös Eibach huomauttaa tästä: “Für Kierkegaard kann Sünde eigentlich gar nicht Gegenstand der Psychologie oder irgendeiner sonstigen Wissenschaft sein, da sie nicht etwas ‘Zwangsläufiges’ ist, sondern durch einen qualitativen Sprung in Erscheinung tritt, der nicht kausal-empirisch oder spekulativ (als notwendig) zu erklären ist. Sie ist auch nicht nur ein passiv erlittenes Verhängnis, sondern wird vom Individuum in der Angst ‘durch einen qualitativen Sprung’ aktiv gesetzt, ist mithin auch keine quantifizierbare Größe. Dieser Sprung kann zumindest nicht psychologisch erklärt werden; allenfalls können die daraus resultierenden Folgen psychologisch beschrieben werden.“ Eibach 1992, 180.

<sup>237</sup> Bucher 1992c, 112–13.

<sup>238</sup> Näin tulkitsevat asian myös Gregor Fehrenbacher, Matthias Beier ja Josef Sudbrack. Fehrenbacher 1993, 36; Beier 2004, 52–55; Sudbrack 1992b, 117.

<sup>239</sup> “Was die Sünde zu einer ‘Neurose vor Gott’ macht“... “ist ja gerade der Umstand, daß die Menschen“... “nicht eigentlich bestimmte Triebbereiche verdrängen, sondern Gott.“ SB III, XXX.

<sup>240</sup> SB III, 557.

<sup>241</sup> “Wir selbst gewinnen an dieser Stelle unserer Arbeit“... “die Möglichkeit“... “zu fragen: kann der Begriff der Sünde (bzw. der Verzweiflung Kierkegaards) so konzipiert werden, daß von daher die Neuroseformen der Psa“... “als Grundmuster einer Existenz in der Abwendung von Gott, in dem *Mangel Gottes* verstehbar, ja ableitbar werden“... “Wir sind so weit, diese Frage mit einem eindeutigen Ja antworten zu können.“ SB III, 463. Ks. myös SB III, 414.

<sup>242</sup> “Die Kierkegaardsche Entwicklung der Formen menschlicher Verzweiflung erweitert und bestätigt daher die Psychologie der Neurose als eine theologische Phänomenologie der Sünde.“ SB III, 468.

Mitä perusteluja Drewermann sitten esittää mallissaan tapahtuvalle eksistentiaalisen epätoivon ja psyykkisen ahdistuksen muotojen yhdistämiselle? Ovathan uskon puuttuminen ja mieltä vaivaava ahdistus täysin eri asioita. Voihan ihminen ahdistua psyykkisesti hyvin monista syistä, joilla ei ole mitään tekemistä hänen Jumala-suhteensa kanssa. Väittääkö Drewermann, että uskon tai sen puuttumisen voi päätellä ihmisen mielentilasta? Amerikkalainen teologian professori ja psykoanalytikko Matthias Beier näyttää olevan tätä mieltä. Hän nimittäin tarttuu Drewermannin lausumaan, jonka mukaan neuroottisen ”äidin ikävän” takana on Jumalan kaipuu. Onko Drewermann siis löytänyt Jumala-suhteen puuttumisesta uuden selityksen neuroottisuudelle, kuten Beier Drewermannin tulkinnan ymmärtää?<sup>243</sup> Beier päätyy näkemykseensä sen perusteella, miten Drewermann tulkitsee syntiinlankeemuskertomusta.<sup>244</sup> Toisessa yhteydessä Beier kuitenkin torjuu sen, että Drewermann pitäisi mielen sairauksien syynä hengellisessä mielessä väärää asennetta.<sup>245</sup> Myös Beier ajattelee Drewermannin käyttävän neuroosin käsitettä totutusta poikkeavassa, vertauskuvallisessa merkityksessä.<sup>246</sup>

Mikä siis on Drewermannin intentiona hänen yhdistäessään mallissaan Jumala-suhteen puuttumisesta kertovan eksistentiaalisen ahdistuksen ja psyykkisen ahdistuksen? Onko Beier oikeassa silloin, kun hän tulkitsee eksistentiaalisen ahdistuksen aiheuttavan psyykkistä ahdistusta Drewermannin mukaan? Näinhän Drewermann kuvaa ahdistuksen syntyvän syntiinlankeemuskertomuksessa. Tämän näkemyksen kanssa on ristiriidassa, että Drewermann painottaa neuroottisuuden muotoja kuvatessaan niiden psykologista syntytaustaa. Psyykinen ahdistuneisuus johtuu hänen mukaansa minän heikkoudesta. Minä on hänen mukaansa voimaton tiedostamattomien

<sup>243</sup> ”Die Suche nach Gott auch hinter dem stets vergeblichen Verlangen steht, mit dem der Neurotiker sich nach der Einheit mit der ‘Mutter’ zurücksehnt.“ SB III, 329. Beier arvioi Drewermannin pitävän ihmisten eksistentiaalista ahdistusta heidän neuroosiensa syynä ja pitää tätä merkittävänä uustulkintana.” Of central importance is that Drewermann holds the infinite fear of the human spirit responsible for the fact that ‘normal drive impulses and needs’ increase to levels of neurotic quantity. Neurotic conflicts are thus due to an existential projection under the spell of fear.” Beier 2004, 100.

<sup>244</sup> ”Wenn wir in der Psa Interpretation sagten, die Sünde erscheine dort in Form einer ‘Neurose’, so verstehen wir jetzt, daß der Abfall von Gott in der Tat sich in den Grundformen der Neurose auslegen muß und daß die Suche nach Gott auch hinter dem stets vergeblichen Verlangen steht, mit dem der Neurotiker sich nach der Einheit mit der ‘Mutter’ zurücksehnt.“ SB III, 329.

<sup>245</sup> Beier 2004, 52.

<sup>246</sup> Beier 2004, 53.

puoliensa edessä ja ahdistuu siksi viettipohjan ja yliminän puristuksessa.<sup>247</sup>

Edelleen Drewermann pitää kiinni siitä, että ihmiselämän viisi ensimmäistä vuotta muodostavat herkän jakson, jolloin ihmisen ”eläimellinen” ahdistus saa uusia muotoja. Freudia seuraten hän selittää psyykkisen ahdistuksen synnyn liittyvän lapsen tärkeimpiin ihmissuhteisiin ja erityisesti äitisuhteeseen.<sup>248</sup>

Ahdistumiskehitys niveltyy hänen mukaansa muuhun kehitykseen siten, että lapsuudessa koettu ahdistus ilmenee myöhemmin kutakin kehitysvaihetta vastaavana neuroosina.<sup>249</sup> Ahdistusten psykologisen syntytaustan painottaminen antaisi ymmärtää, että psyykkinen ahdistuminen hänen mukaansa kuitenkin ylläpitää eksistentiaalista ahdistusta ellei sitten synnytä sitä. Ihmisen Jumalasuhteen katkeaminen voisi siten johtua psyykkisistä syistä. Onko hänellä siis keskenään ristiriitaisia näkemyksiä ahdistuksen synnystä?

Drewermannin tulkintaa yksityiskohtaisemmin tarkastelemalla voi päätellä ensiksikin, minkä perusteella hän liittää tietyt psyykkisen ahdistuksen muodot tiettyihin epätoivon muotoihin. Siten voi myös selvittää hänen käsityksensä eri neuroosien ja niitä vastaavien epätoivon muotojen synnystä ja mahdollisesta vaikutuksesta toistensa syntyyn. Näin on myös löydettävissä kokonaiskäsitys eksistentiaalis-psyykkisten ahdistusten ilmenemismuodoista.– Antaako siis syvyyspsykologian soveltaminen uutta syvyyttä teologiseen ahdistuksen tulkintaan, kuten Drewermann väittää?

Skitsoidiselle ihmiselle on Drewermannin mukaan ominaista tunnekyllämyys: hän voi puhua äitinsä kuolemasta yhtä asiallisesti kuin päivän säästä.<sup>250</sup> Skitsoidisuutta vastaava eksistentiaalinen tila on äärellisyyden

<sup>247</sup> “Das Tragische entsteht in tiefenpsychologischer Sicht dort, wo das Ich seinem eigenen Unbewußten ohnmächtig ausgeliefert ist und zwischen den Gesetzen des Es und des Überichs in schicksalhafter Schuld und in notwendiger Strafe zermahlen wird. Das eigentliche Problem der Tragödie ergibt sich demnach aus einer Schwäche des Ichs, und diese läßt sich sowohl geistesgeschichtlich als auch strukturell interpretieren.“ PM I, 25. Yliminä-käsitteen käyttö osoittaa Drewermannin tukeutuvan tässä psykoanalyttiseen mielenmalliin.

<sup>248</sup> GF I, 318, 320.

<sup>249</sup> “In dieses Schema angstbedingter Anpassung fügen sich nun *die Themenstellungen der vier klassischen Phasen der Triebentwicklung* ein; sie alle repräsentieren spezifische Konflikte, die in *jeder* Biographie zwischen Mutter und Kind vorprogrammiert sind, indem bestimmte Gefühlsambivalenzen, freilich in unterschiedlichen Stärkegraden, unvermeidbar werden. Alle vier Stadien hängen genetisch mit den vier klassischen Neuroseformen: der Schizoidie, der Depression, der Zwangsneurose und der Hysterie zusammen, indem die jeweiligen Angstformen von einem bestimmten Quantum an charakterbedingt ‘chronifiziert’ werden.“ GF I, 321–22.

<sup>250</sup> PM I, 156.

epätoivo.<sup>251</sup> Drewermann vertaa skitsoidikon itsekkyyttä siihen, että äärellisyyden epätoivosta kärsivältä ihmiseltä puuttuu oma minuus, jolla olla yhteydessä Jumalaan. Hän perustaa näkemyksensä Kierkegaardin tulkintaan.<sup>252</sup> Tämä on kuvannut kyseistä epätoivoa eettiseksi rajoittuneisuudeksi. Siinä ihminen on hukannut itsensä luopumalla minuudestaan ja tyytymällä äärellisen maailman tarjoamaan elämään. ”Sellainen ihminen unohtaa itsensä. Hän unohtaa, mikä on hänen nimensä jumalallisessa katsannossa”.<sup>253</sup> Drewermann yhdistää näin skitsoidisuuden ja äärellisyyden epätoivon niiden ulkoisen ilmenemisen perusteella. Hänen mukaansa kyseinen neuroosi alkaa joskus kehittyä jo lapsen ensimmäisinä elinpäivinä. Näin käy, kun lapsi kokee äidin poissaolon hylkäämiseksi.<sup>254</sup> Käsitys näin varhain kehittyvästä ahdistuksesta on sopusoinnussa sen Drewermannin Kierkegaardiin tukeutuvan käsityksen kanssa, että ahdistus kuuluu ihmisyyteen ja erottaa ihmisen eläimistä.<sup>255</sup> Drewermann ajattelee siten skitsoidisuuden ja siihen yhdistyvän äärellisyyden epätoivon johtuvan varhaislapsuuden emotionaalisesta kylmyydestä. Skitsoidisuudesta ahdistuksesta kärsivän ahdistus on hänen mukaansa samalla varhaisempaa kuin se ahdistus, jonka syntymistä hän kuvaa syntiinlankeemuskertomusta tulkittaessaan.<sup>256</sup> Sitä hän ei käsittele, johtaako kyseisenlainen kokemus aina skitsoidisuuteen ja äärellisyyden epätoivoon. Skitsoidisuuden synnyn sitominen jopa lapsen ensimmäisiin elinpäiviin sisältää kuitenkin väitteen, jonka mukaan ahdistavat psyykkiset kokemukset voivat olla Jumala-suhteen katkeamisen synnä.

<sup>251</sup> “Insofern kann man wohl sagen, daß die Kierkegaardsche Form der Verzweiflung der Endlichkeit der Neuroseform der Schizoidie entspricht, daß also existentiell der Schizoide im Grunde ein *Verzweifelter* ist.“ SB III, 472.

<sup>252</sup> “Es geht dem Schizoiden mithin ständig um sich selbst, aber Kierkegaard bemerkt mit Recht von denjenigen, die unter dem Fehlen der Unendlichkeit verzweifelt sind“... “Sie sind nicht sie selbst, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, kein Selbst, um dessentwillen sie alles wagen könnten, kein Selbst vor Gott.“ SB III, 472; PM I, 159. Drewermann käyttää tässä minuuden käsitettä filosofisena ja teologisena käsitteenä.

<sup>253</sup> Kierkegaard 1924, 51–52.

<sup>254</sup> “Die psychogenetischen Faktoren der Schizoidie sind nach psychoanalytischer Auffassung bereits in den ersten Lebenstagen und -wochen wirksam und bestehen entsprechend dem späteren Selbstgefühl des Schizoiden in schweren affektiven Mängeln.“ PM I, 158. “Die *erste* Angst die ein Mensch erlebt, ist die Angst eines Kindes, von seiner Mutter verlassen zu werden.“ GF I, 318. “Von daher kann man sagen, daß die Angst vor dem Verlust der Mutter in der Tat, wie die Psychoanalyse es lehrt, noch weit von allen realen Ängsten als Grundquelle der Angst anzusehen ist.“ GF I, 320. Klassisen psykoanalyysin teoriaan ei sisälly imeväisiän skitsoidista vaihetta, jonka Drewermann on omaksunut Riemannin teoriasta. “Antriebsorientierten Angsttheorie, die wir in der entwicklungspsychologischen 4-Phasen-Lehre der Psa als Grundlegung der entsprechenden vier Neuroseformen antreffen (vgl. F. Riemann: Grundformen der Angst).“ SB II, 222. Ks. Riemann, 1961, 20–58.

<sup>255</sup> SB 222. “Mit dem Grad des Bewußtsein und Individualität zugleich das Quantum der Angst ansteigt: nur das Individuum kann Angst empfinden.“ GF I, 336.

<sup>256</sup> SB II, 189.

Tämä tulkinta eroaa hänen eri yhteyksissä esittämästään tulkinnasta, jona mukaan Jumalasta ajaututtaisiin eroon aikaisintaan puolen vuoden iän jälkeen.<sup>257</sup>

Äärellisyyden epätoivon ja skitsoidisuuden vallassa olevan ihmisen uskonnollisuutta Drewermann kuvaa sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti. Hän tukeutuu sekä Kierkegaardin epätoivotulkintaan että Riemannin uuspsykoanalyttiseen persoonallisuuden tulkintaan. Äärellisyyden epätoivon vallassa elävä ihminen viihtyy hänen mukaansa maallisissa pyrinnoissa eikä häntä vaivaa vastuu äärettömyyden edessä.<sup>258</sup> Hänellä ei voi olla aitoa uskonsuhdetta Jumalaan myöskään skitsoidisuutensa vuoksi. Hänen suhtautumisensa uskontoon voi kuitenkin ilmetä monella tavalla.<sup>259</sup> Hän on läheisyyden pelkonsa vuoksi suhteessaan uskontoon usein skeptikko tai kyynikko.<sup>260</sup> Hän jumaloi itseään, jos hänen skitsoidisuutensa on psykoottista.<sup>261</sup> Skitsoidisuuden ulkoinen ilmeneminen voi Drewermannin mukaan vaihdella paljon esimerkiksi silloin, kun siihen sekoittuu depressiivisyyttä.<sup>262</sup> Jos skitsoidisesti neuroottinen ”uskoo”, on hänen uskonsa Drewermannin mukaan ahdistunutta yliminän uskoa.<sup>263</sup> Riemannin teorian liittäminen äärellisyyden epätoivon tulkintaan antaa epäilemättä tulkintaan uutta ulottuvuutta.

Myös äärettömyyden epätoivon ja depressiivisyyden Drewermann yhdistää niiden ilmenemismuodon perusteella. Hän yhdistää depressiivisen ihmisen

<sup>257</sup> SB II, 189; SB II, 156–57; SB II, 547 (taulukko).

<sup>258</sup> “Die Verzweiflung der Endlichkeit, die sich nach Kierkegaard darin äußert, unter Verlust des eigene Selbst ‘eine Nachäffung zu werden, eine Zahl in der Masse zu sein’ (Kierkegaard: Krankheit, 32). Da dieses Verhalten durchaus nicht ausschließt, sondern sogar begünstigt, daß es dabei zu einer besonderen Art der Lebenstüchtigkeit kommt, bleibt diese Art der Verzweiflung zumeist unbemerkt. ‘Weil ein Mensch so verzweifelt ist, deshalb kann er sehr gut und eigentlich noch besser in der Zeitlichkeit dahinleben’... ‘gepriesen’... ‘gehört und angesehen ‘nur hat er kein Selbst. Es entsteht so eine Haltung, die sich im Endlichen verbraucht, ohne die Verantwortung für das Endliche’... ‘Kierkegaard bemerkt mit Recht von denjenigen, die unter dem Fehlen der Unendlichkeit verzweifelt sind: ‘Sie gebrauchen ihre Fähigkeiten, sammeln Geld, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug usw. usw., werden vielleicht in der Weltgeschichte genannt, aber sie sind nicht sie selbst, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, um dessentwillen sie alles wagen könnten, kein Selbst vor Gott – wie selbstisch sie auch in übrigen sind’ (Die Krankheit, 33).“ SB III, 471–72. Kierkegaard 1924, 50–54.

<sup>259</sup> Markuksen evankeliumin selityksessä Drewermann liittää skitsoidisen ahdistuksen piirteet sekä juutalaisiin lainoppineisiin että Jeesuksen Kapernaumin synagogassa tapaamaan saastaisten henkien vaivaamaan mieheen. Kertomuksen lainoppineet ovat Drewermannin mielestä yhtä osattomia uskosta kuin henkien vaivaama mies. Raamattuun perehtyneet kirjanoppineet tunnustautuvat näet uskoon vain ulkoisesti, niin ettei se kosketa heidän eksistenssiään. Tässä suhteessa he ovat Drewermannin mukaan täysin verrattavissa demonien vallassa olevaan mieheen, joka tunnustaa Jeesuksen Kristukseksi, vaikka tahtookin pysyä erossa hänestä. DMK I, 195.

<sup>260</sup> SB III, 472.

<sup>261</sup> SB III, 473.

<sup>262</sup> PM I, 162.

<sup>263</sup> Yliminän uskon synnyttämisestä Drewermann syyttää vallitsevaa kristinuskon muotoa, johon kuuluu valmis oppi. Syytös kohdistuu erityisesti katoliseen kirkkoon. DMK I, 198–99.

vastuuntunnon ja loppumattomat syyllisyyden tunteet siihen, että ihminen vieraantuu äärettömyyden epätoivossa yhä enemmän itsestään.<sup>264</sup> Oman päättelynsä tueksi Drewermann viittaa esimerkein monien syvyytensä psykologien luonnehdintoihin depressiosta.<sup>265</sup> Tämänkin ahdistuksen alkujuurta Drewermann etsii kehitysvaiheesta, josta ihmisellä itsellään ei nykykäsityksen mukaan ole selkeitä muistikuvia. Lapsi on silloin noin kahdeksan kuukauden ikäinen. Hän nimittää vaihetta myöhäisemmäksi oraaliseksi vaiheeksi. Depressiivinen neuroosi alkaa hänen tulkintansa mukaan silloin ”vierastamisena” (Acht Monats-Angst), joka johtuu siitä, että lapsi on alkanut erottaa läheiset ihmiset vieraammista. Drewermann korostaa Freudin tulkinnasta poiketen myös ihmisen syyllisyydentunteiden syntyvän jo tässä oraalisisessa eikä, kuten Freud, oidipaalisessa vaiheessa.<sup>266</sup> Tätä vaihetta syntiinlankeemuskertomus hänen mukaansa kuvaa.<sup>267</sup> Hän siis väittää yhtäältä, että syntiinlankeemuskertomus kuvaa noin kahdeksan kuukauden iässä alkavan ahdistuksen syntymistä ja hyväksyy toisaalta Kierkegaardin tulkinnan ahdistuksesta ihmisen eläimistä erottavana tuntomerkkinä.<sup>268</sup>

Noin kahdeksan kuukauden iässä, tai skitsoidisen ihmisen tapauksessa jo aikaisemmin, syntynyt ahdistus seuraa ilmeisesti Drewermannin mukaan ihmistä, vaikka hänen ahdistuneisuutensa saisi myöhemmin uuden muodon. Drewermannin mukaan psykoanalyysi selittää depressiivisyyden syntyä lapsuudessa toteutuvan, kausaalisen-geneettisen oraalisuuden pohjalta. Hän on siinä mielessä oikeassa, että psykoanalyysi korostaa lapsuuskokemusten vaikutusta ihmisen psyykkiseen kehitykseen. Kierkegaardin äärettömyyden epätoivon tulkinnasta Drewermann taas hyväksyy sen, että kyseinen ahdistus syntyy

<sup>264</sup> ”So wie der Depressive sich für die ganze Welt verantwortlich weiß und infolgedessen unter der Unendlichkeit seiner Schuldgefühle zugrundegeht,“...“verschwendet die Verzweiflung der Unendlichkeit, weil sie die Konkretheit des Endlichen und des eigenen Selbst scheut, die eigene Existenz wie ’zum Pyramidenbau’ (Kierkegaard: Die Krankheit, 30).“ SB III, 469–70; Kierkegaard 1924, 47, 49.

<sup>265</sup> Hän mainitsee nimeltä: V. E. Frankl, O. Fenichel, F. Riemann, J.H Schultz, V. v. Gebattel. SB III, 469–71.

<sup>266</sup> ”Der biblische Text bedient sich eines Mythos, der den Vorgang schildert, wie jeder Mensch notwendig zum ersten Mal in das Gefühl der Schuld hineingerät, wie er aus einer Ureinheit seiner oralen Gier wegen vertrieben wird und wie er dies nicht anders denn als Strafe für seine Schuld empfinden kann.“ SB II, 192. Freud liittää syyllisyyden tunteen synnyin myöhempään oidipaaliseen eli falliseen vaiheeseen. Freud 1964, 289. Lapsi on silloin 3–4–5 -vuotias.

<sup>267</sup> SB II, 189; SB II, 156–57; SB II, 547 (taulukko).

<sup>268</sup> ”Mit dem Grad des Bewußtsein und Individualität zugleich das Quantum der Angst ansteigt: nur das Individuum kann Angst empfinden.“ GF I, 336. ”In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit bestimmt.“ Kierkegaard 1964, 55–56.

transsendenssin kaipuusta. Tällöin ihminen pakenee sietämättömästä äärellisyydestä äärettömyyteen, jonka seurauksena on ahdistava syyllisyyden tunne.<sup>269</sup>

Syntiinlankeemuskertomus kuvaa siis Drewermannin mukaan sekä eksistentiaalisen ahdistuksen että depressiivisen ahdistuksen syntyä. Depressiivinen ahdistus ei siten Drewermannin mukaan synnytä eksistentiaalista ahdistusta, kuten skitsoidisen ahdistuksen voi päätellä hänen mukaansa synnyttävän. Hän ei myöskään väitä äärettömyyden epätoivon olevan depressiivisyyden syynä. Hän ei määrittele näiden ahdistusten vaikutussuhteita, vaan ne ovat hänen mukaansa saman ahdistuksen ulottuvuuksia.

Äärettömyyden epätoivosta ja depressiivisyydestä kärsivän ihmisen uskonnollisuutta Drewermann kuvaa sekä Kierkegaardiin että Riemanniin tukeutuen. Hän väittää Kierkegaardin tukeutuen, että nämä ihmiset tuhoavat itsensä yrittäessään olla Jumalan kaltaisia.<sup>270</sup> Riemanniin tukeutumalla Drewermann puolestaan kuvaa depressiivisiä ihmisiä hyvin uskonnollisiksi, mutta uskonnollisuudessaan ahdistuneiksi. He ovat hänen mukaansa taipuvaisia omaksumaan sellaisia uskonnon muotoja, joihin kuuluu itsensä unohtaminen eli minästä (Ich) irrottautuminen. Parempaa tuonpuoleisuutta lupaavat pelastususkonnot ovat läheisiä heille, koska elämä on heistä toivotonta kärsimystä.<sup>271</sup> Äärettömyyden epätoivon tulkinta saa psykologista syvyyttä Riemannin uuspsykoanalyttisen tulkinnan avulla.

Kolmas psyykkisen ahdistuksen muoto on Drewermannin mukaan pakkoneuroosi, jonka hän määrittelee Riemanniin tukeutuen liioitelluksi varmistamiseksi, varovaisuudeksi ja ennakoinniksi.<sup>272</sup> Hän yhdistää sen

<sup>269</sup> “Anstelle des Triebbereichs der Oralität, der kausal-genetisch in der Psa zur Erklärung der Depression herangezogen wird,“...“leitet Kierkegaard die Maßlosigkeit des Verlangens und der bloßen unendlichen ‘Sehnsucht’ also aus einer *geistigen* Bewegung der Transzendenz ab, die auf Flucht vor sich selbst aus dem unerträglichen Endlichen ins Unendliche flieht. Die Folge davon muß natürlich eine erdrückende Selbstüberforderung sein, ein Gefühl an allen schuldig zu sein.“ SB III, 470. Vrt. Kierkegaard 1924, 49–50.

<sup>270</sup> “So können wir mit Kierkegaard auch sagen, sie sei eine Verzweiflung des Unendlichen, eine Selbstvernichtung in dem Bemühen, selber wie Gott, den man verloren hat, werden zu müssen, um als Mensch leben zu können.“ SB III, 471.

<sup>271</sup> “Entsprechend neige der Depressive besonders ‘in der Religion’ zu allen Religionsformen, die Selbstvergessenheit, die Loslösung vom Ich vertreten. Er leidet ja am tiefsten am leben, und da er hier nicht hoffen zugreifen kann, stehen alle Erlösungsreligionen und die, welche ein besseres Jenseits versprechen, ihm nahe (Riemann: Grundformen, 72–73).“ SB III, 470. Drewermann arvioi erityisesti katolisia pappeja ja sääntökuntien jäseniä ohjattavan omaksumaan tällaisen uskonnollisuuden. Esim. KPI, 86–87.

<sup>272</sup> SB III, 476. Drewermann esittää Riemann-viitteen (Riemann 1961,76), joka ei pidä paikkaansa. Riemann määrittelee näin pakkoneuroottisuutta: Riemann 1961, 107.

Kierkegaardin esittämään välttämättömyyden epätoivoon samantyyppisen ilmenemisen perusteella. Hän perustelee yhdistämistä ensiksi sillä, että Riemann pitää pakkoneuroosia katoavaisuuden edessä tunnettuna ahdistuksena (Angst vor der Vergänglichkeit). Toiseksi hän perustelee yhdistämistä vetoamalla Riemannin kollegan Viktor von Gebssattel (1883–1976) käsitykseen fobiasta. Sen mukaan fobian kohteet löytyvät ihmisen sisimmästä ja pakkoneuroottinen ahdistus johtuu oman olemuksen totaalisen tuhoutumisen uhasta.<sup>273</sup> Drewermannin mukaan Kierkegaard kuvaa välttämättömyyden epätoivoa mahdollisuuden puuttumiseksi samalla tavalla kuin Riemann ja Gebssattel kuvaavat pakkoneuroosia. Ihmisen ”minuutta” eivät tällöin tukahduta todellisuuteen sisältyvät välttämättömyydet, vaan subjekti itse pelkistäessään todellisuuden välttämättömyydeksi.<sup>274</sup>

Pakkoneuroottinen ahdistus ja välttämättömyyden epätoivo kumpuavat siis Drewermannin mukaan samanlaisesta kokemuksesta. Hän selittää psykoanalyysin mukaisesti, että lapsen ahdistus ja syyllisyudentunteet syntyvät anaalisen vaiheen aikana, kun lapsen on pakko alistua muiden tahtoon.<sup>275</sup> Välttämättömyyden epätoivon syntyäikää hän ei määrittele vastaavasti. Hän pitää selvästi pakkoneuroottista ahdistusta ja välttämättömyyden epätoivoa saman ahdistuksen psyykkisenä ja eksistentiaalisena ulottuvuutena. Kuitenkaan hän ei määrittele näiden ahdistuksen muotojen vaikutusta toistensa syntymiseen.

Drewermann hyväksyy Kierkegaardin käsityksen siitä, että välttämättömyyden epätoivo ilmenee joko henkisessä että hengettömässä muodossa. Hengeton välttämättömyyden epätoivo näyttäytyy mielikuvituksettomana poroporvarillisuutena, joka pitäytyy asioihin sellaisinaan. Henkinen välttämättömän epätoivon muoto on puolestaan fatalistin tai deterministin vakaumus, joka pakottaa kuolleeseen lainomaisuuteen.<sup>276</sup>

<sup>273</sup> “Die Zwangsneurose. Riemann kennzeichnet sie als ‘Angst vor der Vergänglichkeit’...“Die Inhalte der...“Phobie sind“...“nur scheinbar in der äußeren Welt lokalisiert; in Wahrheit sind sie Tatsachen der inneren Welt. (V. v. Gebssattel).“ SB III, 476–77. Riemann 1961, 106; Gebssattel 1959, 135.

<sup>274</sup> “Die Angst des Zwangsneurotikers richtet sich nicht auf etwas Bestimmtes in der Welt, sondern auf die Möglichkeit einer totalen Vernichtung des eigenen Wesens“...“Ganz entsprechend beschreibt Kierkegaard die Verzweiflung der Notwendigkeit als ‘das Fehlen’ der Möglichkeit“...“in dem Sinne, daß dem Menschen alle Möglichkeit genommen wird.“...“Indessen sind es nicht die Notwendigkeiten der Wirklichkeit an sich, die das Selbst ersticken, sondern das Subjekt selbst, das die Wirklichkeit auf die Notwendigkeit reduziert.“ SB III, 476–77.

<sup>275</sup> GF I, 326–27. Anaalinen vaihe sijoitetaan yleensä 1 – 3 vuoden ikään.

<sup>276</sup> “Kierkegaard unterscheidet dabei interessanterweise zwei Unterformen der Verzweiflung der Notwendigkeit: die geistige und die ungeistige. Der *geistlose* Standpunkt der Verzweiflung der Notwendigkeit ist nach ihm die ‘Spießbürgerlichkeit’...“die Phantasielosigkeit, die sich weigert, sich höher zu ‘zwingen als bis zum Dunstkreis des Wahrscheinlichen’, die sich die Aufregung des



Pakkoneurootikko kieltää näin ahdistuksensa. Drewermannin mukaan pakkoneurootikon suhde uskontoon määräytyy henkisestä positiosta käsin. Tämä pakenee tuhoutumista täydellisyyden tavoitteluun. Hän pyrkii Jumalan kaltaiseksi. Hän uskoo löytävänsä rauhan ainoastaan täydellisessä virheettömyydessä, mutta epäonnistuu siinä. Hän huomaa joutuvansa liiallisen vastuun, syyllisyudentunteiden, kilpailupakon ja tarkistamispakon noidankehään.<sup>277</sup> Drewermann syyttää kyseisestä kehityksestä autoritaarista kristillistä kasvatusta.<sup>278</sup> Myös yhteisöt tai ihmisjoukot voivat Drewermannin mukaan elää pakkoneuroottisen ahdistuksen vallassa.<sup>279</sup> Hän pitää esittämistään esimerkeistä päätellen välttämättömyyden epätoivoa pakkoneuroottisuuden synnyttämänä. Syvyyspsykologinen ahdistuksen tulkinta antaa tässäkin tapauksessa lisäulottuvuutta teologiselle ahdistuksen tulkinnalle.

Hysterinen ahdistus on Drewermannin mukaan syvyyspsykologisesta näkökulmasta katsottuna vapauden kaipuuta ja kaikkien rajoitusten kaihtamista.<sup>280</sup> Eksistenssifilosofisesti se on vieraisiin rooleihin pakenemista. Tämä ei kuitenkaan tuota arvostusta ihmiselle itselleen vaan hänen vieraantuneelle minälleen (Ich). Hyväksyntä ei kosketa ihmisen omaa minuutta (Selbstsein) vaan osoittaa pikemminkin, että ”toisille-olemisen” (Für-andere-Sein) petkutus on onnistunut. Hysteriset oireet ilmentävät siten vieraannuttavan ahdistuksen pakenemista.<sup>281</sup> Mahdollisuuden epätoivon ja hysterisen neuroottisuuden liittää siten Drewermannin mukaan yhteen niiden sisältö. Kierkegaardin mahdollisuuden

---

Daseins, zu fürchten und zu hoffen, erspart, indem sie alles als gegeben und *notwendig* gegeben hinnimmt, völlig außerstande, sich auch nur vorstellen zu können, daß es anders sein könnte. Die *geistige* Form der Verzweiflung ist die Überzeugung des Fatalisten oder Deterministen, für den sich geistig das Leben in der Anerkennung einer unabänderlichen Notwendigkeit und toten Gesetzmäßigkeit erschöpft.“ SB III, 477–78; Kierkegaard 1924, 63–66.

<sup>277</sup> “Die Möglichkeit einer totalen Vernichtung des eigenen Wesens; um diese zu hüten, flieht der Zwangsneurotiker in ein ‘Gottähnlichkeitsstreben’...“Nur in der Fehlerlosigkeit einer absoluten Seinsvollkommenheit und Seinsnotwendigkeit glaubt der Zwangsneurotiker seine Ruhe zu finden – und findet stattdessen in einem ewigen Kreislauf von Überverantwortung, Schuldgefühlen, Konkurrenzängsten und Kontrollzwängen niemals mehr zu sich selbst.“ SB III, 477.

<sup>278</sup> KPI 127, 133. Drewermann kritisoii erityisesti katolista kasvatusta. GF I, 326–28; Gespräche, 508. Raamatustakin löytyy hänen mukaansa esimerkkejä pakkoneuroottisesta uskonnollisuudesta: apostoli Paavali ei ennen Damaskon tien kokemustaan antanut toisten elää, koska ei osannut sitä itsekään. Böses, 80.

<sup>279</sup> Tätä Drewermann on käsitellyt erityisesti Markuksen evankeliumin kommentaarissaan. Esim. DMK I, 276–78; DMK I, 428–29.

<sup>280</sup> SB III, 475.

<sup>281</sup> ”Existenzphilosophisch betrachtet, erscheint die *Hysterie* als ein Ausweichen vor dem eigenen Sein zu Flucht in fremde Rollenvorschriften, stets in der Hoffnung, auf diese Weise die mangelnde Liebe und Wertschätzung zu erringen. Notgedrungen ist diese Hoffnung allerdings trügerisch: der Beifall für die *übernommene* Rolle gilt nicht dem eigenen, nur dem entfremdeten Ich, er berührt nicht die Wahrheit des Selbstseins, er prämiert allenfalls die gelungene Täuschung des Für-andere-

epätoivosta esittämä analyysi on hänen mukaansa sopusoinnussa muun muassa Riemannin esittämien hysteerisen neuroosin tuntomerkkien kanssa.<sup>282</sup> Hän ajattelee hysteerisyyden psykologisten määritelmien sopivan kuvaamaan myös mahdollisuuden epätoivoa. Hän yhdistää myös nämä eksistentiaalisen ja neuroottisen ahdistuksen muodot samankaltaisen ilmenemismuodon perusteella.

Hysteerinen neuroosi syntyy Drewermannin mukaan lapsen luonnolliseen kehitykseen kuuluvan oidipaalisien ahdistuksen pohjalta.<sup>283</sup> Tätä hän kuvaa lähinnä Freudin tulkintaan tukeutuen. Insestitabu estää sen mukaan seksuaaliset tunteenilmaisut omia vanhempia kohtaan, mutta ahdistusta voi aiheuttaa myös kulttuuriin ja uskontoon liittyvä seksuaalimoraali. Drewermann korostaa erityisesti tätä yhteisöllistä vaikutusta. Alkuperäiset viettivirikkeet herättävät hänen mukaansa niin paljon ahdistusta, että ne on pakko torjua ja upottaa tiedostamattomaan. Ne eivät silti lakkaa vaikuttamasta, vaan johtavat ihmisen etsimään ihmistä, joka voisi ottaa itselleen isän tai äidin roolin. Vanha oidipaalinen ahdistus muuttuu näin voimakkaaksi riippuvuusahdistukseksi, joka ilmenee hysteerisen neuroosin muodossa.<sup>284</sup> Sitä, milloin ja miten eksistentiaalinen ulottuvuus yhdistyy hysteeriseen ahdistukseen, Drewermann ei käsittele. Hän ei määrittele psyykkisen ja eksistentiaalisen ahdistuksen toisiinsa vaikuttamisen suuntaa.

Mahdollisuuden epätoivon luonteeseen tuo Drewermannin mukaan kuitenkin lisävaloa, jos sen ymmärretään tulevan ilmi hysteerisenä ahdistuksena. Hysteerikko pakenee nimittäin omaa itseään toisen ihmisen luo ja tekee tästä itselleen jumalan.<sup>285</sup> Hysteerikko ei voi siksi löytää itselleen turvapaikkaa Jumalan luota.<sup>286</sup> Tähän perustuu Drewermannin mukaan se, että Freud pitää uskonnollisuutta hysteerisenä. Katolinen kirkko edistää hänen mukaansa monin tavoin tällaista uskonnollisuutta. Sitä edistävät hänen mukaansa paavin isähahmo,

---

Seins. Auch die Hysterie ist, so betrachtet, nichts als eine Flucht vor der entfremdenden Angst.“ GF I, 342.

<sup>282</sup> ”Vollkommen in Übereinstimmung mit diesen Kennzeichnungen der Hysterie bezeichnet Kierkegaard die ‘Verzweiflung der Möglichkeit’“ ...“Existentialanalytisch kommt Kierkegaard also mit der Analyse der ‘Verzweiflung der Möglichkeit’ zu den gleichen Bestimmungen, die die Psa von der Neuroseform der Hysterie trifft.“ SB III, 476.

<sup>283</sup> Oidipaali- eli fallinen vaihe sijoitetaan yleensä 3–6 -vuoden ikään.

<sup>284</sup> GF I, 328–330.

<sup>285</sup> ”Zum hysterischen Erleben“...“gehört die Steigerung des Liebespartners zu einer absoluten, quasi göttlichen Person.“...“Für hysterische Erleben *muß* der andere ein *Gott* sein, weil das eigene Ich als so klein und unbedeutend erlebt wird.“ GF I, 499.

halujen tukahduttamisen pakko ja naiskuvan kaksinaisuus eli syntisen Eevan ja pyhän Marian vastakkaisuus.<sup>287</sup> Drewermann lisää epäilemättä Riemannin hysteriatulkintaa soveltamalla ymmärrystä mahdollisuuden epätoivona ilmenevää uskonnollisuutta kohtaan. Hänellä lienee kuitenkin yksipuolinen näkemys katolisuuden erityiskorostusten vaikutuksesta ihmisen tunne-elämään.

Drewermannin ahdistusmallissaan esittämän perusteella voi päätellä, että eksistentiaaliseen ahdistukseen yhdistyy hänen mukaansa aina psyykkistä ahdistusta. Ahdistuksen eri muodot liittyvät yhteen fenomenologisen yhtäläisyytensä perusteella. Neurooseiksi nimetyn psyykkisen ahdistuksen lajien ja epätoivon muotojen yhdistäminen samanlaisen ilmenemisen pohjalta on perusteltua. Niin psyykkistä kuin eksistentiaaliskin alkuperää oleva ahdistus tulee näet julki psyykkisessä tai psykofyysisessä muodossa. Psykologisesta näkökulmasta kyseessä on kaksi vähintään samansukuista ilmiötä. Ihmisen epätoivo Jumala-suhteen puuttumisen vuoksi voi ilmetä vain hänen psykofyysisen olemuksensa kautta. Neuroosien ja epätoivon muotojen rinnastamista voi tästä näkökulmasta pitää reaalista tilannetta kuvaavana, onnistuneena ratkaisuna. Ahdistuksen psyykkisen ilmenemisen osalta Drewermannin syvyyopsykologisen tulkinta tuo ilmi saman kuin hänen teologinen tulkintansakin. Siinä mielessä hänen ahdistuskäsitteensä on teologisen ja syvyyopsykologisen ahdistuskäsityksen synteesi.

Drewermannin ahdistusmallilla on myös rajoituksensa. Hän ei saa kaikkea mainitsemaansa ahdistusta mahtumaan sen puitteisiin. Hän pitää näet ensiksikin kiinni siitä Kierkegaardin näkemyksestä, että inhimillinen epätoivo ilmenee vain neljässä muodossa. Toiseksi hän pitää kiinni siitä, että näillä epätoivon muodoilla on tarkat vastineensa neljässä neuroosilajissa.<sup>288</sup> Kuitenkin hän myöntää oikeaksi sen psykologisen käsityksen, että neuroosilajit esiintyvät useimmiten toisiinsa sekoittuneina. Esimerkiksi skitsoidis-depressiivinen ahdistus ja pakkoneuroottis-hysterinen ahdistus ovat hänen mukaansa yleisiä.<sup>289</sup> Hän ei kuitenkaan esitä,

---

<sup>286</sup> ”Hysteriker“... ”versucht, der Haltlosigkeit seiner Existenz zu entrinnen, indem er in den anderen hineinflieht und ihn zum Gott erklärt“... ”Der Hysteriker muß lernen, daß er Halt in sich genug vor Gott besitzen kann, um den anderen nicht vergöttlichen zu müssen.“ PM I, 148.

<sup>287</sup> Glaube, 73.

<sup>288</sup> ”Die Hauptformen der Verzweiflung“... ”ihr genaues Pendant in den Grundthemen der vier Hauptformen der Psa Neurosenlehre haben“... ”Wir können mit Kierkegaard *apriori* zeigen, daß die menschliche Existenz in bestimmten Formen der Verzweiflung – und nur in diesen – auftreten kann und muß.“ SB III, 463.

<sup>289</sup> ”Zwar kommen die genannten Neuroseformen oft genug ’reinnässig’ vor, aber meist treten sie gemischt auf, wobei besonders die Gegensatzpaare selbst mit Vorliebe Kreuzungen eingehen, so

mikä epätoivon muoto vastaisi kyseisiä sekoittuneita neurooseja.<sup>290</sup> Hän ei väitteestään huolimatta onnistu löytämään eksistentiaalista vastinetta kaikille mainitsemilleen psyykkisen ahdistuksen lajeille. Tämä on kuitenkin ymmärrettävissä inhimillisen kokemuksen moninaisuuden vuoksi. Eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen keskeisten muotojen yhteenkuuluvuuden osoittaminen lisää kuitenkin eksistentiaalisen ahdistuksen ilmenemismuotojen ymmärtämistä.

Drewermann jättää yleensä avoimeksi sen, miten eksistentiaalinen ja psyykinen ahdistus vaikuttavat toisiinsa. Skitsoidisuus ja pakkoneuroottisuus näyttävät hänen mukaansa synnyttävän vastaavia epätoivon muotoja. Toisten eksistentiaalisen ahdistuksen ja psyykkisen ahdistuksen muotojen vaikutussuhdetta hän ei kuitenkaan määrittele. Hänen ahdistusmallinsa ei tue sitä Beierin väitettä, että neuroottinen ahdistus johtuisi eksistentiaalisesta epätoivosta.<sup>291</sup> Hänen tavoitteenaan lienee lähinnä osoittaa eri tavoilla ilmenevän ahdistuksen holistisuus. Eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen vaikutusta toisiinsa ei voine määritelläkään yleisellä tasolla. Se johtuu niiden luonteesta.<sup>292</sup>

Drewermann ei myöskään ilmaise selvästi sitä, missä iässä hän ajattelee ihmisyyteen hänen mukaansa kuuluvan ahdistuksen astuvan ihmisyyksilöiden elämään. Syntiinlankeemuskertomuksen tulkinnassaan hän sijoittaa sen noin kahdeksan kuukauden ikään, mutta skitsoidista ahdistusta käsitellessään lapsen ensimmäisiin elinpäiviin.<sup>293</sup> Hän ei suhteuta toisiinsa eri yhteyksissä esittämiään käsityksiä.

---

daß man von schizoid-depressiven oder zwangsneurotisch-hysterischen Mischstrukturen sprechen muß.“ PM I, 162.

<sup>290</sup> Drewermann ei määrittele täsmällisesti, mitä hän tarkoittaa skitsoidisen ja depressiivisen neuroosin tai pakkoneuroottis-hysteerisen neuroosin sekoittumisella. Kyseisen sekoittumisen voidaan ajatella olevan ajoittaista tai jatkuvaa ja painottuvan jommankumman neuroosin suuntaan tai olevan esimerkiksi yhtä vahvasti skitsoidista ja depressiivistä. Jos kierkegaardilaisten epätoivon muotojen ja Riemannin mainitsemien neuroosilajien vastaavuudesta pidetään kiinni, kuten Drewermann edellyttää, olisi ”tasavahvaa” skitsoidis-depressiivisenä ilmenevää psyykkistä ahdistusta vastaamassa äärellisyys-äärettömyys epätoivo. Äärellisyyden ja äärettömyyden synteesi merkitsisi kuitenkin Kierkegaardilta omaksutun mallin mukaan vapautta eikä epätoivoa. Skitsoidis-depressiiviselle ahdistukselle ei siis ainakaan kyseisessä tapauksessa löytyisi vastaparia eksistentiaalisen ahdistuksen alueelta, eikä siis olisi ajateltavissa, mitä kyseisen psyykkisen ahdistuksen syvyyspsykologinen kuvaus ilmaisisi ihmisen uskosta tai epäuskosta.

<sup>291</sup> Beier 2004, 100.

<sup>292</sup> Kassel 1992, 44; Sudbrack 1992a, 62.

<sup>293</sup> „Die psychogenetischen Faktoren der Schizoidie sind nach psychoanalytischer Auffassung bereits in den ersten Lebenstagen und -wochen wirksam und bestehen entsprechend dem späteren Selbstgefühl des Schizoiden in schweren affektiven Mängeln.“ PM I, 158; SB II, 189; SB II, 156–57; SB II, 547 (taulukko).

Eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen vuorovaikutussuhteen määrittelemättömyys on tehnyt Drewermannin mallin alttiiksi monenlaisille tulkinnoille. Se selittää Maria Kasselin kannan, jonka mukaan Drewermann patologisoi uskonnon pitäessään ahdistusta uskonnollisuuden ja uskon käynnistäjänä (Urmotor). Kasselin mukaan Drewermann siis väittää, että uskon puute tai uskominen johtuu aina psyykkisistä syistä. Edellä oleva analyysi kuitenkin osoittaa, että Drewermann ei ole väittänyt tällaista. Hän on tyytynyt etsimään eksistentiaalista ja psyykkistä ahdistusta yhdistäviä tekijöitä ja syventämään näin teologista käsitystä ahdistuksesta. Esimerkiksi Josef Sudbrack ei tee Kasselin päätelmiä vastaavia päätelmiä, vaan pitää Drewermannin tulkinnan ansiona kristillisen tulkinnan liittämistä tuttuun psykologiseen kontekstiin.<sup>294</sup> Drewermannin ahdistusmallin merkitys sisältyy ahdistuksen eri muotojen keskinäisen riippuvuuden osoittamiseen, mutta ei tämän riippuvuuden suunnan määrittämiseen.

Psyykkisen ahdistuneisuuden määrän tiedetään vaihtelevan sekä yksilöittäin että saman yksilön kohdalla tilanteittain. Drewermannin mukaan eksistentiaalinen ahdistus yhdistyy psyykkiseen ahdistukseen, joten myös sen määrän voi olettaa vaihtelevan hänen mukaansa vastaavasti. Ahdistusmalli tuo selkeästi esiin sen, että ihmisen psyykinen ahdistus voi kertoa hänen Jumala-suhteeseensa liittyvästä eksistentiaalisesta ahdistuksesta. Se tuo lisävaloa inhimillisen ahdistuksen moninaisuuteen.

## 2.5. Syvyyspsykologia Jumalasta erossa elämisen tulkitsijana

Drewermannin teologisen antropologian avainkäsite on ahdistus, joka on hänen mukaansa ihmisolemuksen kaikkia tasoja koskeva, uskolle vastakkainen tila.<sup>295</sup> Siksi hän tulkitsee ahdistusta sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti. Tässä alaluvussa arvioin, mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla teologiseen ahdistuksen tulkintaan ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys. Tällöin keskityn hänen pääväitteisiinsä, joiden mukaan 1) eksistentiaalinen ahdistus on universaalialia, 2) se erottaa ihmisen Jumalasta ja 3) se estää ihmistä löytämästä minuitaan ja Jumalaa. Tällöin selviää,

<sup>294</sup> Sudbrack 1998, 74.

<sup>295</sup> "Vor allem der Begriff der *Angst*"... "muß fortan innerlicher und wesentlicher verstanden werden, in dem all die Formen neurotischer Angst auf die *geistige* Angst vor sich selbst

onko perusteltua yhdistää Drewermannin tavoin syvyyopsykologista tulkintaa teologiseen ahdistuksen tulkintaan.

1) Mitä uutta syvyyopsykologian soveltaminen tuo siihen teologiseen käsitykseen, jonka mukaan ahdistus on universaalia?

Drewermann lisää syvyyopsykologiaa soveltamalla psyykkisen ulottuvuuden käsitykseensä kaikkien ihmisten eksistentiaalisesta ahdistuksesta.<sup>296</sup> Eksistentiaalinen ahdistus ilmenee hänen mukaansa erilaisina epätoivon muotoina, joihin hän liittää ahdistusmallissaan niitä vastaavat neuroottisen ahdistuksen muodot.<sup>297</sup> Näin hän tekee soveltamalla omintakeisesti Fritz Riemannin käsitystä erilaisista persoonallisuustyypeistä.<sup>298</sup> Olen osoittanut, että hän käyttää neuroosin käsitettä kaikesta ahdistuneisuudesta. Hän laajentaa näin teologisen ahdistuskäsitteen holistiseksi ahdistuskäsitteeksi

Mikä teologinen merkitys on syvyyopsykologian soveltamisella siihen teologiseen käsitykseen, jonka mukaan ahdistus on universaalia?

Onko psyykkinen ahdistus kuitenkin yhtä universaalia kuin Jumalasuhteen puuttumisesta johtuva eksistentiaalinen ahdistus? Voidaanko teologiassa hyväksyä käsitys, jonka mukaan kaikki ”lapsenuskonsa” kadottaneet ovat psyykkisesti ahdistuneita? Esimerkiksi Kassel on epäillyt Drewermannin leimaavan kaikki uskosta osattomat neuroottisiksi.<sup>299</sup> Bucher puolestaan on ymmärtänyt Drewermannin identifioivan syntisyyden ja neuroottisuuden ja yhdistävän siten väärällä tavalla kahden eri käsitejärjestelmän käsitteitä.<sup>300</sup>

Kassel ja Bucher eivät ota arvostelussaan huomioon Drewermannin tapaa käyttää neuroosin käsitettä kaikenlaisesta ja kaikenasteisesta psyykkisestä ahdistuksesta. Tällainen käsitteen käyttö on perusteltavissa, koska terveimmillään ihmisillä voi olla ahdistuneisuutta, jossa on neuroottisia piirteitä.<sup>301</sup> Drewermann perustelee mallissaan toteuttamaa neuroosien ja epätoivon muotojen yhdistämistä sillä, että Kierkegaardin mukaan eksistentiaalinen ahdistus ilmenee psyykkisellä

---

zurückgeführt werden.“ SB III, XXIII; “Die Angst der Existenz beruhigt sich nur durch das Vertrauen.“ SB III, XLI.

<sup>296</sup> Ks. luvut 2.2, 2.3 ja 2.4.

<sup>297</sup> SB III, 468–79; PM I, 136–62; Liite 1.

<sup>298</sup> ”Die schizoiden, depressiven, zwanghaften und hysterischen Persönlichkeiten. Riemann 1961, 20, 59, 105, 156.

<sup>299</sup> Kassel 1992, 44.

<sup>300</sup> Bucher 1992c, 112–13.

<sup>301</sup> Drewermann perustelee yhdistämisen näin. SB II, 554–55.

tasolla.<sup>302</sup> Kierkegaardin käsitys eksistentiaalisen ahdistuksen ilmenemisestä ihmisen psyykkisyyden kautta vastaa psykologista käsitystä mielensisäisen kokemisen ilmenemisestä psyykkisyyden välityksellä. Ahdistuksen psyykkisen ilmenemisen osalta Drewermannin syvyyspsykologinen tulkinta tuo siten ilmi saman kuin hänen teologinen tulkintansakin. Käsitys kaikkien ihmisten ahdistuneisuudesta voidaan näin ollen hyväksyä teologiaa rikastuttavaksi tulkinnaksi, jos ahdistuneisuutena pidetään yleistä ahdistumisen kykyä.

Drewermann täydentää siten syvyyspsykologiaa soveltamalla teologista käsitystä, jonka mukaan kaikki ihmiset ovat ajautuneet elämässään ahdistuksen valtaan ja elävät erossa Jumalasta. Psyykkinen ahdistus ilmentää osaltaan sitä, että ihmisellä ei ole Jumala yhteyttä. Syvyyspsykologisesti tulkittava psyykkinen ahdistus on yhtä yleistä kuin Jumalasta erossa eläminen. Se on merkittävä teologinen uustulkinta.

2) Mitä uutta syvyyspsykologian soveltaminen tuo siihen teologiseen käsitykseen, jonka mukaan ahdistus erottaa ihmisen Jumalasta?

Ahdistuksen syntymistä syntyinlankeemuskertomuksessa tulkittaessaan Drewermann painottaa eksistentiaalisen, Jumala-suhteeseen liittyvän epävarmuuden olevan ahdistumisen tärkeimpänä syynä. Hän pitää psykoanalyttisiä lisänäkökohtia parempina kuin analyttisen psykologian esittämiä, vaikka arvioi freudilaisenkin tulkinnan löytävän kertomuksesta siihen sisältymättömiä motiiveja.<sup>303</sup> Hän tulkitsee kuitenkin psykoanalyttisesti, mutta toisin kuin Freud, että kertomus kuvaa lapsen oraalisen kehitysvaiheen loppupuolta.<sup>304</sup> Käsitellessään ahdistuksen syntymistä kehityspsykologisesta näkökulmasta Drewermann painottaa psyykkisen ahdistuksen liittyvän ihmisen kaikissa kehitysvaiheissa Jumalasta erottavaan eksistentiaaliseen ahdistukseen. Näin hän tuottaa syvyyspsykologiaa soveltamalla monia lisänäkökohtia tulkintaansa Jumalasta erossa elämisestä.<sup>305</sup>

Drewermannin teologinen tulkinta ahdistuksesta on joko-tai -tulkintaa: ihmisellä joko on Jumala-suhde eikä ahdistusta tai se puuttuu ja hän on

<sup>302</sup> SB III, 462, 467. Kierkegaard 1924, 33.

<sup>303</sup> SB II, 102, 118, 120–21.

<sup>304</sup> „Die Frage mußte sich nämlich alsbald stellen, ob der Ödipuskomplex nicht viel zu spät auftritt, um die Herkunft des Schuldgefühls zu erklären“ SB II, 187. „Die narzißtische Identifikation und die sadistische Zerstörung bilden demnach in der oralen Phase eine Ambivalenz, die notwendig mit dem Auftreten schwerer Schuldgefühle einhergeht.“ SB II, 189. Psykoanalyysin mukaan oraalinen vaihe sijoittuu 0 – 1 vuoden ikään lapsen elämässä..

ahdistunut.<sup>306</sup> Eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen yhteenkuulumisen vuoksi voi olettaa, että sama koskee hänen mukaansa myös psyykkistä ahdistusta: sitä joko on tai sitten se puuttuu kokonaan. Väittääkö Drewermann ehkä, ettei uskovalla ihmisellä ole psyykkistä ahdistusta ja päinvastoin, että kaikki ei-uskovat ihmiset ovat psyykkisesti ahdistuneita? Miten nämä ahdistuksen ulottuvuudet liittyvät hänen mukaansa toisiinsa ihmisen elämässä ja syntyykö näin uutta teologista tulkintaa?

Drewermann torjuu selkeästi sen, että psyykkiset sairaudet olisivat osoituksena Jumalan torjumisesta.<sup>307</sup> Hän pitää siis yhtäältä kiinni siitä, että ero Jumalasta johtaa eksistentiaalisen ahdistuksen lisäksi psyykkiseen ahdistumiseen. Toisaalta hän kuitenkin korostaa, että ihmisellä voi olla muistakin syistä kuin eksistentiaalisesta ahdistuksesta johtuvaa psyykkistä ahdistusta. Olisikin sekä teologisesti että psykologisesti väärin syyttää psyykkisesti sairaita uskon torjumisesta. Yhtä vähän oikeutettua on tietenkin myös väittää, että uskonto sairastuttaa ihmiset. Drewermann keskittyy tarkastelemaan eksistentiaalisen epätoivon psyykkistä ilmenemistä eikä pidä oikeana tehdä ihmisen psyykkisestä tilasta hänen uskonsuhdettaan koskevia päätelmiä.<sup>308</sup>

Kun Drewermann näin ollen yhdistää Jumala-suhteen puuttumisesta kertovan epätoivon psyykkiseen ahdistukseen, hän väittää ensiksikin, että Jumala-yhteytensä kadottaneet ovat myös psyykkisesti ahdistuneita. Tätä voi pitää myös psykologisesti pätevänä näkemyksenä, jos psyykkisellä ahdistuksella tarkoitetaan Jumala-suhteeseen liittyvää psyykkistä ahdistusta, joka voi olla myös torjuttua.<sup>309</sup> Näkemys Jumala-yhteytensä kadottaneiden psyykkisestä ahdistuksesta on psykologisesti pätevä näkemys myös siksi, että kaikkien ihmisten voidaan olettaa olevan ainakin ajoittain ahdistuneita. Sen sijaan Drewermannin eksistentiaalista ja psyykkistä ahdistusta yhdistävän mallia ei hänen itsensäkään mukaan voi tulkita

---

<sup>305</sup> Ks. luku 2.4.

<sup>306</sup> „Die Angst der Existenz beruhigt sich nur durch das Vertrauen in die Liebe einer anderen Person. Diese Person aber kann nie ein Mensch, sondern“...“nur Gott allein dem Menschen sein.“ SB III, XLI.

<sup>307</sup> „Es geht nicht darum, die absurde These aufzustellen, alle psychischen Erkrankungen seien die Folgen einer geistigen Fehleinstellung, eines Lebentwurfs an Gott vorbei.“ SB II, XVI.

<sup>308</sup> Erilaiset ihmisen perimään ja ympäristöön liittyvät tekijät ahdistavat psykologisen käsityksen mukaan ihmisiä heidän uskonnollisuudestaan riippumatta.

<sup>309</sup> Drewermann arvioi esimerkiksi pakkoneuroottisen ahdistuksen usein olevan usein torjuttua. „Die Möglichkeit einer totalen Vernichtung des eigenen Wesens; um diese zu hüten, flieht der Zwangsneurotiker in ein ‚Gottähnlichkeitsstreben‘“ SB III, 477.



niin, että psyykkinen ahdistuneisuus sinänsä kertoisi Jumala-suhteen puuttumisesta.<sup>310</sup>

Psyykkistä ahdistusta epätoivon yhdistämällä Drewermann myös väittää, että usko poistaa psyykkisen ahdistuneisuuden. Hänen tämäkin ahdistuskäsitykseensä sisältyvä implisiittinen väite pitää paikkansa eräällä edellytyksellä. Se pitää paikkansa, jos psyykkisellä ahdistuksella tarkoitetaan Drewermannin tavoin nimenomaan Jumala-suhteeseen liittyvää ahdistusta. Uskoon hänen käsitteelle antamassaan merkityksessä ei näet sisälly psyykkistä ahdistusta.<sup>311</sup> On kuitenkin huomattava, että Drewermannilla on ihannekuva uskosta eikä hänen käsitystään uskon ahdistuksettomuudesta hyväksytä yleisesti teologiassa eikä psykologiassa. Hänen mallissaan suorittama eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen yhdistäminen havainnollistaa kuitenkin osuvasti näiden ahdistuksen ulottuvuuksien yhteenkuuluvuutta. Drewermannin syvyyspsykologinen tulkinta lisää ulottuvuutta käsitykseen ahdistuksen ja uskon vastakkaisuudesta.

Drewermann lisää siis syvyyspsykologiaa soveltamalla uutta sisältöä Jumalasta erossa olemisen tulkintaan. Hän esimerkiksi käsittelee syyllisydentunteita kaikkien muiden neuroosien kuin hysteerisyyden yhteydessä. Siksi on hämmästyttävää, miten vähän hän pohtii syyllisyyden tunteiden ja syyllisyyden suhdetta.<sup>312</sup> Hänen näkökulmanaan inhimilliseen ahdistukseen onkin enemmän psyykkinen syyllisydentunne kuin teologisesti määritelty syyllisyys.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella siihen teologiseen käsitykseen, että ahdistus erottaa ihmisen Jumalasta?

Lisääkö Drewermann syvyyspsykologiaa soveltamalla sen ymmärtämistä, mitä Jumalasta erossa oleminen merkitsee? Etsittäessä vastausta tähän kysymykseen on otettava huomioon hänen tapansa käyttää neuroosin käsitettä sekä psykologisessa että symbolisessa merkityksessä. Symbolisessa merkityksessä käytettynä neuroottisuuden käsite on yhdistettävissä eksistentiaalista ahdistusta ilmentäviin epätoivon muotoihin, sillä sellaisena se ilmaisee torjuntaa, joka on

<sup>310</sup>“Es geht nicht darum, die absurde These aufzustellen, alle psychischen Erkrankungen seien die Folgen einer geistigen Fehleinstellung, eines Lebentwurfs an Gott vorbei.“ SB II, XVI.

<sup>311</sup> Drewermannin uskonkäsityksen sisältöä käsitellään tarkemmin luvussa 4.4.

<sup>312</sup> Drewermann on kuitenkin tietoinen syyllisyyden ja neuroottisuuden yhdistämiseen sisältyvästä ongelmasta: ihminen voi olla syyllinen vain jos hän on vapaa, mutta neuroosit ovat kausaalisesti määräytyneitä. Ihminen voi siis tuntea syyllisyyttä, vaikkei hän olisikaan syyllinen. Syyllisyys on

Drewermannin mukaan rinnastettavissa eksistentialiseen ahdistukseen sisältyvään Jumalan torjuntaan.<sup>313</sup> Drewermannin perustelu tälle yhdistämiselle löytyy esimerkiksi hänen syntiinlankeemuskertomuksen tulkinnastaan., jonka mukaan ihminen torjuu Jumalan käärmeen houkuttelun vuoksi.<sup>314</sup> Tämän kehityksen vertaaminen viettivirikkeiden torjuntaan on perusteltavissa psykoanalyttisellä näkemyksellä, jonka mukaan neuroosien ytimenä on luonnollisten tarpeiden torjunta.<sup>315</sup> Drewermann ilmeisesti ajattelee monien ihmisten torjuvan uskonnon ahdistusta herättävän Jumala-käsityksensä vuoksi. Turvallisuuden tarve onkin psykologisen käsityksen mukaan eräs ihmisen perustarpeista.<sup>316</sup> Sen voi siten ajatella olevan vaikuttamassa kaikenlaisen psyykkisen ahdistuksen syntyyn, johon Drewermann viittaa ahdistuskäsitteellään. Fehrenbacher, Beier ja Sudbrack ovat oikeassa arvioidessaan, että Drewermannin käyttämänä neuroosin käsite kuvaa hyvin katkennutta Jumala-suhdetta.<sup>317</sup> Jumala-suhteen puuttumisen tulkitseminen Jumalan torjumiseksi on kuitenkin vain yksi mahdollinen tulkinta. Kokonaan eri asia kuin neuroosin käsitteen symbolinen käyttö on sen käyttö psykologisena ilmauksena uskon puuttumisesta. Siihen Drewermann syyllistyy ahdistusmallissaan, mutta olen osoittanut, että hän ilmeisesti käyttää siinä neuroosin käsitettä viittaamaan kaikkeen ahdistuneisuuteen. Neuroosi ei sovellukaan teologiseksi käsitteeksi.

3) Mitä uutta syvyyspsykologian soveltaminen tuo teologiseen käsitykseen, jonka mukaan ahdistus on minuuden ja Jumalan löytämisen esteenä?

Eksistentialisen ja psyykkisen ahdistuksen yhdistymisen vuoksi voisi olettaa, että myös psyykinen ahdistus estää Drewermannin mukaan ihmistä löytämästä minuuttaan ja Jumalaa. Ahdistusmallissaan hän ei kuitenkaan esitä sitä.<sup>318</sup> Mallinsa ulkopuolella Drewermann käyttää minuuden (Selbst) käsitettä

---

teologian, syyllisyyden tunne psykologian piiriin kuuluva asia. Ihminen voi tuntea syyllisyyttä, vaikkei hän olisikaan syyllinen. SB III, 540–41.

<sup>313</sup> “Was die Sünde zu einer ‘Neurose vor Gott’ macht“...“ist ja gerade der Umstand, daß die Menschen“...“nicht eigentlich bestimmte Triebbereiche verdrängen, sondern Gott.“ SB III, XXX. Synnin käsitteellä Drewermann ilmaisee tässä ihmisen tilaa.

<sup>314</sup> “Sein Bild ist jetzt im Spiegel der Angst bis dahin verzerrt worden, dass er nicht mehr als eine Hilfe gegen die Angst erscheint, sondern vielmehr als deren Quelle und Ursache in Erscheinung tritt. Dies ist das Wichtigste.“ SB I, 61–62.

<sup>315</sup> Esim Freud 1964, 477–78. Drewermann viittaa perusteluksi Harald Schultz-Henckeen. SB II, 557; Schultz-Hencke 1951, 80. Schultz-Hencke (1892–1953) on psykiatri ja psykoanalytikko, joka omaksui Freudin lisäksi vaikutteita muun muassa Jungilta.

<sup>316</sup> Turvallisuuden motiivit ovat Maslowin tarvehierarkian mukaan ihmisen tärkeimpiä tarpeita fysiologisten perustarpeiden jälkeen. Vuorinen 1995, 54.

<sup>317</sup> Fehrenbacher 1993, 36; Beier 2004, 52–55; Sudbrack 1992b, 117.

<sup>318</sup> Ks. luku 242.

sekä Kierkegaardin käyttämässä ihmisen hengen merkityksessä että Jungin analyttisen psykologian tälle käsitteelle antamassa ihmisen persoonan kokonaisuutta (Selbst) kuvaavassa merkityksessä.<sup>319</sup> Jungiin tukeutuessaan Drewermann tuo uutta teologiseen käsitykseen ahdistuksesta minuuden löytämisen ja Jumalan löytämisen esteenä, sillä Jungin mukaan neuroottisuus johtuu siitä, ettei ihminen ole löytänyt minuuttaan.<sup>320</sup> Jos ihminen ei siis ole Jungin mukaan löytänyt minuuttaan, ei hänellä myöskään ole oikeaa käsitystä Jumalasta. Selbst-käsite viittaa nimittäin hänen mukaansa ihmismielen kokonaisuuden lisäksi myös ihmisen kollektiivisessa tiedostamattomassa olevaan minuuden arkkityppiin, joka ei ole erotettavissa ihmisen mielessä olevasta Jumalan kuvasta.<sup>321</sup> Drewermann hyväksyy tämän Jungin näkemyksen syvyyspsykologiseksi tulkinnaksi Jumala-suhteen puuttumisesta.<sup>322</sup> Sekä eksistentiaalinen että psyykinen ahdistus ilmaisevat hänen mukaansa sen, ettei ihminen ole löytänyt minuuttaan eikä uskoa. Hänen syvyyspsykologinen ahdistuskäsityksensä vastaa tässäkin hänen eksistentiaalista ahdistuskäsitystään. Drewermann täydentää teologista ahdistuksen tulkintaansa tältäkin osin syvyyspsykologian avulla. Hän ei kuitenkaan viittaa Jungiin perusteluksi psyykkisen ja eksistentiaalisen ahdistuksen yhdistämiseksi.<sup>323</sup> Hän ei pyri selittämään analyttisen syvyyspsykologian avulla ahdistuksen tilaa.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella teologiseen käsitykseen ahdistuksesta minuuden ja Jumalan löytämisen esteenä?

Ahdistus estää siis Drewermannin mukaan ihmistä löytämästä minuuttaan sekä sanan eksistentiaalisessa merkityksessä että psyykkisessä merkityksessä. Onko tässä teologiaa rikastuttava uustulkinta? Syvyyspsykologian soveltaminen ei

<sup>319</sup> „Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus.“ Jung 1960a, GW 6 § 891.

<sup>320</sup> Jung painottaa neuroosin käsitteessään ihmisen eheytyksen ja individuaation häiriintymistä: „Der Mensch ist krank, die Krankheit aber ist der Versuch der Natur, ihm zu heilen. Wir können also auch aus der Krankheit selber sehr viel für unsere Gesundheit lernen, und was dem Neurotiker als absolut verwerflich erscheint, darin liegt das wahre Gold, das wir sonst nirgends gefunden haben.“ Jung 1974a, GW 10 § 361.

<sup>321</sup> „Psychologisch ist das Selbst definiert als die psychische Ganzheit des Menschen.“ Jung 1963, GW 11 § 232. „Das Gottesbild koinzidiert, genau gesprochen, nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich mit dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.“ Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>322</sup> „Wir übernehmen von Jung“...“sich selbst gefunden zu haben, stehe aufs engste, ja empirisch unterscheidbar mit dem religiösen Erlebnis in Zusammenhang, Gott gefunden zu haben.“ SB II, 150.

sisällöllisesti juurikaan muuta teologista käsitystä minuutensa ja Jumalan löytämisen esteistä. Uskon sisäisyys on näet ymmärretty alkukirkon ajoista asti. Näkemyksen syvyyspsykologinen perustelu on sen sijaan uutta. Jumala-suhteen ja minuutensa löytämisen yhdistämistä voi pitää perusteltuna myös sen psykologisen käsityksen perusteella, että psyykkiseen kypsyyteen sisältyy aina myös kognitiivinen jäsentyneisyys.<sup>324</sup> Väitettä on kuitenkin kritisoitava sekä teologisesti että psykologisesti. ”Heikko”, psyykkisesti kypsymättömän ihmisen usko tai uskostaan epävarman usko olisi näin ymmärrettyinä arvotonta. Tätä tulkintaa ei teologiassa yleensä hyväksytä. Psykologisesta näkökulmasta katsottuna eivät ihmisen psyykinen kypsyyden tai persoonallisuuden rakenne puolestaan ole teologisesti määriteltävissä. Minuutensa löytäminen voi psykologisen käsityksen mukaan toteutua kognitiiviselta sisällöltään hyvin monenlaisena.

Psyykinen ahdistus kietoutuu siis Drewermannin mukaan tiiviisti eksistentiaaliseen ahdistukseen. Uutta hänen tulkinnassaan on se, että hän yhdistää tietyt nimeämänsä psyykkiset häiriöt ihmisen Jumala-suhdetta ilmentäviin eksistentiaalisen kokemuksen tiloihin. Hän on yhdistänyt Kierkegaardin ja Riemannin tulkintaa inhimillisestä kokemuksesta tavalla, joka lisää ymmärrystä ihmisen yksilöllisyyttä kohtaan. Syvyyspsykologisesta näkökulmasta katsottuna kyseessä on eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuskokemuksen muodostama synteettinen ahdistuskokemus, koska tunnekokemukset ovat kokonaisvaltaisia.<sup>325</sup> Teologisenä tulkintana Drewermannin tulkinta edustaa uutta ajattelua. Myös teologisesti arvioituna hänen käsityksensä eksistentiaalisesta ja psyykkisestä ahdistuksesta muodostavat yhdessä synteettisen ahdistuskäsityksen.<sup>326</sup> Hän ei samaista näitä ahdistuksen muotoja toisiinsa, vaan tuo mallissaan esiin niiden keskinäisen riippuvuuden. Riippuvuus on sen asteista kuin se näiden ahdistusten oman erityisluonteen vuoksi voi olla. Syvyyspsykologian soveltaminen ei muuta mitenkään Drewermannin tulkintaa eksistentiaalisesta ahdistuksesta vaan laajentaa sitä. Hän on tarttunut teologisen antropologian kehittämisen kannalta tärkeään asiaan.

---

<sup>323</sup> Drewermann soveltaa neopsykoanalyysia yhdistäessään neurooseja ja epätoivon muotoja, mutta Jungin analyttistä psykologiaa käsitellessään ihmisen ”itsensä löytämistä” ja uskoa.

<sup>324</sup> Psyykinen eheys tarkoittaa minäkokemuksen subjektiivista eheyttä, sisäisenä harmoniana ja ristiriitojen hallitsemisena ilmenevää tunnetilaa, joka saavutetaan joko työstämällä tai torjumalla sisäisiä ristiriitoja. Vuorinen 1997, 343.

<sup>325</sup> Nummenmaa 2010, 12–13.

<sup>326</sup> Myös Etheber arvioi Drewermannin onnistuvan ahdistuskäsityksessään integroimaan psykoanalyttisen ja Kierkegaardin tulkinnan. Etheber 1998, 269.

Riemannin uuspsykoanalyttiseen persoonallisuusteoriaan pitäytyminen on kuitenkin näyttänyt vain yhden syvyyspsykologisen suuntauksen mahdollisuudet eksistentiaalisen ahdistuksen tulkinnan vastaparina. Hänen nelijakoinen neuroosiluokituksensa on kyllä tarjonnut hyvän vertailukohdan Kierkegaardin esittämille epätoivon lajeille. Drewermann käsittelee kuitenkin kaikkea psyykkistä ahdistuneisuutta neuroosin käsitteen alla kiinnittämättä huomiota ihmisten ahdistuneisuudessa ilmeneviin aste-eroihin ja tukeutumatta nykyisiin psykiatriisiin luokituksiin. Jonkin muun luokituksen soveltaminen olisi tuonut esiin toisenlaisia psyykkisen ahdistuksen muotoja eksistentiaalisen ahdistuksen muotojen pareiksi. Inhimillinen ahdistus on kuitenkin niin moninaista, ettei sitä voi kuvata tyhjentävästi minkään mallin puitteissa. Drewermannin mallia on kuitenkin arvostettava ahdistuksen holistisuutta kuvaavana mallina.

Teologisesti Drewermannin mallissaan esittämä tulkinta ihmisen elämäntunnosta on kapea. Hän ei näet käsittele siinä syyllisyydentunteen ja syyllisyyden suhdetta eikä aidon ja väärän syyllisyydentunteen ongelmaa. Terve syyllisyyden kokeminen jää näin ahdistuksen tulkinnan ulkopuolelle.<sup>327</sup> Hän määrittelee mallissaan Jumalan yhteydestä erottavan ahdistuksen sellaisella eksistentiaalisella tasolla, josta puuttuu synnin ja syyllisyyden ulottuvuus. Tämä ajattelutapa edustaa modernia uushenkisyyttä, jossa ihminen voi itse päättää, mitä uskonnollisia käsityksiä hän hyväksyy.<sup>328</sup> Drewermannin mukaan ahdistus aiheuttaa kaiken pahan ja ihmistä voi pitää syyllisenä korkeintaan ahdistuksen valtaan antautumiseen.<sup>329</sup> Hän pitää ahdistuneita ihmisiä enemmänkin vaikeiden olosuhteiden uhreina kuin omasta elämästään vastuullisina yksilöinä. Terapeuttinen ymmärtämisympyrä on tuottanut pinnallisen ihmiskäsityksen, mutta Drewermann ei kuitenkaan redusoi teologiaa syvyyspsykologiaksi.<sup>330</sup> Hän ei näet selitä Jumalasta erossa elämiseen liittyvää ahdistusta pelkästään psykologiseksi ilmiöksi. Hänen esittämänsä eksistentiaalista ja neuroottista

<sup>327</sup> SB III, 469, 471, 474, 477. Tähän ovat kiinnittäneet huomiota myös esim. Fraling 1992, 92 ja Schnackenburg 1992, 60. Gerhard Marcel Martin kuitenkin arvioi, että Drewermann on tulkinnallaan luonut perusteet syyllisyyden ja syyllisyydentunteen suhteen teologiseen käsittelyyn. Martin 1992, 200.

<sup>328</sup> Geels & Wikström 2009, 18.

<sup>329</sup> ”Vor Gott ist es Sünde verzweifelt zu sein. Vor Gott ist der Mensch schuldig an seiner Verzweiflung“... ”Es ist die Schuld des Menschen, die Angst bis dahin kommen zu lassen, daß man nur noch wie hypnotisiert in den Abgrund starren kann.“ SB III, 545.

<sup>330</sup> Tarkoitin reduktiolla tässä ontologista reduktiota, jossa esimerkiksi ihmisen uskonnollisuutta pidetään pelkästään psykologisena ilmiönä ja kielletään erillisen uskonnollisen todellisuuden olemassaolo. Sen sijaan Drewermann edustaa tulkinnassaan epistemologista reduktiota, jossa

ahdistusta yhteenliittävän mallin keskeisin ongelma liittyy silti juuri kyseiseen psykologisiin vaaraan: mielen tasapainoa koskevien asioiden käyttämiseen Jumala-suhteen kuvaajina.

Drewermannin mallissaan esittämä ihmiskäsitys on merkittävä yritys suhteuttaa teologista ja syvyyspsykologista antropologiaa toisiinsa, mutta se on onnistunut siinä vain osittain. Eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen voi kyllä katsoa olevan universaalia. Kaikki eksistentiaalisen ihmiskäsityksen kannattajat eivät kuitenkaan liitä sitä Drewermannin tavoin Jumala-uskon puuttumiseen, vaan se tulkitaan yleisimmin oman vapauden edessä ahdistumiseksi.<sup>331</sup> Myös hänen näkemyksensä ihmisen psyykkisen ahdistuksen luonteesta on yksipuolinen. Hän keskittyy neuroottistyyppiseen ahdistukseen ja unohtaa esimerkiksi narsismin. Eniten psykologisesta ihmiskäsityksestä poikkeaa hänen käsityksensä ahdistuksen ja uskon vastakkaisuudesta. Ahdistus estää hänen mukaansa Jumalaan uskomisen ja usko taas estää ahdistuksen. Näkemykseen sisältyy sekä ihanteellinen käsitys uskosta että kaavamainen käsitys ahdistuksesta.

Drewermannin tulkinta ilman Jumalaa elävän ihmisen tilasta on sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti oikeansuuntainen tulkinta psyykkisen ja eksistentiaalisen kokemisen yhdistymisestä. Syvyyspsykologisesti hän on tulkinnut tätä tilaa Riemannin uuspsykoanalyysia soveltamalla. Siksi hänen voisi olettaa tulkitsevan myös uskon syntymistä samasta tulkintaperinteestä käsin.

---

hyväksytään, että uskonnollisilla ilmiöillä on systemaattisia yhteyksiä esimerkiksi psykologisiin ilmiöihin.

<sup>331</sup> Tässä suhteessa Drewermannin käsitys eroaa esim. Sartren käsityksestä.

### 3. Kuvat ilmoituksena

Eksistentiaalinen ahdistus ja siihen yhdistyvä psyykkinen ahdistus erottavat siis Drewermannin mukaan ihmisen Jumalasta. Tähän ahdistukseen on hänen mukaansa kuitenkin löydettävissä apu. Selkeimmin hän liittää avun saamisen Raamattuun. Sitä on hänen mukaansa tulkittava niin, että ihminen tajuaa

ahdistuneisuutensa, vapautuu siitä ja tulee osalliseksi ylenpalttisesta armosta.<sup>1</sup> Hän asettaa raamatuntulkinnalle tavoitteen, jota psykiatria pitää mahdottomana saavuttaa: kaiken ahdistuksen katoamisen.<sup>2</sup> Tulkinnan on hänen mukaansa karkotettava ahdistus ja synnyttävä usko Jumalaan. Tässä luvussa selvitan, miten Raamattu vaikuttaa Drewermannin mukaan uskon syntymiseen, miltä osin hänen käsityksensä perustuu syvyyspsykologiseen tulkintaan ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys. Samalla analysoin sitä, voiko ihminen hänen mukaansa löytää ilmoituksen myös muualta kuin Raamatusta. Selvitan tätä analysoimalla hänen käyttämiensä käsitteiden luonnetta: mitkä niistä ovat teologisia, mitkä syvyyspsykologisia ja mitkä mahdollisesti teologista ja syvyyspsykologista sisältöä yhdistäviä käsitteitä? Luvussa 3.1. selvitan, miksi Raamatun tulkinnan on hänen mukaansa oltava kuvien eikä tekstin tulkintaa. Luvussa 3.2. arvioin teologisesti Drewermannin kuvailmoituskäsitystä. Luvussa 3.3. analysoin hänen käsitystään ilmoituksen löytämisestä. Luvussa 3.4. käsittelem Drewermannin tulkintametodia ja luvussa 3.5. selvitan, minkälainen on hänen mukaansa kuvailmoituksen sisältö. Luvussa 3.6. arvioin, mitä uutta teologiseen käsitykseen Raamatusta uskon synnyttäjänä Drewermann tuottaa syvyyspsykologiaa soveltamalla ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys.

### 3.1. Luomisessa annetut kuvat

Tässä alaluvussa selvitan, miksi raamatuntulkinnan on Drewermannin mukaan oltava kuvien (Bild) tulkintaa. Ensiksi analysoin sitä, mitä Raamatun kuvat hänen mukaansa ovat ja mikä on niiden teologinen merkitys. Toiseksi analysoin hänen käsitystään kuvien sitoutumisesta Raamatun tekstiin. Kolmanneksi arvioin Drewermannin kuvakäsitystä teologis-syvyyspsykologisena konstruktiona. Analysoin sitä, miksi usko syntyy hänen mukaansa juuri kuvien eikä esimerkiksi Raamatun tekstisisällön välityksellä.

---

<sup>1</sup> ”Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann“...“Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es”...“Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

<sup>2</sup> Niemann 1993, 101; Kassel 1992, 44.

Raamatun kuvilla Drewermann tarkoittaa tekstiin sitoutuneita visuaalisia elämyksiä.<sup>3</sup> Taustana on käsitys Raamatun ja muidenkin tekstien monitasoisuudesta. Tekstit muodostavat pintatason, jolla ei ole itsessään uskonnollista merkitystä. Todellinen sisältö löytyy syvätasolta (Tiefenschicht) ja sisällön etsiminen on syväporausta (Tiefenbohrung). Raamatun kuvat ovat siis tekstinsisäisiä kuvia. Raamatun syvätasoa Drewermann vertaa ihmismielen syvätasoon, joka on tavoitettavissa syvyytopsykologian avulla.<sup>4</sup> Raamatuntulkinnan on hänen mukaansa oltava sen syvätasolta löytyvien kuvien tulkintaa.<sup>5</sup> Niistä hän käyttää yleisimmin Bild-käsitettä, mutta toisinaan myös Abbild-käsitettä.<sup>6</sup> Se osoittaa, että Raamatun kuvat ovat hänen mukaansa enemmän kuin pelkkiä jäljennöksiä.<sup>7</sup> Se, mitä teologiassa kutsutaan Jumalan ilmoitukseksi, löytyy tekstien takaa. Eläytymällä tavoitettavat kuvat ovat tulkinnan kohteina, mutta Drewermann tulkitsee niitä lähtemällä liikkeelle tekstiin sisältyvistä sanallisista symboleista ja tekstin ilmaisemista asiakokonaisuuksista.<sup>8</sup>

Drewermannin näkemys kuvien elämyksellisyydestä noudattaa Carl Gustav Jungin käsitystä ihmismielen sisäisistä kuvista. Ne ovat Jungin mukaan kokonaisuuksia, jotka kertovat mielen kokonaistilanteesta.<sup>9</sup> Niitä esiintyy niin unissa kuin valvetilan mielikuva-ajattelussakin.<sup>10</sup> Drewermann erottaa Jungin tavoin toisistaan sanoja käyttävän ajattelun ja subjektiivisen ajattelun, joka tulee esiin unissa ja fantasiaissa. Raamatun kuvat vertautuvat hänen mukaansa unikuviin (Traumbilder), joista raamatuntulkinnan on lähdettävä liikkeelle.<sup>11</sup> Raamatun kuvia unikuviin vertaamalla Drewermann painottaa, että ne ovat psykologisesti mielikuvituksen tuottamiin kuviin verrattavia aistimuskuvia.<sup>12</sup>

<sup>3</sup> "Nicht die Predigt ist der eigentliche Ort des Religiösen, sondern das bildhaft-wortlose Erleben." TE I, 99.

<sup>4</sup> TE I, 14–15. Psykodynaamisessa syvähermeneutiikassa puhutaan pintatason tekstin sisällöstä ilmisäältä ja syvätason tekstin sisällöstä piilosisäältä. Perttala & Latomaa 2005, 67.

<sup>5</sup> "Um der Eigenart religiöser Überlieferung inner- wie außerhalb der Bibel gerecht zu werden, ist es daher unumgänglich, zentral nicht vom 'Wort', sondern vom 'Bild' auszugehen." TE I, 99.

<sup>6</sup> Esim. Name, 48.

<sup>7</sup> Kuvasta jäljennöksen eli toisinnon mielessä käytetään saksassa termiä Abbild. Aristoteleesta lähtien on kuitenkin todisteltu, että kuva on paljon enemmän kuin vain jäljennös. Usvamaa-Routila 2007, 21. Drewermannin käsitys Raamatun kuvista symboleina myöhemmin tässä luvussa.

<sup>8</sup> Luku 3.5. tarjoaa tästä esimerkkejä.

<sup>9</sup> "Das innere Bild ist eine komplexe Größe, die sich aus den verschiedensten Materialien von verschiedenster Herkunft zusammensetzt"..."Das Bild ist ein konzentrierter Ausdruck der psychischen Gesamtsituation." Jung 1960a, GW 6 § 761.

<sup>10</sup> Jung 1960a, GW 6 § 759.

<sup>11</sup> "Von den Traumbildern ist daher auszugehen." TE I, 17.

<sup>12</sup> Esim. William Mitchell erottaa kuvien sukupuussa viisi kuvan pääluokkaa. graafiset kuvat, optiset kuvat, aistimuskuvat, mielikuvat ja kielikuvat. Mitchell 2005, 10; Wahlbeck 2007, 7.



Raamatun kuvat ilmaisevat Drewermannin mukaan todellista Jumalan kohtaamista, joka on ilmaistavissa vain symbolien avulla.<sup>13</sup> Tekstin kielelliset symbolit tuovat esiin elämykselliset kuvat. Ne ovat symbolisia ilmauksia (der symbolische Ausdrucksgehalt), joita on tutkittava ihmismielen sisäisen todellisuuden valossa.<sup>14</sup> Ihmiset voivat siis hänen mukaansa päästä kosketuksiin Raamatun teksteihin sitoutuvien kuvien kanssa, koska heillä on vastaavanlaisia kuvia omassa tiedostamattomassa mielessään. Raamattu synnyttää uskon sen tekstiin liittyneiden kuvien välityksellä.<sup>15</sup> Drewermann väittää, ettei sanoihin pitäytyvä teologia ole löytänyt Raamatun varsinaista sisältöä.<sup>16</sup> Kuvat ja symbolit (das Symbol) ovat nimittäin ihmissuvun varhaisinta kieltä. Hän käyttää kuvan ja symbolin käsitteitä synonyymeinä. Ne kertovat hänen mukaansa siitä kokemuksesta, joka on synnyttänyt Raamatun perinteen. Hän vetoaa siihen, että luonnontiedekin todistaa ihmisten ajatelleen mielikuvien ennen puhekielen omaksumista. Uskonto on osoitettu puhekieltä vanhemmaksi.<sup>17</sup> Myös Jung korostaa mielikuva-ajattelun alkuperäisyyttä.<sup>18</sup> Sama näkemys mielikuva-ajattelun alkuperäisyydestä löytyy jo Aristoteleelta. Hänen mukaansa kaikilla ihmisillä on mielessään potentiaalista tietoa, joka aktuaalistuu, mutta ei muutu aistikokemusten vaikutuksesta. Sielu ei koskaan ajattele ilman mielikuvaa.<sup>19</sup>

Kuvien uskonnollista merkitystä Drewermann perustelee myös tukeutumalla uskontofenomenologi Mircea Eliadeen. Kuvat edustavat tämän mukaan ensimmäistä vaihetta inhimillisen tietoisuuden syntymisessä. Tietoisuuden syntyminen taas on Drewermannin mukaan selitettävissä vain siten, että ihmiset

<sup>13</sup> "Alle Zeugnisse wirklicher Gottesbegegnung unendlich tiefer und weiter sind, als mit den Mitteln bewußter Reflexion"... "gesagt werden kann". TE I, 20. "In unseren Träumen träumt Gott sich selber." Träume, 16.

<sup>14</sup> "Um die Eigenart religiöser Überlieferung inner- wie außerhalb der Bibel gerecht zu werden, ist es daher unumgänglich, zentral nicht vom 'Wort', sondern vom 'Bild' auszugehen und nicht primär auf die Übereinstimmung einer Erzählung mit der **äußeren** (historischen) Wirklichkeit zu achten, sondern ihren symbolischen Ausdrucksgestalt gemäß der **inneren** Wirklichkeit der menschlichen Psyche in den Mittelpunkt der Untersuchung zu stellen." TE I, 99. "Nicht die Predigt ist der eigentliche Ort des Religiösen, sondern das bildhaft-wortlose Erleben in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche, der Traum". TE I, 99.

<sup>15</sup> TE II, 451.

<sup>16</sup> TE I, 12. Drewermann turvautuu kuitenkin historiallis-kriittiseen tutkimukseen enemmän kuin antaa ymmärtää, joten hänen voi nähdä torjuvan pikemminkin Raamatun kertomusten historiallisuuden kuin historiallis-kriittisen metodin. Frey 1995, 180.

<sup>17</sup> "Jahrhunderte vergangen sind, in denen die menschliche Psyche in Bildern und Symbolen dachte ehe der Spracherwerb"... "zustande kam. Die träumende Imagination, nicht das begriffliche Denken bestimmt die Grunderfahrungen des Religiösen." TE I, 16–17; TE I, 16, Viite 5.

<sup>18</sup> Jung 1960a, GW 6 § 811.

<sup>19</sup> Aristoteles 2006, III, 7, 431a.

ovat näin löytäneet merkityksen kokemuksilleen ja pyrkimyksilleen.<sup>20</sup>

Uskonnollisuuden alkuperäisyyttä hän perustelee vetoamalla myös muihin auktoriteetteihin.<sup>21</sup> Yhteisen tietoisuuden sisältönä ovat hänen mukaansa alusta asti olleet ahdistus (Angst) ja usko (Vertrauen).<sup>22</sup> Ihmiset ovat siten aina tuntenee ne kuvat, jotka löytyvät Raamatun tekstien takaa. Tämä tuntemus heillä on Jumalan luomina olentoina.<sup>23</sup> Drewermannin kuvakäsityksessä yhdistyy luonnontieteellinen kehityksellisesti varhaisen mielikuvan käsite ja teologinen alkuperäisen mielikuvan käsite. Raamatun ilmoitus on hänen mukaansa teologisesti sen kuviin sisältyvää *luomisilmoitusta*. Tavallisesti hän käyttää ilmoituskäsitettä lainausmerkeissä,<sup>24</sup> mutta hän hyväksyy luomisilmoituskäsitteen käytön, kun sillä viitataan kuviin, joita löytyy esimerkiksi Raamatun tekstien takaa.<sup>25</sup> Ilmoituksen käsitettä on käytetty aiemminkin Drewermann-tutkimuksessa.<sup>26</sup> Käytän luomisilmoituksen käsitettä voidakseni analysoida, mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaan tukeutumalla teologiseen tulkintaan.

Kuvat ilmaisevat Drewermannin mukaan totuutta, koska ne ovat typologisia. Näkemystään hän perustelee saksalaisen idealismin edustajien Wilhelm Diltheyn ja Jacob Burckhardtin historiantulkinnalla. Sen mukaan totuus voi ilmetä vain ihmiseen itseensä kuuluvien kuvien eli tyyppikuvien (Typos) muodossa.<sup>27</sup> Dilthey on Drewermannin mukaan ensimmäisenä ymmärtänyt

<sup>20</sup> "Wie M. ELIADE betont hat, mit der 'Entdeckung des Heiligen' das gesamte öffentliche wie private Leben ergreift und in ihm die gleichen Ingredienzien, die gleichen Themen und Empfindungen"... "es ist unmöglich, sich zu vorstellen, wie Bewußtsein entstehen könnte, ohne daß man dem Streben und den Erlebnissen des Menschen einen Sinn gegeben hätte."... "M. ELIADE nannte"... "daß die 'Religion' als 'Erlebnis des Heiligen' zum menschlichen Bewußtsein selbst gehört"... "also nicht ein Produkt, sondern ein Konstitutiv aller menschlichen Geschichte darstellt." TE I, 49. Eliade 1978, 7.

<sup>21</sup> Drewermann tukeutuu esim. teologi ja uskontofenomenologi G. van der Leeuwenin ja eksistentiaalifilosofi Karl Jaspersiin. TE I, 49–51.

<sup>22</sup> "Von Angst und Vertrauen"... "es ist unmöglich, sich zu vorstellen, wie Bewußtsein entstehen könnte, ohne daß man dem Streben und den Erlebnissen des Menschen einen Sinn gegeben hätte." TE I, 49.

<sup>23</sup> "Ich glaube, daß Gott"... "als er uns schuf"... "bei uns war in all den Formen, durch die unsere Seele selbst geprägt wurde, daß die ganze Evolution ein suchen Gottes nach dem Menschen ist. WH II, 130.

<sup>24</sup> GF I:ssä Drewermann käyttää ilmoituskäsitettä lainausmerkeissä yli 30 kertaa.

<sup>25</sup> Haastattelu 2014.

<sup>26</sup> Esimerkiksi Thomas Schnelzer käyttää jopa tutkimuksensa nimessä tätä käsitettä. (*Archetyp und Offenbarung*). Schnelzer 1999.

<sup>27</sup> "Eine bleibende Wahrheit"... "kann nur als *Bild*, als *Typos* einer Wahrheit verstanden werden, die zum Menschen selbst gehört und in ihm grundgelegt ist"... "Nach DILTHEY kommt es also darauf an, die fixierten Lebensäußerungen einer Kultur, ihre Objektivationen "in"... "Religion"... "von innen her"... "als Ausdruck eines in sich einheitlichen lebendigen seelischen Zusammenhanges"... "auszulegen"... "Ähnlich wie bei DILTHEY wurde"... "auch für J. BURCKHARDT die Geschichte zur *Typologie des Ewig-Menschlichen*"... "Ganz besonders galt dies für ihn von den Religionen." TE I, 54, 56.

uskonnon ilmentävän kaikille yhteistä ihmisyyttä.<sup>28</sup> Drewermann ei kuitenkaan hyväksy sitä Diltheyn ajattelun varaan rakentuvaa tulkintaa, jonka mukaan Raamatun symbolit olisivat ihmiskunnan henkistä kehitystä ilmaisevia loogisia symboleja. Burckhardtin käsitys historian eri ilmentymissä esiintyvistä typologisuudesta sopii hänen mukaansa paremmin raamatuntulkinnan lähtökohdaksi.<sup>29</sup> Hän perustelee valintaansa sillä, että Burckhardt pyrkii suuntaamaan huomion ihmiseen. Tämän lähtökohtana on kärsivä, pyrkivä ja toimiva ihminen. Typologia on Burckhardtin mukaan aina ollut ikuisesti-inhimillisen typologiaa (Typologie des Ewig-Menschlichen). Drewermannin mukaan menneisyydestä – eli myös menneisyydessä syntyneestä Raamatusta – on etsittävä kaikille ihmisille ominaista.<sup>30</sup>

Miten Raamattuun on voinut liittyä pysyviä kuvia? Ovathan sen tekstit toisistaan poikkeavia ja eri aikoina syntyneitä. Drewermannin mukaan Raamatun kuvat ovat siirtyneet sen teksteihin suullisen perimätiedon välittäjien mielestä. Useimmat raamatullisen perinteen välittäjät (Tradenten) ja Raamatun kirjoittajat ovat olleet hänen mukaansa traditiota tulkitsevia toimittajia (Redaktoren). He ovat eläytyneet itselleen teologisesti tärkeimpiin tradition kohtiin. He ovat turvautuneet sanallisiin symboleihin siksi, että Jumalan kohtaamista on mahdotonta kuvata

<sup>28</sup> “Dilthey war der erste, der daranging, hermeneutisch die einzelnen Kulturepochen der Geschichte als Ausdrucksgestalten des einen und allen gemeinsamen menschlichen Wesens zu verstehen“...“nach DILTHEY kommt es also darauf an, die fixierten Lebensäußerungen“...“in Religion“...“von innen her, letztlich *aufgrund der inneren Erfahrung am eigenen Erleben*, als Ausdruck eines in sich einheitlichen lebendigen seelischen Zusammenhanges *nachzuempfinden* und auslegen.“ TE I, 54; Dilthey 1924, 236.

<sup>29</sup> TE I, 55–57. Drewermann painottaa sen Diltheyn tulkinnan merkitystä, jonka mukaan kaikki ihmisten väliset rotu-, kansallisuus-, yhteiskuntaluokka-, kehitystaso- ja muut erot ovat yhtäläisen ihmislunnon piiriin mahtuvia yksilöllisiä eroavaisuuksia. TE I, 54; Dilthey 1924, 236. Tähän historiantulkintaan liittyy Drewermannin mukaan kuitenkin tietty vaikeus: sen mukaan kulttuurin tai tietyn kulttuurikauden henkisyys on ylyksilöllistä, vaikka todellisuudessa historiaa muovaavat ja tulkitsevat historiassa elävät (geschichtlich) yksilöt. Diltheyn näkemys on hänen mukaansa rinnastettavissa Weberin ideaalityypin (Idealtypus) käsitteeseen ja tiettyssä mielessä lähellä Hegelin oppia hengen ilmenemisestä historiassa. Drewermann päätelee Gadameriin tukeutuen, että Dilthey käsittelee historiantulkinnassaan loogisia subjekteja todellisten subjektien sijaan. TE I, 55; Gadamer 1965, 210–11.

<sup>30</sup> “Wir sind, meinte dazu J. Burckhardt als Historiker, ‘nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit’, und so forderte er Selbst statt des vorgeblich göttlichen Wissens die *Betrachtung des Menschen*: ‘*Unser Ausgangspunkt*’, sagte er, ‘ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er immer ist und immer war und sein wird.’...“Wurde“...“auch für J. BURCKHARDT die Geschichte zur *Typologie des ewig-Menschlichen*,“...“sagte er, ‘wir betrachten das *sich Wiederholende*. *Konstante, Typische* als ein in uns An klingendes und Verständliches.““ TE I, 56; Burckhardt 1978, 6. “Eine Methode beschaffen sein muß, in der *das Vergangene als Typos einer gegenwärtigen (unvergänglichen) Wahrheit* gedeutet werden kann“...“für die Theologie ist sie unerläßlich, um auf dem Boden der Bibel die eigentlich religiöse Tiefensicht wiederzuentdecken.“ TE I, 58.

tietoisien ajattelun keinoin.<sup>31</sup> He ovat tuoneet sanallisten symbolien välityksellä esiin kuvia, jotka kuuluvat luonnostaan ihmismieleen.<sup>32</sup> Raamatussa kuvatut eskatologiset näyt taas ovat syntyneet Jumalan ihmismieleen asettamien kuvien projisioitumisesta historiassa toteutuvien tapahtumien kuvauksiksi. Profeetat eivät ole hänen mukaansa saaneet näkyjään Jumalan erityisenä ilmoituksena, vaan Jumala on luonut heidät vastaanottavaisiksi toivoa herättäville näyille.<sup>33</sup> Näkijöiden tietoinen minä on saanut kuvansa mielen tiedostamattomasta osasta.<sup>34</sup> Sieltä löytyvät Drewermannin mukaan samat Jumalan unet, jotka löytyvät myös Raamatusta.<sup>35</sup> Raamatun kuvat tuovat esiin sen, mitä löytyy ihmisen tiedostamattomasta.<sup>36</sup> Drewermannin kuvakäsityksessä yhdistyvät teologinen käsitys yleisestä ja erityisestä ilmoituksesta. Yleistä ilmoitusta se edustaa siinä mielessä, että hänen mukaansa samat kuvat löytyvät kaikkien sisimmästä. Erityistä ilmoitusta se puolestaan on siksi, että tietyt ihmiset ovat välittäneet sen Raamatun sisällöksi.

Raamatun kuvien alkuperää käsitellessään Drewermann pitää kiinni siitä, että kuvat ovat alkuaan Jumalan ihmismieleen asettamia.<sup>37</sup> Toisessa yhteydessä hän taas on eräiden muiden teologisten käsitysten ohella torjunut käsityksen suunnitelmallisesti toimivasta Kaikkivaltiaasta. Ilmaisuu on hänen mukaansa symbolinen.<sup>38</sup> Käsitys aktiivisesti toimivasta Luojusta, joka on aikaansaanut kaikkien ihmisten sisimmästä löytyvät kuvat, on siis Drewermannin mukaan

<sup>31</sup> "Alle Zeugnisse wirklicher Gottesbegegnung unendlich tiefer und weiter sind, als mit den Mitteln bewußter Reflexion"..."gesagt werden kann. Gerade weil bestimmte Erfahrungen bewußt nicht gesagt werden können, bedienen sich die Tradenten und Redaktoren der religiösen Menschheitsüberlieferungen notwendigerweise symbolischer Darstellungen." TE I, 20.

<sup>32</sup> TE I, 97–99.

<sup>33</sup> "Allerdings wird man jetzt nicht einfach mehr sagen können, Gott erscheine in den Bildern der eschatologischen Zukunftsschau der Propheten oder er habe diese Bilder selber unmittelbar der Propheten eingegeben. Man wird theologisch allenfalls sagen können, daß Gott die Seele des Menschen allem Anschein nach so eingerichtet hat, daß sie mit einem absoluten Vertrauensvorschuß in Form von bildhaften Urszenen der Hoffnung und Geborgenheit auf die Welt gekommen ist." TE II, 451.

<sup>34</sup> "Wie wir sehen, ist es ja nicht das bewußte Ich des eschatologischen oder apokalyptischen Visionärs, das sich seine Zukunftsbilder selbst erfindet, sondern umgekehrt: das Ich ist den andrängenden Bildern des Unbewußten gerade so wehrlos ausgeliefert, wie es sich selbst in seinem Visionen schildert: es ist der Empfänger, nicht der Schöpfer seiner Bilder." TE II, 483–84.

<sup>35</sup> "Die ewigen Träume Gottes im Herzen des Menschen, die gerade ihrer überzeitlichen Wahrheit wegen auch in die Bibel Eingang finden mußten." TE II, 21.

<sup>36</sup> Hän myös määrittelee ilmoituksen näin, esim: "Was ist 'Offenbarung'..." "Offenbarung ist religionspsychologisch"..."das Auftauchen einer Grundgestalt des Unbewußten." GF I, 256.

<sup>37</sup> "Die Offenbarung Gottes beginnt"..."da Gott die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt hat." Früchten, 97.

<sup>38</sup> "Ein für allemal Abschied nehmen müssen"..."von der Idee eines "planend" "handelnden" Gottes, der als allgütig, allmächtig und allweise die Welt dazu bestimmt habe, uns Menschen hervorzubringen"..."Alle drei Vorstellungen besitzen"..."einen bestimmten symbolischen Sinn. GF III/1,199.

vertauskuva. Se on ristiriidassa sen kanssa, että hän toisaalta kuitenkin käsittelee Jumalan toimintaa kuin historiallista tapahtumaa.<sup>39</sup> Eniten hän kuitenkin painottaa sitä, että Jumala on persoonallinen Jumala, joka ilmestyy ihmiselle tämän sisimmässä.<sup>40</sup> Raamatun kuvatkin ovat hänen mukaansa syntyneet näin.

Raamatun kirjoittajat ovat siis Drewermannin mukaan tunteneet kuvat, koska he ovat Jumalan luomia ihmisiä. He eivät ole luoneet niitä, vaan he ovat toimineet niiden välittäjinä omaa eläytymiskykyään käyttämällä. Raamatun syvätaaso on tullut ensin esiin visuaalisessa muodossa. Kirjoittajat ovat sitten tallentaneet kokemansa sen tekstimuotoon. Parhaiten kuvien kumpuamista ihmismielestä selittää Drewermannin mukaan Jungin analyttinen psykologia.<sup>41</sup> Kuvien perustana on useimmiten kollektiivinen tiedostamaton, jonka sisältö on aina samanlainen.<sup>42</sup> Hän selittää Raamatun kuvien löytymistä ihmismielestä jungilaista syvyyspsykologiaa soveltamalla.

Drewermann tukeutuu Raamatun selittäessään useimmiten Jungin symboli- ja arkkityypikäsitteisiin.<sup>43</sup> Jung erottaa symbolin allegoriasta ja merkistä. Symboli tuo hänen mukaansa ilmi sellaista, joka jää suurimmaksi osaksi ihmisen tietoisuuden ulkopuolelle (bewußtseinstranszendent), mutta on kuitenkin todellista.<sup>44</sup> Drewermann hyväksyy Jungin symbolikäsitteen sellaisenaan. Symboli ilmaisee hänen mukaansa sellaista transsendenttia sisältöä, joka on ilmaistavissa vain symbolein, koska tietoinen ajattelu ei pysty sen merkitystä täysin tavoittamaan. Symboli ei ole vain tunnettua sisältöä ilmaiseva merkki, kuten

---

<sup>39</sup> Esim. "Die Offenbarung Gottes beginnt" ... "wenn überhaupt, in dem Moment, da Gott die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt hat – in den Jahrmillionen der Evolution." Früchten, 97.

<sup>40</sup> "Gott" ... "ist das Etwas in der Seele des Menschen, das dem *Ich*, der Person" erscheint. "GF III/1, 333.

<sup>41</sup> "Als allgemeinmenschheitliche Strukturen des Psychischen dürfen die Archetypen, wie wir die geforderten Grundformen des Erlebens und Denkens mit der komplexen Psychologie C. G. JUNG'S benennen können, nicht der Individualpsyche angehören; vielmehr müssen wir so etwas wie eine menschheitliche *Kollektivpsyche* annehmen, deren Existenz sich wesentlich in Form eben dieser 'Archetypen' kundtut." TE I, 67. Drewermann käyttää tässä Jungin analyttisestä psykologiasta jo käytöstä poissa olevaa kompleksipsykologian nimitystä.

<sup>42</sup> Jung erottaa toisistaan henkilökohtaisen tiedostamattoman ja kollektiivisen tiedostamattoman Jung 1976a, GW 9/1 § 3, § 88. Drewermannin mukaan poikkeuksen muodostavat kuvat, joita sisältyy ns. epävalmiista ihmisistä kertoviin legendoihin ("Legenden der Unfertigen"). TE I, 437.

<sup>43</sup> Psykoanalyttistä symbolitulkintaa Drewermann soveltaa useimmiten ainoastaan "jungilaisen tulkintansa" täydennyksenä.

<sup>44</sup> "Das *Symbol* ist keine Allegorie und kein Semeion (*Zeichen*), sondern das Bild eines zum größeren Teil bewußtseinstranszendenten Inhaltes. Man muß noch entdecken, daß solche Inhalte *wirklich* sind, das heißt *agentia*, mit denen eine Auseinandersetzung nicht nur möglich, sonder sogar nötig ist." Jung 1973, GW 5 § 114.

Freud väitti.<sup>45</sup> Drewermann ei Jungiin tukeutuessaan määrittele tarkemmin, mitä hän tarkoittaa Raamatun symbolien transsendenttisuudella. Jungiin tukeutuminen viittaa siihen, että hän tarkoittaa sillä psykologista transsendenttisuutta eli viittaamista ihmismielen tiedostamattomaan sisältöön. Teologina hänen taas voisi olettaa tarkoittavan symbolien transsendenttisuudella niiden viittaamista teologian käsittelemään metafyyssiseen todellisuuteen. Raamatun sanalliset symbolit kumpuavat joka tapauksessa hänen mielestään Raamatun tekstimuodon ulkopuolisesta todellisuudesta.

Suurin osa Raamatun tekstien takaa löytyvistä kuvista on Drewermannin mukaan arkkityyppejä. Jungin mukaan ihmisen kollektiivinen tiedostamaton on arkkityyppien varasto, joka tuottaa ihmisen tietoiseen mieleen *arkkityyppejä kuvia*. Jung käyttää arkkityypin käsitettä analyyttisessä psykologiassaan, mutta käsite on vanhempi.<sup>46</sup> Hän kuitenkin määrittelee käsitteen erittäin monin tavoin.<sup>47</sup> Hänen erään määritelmänsä mukaan arkkityyppi on itsessään tyhjä, apriorisesti olemassa oleva mielikuvamuoto, *facultas praeformandi*. Se voidaan osoittaa sisällöltään määrätynlaiseksi vain silloin, kun se on tullut tietoiseksi ja on tietoisien kokemusaineiston täyttämä. Esimerkiksi äidin arkkityyppi ilmenee lukemattomissa muodoissa jonkun ihmisyksilön äidistä jumalanäitiin, kirkkoon ja taivaaseen.<sup>48</sup> Arkkityypit ovat tiedostamattomia, niiden perustalta syntyneet arkkityyppiset kuvat tietoisia.<sup>49</sup> Ihmisten käyttämien symbolien perustana ovat arkkityypit.<sup>50</sup> Myös psyykkiset tapahtumat ovat arkkityyppejä.<sup>51</sup> Drewermann käyttää arkkityyppisen kuvan ja arkkityyppisen symbolin käsitteitä Jungin tavoin synonyymeinä.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> ”Von daher warf C. G. JUNG der Freudschen Psychoanalyse vor, daß sie die Traumsymbole nur ‘semiotisch’, als Zeichen an sich bekannter Inhalte, zu verstehen suche und nicht wirklich ‘symbolistisch’ auffasse: als Ausdruck transzendenter, mit dem Bewußtsein niemals vollständig zu erfassender und daher prinzipiell nur im Symbol aussagbarer Inhalte.“ TE I, 157.

<sup>46</sup> Perikuvan, alkukuvan tai muotin merkityksessä arkkityypin käsite on tunnettu vuosisatojen ajan. Myös Jung tuo esiin arkkityypikäsitteen historiaa Platonin ideaopista alkaen. Jung 1976a, GW 9/1 § 5, § 153.

<sup>47</sup> Kassel 1980, 109.

<sup>48</sup> Jung 1976a, GW 9/1 § 155–156. Jungin arkkityyppiteorian muotoutumisesta ks. esim. Kassel 1980, 109 ja Pietikäinen 1999, 90–93.

<sup>49</sup> ”Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen.“ Jung 1976a, GW 9/1 § 155.

<sup>50</sup> ”Sie (die Psyche) schafft Symbole, deren Grundlage der unbewußte Archetypus ist.“ Jung 1973, GW 5 § 344.

<sup>51</sup> Esim. uudestisyntyminen. Jung 1976a, GW 9/1 § 206–207.

<sup>52</sup> Esim. TE I, 263; ”Die Bilder oder Symbole des kollektiven Unbewußten.“ Jung 1964, GW 7 § 122.

Drewermann on ottanut lähtökohdakseen erottaa Jungin tapaan arkkityypit ”an sich” ja arkkityyppien pohjalta syntyneet kuvat.<sup>53</sup> Tämän lähtökohdan vastaisesti hän kuitenkin antaa niille tavallisesti saman merkityssisällön. Hän esimerkiksi sanoo arkkityypisiä kuvia Jumalan ihmisluontoon asettamiksi kuviksi ja vertaa niitä ihmismielessä vaikuttaviin Jumalan uniin, jotka ovat päätyneet Raamattuunkin yliajallisen totuutensa vuoksi. Arkkityyppiset kuvat ovat Jumalan pysyvää ”sanaa” ihmismielessä.<sup>54</sup> Niillä on biologinen perusta.<sup>55</sup> Hän ei määrittele eksplisiittisesti arkkityypin ja arkkityyppisen kuvan suhdetta. Ristiriitaisesti hän on korostanut samaan aikaan sekä arkkityyppisten kuvien biologista määräytyneisyyttä että niiden riippuvuutta esiintymisympäristönsä sosiaalisesta kontekstista.<sup>56</sup> Hän ei ole pitäytynyt siinä selvässä erottelussa, jonka Jung on tehnyt arkkityypin ja arkkityyppisen kuvan välillä. Hän ei näytä tuntevan Jungin arkkityyppiteorian kehitystä.<sup>57</sup> Drewermannin ajattelua ohjaa Jungin arkkityyppiteoria, mutta hän soveltaa sitä omintakeisesti.

Ihmisen tiedostamattomassa mielessä on siten Drewermannin mukaan perittyjä kuvia, jotka sisältävät Jumalan ilmoituksen. Hänen arkkityyppisten kuvien käsitteensä on Jumalan kaikkien ihmisten mieleen istuttamien kuvien käsitteen ja syvyysspsykologisen arkkityyppisen kuvan käsitteen synteesi. Drewermannin luomisilmoituskäsite rakentuu tässä hänen omintakeisesti soveltamansa Jungin arkkityyppiteorian varaan. Se on teologisen ja syvyysspsykologisen ilmoituskäsitteen synteesi.

Raamatun arkkityyppiset kuvat ovat siis Drewermannin mukaan luomisilmoitusta sen perusteella, että ne ovat siirtyneet Raamattuun sen sisällön välittäjien kollektiivisesta tiedostamattomasta. Kaikkia Raamatun kuvia hän ei kuitenkaan pidä arkkityyppisinä. Näiden kuvien perusta on Raamatun kirjoittajien

---

<sup>53</sup> ”Insbesondere wenn von archetypischen Bildern die Rede ist, lässt sich an dieser Stelle bereits anmerken, daß der Begriff des Archetypus im Grunde nichts weiter meint als bestimmte, schon in der Evolution verankerte Urszenen des Erlebens, die in ihrer symbolischen Bedeutungsbreite“ ...“Übertragungsmöglichkeiten zulassen.“ TE I, 135–6.

<sup>54</sup> ”Bildern“...“die von Natur aus in ihm angelegt sind und die unzweifelhaft von Gott stammen.“ TE II, 452. ”Rein psychologisch mag man dies ein Heraussetzen Bilder, eine ‘Projektion’ also, nennen; theologisch aber wird man betonen dürfen, daß es gerade diese ‘Bilder’ sind, die verdienen, daß man ihnen auch eine ‘objektive’ Wahrheit zutraut.“ Barke, 157. ”Das bleibende ‘Wort’ Gottes in den Bildern der menschlichen Psyche“...“Es nichts Kostbares gibt als die ewigen Träume Gottes im Herzen des Menschen, die gerade ihrer überzeitlichen Wahrheit wegen auch in Bibel Eingang finden mußten.“ TE II, 20–21.

<sup>55</sup> ”Von dem primär biologischen, nicht kulturellen Ursprungs archetypischen Symbole.“ TE I, 262.

<sup>56</sup> Esim. TE I, 263; Frey 1995, 214.

<sup>57</sup> Jungin arkkityyppiteorian kehitysvaiheista ks. Pietikäinen 1999, 90–93.

yksilöllisessä mielessä. Ne sitoutuvat tunteiden ja motiivien välityksellä yksilölliseen minään.<sup>58</sup> Subjektiiivisuustekijä (Faktor der Subjektivität) antaa niille ikuisen, objektiivisen merkityksen.<sup>59</sup> Siksi nimitän niitä *subjektiivisiksi kuviksi*. Niitä esiintyy ”epävalmiita” ihmisiä koskevilla legendoissa (in Legenden der Unfertigen). Tällainen on kuva jalkojen voitelusta, jolla Luukkaan evankeliumin syntinen nainen osoittaa kiintymystä ja hellyyttä Jeesusta kohtaan.<sup>60</sup> Niitä ovat Raamatun teksteihin sitoneet sellaiset kirjoittajat, joiden tunne-elämä on ollut näitä kuvia nykyään ymmärtävien ihmisten tunne-elämän kaltaista. Ne heijastavat heidän yksilöllisiä kokemuksiaan. Ne kuuluvat siten Drewermannin mukaan luomisilmoitukseen, koska kaikki ihmiset ovat yksilöitä. Syvyyspsykologisena perusteluna on sekä ihmisluontoon kuuluva yksilöllisyys että näiden kuvien kumpuaminen Raamatun kirjoittajien yksilöllisestä tiedostamattomasta. Sieltä nousevat Drewermannin mukaan yksilölliset tunteet.<sup>61</sup> Teologisen perustelu nousee eksistentiaalisen ihmiskäsityksen pohjalta, vaikka Drewermann ei tuokaan tässä yhteydessä esiin sitoutumistaan Kierkegaardin ajatteluun. Subjektiiivisten kuvien käsite on siten Jumalan joidenkin ihmisten mieleen istuttamien kuvien ja syvyyspsykologisen yksilöllisen tiedostamattoman kuvan synteesi. Kassel näkee ilmeisesti Drewermannille itselleen tiedostamatonta sovinismia siinä, että esimerkeiksi epävalmiista ihmisistä ovat yhtä lukuun ottamatta kelvanneet vain naiset.<sup>62</sup>

Sekä Raamatun arkkityypiset että subjektiiviset kuvat ovat siis Drewermannin mukaan symboleja, joilla on sekä kuvallinen että tekstin ilmaisema muotonsa. Arkkityypiset symbolit ovat alkuisin Raamatun sisällön välittäjien kollektiivisesta tiedostamattomasta, subjektiiviset symbolit ovat sen sijaan heidän yksilöllisen tiedostamattomansa tuottamia. Arkkityypisten kuvien päätyminen Raamattuun hän selittää Jungin käsityksestä poiketen. Ne ovat hänen mukaansa kummunneet sellaisinaan ihmismielen kollektiivisesta tiedostamattomasta.

<sup>58</sup> ”Nur muß man das Verbindende dort suchen, wo es liegt: nicht in den Gedanken, sondern Gefühlen, nicht in Handlungen, sondern den Motiven.“ TE I, 436.

<sup>59</sup> ”In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.

<sup>60</sup> TE I, 437–39.

<sup>61</sup> ”Gerade die Sphäre der Gefühle und Affekte ist es, die Geist und Körper miteinander verbindet“...“die Gedanken in den Dienst der Triebbedürfnisse treten können.“ TE II, 57. Näin ajattelee myös Jung. Jung 1960a GW 6 § 801; GW 6, Definitionen, 467–68.

<sup>62</sup> Heitä ovat Jeesuksen kavaltaija Pietari, sisarukset Martta ja Maria, Pilatuksen vaimo ja Luukkaan evankeliumin syntinen nainen, jonka Drewermann samaistaa Markuksen evankeliumin naiseen, joka voitelee Jeesuksen ”hautaamista varten”. TE I, 431–32; Kassel 1992, 47–48.



Subjektiiivisten kuvien syntyä hän sen sijaan tulkitsee samoin kuin Jung, vaikka antaa sille myös teologisen selityksen. Kaikki Raamatun kuvat ovat Drewermannin mukaan Jumalan ihmismieleen istuttamaa luomisilmoitusta, johon Raamatun tulkinnan on kohdistuttava. Hänen kuvatulkitseminen perustuu sekä Jungin käsitykseen kollektiivisen tiedostamattoman sisällöstä että tämän käsitykseen ihmisen mielestä löytyvästä Jumalan eli Kristuksen kuvasta.<sup>63</sup> Drewermann tosin ajattelee Jungista poiketen, että ihmisellä on mielessään valmiina Jumalan sinne asettamia luomisilmoituksen kuvia, joiden joukossa on Jumalan eli Kristuksen kuva.<sup>64</sup> Ernst Dassmann kysyy, eikö tämä Raamatun tekstisisällön historiallisuuden kieltäminen ole gnostisismia.<sup>65</sup> Hänen kysymyksensä on aiheellinen, sillä Jung itse myöntää kollektiivisen tiedostamattoman käsitteen yhteydet gnostilaisiin tulkintoihin. Hän tosin käyttää kollektiivisen tiedostamattoman käsitettä psykologisena eikä teologisena käsitteenä.<sup>66</sup> Myös Albert Görres ja Lothar Gassmann kritisoivat arkkityyppikäsitteen soveltamista teologiaan.<sup>67</sup>

Kaikki Raamatun symbolit ovat siten Drewermannin mukaan lähtöisin Jumalasta, mutta hän ajattelee ihmismielen tuottaneen niiden avulla Raamattuun useita eri kertomuslajeja.<sup>68</sup> Tekstien muoto on hänen mukaansa inhimillinen, vaikka niiden takaa löytyvät kuvat ovatkin alkuisin Jumalasta. Myyttejä, satuja, taruja ja legendoja tulkitessaan hän tuo eniten esiin tekstiin sisältyviä arkkityyppisiä kuvia. Uni on hänen mukaansa oikeastaan yksilöllinen myytti. Myyttien hän ajattelee syntyneen siten, että ihmisen kokema on yhdistynyt hänen mielestään löytyviin arkkityyppisiin. Myytti on ihmisten yhteinen ”suuri uni”.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Jung 1976a, GW 9/1 § 155. ”Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johannäischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott („dem Vater wesensgleich“) oder Ätman als individuelle Selbst.“ Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>64</sup> ”Um die Eigenart religiöser Überlieferung inner- wie außerhalb der Bibel gerecht zu werden, ist es daher unumgänglich, zentral nicht vom ‘Wort’, sondern vom ‘Bild’ auszugehen.“ TE I, 99.

”Psychologisch das ‘Selbst’ des Menschen als ein Gottesbild erscheint.“ SB II, 29.

<sup>65</sup> Dassmann 1992, 59.

<sup>66</sup> Jung 1985, 225; Segal, Robert A., 8–11.

<sup>67</sup> Görres 1992, 146–47; Gassmann 2000, 34–35.

<sup>68</sup> TE II, 40. Kertomusten jaottelussa Drewermann tukeutuu muotohistoriallisen koulukunnan perinnelajiteoriaan. Kertomukset edustavat hänen mukaansa kymmentä perinnelajia. Perinnelajit ovat Drewermannin mukaan: myytti (Mythos), satu (Märchen), taru (Sage), legenda (Legende), ihmekertomus (Wunder), näky (Vision), profetia (Weissagung), apokalypsi (Apokalypse), historiallinen kertomus (Geschichte) ja vertaus (Gleichnis). TE I ja TE II, nimilehdet. Drewermann käsittelee ao. kertomuslajeja myös muilla nimillä. Niitä ovat esim. ilmestys- ja kutsumuskertomus (Erscheinungs- und Berufungsgeschichten). TE II, 9.

<sup>69</sup> TE I, 132–34.

Sadut taas ovat syntyneet, kun myytit ovat menettäneet uskonnollisen sisältönsä. Uneksunta (Traumgeschehen) on muovannut myyteistä ja saduista tarinoita ja legendoja. Esimerkiksi Jeesukseen liitetty jumalanpoikamyytti on synnyttänyt kansanomaisia legendoja Jeesuksen ihmetoista.<sup>70</sup> Arkkityypiset kuvat ovat kaikissa mainituissa kertomuslajeissa järjestäytyneet tapahtumakuvausten puitteisiin.<sup>71</sup> Niillä kaikilla on erityinen uskonnollinen merkitys.<sup>72</sup> Drewermann korostaa myyttien, satujen, tarujen ja legendojen samanlaisuutta, eikä esimerkiksi niiden erilaista suhdetta historiaan.<sup>73</sup>

Myös ihmekertomusten, ilmestys- ja kutsumuskertomusten sekä profetioiden, näkyjen ja apokalypsien ydintotuus löytyy Drewermannin mukaan tyypillisestä ja yleisinhimillisestä. Silti totuus pukeutuu niissä historiallisen totuuden muotoon.<sup>74</sup> Esimerkiksi ihmekertomuksissa on sielullinen paraneminen projisioitu ruumiissa tapahtuvaksi.<sup>75</sup> Niihin sisältyvät kuvat löytyvät tapauskertomuksia tulkitsemalla.<sup>76</sup> Myös profetioiden, ilmestymis- ja kutsumuskertomusten ja näkyjen sisältönä on hänen mukaansa tiedostamattomasta esiin tullut yliajallinen, arkkityyppinen aines.<sup>77</sup> Raamatun apokalyptisistä näyistäkin Drewermann löytää myyttien kuviin verrattavia arkkityypisiä kuvia.<sup>78</sup> Jopa historiallisen (geschichtlich) totuuden muotoon puetuista kertomuksista, kuten Tamarin, Rahabin ja Ruutin henkilökuvista, löytyy hänen mukaansa sisäisiä kuvia, kun niitä tarkastellaan oikeasta näkökulmasta.<sup>79</sup> Myös sanaperinteeseen (Wortüberlieferung), kuten vertauksiin, hän ymmärtää sisältyvän arkkityypisiä kuvia.<sup>80</sup> Raamatun kirjoittajat ovat siten Drewermannin mukaan tallentaneet sen kaikkiin teksteihin samat arkkityypiset tai subjektiiviset kuvat, jotka ovat vaikuttaneet jo suullista perinnettä säilyttäneiden ihmisten mielessä.

<sup>70</sup> ”Das Traumgeschehen selbst wird dann zu einem traumhaften Geschehen, und dies ist der Prozeß, durch den das Märchen und Mythos sich zur Sage und Legende formen.“ TE I, 141, 147–48.

<sup>71</sup> ”Erzählungen dieser Art entstehen nicht aus der Geschichte, sondern in ihnen ordnet sich vielmehr die geschichtliche Erinnerung“...“in archetypische Bilder ein.“ TE I, 153.

<sup>72</sup> TE I, 87, 154.

<sup>73</sup> Vrt. esim. Sløk 1960, 1263.

<sup>74</sup> TE II, 38, 42, 346.

<sup>75</sup> TE II, 39.

<sup>76</sup> Niiden ymmärtämiseksi on Drewermannin mukaan otettava huomioon ihmeperantamisen ulkoiset olosuhteet ja parantamismenettely – esimerkiksi peseytyminen tai käten päällepaneminen, syljen käyttö, nimen kysyminen tai pelkkä kehotus. Ne kuvaavat ahdistuksesta vapautumista. TE II, 243.

<sup>77</sup> TE II, 310.

<sup>78</sup> TE II, 447.

<sup>79</sup> TE II, 625, 645.

<sup>80</sup> Esim. vesi kertomuksessa, jossa Jeesus kohtaa samarialaisen naisen Sykarin kaivolla (Joh 4, 1–42). TE II, 689.

Minkäläinen Drewermannin ilmoituskäsitys on teologis-syvyyspsykologisenä konstruktiona? Onnistuuko hän tuottamaan ristiriidattoman ilmoituskäsityksen syvyyspsykologiaa soveltamalla? Tarkastelen hänen ratkaisuaan seuraavaksi sekä syvyyspsykologisesta että teologisesta näkökulmasta.

Drewermann selittää arkkityypistä kuvailmoitusta syvyyspsykologisesti sillä, että Raamatun kirjoittajat ovat tuottaneet tietoisesti tekstiä ja heidän tiedostamaton mielensä on samalla liittänyt tekstiin sopivat symbolit. Sitä, millä perusteella kyseiset symbolit ovat mahdollisten symbolien joukosta valikoituneet, hän ei käsittele. Hän ei selitä, miten kirjoittajien yksilöllisen tiedostamattoman ja heidän senhetkisen tietoisuutensa vaikutus syrjäytyisi kyseisessä prosessissa. Hän ei käsittele Raamatun kirjoittajien tietoisesta ja tiedostamattoman mielen toiminnan suhdetta.<sup>81</sup> Näiden seikkojen käsittely olisi kuitenkin välttämätöntä pyrittäessä tulkitsemaan teologisia käsityksiä syvyyspsykologisesti. Drewermannin näkemys eroaa tässä suhteessa Jungin symbolitulkinnassaan soveltamasta.<sup>82</sup> Drewermann ajattelee, että Raamatun kirjoittajat ovat siirtäneet omasta mielestään Raamattuun totuutta, joka on usein jäänyt tuntemattomaksi heille itselleen. Näin on hänen mukaansa käynyt erityisesti maailman syntyvaiheita ja lopunaikoja kuvaaville.<sup>83</sup> Lausumaansa hän perustelee sillä, ettei yksikään symboli ole pelkästään immanenttinen, vaan sanallinen symboli viittaa todellisuuteen, joka ei ole sanallisesti ilmaistavissa.<sup>84</sup> Hän käsittelee siis pelkästään teologisesti arkkityyppisten kuvien siirtymistä kirjoittajien mielestä tekstien yhteyteen. Syvyyspsykologisesti hänen tulkintansa on ongelmallinen. Subjektiiviset kuvat sen sijaan ovat Drewermannin mukaan liittyneet Raamatun tekstiin sen kirjoittajien yksilöllisestä tietoisuudesta. Hän korostaa siinä vaikuttaneiden tunteiden tietoista puolta ja jättää huomiotta niiden tiedostamattoman taustan.<sup>85</sup> Tässä hänen näkemyksensä on erilainen kuin Jungin, jonka mukaan tunteiden

<sup>81</sup> Tämä johtunee osittain siitä, että hän ei juuri tunne uusinta syvyyspsykologiaa. Esim. James Grotstein esittää, että tietoisesta ja tiedostamattoman välillä toimiva esitietoinen voi toimia eräänlaisena ”hakukoneena” varsinaisen tiedostamattoman alueella. Bruun von 2012, 242.

<sup>82</sup> Jungin tulkinta ihmisen tietoisesta ja tiedostamattoman mielen yhteistoiminnasta kuvien syntyessä ks. esim. Jung 1960a, GW 6 § 759–773.

<sup>83</sup> ”Biblische Autoren“... ”mit den Symbolen, in denen sie Urzeit und Endzeit beschreiben, unendlich viel mehr gesagt haben, als sie subjektiv reflex wissen konnten.“ TE I, 219.

<sup>84</sup> TE I, 220.

<sup>85</sup> ”Die Gefühle“... ”gehören dem individuellen Ich zu.“ TE I, 437.

syntyyn vaikuttaa myös tiedostamaton. Toisessa yhteydessä Drewermann määrittelee tunteet Jungiin tukeutuen.<sup>86</sup>

Drewermannin ilmoituskäsitys ei ole teologisesti arvioituna täysin uusi, vaikka hän tukeutuukin siinä syvyyopsykologiaan. Käsitys ihmissielun mahdollisuudesta olla yhteydessä Jumalaan tunnettiin jo Augustinuksen ajattelusta juontuvan tradition piirissä. Drewermannin käsityksellä ihmisen tiedostamattomaan sisältyvästä ilmoituksesta on yhtymäkohtia augustinolaiseen käsitykseen ihmissielusta. Sen mukaan ihmissielun ominaisuutena tai osana on *abditum mentis*, jonka välityksellä ihminen voi olla yhteydessä Jumalaan.<sup>87</sup> Se on ollut vallitsevana käsityksenä esimerkiksi myöhäiskeskiajan mystikoilla, kuten mestari Eckhartilla.<sup>88</sup> Tämän mukaan ihminen voi olla yhteydessä Jumalaan sielunpohjansa välityksellä, jota Eckhart kuvaa myös sielun huipuksi.<sup>89</sup> Myös mystiikan teologian nykyisten edustajien, kuten William Johnstonin, ajattelun lähtökohtana on ihmisen mahdollisuus olla yhteydessä Jumalaan.<sup>90</sup> Drewermannin luomisilmoituskäsitykselle löytyy siten teologista vastaavuutta. Hänen mukaansa luomisilmoituksen kuvat eivät kuitenkaan kuulu ihmissielun ominaisuuksiin, kuten *abditum mentis* Augustinuksen mukaan. Luomisilmoituksen kuvat ovat sen sijaan Jumalan ilmoitusta, jonka välityksellä hän lähestyy ihmisiä ”ulkopuolisena (Gegenüber).<sup>91</sup>

Luomisilmoituksen toteutumistapaa Drewermann kuvaa kuitenkin ristiriitaisesti. Hän väittää esimerkiksi, että ilmoitus on alkanut sillä hetkellä, kun

<sup>86</sup> ”Ganz besonders aber müßte mit dem *Gefühl* ein zentraler verbindender Wert zwischen Denken und Affekt eingeräumt werden, und man sollte, wie C. G. Jung es vorschlug, im Fühlen nicht nur eine sekundäre, von Vorstellungen oder Empfindungen abhängige Erscheinung erblicken, sondern das Gefühl als ein Vorgang verstehen, der zwischen dem ich und einem gegebenen Inhalt stattfindet.“ TE II, 57. ”Das Gefühl ist“...“aber auch Vorgang, der“...“ebenso gut auch aus unbewußten Inhalten hervorgehen kann.“ Jung 1960a, GW 6 § 801.” Dementsprechend ist das Bild ein Ausdruck sowohl der unbewußten wie der bewußten momentanen Situation.“ Jung 1960a, GW 6 § 761; Jung 1960a, GW 6 § 903.

<sup>87</sup> *Abditum mentis* on Augustinuksesta juontuvan tradition mukaan se sielun osa tai ominaisuus, jonka perusteella ihmistä voidaan sanoa Jumalan kuvaksi (Imago Dei). Augustinuksen mukaan ihmisellä on luomisen perusteella edellytykset tietää Jumalasta sisäisenä tietona. Matthews (ed) 2002, X–XI, XVI–XVII, 46–47, 73, 158–161, 190–93.

<sup>88</sup> ”Gott ist dem Geschaffenen im unmittelbarster Weise gegenwärtig. Als *das* Sein, als ‘primus actus formalis’ gibt er dem Seienden sein geschöpfliches Sein mit all seinem Vollkommenheiten“...“so, daß“...“immer nur ‘ze borge’, als Einstrahlung, als etwas, das im Empfänger nie Wurzel schlägt.“ Schmidt 1958, 305.

<sup>89</sup> Ueda 1965, 55, 63: ”superius in anima.“

<sup>90</sup> Johnston 1997, 236. Johnston esimerkiksi arvioi Vatikaanin toisen konsiilin määrittelevän uskon tavalla, johon nykyaikainen mystiikan teologia voidaan perustaa. Johnston 1997, 236. Vrt. Katolinen katekismus 2005 § 35.

<sup>91</sup> ”Der Einfluß dieser Person (*eine andere Person*) tief genug gehen muß, um *die Bilder des Unbewußten* in den Prozes der Angstüberwindung *miteinzubeziehen*.“ GF I, 405.

Jumala on asettanut ihmismieleen kuvat luottamuksesta – vuosimiljoonien evoluutiokehityksen aikana.<sup>92</sup> Tällöin ei tule selväksi, ilmoittaako Jumala hänen mukaansa yhä uudelleen itsestään vai onko Jumala käynnistänyt tietynä hetkenä eräänlaisen luonnonprosessin. Useimmiten Drewermann kuvaa kuvien ilmaantumista evolutiivisena prosessina, jonka voi ymmärtää käsitykseksi jatkuvasta ilmoituksesta.<sup>93</sup> Toisinaan hän kuitenkin katsoo ilmoituksen tapahtuvan yhä uudelleen ihmisen tiedostamattomassa mielessä sijaitsevien symbolisten kuvien avautuessa.<sup>94</sup> Subjektiiviset kuvat ovat Drewermannin mukaan vastaavasti luomisilmoitusta joko evoluution peruna kaikkiin ihmisiin kuuluvan subjektiivisuuden tai näitä kuvia löytävien ihmisten kunkin hetkisen kokemuksen perusteella.<sup>95</sup> Drewermannin käsityksessä ilmoituksesta yhtyvät hänen teologinen käsityksensä Jumalasta kaikkien ihmisten Luojana ja hänen syvyyspsykologinen käsityksensä ihmismielestä. Hänen implisiittinen luomisilmoituskäsitteensä on hänen teologisen ja syvyyspsykologisen tulkintansa synteesi. Se ei kuitenkaan ole merkittävä teologisena käsitteenä, koska sen perustana on Jungin arkkityyppiteorian ja Jungin tunnekäsityksen heikosti perusteltu tulkinta. Hän korostaa kuitenkin uudella tavalla Jumalan ja hänen luomansa ihmisten yhteyttä. Tärkeämpää kuin historiallinen tieto Raamatun kirjoittajista on Drewermannin mukaan tieto siitä, että vastaava ilmoitus löytyy ihmisten omasta mielestä.

### 3.2. Kuvien totuus

Raamatun tekstien takaa löytyviin kuviin sisältyy siis Drewermannin mukaan Jumalan ilmoitus ihmisille. Hän vertaa niitä muihin ihmismielestä löytyviin kuviin, mutta pitää niitä samalla uskonnollisesti merkittävänä. Miten hänen luomisilmoituskäsitteensä eroaa Jungin ilmoituskäsitteestä? Mikä on sen suhde yleisimpiin teologisiin ilmoituskäsitteisiin? Vastaan tässä luvussa aluksi

<sup>92</sup> ”Die Offenbarung Gottes beginnt“...“wenn überhaupt, in dem Moment, da Gott die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt hat – in den Jahrmillionen der Evolution.“ Früchten, 97.

<sup>93</sup> Näin myös Etheber 1998, 282.

<sup>94</sup> ”So besteht auch die ‘Offenbarung’ Gottes wesentlich darin, die in der menschlichen Psyche angelegten Kräfte freizusetzen. Der ‘inhaltliche’ Teil der ‘Offenbarung’ ergibt sich folglich aus der *Öffnung* des Reservoirs an den symbolischen Bildern und Konfigurationen im Unbewußten für das Bewußtsein selbst.“ GF I, 257.

<sup>95</sup> Drewermann perustelu niiden kuulumista luomisilmoitukseen on arkkityyppisten kuvien perustelua vastaava. ”In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der“...“die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.”*Legenden der Unfertigen*‘ aber möchten, daß der

näihin kysymyksiin. Lisäksi selvitän, voivatko ihmismielestä löytyvät kuvat olla Drewermannin mukaan ilmoitusta muuallakin kuin Raamatussa esiintyessään. Vai ovatko ainoastaan Raamatun kuvat ilmoitusta? Arvioin siis Drewermannin kuvailmoituskäsityksen teologista sisältöä.

Drewermann painottaa sitä, että kuvien sitoutuminen Raamatun tekstiin johtuu Jumalan luomistahdosta. Hän pitää kiinni siitä teologisesta peruskäsityksestä, että Jumala on persoona, johon ihminen voi olla suhteessa.<sup>96</sup> Tämä erottaa hänen näkemyksensä Jungin symbolitulkinnasta. Jung käsittelee teoriassaan ihmisten jumalakuvaa (Gottesbild) eikä Jumalaa. Ihmisellä on hänen mukaansa kollektiivisessa tiedostamattomassaan minuuden arkkityyppi, jota ei voi erottaa jumalakuvasta. Hän korostaa, ettei voida tietää, onko ihmisen jumalakäsitys alkuisin ihmisen tiedostamattomasta vai Jumalasta.<sup>97</sup> Käsitys Jumalasta muodostuu hänen mukaansa joka tapauksessa sellaisessa tietoisesta ja tiedostamattoman mielen toiminnan välisessä tapahtumisessa, jossa tiedostamattoman sisältö kompensoi tietoisesta sisällön yksipuolisuutta.<sup>98</sup> Drewermann ei tyydy ainoastaan selittämään arkkityyppiteorian avulla sitä, että ihmisillä on tiedostamaton, arkkityyppinen kuva Jumalasta. Hän ajattelee kuvien edustavan ontologista totuutta, joka on erilaista kuin esimerkiksi luonnontieteiden tavoittelema empiirinen totuus tai analyttisen filosofian kohteena oleva looginen totuus. Raamatun kuvat toistavat Drewermannin mukaan luomisilmoitusta, joka ihmisillä on aina ollut itsessään. Ne eivät sisällä mitään mielen kuvista poikkeavaa tai niihin lisättävää tietoa Jumalasta.

Drewermannin ilmoituskäsite eroaa täysin siitä ilmoituskäsitteestä, jonka keskeisimpänä sisältönä on historiassa tapahtunut inkarnaatio, sovituskuolema ja ylösnousemus. Myös näitä tapahtumia käsittelevissä Raamatun kertomuksissa ovat hänen mukaansa tärkeimpiä tekstiin sitoutuneet kuvat. Hän väittää kirkon

---

Hörer sich selbst im Spiegel der fremden unfertigen Gestalt in seinem eigenen Suchen und in seiner eigenen Unvollkommenheit wiedererkennet.“ TE I, 439.

<sup>96</sup> “So besteht auch die ‘Offenbarung’ Gottes wesentlich darin, die in der menschlichen Psyche angelegten Kräfte freizusetzen.“ GF I, 257.

<sup>97</sup> “Daß die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen, ob diese Wirkung von Gott oder vom Unbewußten kommen“...“Das Gottesbild koinzidiert“...“mit dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.“ Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>98</sup> “Die Antwort besteht offenbar darin, die Trennung zwischen Bewußtsein und Unbewußten aufzuheben. Das geschieht nicht dadurch, daß die Inhalte des Unbewußten einseitig durch bewußte Entscheidung verurteilt werden, sondern vielmehr dadurch, daß ihr Sinn für die Kompensation der Einseitigkeit des Bewußtseins erkannt und in Rechnung gestellt wird. Die Tendenz des

ilmoituskäsityksen vieraannuttaneen ihmiset itsestään ja uskosta. Esimerkiksi Jeesuksen neitseestäsyntyminen ja ruumiillinen taivaaseen astuminen ovat hänen mukaansa esimerkkejä tällaisista metafysisiksi selitetyistä uskontotuuksista.<sup>99</sup> Tekstien takaa löytyviin kuviin sisältyy Drewermannin mukaan ilmoitus, joka auttaa ihmisiä löytämään uskon.

Drewermannin ajattelua ohjaa siten käsitys, jonka mukaan kuvat tuovat esiin jumalallisen totuuden. Hän ajattelee siis kuvista kuten symboleista ajattelevat Ricœur ja Tillich, joiden mukaan uskonnollinen todellisuus on kuvattavissa vain symbolien avulla. Drewermann myös erottaa Ricœurin ja Tillichin tavoin symbolin ja merkin (das Zeichen) toisistaan.<sup>100</sup> Hän tekee sen suuntaamalla huomionsa tekstien symbolisuuteen. Hän esittää symboleille teologisen tulkinnan nimittämällä niitä transsendenttiseksi symboleiksi, jotka paljastavat näkymättömän todellisuuden.<sup>101</sup> Niiden vaikuttavuus perustuu hänen mukaansa affektiiviseen vahvuuteen. Ne ilmaisevat ontologista totuutta ihmisestä.<sup>102</sup> Drewermann ajattelee Ricœurin ja Tillichin tavoin uskonnollisten symbolien avaavan ihmiselle pyhän dimension, josta hän on osallinen.<sup>103</sup> Symbolit ovat hänen mukaansa transsendenttisiä sanan teologisessa merkityksessä.

Drewermannin symbolikäsitteellä on muutakin yhtäläisyyttä Tillichin symbolikäsitteen kanssa. Drewermannin mukaan kuvat ovat ensiksikin Jumalan ihmismieleen asettamia. Tillichin mukaan symbolien tärkein ominaisuus puolestaan on se, että ne viittaavat itsensä ulkopuolelle.<sup>104</sup> Mielessään vaikuttavien kuvien välityksellä ihminen voi Drewermannin mukaan olla yhteydessä Jumalaan, mutta näitä kuvia ei saa samaistaa Häneen. Tillich painottaa

---

Unbewußten und die des Bewußten sind nämlich jene zwei Faktoren, welche die transzendente Funktion zusammensetzen.“ Jung 1967, GW 8 § 145.

<sup>99</sup> ”Seitdem ich denken kann, erlebe ich die Religion als eine Form der Verdummung und Unterdrückung“...“ Verbindung von Macht und Aberglaube.“ GF I, 11; “Destillate metaphysizierter ‘Glaubenstatsachen’.“ GF I, 37, 86. Drewermannin suhtautumisesta kirkolliseen dogmatiikkaan enemmän: GF I, 62–95.

<sup>100</sup> TE I, 157. Tillichin mukaan merkki ei osallistu mitenkään siihen todellisuuteen, johon se viittaa. Symboli sen sijaan osallistuu edustamaansa todellisuuteen ja myös avaa tämän todellisuuden. Tillich 1987a, 396–98. Ricœurin mukaan merkin ja symbolin välillä on vastaava ero. Ricœur 1974b, 19–20, 24–25.

<sup>101</sup> “Die Religion antwortet“...“mit den uralten Bildern, die im *limbischen System* niedergelegt ist“...“in dem sie die biologischen, weltimmanenten Signale von einst in transzendente Symbole verwandelt. Die Räume kreatürlicher Geborgenheit verwandeln sich damit in Verheißungen einer *anderen*, unsichtbaren Welt.“ GF I, 404.

<sup>102</sup> ”In Symbolen, in affektiv starken Bildern.“ TE I, 311. “ Die ontologische Wahrheit des menschlichen Daseins in Form symbolischer Bilder.“ TE I, 312.

<sup>103</sup> Ricoeur 1974b, 42–3, Tillich 1987a, 398.

vastaavasti, ettei toiseen todellisuuteen osallistuvaa (partisipoiivaa) symbolia itseään tule kunnioittaa.<sup>105</sup> Drewermannin näkemys Raamatun symbolien vaikuttavuudesta löytyy puolestaan jo Tillichin uskonnollisten symbolien tulkinnasta. Tillichin mukaan ne välittävät perimmäistä yhteyttä (ultimate concern).<sup>106</sup> Hän nimeää symbolien yhdeksi keskeiseksi ominaisuudeksi niiden kaksinaisuuden: ne voivat olla sekä parantavia että tuhoavia. Myös Drewermannin mukaan symbolit ovat ambivalentteja, vaikka hän kiinnittääkin päähuomiensa myönteisesti vaikuttaviin symboleihin. Hän tukeutuu Jungin mielipiteeseen, jonka mukaan sisäiset kuvat voivat sekä auttaa ihmistä tutustumaan itseensä että asettaa hänet alttiiksi massapsykologisille ilmiöille.<sup>107</sup> Kuvien ambivalenttisuutta Drewermann perustelee sillä, että ne ovat heijastusta inhimillisen evoluution alkuvaiheista.<sup>108</sup> Drewermannin ja Tillichin symbolikäsitteiden yhteneväisyys osoittaa, että ne nousevat saman eksistentiaalifilosofisen perinteen pohjalta. Sen takana on vielä vanhempi, Jacob Böhmen (1575–1624) edustama mystiikan traditio.<sup>109</sup> Symbolien merkitys uskonnollisen totuuden välittäjinä ei siten ole uutta Drewermannin tulkinnassa.

Drewermannin symbolikäsite eroaa kuitenkin eräässä suhteessa sekä Tillichin että Ricœurin symbolikäsitteestä. Raamatun kuvat eivät näet näiden mukaan ole ihmismielen kuvien toisintoja. Näin siitä huolimatta, että he ajattelevat symbolien avaavan ihmismielen uskonnolliselle kokemukselle.<sup>110</sup> Tillichin ja Ricœurin mukaan symbolit taas ovat uskonnon kieltä.<sup>111</sup> Symbolien

---

<sup>104</sup> TE I, 97–98; Tillich 1987b, 415.

<sup>105</sup> ”Wichtig ist nun gegenüber der Gnosis, dass man“...“nicht die Bilder“...“mit ‘Gott’ selbst, wie er an sich ist, verwechseln darf.“ GF I, 261. ”Gegenüber Gnosis gilt es zu betonen, dass Gott *nicht* als ein Teil der menschlichen Psyche verstanden werden kann.“ GF I, 262; Tillich 1987b, 415.

<sup>106</sup> TE I, 311; Tillich 1987b, 416.

<sup>107</sup> ”Zum Beispiel hat JUNG eindringlich die Gefahr beschrieben, die in der kollektiven Magie dieser Bilder verborgen liegt; sie können segensreich wirken, wenn ihre Energie dazu beiträgt, die Person eines Menschen tiefer zu sich selbst zu führen; sie können aber auch dahin *verführen*, die Person des Einzelnen in der Massenpsychologie aufgehen zu lassen. Der gesamte Bereich des archetypischen Materials der Psyche ist also von vornherein schillernd und *ambivalent*; und um so mehr verlangt er nach einer tiefenpsychologischen Durcharbeitung.“ GF I, 279; Jung 1974a, GW 10 § 219–244. Drewermann viittaa Jungin tekstiin, jossa tämä käsittelee homoseksuaalisuutta ja naisten yhteiskunnallista asemaa. Vrt. Tillich 1987b, 416.

<sup>108</sup> TE I, 380–81.

<sup>109</sup> Jungin ja Tillichin suhteesta Böhmen edustaman mystiikan traditioon ks. Dourley 2009, 250–51. Drewermannin ja Tillichin käsitysten yhteneväisyys perustuu siis Drewermannin riippuvuuteen Jungista.

<sup>110</sup> Esim. Tillich 1987a, 398; Saarinen, Timo 1994, 90–91; Ricoeur 1974b, 19.

<sup>111</sup> Esim. ”Uskonnolliset symbolit eivät tarvitse mitään puolustusta, jos niiden merkitys ymmärretään. Sillä niiden merkitys on, että ne ovat uskonnon kieli ja tapa, jolla uskonto voi ilmaista itseään suoraan. Epäsuorasti ja reflektiivisesti uskonto voi ilmaista itseään myös teologisin, filosofisin ja taiteellisin keinoin; mutta uskonnon suora itseilmaisuus on symboli ja



syntymiseen tarvitaan Tillichin mukaan lisäksi ryhmän hyväksyntä. Drewermann puolestaan korostaa useimmiten, että kulttuuri ei vaikuta kuvien syntyyn. Ne voidaan ainoastaan tulkita eri tavoin eri ympäristöissä.<sup>112</sup> Kulttuuri vaikuttaa ainoastaan siinä mielessä kuvien sisältöön. Drewermannin mukaan symbolit ovat transsendenttisiä sekä teologisessa että syvyydspsykologisessa mielessä. Kaikki Raamatun arkkityypiset symbolit ovat hänen mukaansa alkuisin ihmismielen kollektiivisesta tiedostamattomasta, jonne Jumala on ne istuttanut.<sup>113</sup> Hän antaa ontologisen merkityksen arkkityypisille kuville, jotka ovat Jungin mukaan psyykkisten mielikuvamuotojen ilmauksia. Hän perustelee teologista ilmoituskäsitettään Jungin arkkityypiteorialla, jota soveltaa omintakeisesti.

Drewermann perustelee käsitystään kuvien totuudesta myös tukeutumalla Kierkegaardiin. Hän pitää Raamatun subjektiivisia kuvia luomisilmoituksena, koska ne ilmentävät yksilöllisen kokemisen arvoa.<sup>114</sup> Hän tukeutuu näin Kierkegaardin ajatukseen intohimoisesta sisäisyydestä, jolla tartutaan objektiivisesti epävarmaan totuuteen.<sup>115</sup> Kaikki Raamatun kuvat sisältävät siis Drewermannin mukaan yhtä merkittävää luomisilmoitusta.

Myös Diltheyn hermeneutiikka osoittaa Drewermannin mukaan symbolien merkityksen löytyvän ihmismielestä. Tämä koskee ilmeisesti sekä arkkityypisiä että subjektiivisia kuvia.<sup>116</sup> Hän arvostaa tässä erityisesti Diltheyn tulkintaohjeita. Tämä poikkeaa hänen aikaisemmasta arvioinnistaan, jossa hän pitää Burckhardtia parempana ihmistuntijana.<sup>117</sup> Diltheyhin tukeutumalla Drewermann sisällyttää

---

yhdistyneiden symbolien ryhmä, jota kutsutaan myyiksi ” Tillich 1987b, 415. Käännös Timo Saarisen. Saarinen, Timo 1994,76.

<sup>112</sup> Tillich 1987b, 416. Esim. puhvelin hahmolla saa erilaisen ajatus- ja tunnesisällön Intiaassa ja Amerikan intiaanien keskuudessa. TE I, 263.

<sup>113</sup> “Die Religion antwortet“...“mit den uralten Bildern, die im *limbischen System* niedergelegt ist“...“in dem sie die biologischen, weltimmanenten Signale von einst in transzendente Symbole verwandelt.“ GF I, 404.

<sup>114</sup> “In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb der Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.

<sup>115</sup> “Objektiivinen epävarmuus, josta pidetään kiinni omaksumalla se kaikkein intohimoisimmassa sisäisyydessä, on totuus.” Kierkegaard 1992, 211.

<sup>116</sup> “Das DILTHEYSCHES Anliegen“...“des (geschichtlichen) Erkennens bzw. die Kierkegaardsche Hermeneutik“...“wird jetzt in höchstmöglichen Maße realisiert, indem die Bedeutung“...“der jeweiligen biblischen Erzählung“...“nur *im Leser selbst*“...“gesucht wird.“ TE I, 178–79. Drewermann esittää ohjeen käsitellessään arkkityypisten kuvien tulkintaa, mutta sisällöllisesti se soveltuu koskemaan myös subjektiivisten kuvien tulkintaa.

<sup>117</sup> “Wir sind, meinte dazu J. Burkhardt als Historiker, ‘ nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit’, und so forderte er Selbst statt des vorgeblich göttlichen Wissens die *Betrachtung des Menschen*: ‘Unser Ausgangspunkt, sagte er, ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er immer ist und immer war und sein wird“...“Wurde“...“auch für J. BURCKHARDT die

ihmisen sisäiseen ymmärtämiseen intellektuaalisen ulottuvuuden, onhan ihmisen eksistenssi Diltheylle intellektuaalinen kokemus.<sup>118</sup> Drewermann väittää näin luomisilmoituksen kuvien totuuden koskettavan sekä älyä että tunnetta. Hänen sisäistä lähestymistapaansa selittää tukeutuminen eksistentiaaliseen uskontofenomenologiaan, saksalaisen idealismin historiantulkintaan, Jungin arkkityyppiteoriaan ja Kierkegaardin eksistentiaaliseen ajatteluun.

Raamatun varsinainen sisältö on Drewermannin mukaan lähtöisin ihmismielen sisäisestä luomisilmoituksesta. Väittääkö hän uskon siis löytyvän ilman Raamattuaikin esimerkiksi unien tai mielikuvituksen keinoin? Tämän johtopäätöksen ovat tehneet esimerkiksi Gerhard Lohfink ja Rudolf Pesch, Hermann-Josef Venetz sekä Uwe Birnstein ja Klaus-Peter Lehmann.<sup>119</sup> He kiinnittävät erityistä huomiota Drewermannin tulkintaan Vanhasta testamentista. Drewermann väittääkin unien olevan jopa keskeisintä Jumalan kokemista.<sup>120</sup> Tästä on esimerkkinä hänen tulkintansa Jobin kirjasta. Nukkujan korvien avautuminen unessa symboloi hänen mukaansa Jumalan äänen syvällistä vaikutusta.<sup>121</sup> Hän vertaa unia tässä mielessä shamaanien ja antiikin parantajien inkubaatiouniin.<sup>122</sup> Lisäksi hän vertaa Raamatun kirjoittajien tehtäväänsä eläytymistä unien näkemiseen. Kollektiivisen tiedostamattoman syvyyksissä vallitsee alkuperäinen ykseyden tunne, jossa ihmismieli sitoutuu ympäröivään todellisuuteen.<sup>123</sup> Tässä Drewermann tukeutuu Jungin näkemykseen. Sen mukaan

---

Geschichte zur *Typologie der ewig-Menschlichen* "... wir betrachten das *sich Wiederholende*. *Konstante, Typische* als ein in uns Anklingendes und Verständliches." TE I, 56; Burckhardt 1978, 6.

<sup>118</sup> Tillich 1965, 88.

<sup>119</sup> Lohfink & Pesch, 1988, 38–42; Venetz, 1992, 33–35; Birnstein & Lehmann 1994, 35–37.

<sup>120</sup> "Der Traum eine wesentliche Form, ja sogar *die* zentrale Form der Gotteserfahrung darstellte"... "in der Tiefe der unbewußten Seelenkräfte"... "Nicht das worthafte, verbale Vernehmen, sondern das 'Schauen' gilt hier als eigentliches Hören Gottes." TE I, 101.

<sup>121</sup> "Besonders auffallend ist an dieser Stelle aus dem Buche Ijob, dass der Traum durchaus nicht, wie man erwarten sollte, das *Auge* des Schlafenden öffnet, sondern das Ohr. Auch das 'Hören' Gottes ist m.a.W. nach dem Zeugnis dieser Stelle im Grunde ein Sehen in der Tiefe der unbewussten Seelenkräfte, und was sich dort, weit unterhalb der bewussten Verstandestätigkeit, dem Träumenden mitteilt, führt ihn, wenn er es annimmt, zu einem tieferen 'Gehorsam' uns 'Begreifen' seines Lebens, als es ihm in bewusster Reflexion jemals vergönnt sein würde." TE I, 101.

<sup>122</sup> TE I, 104. Drewermann erottaa kolme eri unityyppiä: 1) "puhtaat" (die reinen Träume), joita on helppo tulkita. Tällainen on hänen mukaansa esimerkiksi Jeesuksen syntymäkertomukseen sisältyvä Joosefin uni, jossa enkeli sanoi Joosefille, ettei tämän pidä pelätä ottaa Mariaa vaimokseen (Matt. 1: 20–24), 2) allegoriset unet ja 3) inkubaatiounet, joita nähdään, kun toivotaan unessa vastausta johonkin kysymykseen. TE I, 102–04. Drewermann nimeää unilajit teologeihin H. Hark ja A. Jirku tukeutuen.

<sup>123</sup> "Vom Traum her ergibt sich auch ein Zugang zum Verständnis all jener Erzählungen, die von wunderbaren Begebenheiten, von Wunderheilungen und Wahrsagungen, von magischen Prozeduren und geheimnisvollen Riten zu berichten wissen"... "In Traum"... "scheinen die Grenzen des individuellen Bewußtseins gegenüber der Außenwelt aufgehoben;"... "In den

unet ovat mielen tiedostamattomien aineksien regressiivistä läpielämistä, jossa elämä uudistuu (Erneuerung des Lebens).<sup>124</sup> Luomisilmoitus ei Drewermannin mukaan siis ainoastaan avaudu ihmisen nukkuessa, vaan se myös vaikuttaa uudistavasti. Unien uskonnollisen merkityksen painottajana hän ei ole kuitenkaan ensimmäinen. Jo Montanuksen tiedetään korostaneen Pyhän Hengen roolia sekä unissa että ilmestyksissä.<sup>125</sup> Myös monet vanhan kirkon opettajat, kuten Ambrosius ja Augustinus, arvostivat unia.<sup>126</sup> Suhtautuminen uniin on kuitenkin vaihdellut kristillisessä teologiassa.

Voivatko ihmiset Drewermannin mukaan nykyään löytää Jumalan nukkuessaan? Vai ajatteleeko hän unien synnyttäneen uskoa vain Raamatun kirjoittajissa ja Raamatun henkilöissä? Hänen eräiden lausumiensa mukaan ihminen voisi löytää uskon nukkuessaan.<sup>127</sup> Länsimaalaiset eivät hänen mukaansa kuitenkaan yleensä pysty kokemaan intensiivisiä uskonnollisia elämyksiä, saati sitten intensiivisiä unielämyksiä.<sup>128</sup> Jumalan löytäminen unessa koettavan luomisilmoituksen välityksellä on siten hänen mukaansa periaatteessa mahdollista, mutta käytännössä harvinaista ainakin länsimaissa. Saman hän ilmaisee toisessa yhteydessä väittämällä unien tarvitsevan aina tulkintaa ambivalenttisuutensa vuoksi.<sup>129</sup> Näin väittäessään hän unohtaa Raamatussakin esiintyvät ”puhtaat unet” (die reinen Träume), jotka eivät hänen mukaansa tarvitse selitystä.<sup>130</sup> Luomisilmoitusta ei hänen mukaansa voi yleensä ymmärtää ilman tulkintaa.

Onko ihmisten mielestä löytyvä luomisilmoitus Drewermannin mukaan ehkä heijastunut muuallekin kuin Raamattuun? Löytyykö sitä muidenkin

---

Tiefenschichten des kollektiven Unbewußten waltet das Gefühl einer ursprünglichen Einheit und Verbundenheit der menschlichen Psyche mit allem Begegnenden ringsum.“ TE I, 122, 124.

<sup>124</sup> TE I, 114–15, 129. Jung käsittelee unta elämässä koettua kompensoivana esim. Jung 1967, GW 8, § 483. Jung tarkoittaa regressiolla sopeutumista mielensisäiseen maailmaan. Jung 1967, GW 8 § 77.

<sup>125</sup> McGrath 2012, 322. Montanus vaikutti 100-luvulla.

<sup>126</sup> Ehrlich, 1962, 1003.

<sup>127</sup> ”Der Traum durchaus nicht, wie man erwarten sollte, das *Auge* des Schlafenden öffnet, sondern das Ohr. Auch das ’Hören’ Gottes ist m.a.W. nach dem Zeugnis dieser Stelle im Grunde ein Sehen in der Tiefe der unbewussten Seelenkräfte, und was sich dort, weit unterhalb der bewussten Verstandestätigkeit, dem Träumenden mitteilt, führt ihn, wenn er es annimmt, zu einem tieferen ’Gehorsam’ uns ’Begreifen’ seines Lebens. als es ihm in bewusster Reflexion jemals vergönnt sein würde.“ TE I, 101.

<sup>128</sup> TE I, 109.

<sup>129</sup> ”Gewiß, Träume sind *ambivalent*“ ... “sie bedürfen dringend der Durcharbeitung.“ Träume, 13. Drewermann ennakoii unikäsitykseensä liittyvää kritiikkiä jo *Tiefenpsychologie und Exegese* -teoksensa alussa ja torjuu varsinkin teoksen toisessa osassa ja teoksessa *Glauben in Freiheit I* syytteitä gnostisismista. Esim. TE I, 18; TE II, 769–70; GF I, 227–267.

<sup>130</sup> TE I, 102.

uskontojen pyhistä kirjoista, muusta kirjallisuudesta tai kaikista inhimillisen kulttuurin ilmentymistä? Drewermannin tulkinnat saduista ja muusta kirjallisuudesta vastaavat osaltaan tähän kysymykseen. Lähtökohtana niissäkin on raamatuntulkintojen johtoajatus vähemmän tärkeästä pintatasosta ja varsinaisen merkityksen sisältävästä syvätasosta. Niistäkin hän etsii arkkityyppejä ja subjektiivisia kuvia. Ilmentääkö muukin kirjallisuus, jopa mahdollisesti kaikki ihmisen tuottama, Drewermannin mukaan siten samaa luomisilmoitusta kuin Raamattu? Hänen eräät ilmaisunsa viittaavat tähän suuntaan. Esimerkiksi ”Pikku Prinssiin” syvyyspsykologisessa selitysteoksessa hän arvioi ranskalaisen kirjailijan Antoine de Saint-Exupéryn olevan ”hyvin lähellä” sitä totuutta, joka on uskonnossa.<sup>131</sup> Samoin ovat satujen viisauten ja kuvamaailma hänen mukaansa verrattavissa Raamatun viisauteen ja Raamatun kuviin.<sup>132</sup>

Drewermann torjuu kuitenkin näkemyksen, jonka mukaan muuhun kirjallisuuteen sitoutuneet kuvat olisivat Raamatun ilmoitukseen verrattavaa luomisilmoitusta. Esimerkiksi Grimmin satu löytölinnusta ainoastaan ”yrittää löytää vastausta” kuoleman jälkeisen elämän ongelmaan. Ja se taas johtuu siitä, että sadut ovat uskonnon taantumamuotoja.<sup>133</sup> Myöskään muissa uskonnoissa ei löydetä Raamatun kuvien vertaisia kuvia. Kristinusko nimittäin tulkitsee arkkityyppejä kuvia muihin uskontoihin verrattuna uudella tavalla. Sen symbolit eivät ole ainutlaatuisia, mutta ainutlaatuisia ovat ne kristilliset painotukset, joita syntyy arkkityypin materiaalin pohjalta. Ainoastaan kristinusko tulkitsee hänen mukaansa symboleja ihmisten yksilöllisyyttä arvostavassa hengessä.<sup>134</sup> Jeesus Nasaretilainen on nimittäin luonut ihmisten yksilöllisyyttä arvostavan tulkintaperinteen. Hän on voinut luoda tällaisen syvällisen perinteen siksi, että ainoastaan hänessä on jumalallisen vapahtajan arkkityyppi yhdistynyt yhteen henkilöön.<sup>135</sup> Jeesus Nasaretilainen on Drewermannin mukaan tehnyt sekä arkkityypisistä että subjektiivisista kuvista ontologista totuutta ilmaisevia kuvia.

<sup>131</sup> ”Exupéry war dieser Wahrheit sehr nahe.“ Eigentliche, 118.

<sup>132</sup> Rapunzel, 7.

<sup>133</sup> ”Wenn nichts zu ’machen’ ist, wie leben wir dann“...”eine Antwort darauf versucht die Grimmsche Erzählung von ’Fundevogel’.“ Gewatter, 315; Rapunzel, 7.

<sup>134</sup> ”In der Tat liegt die Einzigartigkeit des Christentums nicht in seinen Glaubenssymbolen an sich“...”Spezifisch christlich hingegen ist die Betonung der Personalität und Individualität in ihrer Synthese mit dem archetypischen Material der Psyche.“ TE II, 777.”Man kann diese Differenz als den *Unterschied der personalen Vertiefung* bezeichnen“...”Hier liegt der eigentliche Ansatz christlicher Neu- und Weiterentwicklung. Indem sich das wahre Wesen des Menschseins, seine Würde und Größe, in *einem Einzelnen* ausspricht und darstellt.“ Name, 83, 85.

<sup>135</sup> ”Erst indem es die geschichtliche Personalität Christi“...”setzte sich als Offenbarungsreligion in Gegensatz zum sog. ’Heidentum’. Was es von diesem unterschied, war“...”Nicht die Lehre von

Tulkinta antaa siten Drewermannin mukaan merkityksen Raamatun tekstien takaa löytyville kuville. Vain kristillinen tulkinta tuo esiin kuvien ontologisen totuuden. Sama koskee ilmeisesti kaikkia niitä kuvia, jotka ovat tulkittavissa hänen kristillisenä pitämällään tavalla. Unikuvat ja muut elämykselliset kuvat näyttäisivät olevan sellaisia Raamatun kuvien ohella. Vaikuttaa siltä, että myös muiden uskontojen symbolit olisivat hänen mukaansa kristillisesti tulkittavissa, ovathan nekin alkuisin luomisilmoituksesta.<sup>136</sup> Yksilöllisyyden arvostaminen näyttäisi hänen mukaansa olevan muille uskonnoille siinä tapauksessa esitettävä vaatimus.

Drewermannin voisi päätellä samaistavan kuvien ymmärtämisen ja uskon syntymisen, koska hän käsittelee niitä usein samassa yhteydessä. Näin on asian ymmärtänyt esimerkiksi Alfred Etheber.<sup>137</sup> Drewermannin perusteellinen paneutuminen raamatuntulkintaan kuitenkin osoittaa hänen erottavan ne periaatteessa toisistaan. Ne liittyvät kuitenkin toisiinsa siten, että tulkinnan tehtävänä on synnyttää uskoa.<sup>138</sup>

### 3.3. Sisäisyys kuvien avajana

Ainoastaan kristillinen tulkinta avaa siis Drewermannin mukaan luomisilmoituksen kuvia. Siihen kuuluu sekä oikea tekstin lähestymistapa että uudenlainen raamatuhermeneutiikka.<sup>139</sup> Tässä alaluvussa selvitän, miten Drewermann ajattelee ihmisten saavan yhteyden Raamatun teksteihin sitoutuneisiin kuviin. Aluksi analysoin hänen käsitystään kuvien avautumisesta ihmismielelle. Selvitan, miten hän tulkitsee sitä teologisesti ja syvyyspsykologisesti. Toiseksi analysoin Drewermannin tässä yhteydessä käyttämiä käsitteitä. Näkökulmana on molemmissa tapauksissa

---

dem Tod und der Auferstehung des menschgewordenen Gottessohnes an sich, sondern vor allem der Umstand, daß er den *Archetypus* des göttlichen Erlösers mit der individuellen *geschichtlichen Person* Jesu verband“... “Man kann diese Differenz als den *Unterschied der personalen Vertiefung* bezeichnen“... “Hier liegt der eigentliche Ansatz christlicher Neu- und Weiterentwicklung. Indem sich das wahre Wesen des Menschseins, seine Würde und Größe, *in einem Einzelnen* ausspricht und darstellt.“ Name, 83, 85. Esim. Egyptin muinaisuskonnon käsitys faraoiden jumalallisuudesta eroaa Drewermannin mukaan siinä, ettei faraoiden jumalallisuus ollut yksilöllistä vaan korporatiivista. Name, 85.

<sup>136</sup> Drewermannin raamatuntulkintaa käsitellään luvussa 3.4.

<sup>137</sup> Etheber 1998, 286.

<sup>138</sup> “Jedes Wort der Bibel mußte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann“... “Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es“... “Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

syvyyspsykologian soveltamisen merkitys kuvien avautumisen tulkinnessa. Kolmanneksi arvioin hänen käsitystään kuvien avautumisesta. Lopuksi selvitän, minkälainen on kuvien avautumisen ja uskon syntymisen suhde Drewermannin mukaan.

Drewermann esittää ohjeita Raamatun lukijoille ja tulkitsijoille. Niistä ilmenee, miten hän perustelee käsitystään kuvien avautumisesta ihmismielelle. Hän kehottaa jokaista lukijaa ”maistelemaan”(nachzuträumen und nachzuempfinden) Raamatun tekstiä, kunnes samat symbolit ja näyt heräävät hänen sielussaan. Ohje koskee hänen mukaansa tavallisten raamatunlukijoiden lisäksi myös sitä julkisesti tulkitsevia, sillä Drewermann korostaa metodin paremmuutta historiallis-kriittiseen lähestymistapaan verrattuna.<sup>140</sup> Hänen ohjeensa vertautuu Jungin käsitykseen kollektiivisen tiedostamattoman arkkityyppien tiedostamisesta aktiivisen imaginaation avulla, mutta Drewermann ei mainitse Jungia.<sup>141</sup> Ohje muistuttaa myös keskiajalta tunnettua ruminaation eli sanan ”märehtimisen” ohjetta. Drewermannin mukaan tekstin ääressä on viivytävä. Sen avulla ei pidä etsiä menneitä asioita vaan yhteyttä omaan eksistenssiin.<sup>142</sup> Tekstistä tulee näin silta, joka johtaa lukijan yhteyteen itsensä kanssa (mit sich selbst).<sup>143</sup> Sen, joka kuuntelee tekstin luentaa tai kerrontaa, on tarkattava ainoastaan tunteitaan ja vaikutelmiaan.<sup>144</sup> Tunteet siis paljastavat ilmoituksen sisällön. Drewermann väittää, että Raamatun tekstin takana olevat kuvat löytyvät tekstiä ”maistelemalla”. Subjektiiivinen tulkinta tuottaa niille ehdottoman eksistentiaalisen sitovuuden.<sup>145</sup> Hän esittää myös vertauskuvan oikeasta eläytymisestä. Ei pidä tuijottaa hiillosta, vaan tulta on etsittävä sen alta. Polttoaineena (Brennstoff) on lukijan tai selittäjän oma eksistenssi.<sup>146</sup> Drewermann siis väittää, että kuvia osaa tulkita vain niitä ”maisteleva” yksilö eivätkä ilman muuta esimerkiksi eksegeetit, seurakuntayhteisö tai kirkko.

<sup>139</sup> TE I, 23, 25.

<sup>140</sup> “De facto nämlich schiebt sich jetzt von Anfang an nicht mehr, wie in der historisch-kritischen Exegese, der Staub und der Schutt vieler Jahrhunderte zwischen den Text und den Leser, sondern jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis die gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht.“ TE I, 384–85.

<sup>141</sup> Jung 1967, GW 8 § 414.

<sup>142</sup> TE I, 385.

<sup>143</sup> “Der Text wir zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst.“ TE I, 384–85.

<sup>144</sup> “Die Hörer haben keine andere Aufgabe, als möglichst genau sich selber zu beobachten, in sich hineinzuhören und die Gefühle und Eindrücke zu registrieren, die ihnen beim ersten Hören unmittelbar kommen.“ TE I, 385.

<sup>145</sup> “Dieses “...“in dem das religiöse Bewußtsein wurzelt, muß *subjektiv* sein in einer Weise, die eine unbedingte *existentielle* Verbindlichkeit mit sich führt.“ GF I, 399.

Maallikoille näyttää hänen mukaansa riittävän Drewermannin hermeneutiikan mukaisen tulkinnan seuraaminen ja omien tuntemustensa havainnointi.

Tarvittavaa subjektiivisuutta Drewermann kuvaa *sisäisyyden* (innerlichkeit) käsitteellä.<sup>147</sup> Tätä käsitettä käyttämällä hän liittää itsensä saksalaisen eksistentiaalismin perinteeseen, jonka juuret ovat esikartesiolaaisessa supranaturalismissa ja Jacob Böhmen mystiikassa. Eksistentiaalisen ajattelun voi nähdä paluuna siihen esikartesiolaiseen asennoitumiseen, jossa ei vielä ollut eroa objektiivisen ja subjektiivisen välillä. Objektiivisen olemus löytyy silloin subjektiivisuuden syvyydestä ja Jumalaa lähestytään parhaiten ihmissielun välityksellä.<sup>148</sup> Sisäisyyden avulla saavutetaan Drewermannin mukaan uusi itseymmärrys.<sup>149</sup>

Drewermann perustelee subjektiivisen lähestymistavan välttämättömyyttä tukeutumalla Kierkegaardiin, Lutheriin ja Jungiin.<sup>150</sup> Kierkegaardin mukaan aika ja ikuisuus kohtaavat ainoastaan hetkessä. Lutherille sana ”tänään” taas merkitsee Jumalaa luottamista nykyhetkessä.<sup>151</sup> Raamatun luomisilmoitukseen voidaan saada yhteys ”tässä ja nyt”, koska aika ja ikuisuus eivät kohtaa toisiaan mitenkään muuten. On päästävä eksistentiaalisessa mielessä samanaikaiseksi tekstissä kuvatun kanssa.<sup>152</sup> Jungiin tukeutumalla Drewermann osoittaa tarkoittavansa sisäisyydellä myös syvyydspsykologisesti ymmärrettyä sisäisyyttä. Jung nimittäin tulkitsee uskonnollisen kokemuksen syntyvän mielen tiedostamattoman toiminnan perustalta.<sup>153</sup> Drewermann ei kuitenkaan esimerkiksi Jungiin tukeutuen käsittele sitä, minkälaista mielen tietoisien ja tiedostamattoman sisällön vuorovaikutus on sisäisyyden syntyessä.<sup>154</sup> Käsitteellinen sisäisyyden merkityksestä Raamatun kuvien avautumisessa on siis teologinen tulkinta, johon on Drewermannin mukaan yhdistettävissä syvyydspsykologinen tulkinta. Sisäisyys on synteettinen, teologis-syvyydspsykologinen käsite. Drewermannin teologinen perustelu Raamatun kuvien

<sup>146</sup> “Als ‘Brennstoff’ dieses neuen Feuers besitzt er nur die eigene Existenz.” DMK I, 110.

<sup>147</sup> “Religiös ist eine Auslegung religiöser Texte nur legitim, wenn sie innerlich ist.” TE I, 13.

<sup>148</sup> Tillich 1965, 107.

<sup>149</sup> ”Bedeutet die Forderung der Gleichzeitigkeit“...“eine Methode der Auslegung“...“ein neues *Selbstverständnis des Lesers* vom Text ermöglicht.“ TE I, 59.

<sup>150</sup> TE I, 15, 59, TE II, 623.

<sup>151</sup> TE II, 622–23. Vrt. esim. Kierkegaard 1964, 115. Drewermann viittaa sanontaan omenapuun istuttamisesta maailmanlopun uhatessa, jonka hän tietää pannun virheellisesti Lutherin nimiin, ja tulkitsee evankeliumien ”nyt”-painotusten korostavan Jeesuksen opettamaa uskon turvallisuutta.

<sup>152</sup> ”Es ist einzig erfordert“...“in *existentiellem* Sinne ein Gleichzeitiger zu sein.“ TE I, 13.

<sup>153</sup> Jung 1974a, GW 10 § 65–66. Jung käyttää innerlich-käsitettä ensimmäisten vuosisatojen kristittyjen sisäisyyden ja henkisyyden tavoittelusta. Jung 1973, GW 5 § 107.

<sup>154</sup> Tästä Jung esim. Jung 1967, GW 8 § 413–414.

”ymmärtämiselle” osoittaa hänen uskovan, että kaikki ihmiset pystyvät kyseiseen ”maisteleamiseen”.

Drewermannin sisäisyyttä korostavalle tulkinnalle löytyy teologisia vertailukohtia. Sisäisyyden korostaminen yhdistää hänen tulkintansa monien eksistenssiteologioiden tulkintaan. Raamatussa on hänen mukaansa tärkeintä sen vaikutus ”tässä ja nyt”.

Drewermannin raamatuntulkintaa voi eläytymisen korostamisen vuoksi luonnehtia syvyyspsykologiaa hyödyntäväksi eksistentiaaliseksi tulkinnaksi. Teologinen ja syvyyspsykologinen näkemys sisäisyydestä muodostavat siinä synteisin. Eläytymisen korostaminen liittyy sen myös spontaanin raamatuntulkinnan menetelmien joukkoon.<sup>155</sup> Tulkinnan sitoutuminen Raamatun tekstien pohjalta nouseviin kuviin herättää kysymyksen sen suhteesta länsimaisen mystiikan perinteeseen. Onhan kristillisessä mystiikassakin ollut vallalla ”katseen filosofia”, jonka mukaan kontemplaatio on luonteeltaan visuaalista. Siinä ollaan kasvokkain Jumalan kanssa.<sup>156</sup> Drewermann kuitenkin ”alistaa” mystiikan syvyyspsykologian palvelijaksi.<sup>157</sup> Syvyyspsykologia selittää hänen mukaansa sen, että Raamatusta löydetään Jumalan ilmoitusta. ”Metafyysisiä” selityksiä hän ei hyväksy.<sup>158</sup>

Miten syvyyspsykologian soveltaminen mahdollisesti parantaa sisäisyyden ymmärtämistä? Mitä uutta se lisää teologiseen käsitykseen eksistentiaalisten tunteiden luonteesta? Eniten Drewermann käyttää tunteista Gefühl-käsitettä. Sitä hän käyttää ensiksikin Schleiermacherin sanalle antamassa merkityksessä.<sup>159</sup> Hän viittaa Schleiermacherin lausumaan, jonka mukaan uskontoon perehtynyt ymmärtää oman tunteensa (Gefühl) perusteella, että oikea hermeneutiikka perustuu ihmissielun alkuperään.<sup>160</sup> Drewermann määrittelee miltei Schleiermacherin sanoin, että uskonnon lähtökohta on subjektin itsetietoisuudessa ja tunteen apriorisuudessa. Uskonto on hänen mukaansa suoranaista

<sup>155</sup> Spontaanimenetelmistä esim. Kassel 1980, 189–198

<sup>156</sup> Lehmijoki-Gardner 2007, 47.

<sup>157</sup> ”Kein Zeugnis der Mystik ist ’glaubwürdig’, das nicht durch die Prüfung und Läuterung der Psychoanalyse gegangen ist.“ GF III/1, 300.

<sup>158</sup> Esim. GF I, 37.

<sup>159</sup> TE I, 72–75; GF I, 505–08.

<sup>160</sup> ”Schleiermacher forderte kategorisch, daß man die Äußerungen des religiösen nicht etwas Fremdes, sondern Seeleneigenes, im eigenen Subjekt Anzutreffendes betrachten müsse. ’Verstünden sie sich auf die Religion, ’meinte er’ so würden sie aus ihrem eigenen Gefühl wissen, daß’...“der psychische Rekurs in den wesentlichen Ursprung des menschlichen Seele bildete“...“das fundamentale Prinzip jeder verstehenden Hermeneutik.“ TE I, 73–74.



(schlechthinniger) riippuvuuden tunnetta, äärettömän maistelemista (Geschmack) tai äärettömän katselemista (Anschauung) äärellisessä eli ikuisen katselemista ajallisessa.<sup>161</sup> Schleiermacherin on ymmärretty sisällyttävän Anschauung-käsitteeseen sekä passiivista eläytymistä että katselevan subjektin tietynasteista aktiivisuutta. Se on hänen mukaansa aistivaa katselemista, joka eroaa ymmärtämiseen pyrkivästä katselemisesta.<sup>162</sup>

Raamatun tulkinnaassa on siis Drewermannin mukaan tärkeintä ikuisen näkeminen ajallisessa: kokemus on tärkeintä. Schleiermacher korostaa lisäksi riippuvuuden tunteen eroa kaikista muista tunteista.<sup>163</sup> Ihmisen itsetietoisuus toimii siinä hänen mukaansa olemisen (Sein) edustajana.<sup>164</sup> Drewermann ajattelee, että Schleiermacherin viitoittamalla tavalla päästään yhteyteen omassa mielessä olevan luomisilmoituksen kanssa ja samalla saavutetaan oman olemisen (Dasein) osallisuus olemisesta (Sein) itsestään. Tunne koskettaa siten teologisesti tulkittuna koko ihmistä. Se, mitä Drewermann Schleiermacheriin tukeutuen nimittää äärettömäksi ja ikuiseksi, löytyy hänen mukaansa sellaisen tunteen välityksellä, jonka hän tulkitsee teologisesti erityiseksi uskonnolliseksi tunteeksi.

Gefühl-käsitteen sisällön Drewermann määrittelee myös Jungiin tukeutuen. Se onkin tärkein hänen teologista tulkintaa ja syvyyspsykologista tulkintaa yhdistävistä tunnekäsitteistään. Tunne on ihmisen minää ja hänen kokemaansa sisältöä yhdistävä tapahtuma, jolla on mieluisuuden tai epämieluisuuden sävy. Minän käsitettä hän käyttää tässä Jungin sille antamassa merkityksessä: minä on ihmisen tietoisien mielen keskus.<sup>165</sup> Jungin määritelmään Drewermann lisää

<sup>161</sup> "War es Schleiermacher, der die Religion insgesamt als 'Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit' bestimmte oder, einfacher, als 'Geschmack für das Unendliche' oder als 'Anschauung des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen'." GF I, 506, 674; "Ihr Wesen ist weder Denken und Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum"..."sie will im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen."..."Religion ist Sinn und Geschmack für Unendliche." Schleiermacher 1961, 29, 30.

<sup>162</sup> Ellsiepen 2006, 273–74, 308.

<sup>163</sup> "Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden"..."ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." Schleiermacher 1960, 23, § 4.

<sup>164</sup> Schleiermacher 1960, § 33.

<sup>165</sup> "Ganz besonders aber müßte mit dem *Gefühl* ein zentraler verbindender Wert zwischen Denken und Affekt eingeräumt werden, und man sollte, wie C. G. Jung es vorschlug, im Fühlen nicht nur eine sekundäre, von Vorstellungen oder Empfindungen abhängige Erscheinung erblicken, sondern das Gefühl als ein Vorgang verstehen, 'der zwischen dem Ich und einem gegebenen Inhalt stattfindet, und...welcher dem Inhalt einen bestimmten *Wert* im Sinne des Annehmens oder Zurückweisens (<Lust> oder <Unlust>) erteilt' und der 'abgesehen vom momentanen Bewußtseinsinhalt- oder von momentanen Empfindungen sozusagen isoliert als <Stimmung> auftreten kann.'" TE II, 57; Jung 1960a, GW 6 § 801, § 810.

Gefühl-termin tarkoittava tunnetta, joka yhdistää ajattelun ja affektin eli lyhytaikaisen tunne-elämyksen. Lisäksi tunne yhdistää hänen mukaansa myös ihmisen hengen ja ruumiin, niin että ajattelu vaikuttaa tunteiden välityksellä ruumiiseen ja voi myös päinvastoin joutua viettivirikkeiden palvelijaksi.<sup>166</sup> Näin Drewermann rinnastaa Gefühl-käsitteen psykologian emootio-käsitteeseen.<sup>167</sup> Sisäisyys syntyy hänen mukaansa syvyyspsykologisesta näkökulmasta katsottuna sellaisen tunteen välityksellä, joka tuo ihmisen tietoisuuteen sekä kollektiivisen tiedostamattoman arkkityypiset kuvat että jokaisen ihmisen yksilölliseen tiedostamattomaan tallentuneet subjektiiviset kuvat.<sup>168</sup> Drewermannin syvyyspsykologiset tunnekäsitteet syventävät näin teologista käsitystä uskonnollisista tunteista.

Drewermann käyttää Gefühl-käsitteen lisäksi muitakin tunnekäsitteitä sekä teologisessa että syvyyspsykologisessa merkityksessä. Hän käyttää esimerkiksi Erlebnis-käsitettä eksistentiaalisessa merkityksessä tukeutuessaan Diltheyn näkemukseen kaikille ihmisille yhteisestä ihmisluonnosta.<sup>169</sup> Dilthey on teoksissaan luonut perustan Erlebnis-käsitteen laajalle käytölle kirjallisuudessa. Käsitteellä on filosofis-teologisenä käsitteenä kaksi merkityssisältöä. Ne ovat välittömyys ja ratkaiseva vaikutus elämyksen kokijan koko elämään.<sup>170</sup> Drewermann päättelee Diltheyhin tukeutuen, että uskontoa on tunnusteltava (nachzuempfinden) ja tulkittava itse koettuna sisäisenä kokemuksena (letzlich aufgrund der inneren Erfahrung am eigenen Erleben).<sup>171</sup> Subjektiivisuus toteutuu

<sup>166</sup> „Gerade die Sphäre der Gefühle und Affekte ist es, die Geist und Körper miteinander verbindet“... „hier läßt sich ablesen, wie Gedanken vermittels der Gefühle und Affekte auf den Körper einwirken und wie umgekehrt die Gedanken in den Dienst der Triebbedürfnisse treten können.“ TE II, 57.

<sup>167</sup> Emootio käsitteelle on psykologiassa annettu erilaisia merkityksiä. Yleensä sillä viitataan tunnejärjestelmään, johon kuuluu sekä koettu tunne että sen aikaansaamat fyysiset muutokset ja käyttäytymisen muutokset. Syvyyspsykologian mukaan emootiot ovat tietoisia tiloja, joiden syntyy vaikuttavat ratkaisevasti tiedostamattomaan tallentuneisiin kokemuksiin liittyneet emootiot ja eräiden syvyyspsykologian edustajien mukaan myös ihmisen evolutiivisen perimän säilyttämät vietti-impulssit. Fröhlich 2002, 441.

<sup>168</sup> „Die religiösen Überlieferungen wollen zum Heil aller Menschen zu allen Zeiten sprechen“... „Deshalb tauchen die religiösen Erzählungen und Überlieferungen tiefer in die Welt der archetypischen Bilder hinab.“ TE II, 26. „Ganz besonders aber müßte mit dem Gefühl ein zentraler verbindender Wert zwischen Denken und Affekt eingeräumt werden, und man sollte“... „das Gefühl als ein Vorgang verstehen, der zwischen dem ich und einem gegebenen Inhalt stattfindet.“ TE II, 57.

<sup>169</sup> TE I, 54.

<sup>170</sup> Gadamer 1965, 60–66.

<sup>171</sup> „Nach DILTHEY kommt es also darauf an, die fixierten Lebensäußerungen“... „einer Religion“... „von innen her, letztlich aufgrund der inneren Erfahrung am eigenen Erleben, als Ausdruck eines in sich einheitlichen lebendigen seelischen Zusammenhanges nachzuempfinden und auszulegen.“ TE I, 54.

hänen mukaansa Raamattua tulkittaessa sellaisen eläytymisen välityksellä, joka on teologisesti tulkittavaa, ihmisen koko eksistenssiä koskevaa eläytymistä.<sup>172</sup>

Psykologiassa viitataan elämyksen (Erlebnis) käsitteellä voimakkaaseen tunnekokemukseen, johon tietoinen minä osallistuu.<sup>173</sup> Jung lisää tähän, ettei elämyksiä voida tuottaa, vaikka niitä voidaan lähestyä.<sup>174</sup> Hän korostaa näin sekä tietoisesta että tiedostamattoman mielentoiminnan vaikutusta tunteiden syntyyn. Drewermann sanoo sisäisyydestä ainoastaan, että siinä vaaditaan ”yksinkertaista” psykologista myötäelämistä (‘einfache’ psychologische Einfühlung).<sup>175</sup> Hän ei määrittele täsmällisesti käsitystään tietoisesta ja tiedostamattoman mielentoiminnan suhteesta ihmisen löytäessä Raamatusta kuvia. Hän ei esimerkiksi tukeudu siihen, minkälaiseksi Jung käsittää ihmisen tietoisesta ja tiedostamattoman mielentoiminnan suhteen.<sup>176</sup> Einfühlung-käsitteen avulla kuvaa myös Maria Kassel syvyyspsykologisessa raamatuntulkinnassa tarvittavaa Raamatun ja tulkitsijan dialogia. Hänkin käyttää käsitettä psykologisena käsitteenä.<sup>177</sup> Lausuma ”aufgrund der inneren Erfahrung am eigenen Erleben”<sup>178</sup> sisältää Drewermannin syvyyspsykologisen tulkinnan näkökulmasta katsottuna joka tapauksessa sen, että tietoinen eläytyminen vaikuttaa sekä subjektiivisten kuvien että arkkityyppisten kuvien heräämiseen ihmismieleessä. Tunteiden välityksellä voidaan hänen mukaansa saada kosketus sekä kollektiiviseen tiedostamattoman että subjektiivisen tiedostamattoman kuviin. Tämä on siis Drewermannin mukaan mahdollista siitä huolimatta, että hän korostaa ”arkkityyppien maailman” ja subjektiivisten kuvien löytämiseksi tarvittavien tunteiden eroa: kollektiivisen tiedostamattoman arkkityypit ovat objektiivisia, tunteet sen sijaan ovat yksilöllisiä.<sup>179</sup> Raamatun tekstien taustalta löytyvät arkkityyppiset kuvat löytyvät

<sup>172</sup> ”Dem gesagten zufolge darf, um einen biblischen Text zu verstehen, das eigene Erleben, das subjektive Empfinden, die eigene Existenz gerade nicht ausgeschaltet werden; im Gegenteil: das Subjektive ist das wesentliche Erkenntnisquelle, als das entscheidende Organ zum Verständnis des Vergangenen zu betrachten.“ TE I, 57.

<sup>173</sup> ”Als Erlebnis (event; life-event) werden vorzugsweise einschneidende, existentiell bedeutsame, umschriebene Episoden des E. bezeichnet, die sich auf stark emotional getönte, unter hoher Ich-Beteiligung gesammelte Erfahrungen beziehen.“ Fröhlich 2002, 164.

<sup>174</sup> ”Erlebnisse aber können nie ‘gemacht’ werden. Sie geschehen, aber nicht absolut, sondern glücklicherweise relativ. Man kann sich ihnen nähern.“ Jung 1963, GW 11 § 501.

<sup>175</sup> TE I, 433.

<sup>176</sup> Jungin tulkinta ihmisen tietoisesta ja tiedostamattoman mielen yhteistoiminnasta kuvien syntyessä ks. esim. Jung 1960a, GW 6 § 759–773.

<sup>177</sup> Kassel 1980, 49.

<sup>178</sup> TE I, 54.

<sup>179</sup> ”Die Unterschiede zwischen beiden Bereichen sind unübersehbar: – die Welt der Archetypen ist objektiv vorgegeben – die Gefühle aber sind subjektiv; die archetypische Symbolik gehört dem Unbewußten, Kollektiven zu – die Gefühle hingegen gehören dem individuellen Ich zu.“ TE I, 437.

siten tunteiden välityksellä kuten subjektiivisetkin kuvat. Raamattua on tulkittava kuten uniakin: eläytymisen on johdettava sen symbolikielen tulkintaa.<sup>180</sup>

Drewermannin eläytymiskäsite on teologisen ja syvyyspsykologisen eläytymisen käsitteen synteesi.

Drewermann käyttää sisäisestä lähestymistavasta Gefühl- ja Erlebnis-käsitteiden lisäksi monia muitakin tunnekäsitteitä. Monet niistä ovat psykologisia tunnekäsitteitä. Niitä ovat esimerkiksi aistiminen (Empfinden), kuvittelemisen (Vorstellen) ja kokeminen (Erfahrung).<sup>181</sup> Näiden käsitteiden käyttö osoittaa, että ihmisen psyykkisyydestä lähtöisin oleva eläytyminen on Drewermannin mukaan aina tarpeen Raamatun luomisilmoituksen löytämiseksi. Ainakin Gefühl-, Erfahrung- ja Erlebnis-käsitteitä Drewermann käyttää sekä teologisina että syvyyspsykologisina käsitteinä.<sup>182</sup> Kaikkia niiden rinnalla käyttämiään tunnekäsitteitä hän ei määrittele psykologisiksi tai teologisiksi. Raamatun tulkinnassa tarvittava sisäisyys on siten hänen mukaansa ihmisen psyykkisyyden kautta ilmenevää eksistentiaalista sisäisyyttä, jota voi yhtä hyvin kuvata teologisin kuin psykologisin käsittein. Syvyyspsykologian soveltaminen syventää Drewermannin teologista näkemystä Raamatun ilmoitussisällön löytämiseksi tarvittavasta sisäisyydestä.

Sisäinen tulkinta rakentuu siis teologisesti eksistentiaalisen raamatuntulkintaperinteen varaan. Drewermann kuitenkin yliarvioi menetelmänsä pätevyyden Raamatun symbolien tulkinnassa. Tekstin lukemistilanteen painottaminen tekee kyllä tekstin ja sen lukijan vuorovaikutuksen erityisen kiinnostavaksi. Sitä, millä edellytyksillä reseptioesteettinen tulkinta voi avata

<sup>180</sup> "Wie bei der Traum einer Nacht nicht nur die Symbolsprache selbst, sondern vor allem auch die begleitenden Gefühle und Erlebnisse"... "zur Deutung herangezogen werden müssen"... "die Regel der Einfühlung erstmals als ein eigentliches und hauptsächliches Interpretationsmittel in reiner Form kennenzulernen und entsprechend zu würdigen." TE I, 434–35.

<sup>181</sup> "Nur wenn es für die *besonderen* Ausdrucksgestalten der Religion"... "*anthropologische Konstanten* des Empfindens und Vorstellens gibt, die sich in ihnen aussprechen und darstellen, kann"... "auch der christlichen Religion, eine Wahrheit besitzen, der in sich selber eine überzeitliche, gegenwärtige Aktualität und Geltung zukommt." TE I, 53. "Die fixierten Lebensäußerungen"... "einer Religion"... "von innen her, letztlich *aufgrund der inneren Erfahrung am eigenen Erleben*"... "*nachzuempfinden* und auszulegen." TE I, 54. Esimerkiksi Werner Fröhlichin psykologian sanakirja pitää kaikkia mainittuja käsitteitä keskeisinä psykologisina käsitteinä. Fröhlich 2002. Samoja käsitteitä käyttää myös Jung analyttisessä psykologiassaan.

<sup>182</sup> Esimerkiksi: "Von der Psychoanalyse und ihrer Hochschätzung des Traumes her muß jede Auslegung religiöser Texte lernen, daß man nicht länger das Pferd am Schwanz aufzäumen kann, indem man"... "die Handlungen wichtiger als die Gefühle und die literarische Form der Überlieferung für wichtiger als die Erlebnisse und die Erfahrungen, aus denen die einzelnen Formen erwachsen." TE I, 16.

Raamatun symbolikieltä, ei kuitenkaan ole riittävästi tutkittu.<sup>183</sup> Se kuitenkin tiedetään, että lukija vaikuttaa aina siihen, miten teksti ymmärretään.<sup>184</sup> Näkemys ilmoituksen löytymisestä sisäisellä tulkintavalla on Drewermannin subjektiivinen näkemys. Teologisesti poikkeuksellista siinä on sekä ajatus piilossa olevasta ilmoituksesta että tietyn metodin kyvystä löytää se.

Näkemys eläytymisen voimasta on muutenkin teologisesti kritisoitavissa. Drewermann antaa ohjeensa kaikille ja väittää kaikkien kykenevän sisäisyyteen.<sup>185</sup> Väite on ensiksikin ristiriidassa hänen ahdistuskäsityksensä kanssa. Korostaahan hän ahdistuksen raskautta. Toiseksi se on ristiriidassa hänen subjektiivisista kuvista esittämänsä kanssa. Ne avautuvat hänen mukaansa vain niille, joiden tunne-elämä on niille sukua tai ristiriidassa niiden kanssa.<sup>186</sup> Eläytyminen ei siis hänen itsensä mukaan takaisi kaikille näiden kuvien löytämistä.

Drewermann tulkitsee sisäisyyden merkitystä myös syvyyspsykologisesti. Kun kuvia maistellaan, heräävät symbolit ja näyt hänen mukaansa ihmisen omassa sielussa.<sup>187</sup> Lukija ja kuulija<sup>188</sup> saavat näin yhteyden omasta mielestään löytyvään luomisilmoitukseen. Kyseistä eksegeettistä ”syväporausta” (Tiefenbohrung) hän havainnollistaa raamatulliselta vaikuttavalla vertauksella. Lähteeltä kauas vaeltanut kansa löytää sen mukaan vesisuonen kaivautumalla syvälle.<sup>189</sup> Selitys perustuu Drewermannin omintakeiseen tulkintaan Jungin arkkityypiteoriasta. Jokaisen ihmisen kollektiivisessa tiedostamattomassa on sen mukaan valmiina Jumalan sinne asettamia kuvia.<sup>190</sup> Hän perustelee Raamatun kuvien löytämistä sillä, että vastaavia kuvia löytyy myös jokaisen ihmisen omasta mielestä.

<sup>183</sup> Näin Frey 1995, 247–48, 253. Frey viittaa Anton A. Bucherin asiankäsitteeseen tästä aiheesta. Bucher 1992a, 103–166. Reseptioesteettisen tulkinnan mukaan lukija ei omaksu tekstiä sellaisenaan vaan tulkitsee sitä omista tarpeistaan ja lähtökohdistaan käsin.

<sup>184</sup> Graf 2004, 55; Raguse 1993, 128; Philipp 1997, 190–191.

<sup>185</sup> ”Jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis die gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht.“ TE I, 384–85.

<sup>186</sup> ”Reden die Gestalten der Legenden mithin nur zu den Menschen, die in ihren Gefühlen mit ihnen verwandt sind.“ TE I, 438.

<sup>187</sup> ”Jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis die gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht.“ TE I, 384–85.

<sup>188</sup> Drewermannin mukaan näin voi tapahtua esim. luentosalissa, jumalanpalveluksissa, messuissa yhtä lailla kuin yksityisessä raamatuntutkistelussa tai hartaudessa. TE II, 20.

<sup>189</sup> TE I, 14–15.

<sup>190</sup> ”Bildern“...“die von Natur aus in ihm angelegt sind und die unzweifelhaft von Gott stammen.“ TE II, 452. Jungin mukaan ihmisen tiedostamattomassa ei ole valmiita kuvia vaan arkkityyppejä, joiden pohjalta mieli synnyttää symboleja (kuvia): ”Sie (die Psyche) schafft Symbole, deren Grundlage der unbewußte Archetypus ist.“ Jung 1973, GW 5 § 344.

Syvyyspsykologiaan tukeutuu myös Drewermannin väite kuvien avautumisesta tunteiden avulla. Sekä arkkityypiset että subjektiiviset kuvat avautuvat tunteiden välityksellä.<sup>191</sup> Myös psykologiassa hyväksytään käsitys tunteiden vaikutuksesta havaintoihin. Tunteita pidetään ihmisielen kokonaisvaltaisina reaktioina, joihin vaikuttavat myös tiedostamattomat tekijät.<sup>192</sup> ”Maistelu” koskettaa niin ollen sekä ihmisen minää että kollektiivista ja yksilöllistä tiedostamatonta. Se pystyy Drewermannin mukaan avaamaan sekä arkkityypiset että subjektiiviset kuvat. Hän on näin syventänyt syvyyspsykologiaa soveltamalla teologista käsitystään uskonnollisista kokemuksista.<sup>193</sup> Tiedostamattoman mielen toiminnan spontaani vaikutus Raamatun ilmoituksen löytämiseen on teologisesti merkittävä korostus.<sup>194</sup> Drewermann rinnastaa Raamatun ilmoituksen kohtaamisen unien näkemiseen ja voimakkaiden elämysten kokemiseen, jotka perustuvat suurimmaksi osaksi tiedostamattoman sielunelämän vaikutukseen. Hän väittää, että Jumalan ilmoitus löydetään unelmoimalla ja eläytymällä näin tavoitettuihin mielikuviin.<sup>195</sup> Tämä käsitys muistuttaa gnostilaista käsitystä ihmisen mystisestä yhteydestä transsendenttiseen.<sup>196</sup> Samaa korostetaan kuitenkin myös kristillisessä mystiikassa.

Drewermannin käsitys eläytymisen vaikutuksista on kuitenkin epärealistinen. Hän olettaa, että tekstin ”maisteleminen” saa juuri tietyt kuvat heräämään lukijan mielessä.<sup>197</sup> Hän ei ota huomioon ihmisten yksityistä kokemustaustaa. Se vaikuttaa kuitenkin siihen, mitä mielikuvia jokin teksti herättää.<sup>198</sup> Drewermann ei ota huomioon, että Raamatun tekstien äärellä koettava on usein aikaisemmin koetun ja opitun projektiota.<sup>199</sup> Lisäksi hän jättää huomiotta

<sup>191</sup> ”Gefühle”...”die ihnen beim ersten Hören kommen.” TE I, 385. “Von den ‘Legenden der Unfertigen’...”stehen die Gefühle im Mittelpunkt.“TE I, 440.”Führt zu ihnen die zu allen Zeiten gleichbleibende Brücke des menschlichen Gefühls.“ TE I, 437.

<sup>192</sup> Nummenmaa 2010, 13, 30, 42.

<sup>193</sup> Näin myös Franz Wilhelm Jansen. Jansen 2004, 139.

<sup>194</sup> Jungin tulkinnan yhdistämistä teologiseen kokemuskäsitykseen pitää radikaalina uutena tulkintana myös Kassel. 1980, 83–4; Jansen 2004, 140.

<sup>195</sup> “Von den Traumbildern ist daher auszugehen, um die Bilder der Erlösung auch in der Bibel“...”zu verstehen.“ TE I, 17.

<sup>196</sup> Esim. Marjanen 2005, 43; Dassmann 1992, 52, 55.

<sup>197</sup> “Jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis die gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht.“ TE I, 384.

<sup>198</sup> Skeemoista eli sisäisistä malleista, jotka ohjaavat ihmisen havaitsemista ks. esim. Neisser 1982, 19.

<sup>199</sup> Tätä korostavat niin Jungin kuin Freudinkin hengessä toimivat analyttikot. Kassel 1980, 63; Dolto & Sévérin 2006, 46. Projektiolla tarkoitetaan psykologista reaktiomallia, jossa henkilö

ulkopuolisten auktoriteettien vaikutuksen. Se lienee vahva erityisesti seurattaessa raamatunselitystä. Selitystä kuuntelevan on hänen mukaansa tarkattava omia tuntemuksiaan.<sup>200</sup> Hän olettaa, että kuvia ”maistelemaan” ihmisen sisäiset kuvat pystyvät syrjäyttämään raamatunselittäjän tulkinnan. Hän olettaa myös, että ihmiset voivat samanaikaisesti sekä suunnata havaitsemisen sisimpäänsä että tehdä mielensä sisällöstä luotettavia havaintoja. Tätä on psykologiassa yleensä pidetty mahdottomana.<sup>201</sup>

Yksilöllisten tunteiden idealisointi osoittaa Drewermannin käsityksen eläytymisen vaikutuksista utopistisiksi.<sup>202</sup> Frey on oikeassa arvioidessaan, että tunteiden johtama eksegeesi johtaa helposti tuloksiin, jotka eivät ole mitenkään kontrolloitavissa.<sup>203</sup> Drewermann ei näet ota huomioon eläytymisen kielteisiä vaikutuksia. Eläytyminen voi tietenkin parantaa tulkitsijan keskittymistä asiaansa, mutta se myös johtaa tulkintaa harhaan. Raamatuntulkinnassa se johtaa helposti tulkitsijan omien regressiivisten tunteiden sijoittamiseen Raamatun tekstiin.<sup>204</sup> Tällaisten tunteiden johtama raamatuntulkinta tuottaa satunnaisia tuloksia, joiden oikeutus ei ole mitenkään arvioitavissa. Yksilölle henkilökohtaisesti merkittäviä uusia oivalluksia tunnekokemuksen ohjaama tulkinta tietenkin voi tuottaa, mutta yleisempää merkitystä pelkästään tunteiden johtamalle tulkinnalle on vaikea antaa. Tällainen sovitusta totuuksista piittaamaton tulkinta voi olla houkuttelevaa, mutta se voi myös hämmentää uskonnollisten yhteisöjen jäseniä. Se voi johtaa siihen, että nämä eivät enää tiedä, mihin uskonkäsitykseen heidän yhteisössään sitoudutaan. Se voi johtaa vaikeasti hallittavaan uushenkisyyteen, joka on ristiriidassa kristillisen uskonkäsityksen kanssa.<sup>205</sup>

Drewermann väittää kuitenkin eläytymisen auttavan tulkitsijaa löytämään omasta tiedostamattomastaan Raamatun kuvia vastaavat kuvat eli niihin sisältyvän luomisilmoituksen. Hän ajattelee, että tulkitsijan yksilöllisen tiedostamattoman sisältö syrjäytyy arkkityyppisten kuvien avautuessa. Hän ajattelee myös, että Raamatun subjektiiviset kuvat pystyvät herättämään samat kuvat ihmisen yksilöllisestä tiedostamattomasta. Hän väittää, että Raamatun teksteihin sisältyvä

---

sijoittaa omat näkemyksensä, motiivinsa ja tunteensa itsensä ulkopuolelle, esim. toisiin ihmisiin. Psykodynaamiset teoriat pitävät projektioita puolustusmekanismeina. Egidius 1994, projektion.  
<sup>200</sup> TE I, 385.

<sup>201</sup> Perttula 2011, 122.

<sup>202</sup> Esim. TE I, 437.

<sup>203</sup> Frey 1995, 187, 192.

<sup>204</sup> Raguse 1993, 252.

<sup>205</sup> Näin arvioi myös Ernst Dassmann. Dassmann 1992, 65.

intuitiivinen tieto kykenee syrjäyttämään sisäisyyttä tavoittelevien tulkitsijoiden oman tiedostamattoman mielen sisällön. Drewermann väittää siis Raamatun tekstiin sitoutuneiden kuvien omaavan sellaista vitalisuutta, joka ylittää voimakkuudessaan sekä ihmisen tietoisesta ajattelusta että yksilöllisen tiedostamattoman vaikutuksen. Näkemys kertoo eräänlaisesta kuvamagiasta, jonka mukaan luomisilmoituksen kuvat vaikuttavat vastustamattomasti niitä kokevaan ihmiseen. Hän ei kuitenkaan pysty osoittamaan, että ihmisen mieleen mahdollisesti tulvivat kuvat ovat juuri Raamatun arkkityypisiä tai subjektiivisia kuvia. Hänen näkemyksensä ei saa tukea syvyyspsykologiasta.

Myös oletus ihmisten samanlaisesta eläytymiskyvystä on psykologisesti epärealistinen, vaikka tunteiden säätelyä voi oppiakin.<sup>206</sup> Sisäinen tulkinta näyttää siten rajaavan monet uskon ulkopuolelle, vaikka kaikilla on Drewermannin mukaan luomisilmoitus omassa sisimmässään. Mitä syvyyspsykologian soveltaminen siis lisää hänen teologiseen sisäisyyden tulkintaansa? Teologisesti merkittävintä lienee, että hän selittää syvyyspsykologiaa soveltamalla Raamatun ilmoituksen kykyä synnyttää uskoa.<sup>207</sup> Teologisesti uutta siinä on väite Raamatun tekstisisältöön kuulumattoman sisällön avautumisesta. Myös ihmisen kykyä eläytyä ilmoitukseen hän perustelee syvyyspsykologisesti, koska hän olettaa ilmoituksen kuvien siirtyneen Raamattuun ihmismielestä. Ihmismielen sisäinen psyykinen prosessi avaa siten hänen mukaansa Raamatun sisällön sen lukijalle ja kuulijalle. Syvyyspsykologian soveltaminen valaisee hänen mukaansa uudesta näkökulmasta sitä, mitä Raamattua eksistentiaalisesti tulkittaessa tapahtuu. Drewermann täydentää syvyyspsykologiaa soveltamalla eksistenssiteologista käsitystä raamatuntulkinnassa tarvittavasta sisäisyydestä. Erityisen eläytymisen edellyttäminen tulkinnalta erottaa hänen tulkintansa monista muista syvyyspsykologisista tulkintameteodeista. On kuitenkin selvä puute, ettei hän määrittele eksistentiaalisen ja syvyyspsykologisen interpretaation suhdetta tulkinnassaan.<sup>208</sup>

Drewermannin sisäisyystulkinta herättää kysymyksen, mitä sisäisyydellä hänen mukaansa saavutetaan. Saavutetaanko siinä Jumala-yhteys vai pelkästään

<sup>206</sup> Nummenmaa 2010, 160. Myös Michael Heymel, joka muuten arvostaa Drewermannin tulkinnallisia pyrkimyksiä, pitää hänen metodinsa heikkoutena sitä, että hän edellyttää sisäisen eläytymisen olevan noin vain mahdollista. Heymel 1993, 714.

<sup>207</sup> "Die Traumbilder neurotischer Angst kraft eines wachsenden Vertrauens durch Symbole ersetzt werden, die im Leben...“ den Weg der Heilwerdung des menschlichen Daseins ausdrücken und ermöglichen.“ TE I, 15–16.



tietoa tiedostamattomasta mielensisällöstä? Esimerkiksi Alfred Etheber ajattelee Drewermannin samaistavan kuvien löytämisen ja uskon syntymisen. Tämä ei siten tekisi eroa ilmoituksen kohtaamisen ja uskon syntymisen välille. Etheber tuo itsekin esiin metodisen ongelman, joka hänen käsitykseensä sisältyy. Ongelmana on, että kuvien sisällön ymmärtäminen vaatii Drewermannin mukaan syvyyspsykologista tulkintaa ja uskon syntyminen puolestaan Jeesus Nasaretilaisen vaikutusta. Syvyyspsykologiselta tulkinnalta ei taas voi edellyttää Jeesuksen persoonan mukana olemista.<sup>209</sup> Etheber tekeekin nähdäkseni liian pikaisia johtopäätöksiä raamatuntulkinnan ja uskon syntymisen yhteydestä. Olisi teologisesti erittäin poikkeuksellista esittää syvyyspsykologiselle tulkinnalle teologisia ehtoja. Olen päätenyt siihen käsitykseen, että Drewermann erottaa ilmoituksen sisällön ymmärtämisen ja uskon syntymisen toisistaan. Usko on nimittäin hänen mukaansa aina mysteeri.<sup>210</sup>

Myös Schleiermacherin sisäisyystulkintaan tukeutuminen osoittaa Drewermannin erottavan toisistaan ilmoituksen ymmärtämisen ja Jumalan löytämisen. Schleiermacherin mukaan uskonnollinen riippuvuuden tunne johtaa välittömään itsetietoisuuteen (unmittelbares Selbstbewußtsein), jonka pohjalta saavutetaan ymmärrys transsendenttisuuden lähtökohdista, vaikka siinä ei pyritäkään ymmärtämiseen. Kokemus voidaan ymmärtää tietämisen, tahtomisen ja olemisen ykseydeksi. Näin saadaan tietoa Jumalan olemisesta (das Sein Gottes) meissä ja asioissa (in den Dingen), mutta ei Hänen olemisestaan maailman ulkopuolella eli an sich.<sup>211</sup> Schleiermacher ei siis sano mitään siitä, saavutetaanko näin yhteys transsendenttiin Jumalaan teologisessa mielessä, vaan hän käsittelee uskoa uskonnopsykologisena ilmiönä.<sup>212</sup> Hän painottaa uskonnollisen tunteen tulkinnassaan tunnetta kokevan subjektin puolta, sen sijaan että toisen merkittävän uskonnollisen tunteen tulkitsijan, Rudolf Otton, tunteen tulkinnan lähtökohtana on sen suuntautuminen hänen pyhäksi (numinose) nimittämäänsä objektiin.<sup>213</sup>

Drewermann tukeutuu selvästikin Schleiermacheriin tämän ”psykologisen” lähestymistavan vuoksi eikä etsi tältä vastausta Jumala-yhteyden

<sup>208</sup> Tästä huomauttaa myös Volker Stolle. Stolle 1992, 60.

<sup>209</sup> Etheber 1998, 286, Viite 74. Jeesuksen vaikutusta uskon syntyyn käsitellään luvussa 4.4.

<sup>210</sup> ”Religionspsychologisch tritt in dem Leben der Mystik das Ich des Menschen seinem Schöpfer unmittelbar gegenüber.“ GF I, 193.

<sup>211</sup> Eckert 1987, 103, 110.

<sup>212</sup> Näin myös Michael Klessmann. Klessmann 2000, 184. Hellmut Zschochin mukaan Schleiermacher ei ole kiinnostunut oppisisällöistä, vaikka ymmärrys äärettömästä hänen mukaansa saavutetaankin parhaiten kristinuskossa. Zschoch 2000, 22–23.

saavutettavuudesta. Hän osoittaa Schleiermacheriin tukeutumalla erottavansa ilmoituksen löytämisen uskon syntymisestä. Luomisilmoituksen ymmärtäminen edellyttää hänen mukaansa tulkintaa ja uskon syntyminen niiden pohjalta myös Jeesus Nasaretilaisen vaikutusta. Hän painottaa Jeesuksen maanpäällistä vaikutusta.<sup>214</sup> Sisäisyyden menetelmä auttaa hänen mukaansa ainoastaan löytämään luomisilmoituksen kuvat.

### 3.4. Syvyyspsykologia kuvien tulkina

Luomisilmoitus löytyy siis Drewermannin mukaan tunteiden välityksellä, mutta sitä on tulkittava tietoisien ajattelun avulla. Sitä on tulkittava samaan tapaan kuin unikuvia.<sup>215</sup> Tässä alaluvussa 3.4. vertaan aluksi hänen ja Bultmannin lähestymistapaa, koska hän väittää jatkavansa tämän ja eksistenssiteologien työtä. Onhan tekstin välittämä sanoma heidän kaikkien mielestä olennaisinta.<sup>216</sup> Seuraavaksi käsittelen Drewermannin menetelmää. Hän on esittänyt sen erityisille tulkitsijoille, joiden on luovuttava kirjanoppineisuudestaan ja hyödynnettävä tulkinnassa omaa elämäkokemustaan.<sup>217</sup> Keskeistä on löytää Drewermannin menetelmävalinnan teologiset ja syvyyspsykologiset perustelut. Arvioin myös esimerkkien avulla, miten hän soveltaa metodologiaan.

Drewermann arvioi Bultmannin painottaneen muita historiallis-kriittisiä eksegeettejä selvemmin, että Jeesuksen ilmoitus oli ihmisen olemisen paljastamista.<sup>218</sup> Hän myös vetoaa joskus tulkintansa tueksi Bultmanniin.<sup>219</sup> Useammin Drewermann kuitenkin kritisoi Bultmannia – hän jopa väittää tämän valmistaneen tietä ”Jumala on kuollut” -teologialle.<sup>220</sup> Bultmann ei hänen mukaansa pysty selittämään, miksi evankeliumit ovat saaneet myyttisten kuvien muodon, jos niiden tarkoituksena on ilmaista historiallista.<sup>221</sup> Hän on Drewermannin mukaan historioitsija, joka ohittaa Raamatun ihanuuden.<sup>222</sup>

<sup>213</sup> Otto 1926, 10–11; Feldtkeller 2013, 187.

<sup>214</sup> ”Absolut wesentlich *eine historische Person* hinter den heilenden Bildern des Glaubens angenommen werden muß, indem zur Überwindung zentraler Formen des Angsterlebens notwendig die Begegnung mit einer anderen Person gehört.“ TE II, 777.

<sup>215</sup> ”Der Traum, bildet den Ausgangspunkt zum Verständnis religiöser Überlieferung.“ TE I, 99.

<sup>216</sup> TE I, 33, Viite 13; 92–93.

<sup>217</sup> TE I, 387.

<sup>218</sup> TE II, 691, viite 11.

<sup>219</sup> TE II, 67. Bultmannin Drewermann mainitsee esim. TE II:ssa yhteensä 55 sivulla.

<sup>220</sup> TE II, 127.

<sup>221</sup> TE II, 597, viite 7.

<sup>222</sup> TE II, 565, viite 73.

Bultmannin käsitykset Jumalasta ja ihmisestä eivät ole Drewermannin mukaan kestäviä (ins Wanken geraten muß), koska ainoastaan kuvat ovat siltana ihmisen ja Jumalan välillä.<sup>223</sup>

Drewermannin tulkinnan ja Bultmannin lähestymistavan ero ilmenee parhaiten vertaamalla heidän tulkintaansa samasta raamatunkertomuksesta. Drewermann soveltaa Sykarin naisen ja Jeesuksen kohtaamiseen (Joh. 4: 1–42) myötäelämisen (Einfühlung) metodia ja suuntaa päähuomionsa naisen sisäiseen kehitykseen.<sup>224</sup> Bultmann puolestaan korostaa, ettei kyseessä ole kääntymyskertomus, vaan sen pääteemana on Jeesuksen messiaanisuuden osoittaminen.<sup>225</sup> Drewermann torjuu tällaisen tulkinnan.<sup>226</sup> Myös kertomuksessa esiintyviä symboleja he tulkitsevat eri tavoin. Drewermann kiinnittää huomionsa veden ja janon symbolien teologiseen merkitykseen ja väittää, että niiden avulla kuvataan naisen sisäistä kypsymistä uskoon.<sup>227</sup> Oma tulkintaansa Bultmannin tulkintaan verraten hän väittää, että vesi- ja janosymbolien arkkityyppinen merkitys on tärkeämpi kuin tämän osoittama vesisymbolin yhteys gnostilaisten lahkojen käsityksiin.<sup>228</sup> Kyseessä on naisen kaipaus hyväksytyksi tulemisesta.<sup>229</sup> Bultmann puolestaan arvioi tulkinnassaan myyttisen aineksen tarkoituksena olevan osoittaa Jeesuksen messiaanisuuden lisäksi, että myös opetuslasten tehtävänä on toteuttaa Jumalan tahtoa, elettiinhan eskatologista aikaa.<sup>230</sup> Drewermann vastaa Bultmannille ajan eskatologisuuden tarkoittavan, että ihminen voi nyt löytää Jumalan.<sup>231</sup> Drewermann tulkitsee sanoman löytyvän sisäisesti tulkituista myyteistä, Bultmann taas etsii sitä myyttien takaa.

Syvyyspsykologisesti Drewermann perustelee menetelmäänsä käsityksellään, jonka mukaan Raamatun sisältö kumpuaa ihmisten tiedostamattomasta. Vain unikuvat auttavat hänen mukaansa ymmärtämään esimerkiksi Raamatun ihmekertomuksia. Vain ne paljastavat nämä kertomukset ihmismieltä parantaviksi kertomuksiksi.<sup>232</sup> Teologisesti Drewermann perustelee

<sup>223</sup> TE II,458, viite 38.

<sup>224</sup> TE II, 686–97.

<sup>225</sup> Bultmann 1985, 127–49. erit. 138, 142.

<sup>226</sup> TE II, 691, viite 11.

<sup>227</sup> TE II, 692–93.

<sup>228</sup> TE II, 689.

<sup>229</sup> TE II, 692.

<sup>230</sup> Bultmann 1985, 144–47.

<sup>231</sup> TE II, viite 15.

<sup>232</sup> ”Erst von den Traumsymbolen des Unbewußten her begreift man die Symptomatologie und Psychosomatik der Krankheiten und ihre Überwindung in den Wundererzählungen.“ TE I, 17.

menetelmäänsä käsityksellään uskosta. Unikuvat on hänen mukaansa otettava raamatuntulkinnan perustaksi, koska kokemus on keskeisintä uskossa. Se perustuu mielikuviin eikä käsitteelliseen ajatteluun.<sup>233</sup> Tulkinnan on paljastettava ihmisten ahdistus ja autettava heitä armon omistamiseen.<sup>234</sup>

Raamatun kuvien totuutta tulkitsee Drewermannin mukaan parhaiten syvyyopsykologia, jota soveltamalla hän ajattelee tavoittelevansa samaa sisäisyyttä (Innerlichkeit) kuin Jung.<sup>235</sup> Drewermann tukeutuu syvyyopsykologisen hermeneutiikan perusajatukseen, jonka mukaan syvyyopsykologia paljastaa tekstin kirjoittajien intuitiivisen tiedon ja esittää se käsitteellisessä muodossa.<sup>236</sup> Hän väittää tulkitsevansa Raamatua niillä menetelmillä, joita syvyyopsykologisessa unientulkinnassa käytetään. Drewermannin tulkinta eroaa kuitenkin syvyyopsykologisesta hermeneutiikasta siinä, että hän edellyttää tulkinnalta tunteiden hyödyntämistä. Sitä ei syvyyopsykologisessa tulkinnassa yleensä edellytetä.<sup>237</sup> Hän ei toisaalta suhteuta tulkintaansa mitenkään symbolisen raamatuntulkinnan perinteeseen.

Väittääkö Drewermann, että vasta 1900-luvulla kehitetty syvyyopsykologia löytää Raamatusta sen ydinsisällön? Hänen tulkinnoistaan saa nimittäin helposti sen käsityksen, että hän pitää syvyyopsykologista tulkintaa ainoana oikeana raamatuntulkintana. Drewermann kieltää kuitenkin selkeästi pitävänsä syvyyopsykologiaa universaalitieteenä ja väittää suhtautuvansa siihen lähinnä pragmaattisesti. Hän korostaa tavoittelevansa sitä, että Raamatun symboliikan luonne ymmärrettäisiin.<sup>238</sup> Koska teologia on hänen mukaansa aina kieltänyt

<sup>233</sup> "Die träumende Imagination, nicht das begriffliche Denken bestimmt die Grunderfahrungen des Religiösen"... "Von den Traumbildern ist daher auszugehen." TE I, 16–17.

<sup>234</sup> "Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann"... "Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es"... "Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht." TE II, 33–34.

<sup>235</sup> "Die Tiefenpsychologie sich zu einem geeigneten Instrument herangebildet, um in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche vorzudringen"... "wies sie selbst den Weg zum Verständnis auch der eigentümlichen Zeitlosigkeit der religiösen Überlieferungen." TE I, 15; TE II, 788.

<sup>236</sup> Psykoanalytikko Stephen A. Reid muotoili vuonna 1973 syvyyopsykologisen hermeneutiikan peruslauselman: meidän on löydettävä psykoanalyysin avulla runoilijan intuitiivinen tieto. Oeming 1995, 107, 110.

<sup>237</sup> Martin von Arndtin mukaan Drewermannin tulkinnassa ilmenee "sisäpsykkisyys" johdonmukaisemmin kuin missään muussa hänen tuntemassaan tulkinnassa. Arndt von 1999, 230. Arndt on analysoinut väitöskirjassaan lähes kolmenkymmenen tulkitsijan syvyyopsykologista raamatuntulkintaa.

<sup>238</sup> "Deshalb greifen wir auf die Tiefenpsychologie zurück, weil diese als einzige im 20. Jahrhundert sich die Aufgabe gestellt hat, die Verdrängungen und Abspaltungen des Psychischen nach Möglichkeit rückgängig zu machen und damit auch die ursprünglichen Quellen des Religiösen wieder freizulegen. Keinesfalls trachten wir die Tiefenpsychologie dabei als eine '

uskonnollisten symbolien kumpuamisen ihmismielestä,<sup>239</sup> hän ilmeisesti pyrkii luomaan preskriptiivisen teorian aidosta hermeneutiikasta. Syvyyspsykologian hän ajattelee tarjoavan siihen 1900-luvun keinot. Hän korostaa kuitenkin toivovansa, että raamattuhermeneutiikan kehitys tekee syvyyspsykologian tarpeettomaksi.<sup>240</sup> Drewermann etsii siten syvyyspsykologian avulla Raamattuun uutta näkökulmaa eikä pyri psykologisoimaan sitä.<sup>241</sup>

Drewermann ei näe ristiriitaa siinä, että hyödyntää samanaikaisesti eri syvyyspsykologisten suuntausten tulkintaa. Metodikysymykset eivät kiinnosta häntä.<sup>242</sup> Sigmund Freudin psykoanalyysi, Carl Gustav Jungin analyttinen psykologia ja Medard Bossin dasein-analyysi sopivat hänen mukaansa täydentämään toisiaan. Ne soveltuvat käytettäviksi sen mukaan, miten ne käsittelevät kutakin tekstiä.<sup>243</sup> Myös psykoanalyysin perustalta kehitetyt menetelmät, kuten keskusteluterapia ja transaktioanalyysi, kelpaavat tulkintakeinoiksi. Niitä olisi käytettävä erityisesti subjektiivisten kuvien tulkinnassa.<sup>244</sup> Menetelmävalinnan perusteena on Drewermannin henkilökohtainen käsitys menetelmien soveltuvuudesta kunkin tekstin tulkintaan.

Tärkeintä Drewermannille on tulkinnan kyky auttaa ihmisiä vapautumaan ahdistuksesta.<sup>245</sup> Niin tapahtuu kun Raamatun symboleja tulkitaan ihmisen yksilöllisyyttä arvostavassa hengessä, joka on ominaista kristilliselle tulkinnalle.<sup>246</sup> Perustelu on teologinen. Jungin unien tulkinta on päämetodi. Psykoanalyysi tulkitsee Drewermannin mukaan symboleja vain semioottisina merkkeinä. Jungin analyttinen psykologia sen sijaan tulkitsee niitä transendenttisten sisältöjen ilmaisijoina. Tällä Drewermann tarkoittaa sitä, että kyseiset symbolit viittaavat todellisuuteen, joka ei ole tietoisesti täysin

---

Universalwissenschaft' oder als eine Form von Religionsersatz"... "Wohl aber wagen wir zu hoffen, daß das tiefenpsychologisch vermittelte Symbolverständnis eines Tages einem tieferen Verstehen der Chiffren des Dasein weicht." TE II, 789.

<sup>239</sup> PM I, 10.

<sup>240</sup> TE II, 789–90.

<sup>241</sup> Näin myös Jansen 2004, 139.

<sup>242</sup> Myös Philipp huomauttaa siitä, että Drewermann pyrkii adekvaattiin teologiaan ilman metodien määrittelyä. Philipp 1997, 186–87.

<sup>243</sup> "Alle drei Methode als einander komplementäre Verfahren unter den eingebürgerten Begriffen Psychoanalyse und Tiefenpsychologie zusammenzufassen, wofern man ihre methodischen Unterschiede recht beachtet und, je nach Text und Aufgabe, in unterschiedlicher Weise zu handeln versteht." TE I, 155.

<sup>244</sup> TE I, 456, 480.

<sup>245</sup> "Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann"... "Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es"... "Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht." TE II, 33–34.

tajuttavissa.<sup>247</sup> Siinä hän tukeutuu Jungiin, joka tarkoittaa transsendenssista puhuessaan psykologista tapahtumaa, jossa mielen tietoinen ja tiedostamaton sisältö liittyvät yhteen.<sup>248</sup> Dasein-analyysin Drewermann arvioi sopivan parhaiten itse olemassaolon tulkintaan.<sup>249</sup> Jungin analyttisen tulkinnan priorisointi syvyyspsykologisenä tulkintamenetelmänä perustuu siten hänen mukaansa sen muita syvyyspsykologisia suuntauksia parempaan kykyyn tulkita tietoisesta ja tiedostamattomasta välistä transsendenttisuutta. Drewermannin käyttämä perustelu on sekä syvyyspsykologinen että teologinen. Se on teologinen, koska hän ajattelee luomisilmoituksen löytyvän ihmisten tiedostamattomasta.

Tulkintametodistaan Drewermann käyttää monia nimityksiä. Niitä ovat esimerkiksi tyloginen hermeneutiikka, arkkityyppinen hermeneutiikka ja arkkityyppinen tulkinta.<sup>250</sup> Tulkintaa tylogiseksi kutsumalla hän korostaa, että Raamatusta löytyy kaikkien kulttuurien yhteinen tylogia.<sup>251</sup> Hän nimeää näin arkkityyppiset kuvat eli arkkityyppiset symbolit tulkintansa pääkohteiksi. Subjektiivisten kuvien tulkinta on poikkeus tästä linjasta. Niitä sisältävien kertomusten tulkinnassa korostuu eläytyminen tekstin kuvaamaan.<sup>252</sup> Drewermann tulkitsee siten Raamatun kertomuksia niiden sisällön näkökulmasta, vaikka sanoo tarkastelukulmaansa muotohistorialliseksi.<sup>253</sup> Hän myös luokittelee tulkintamateriaalia kertomuksia Bultmanniin tukeutuen. Esimerkiksi Sykarin kertomus (Joh. 4: 1–41) kuuluu siten väittelyiden ja opetuskeskustelujen ryhmään.<sup>254</sup> Drewermann korostaa soveltavansa muotohistoriallista jaottelua pelkästään sen didaktisen havainnollisuuden vuoksi, koska Martin Dibeliusen ja Bultmannin tulkinnat eivät tuo hänen mukaansa esiin uskon kohteita.<sup>255</sup> Muotohistoriallisen

---

<sup>246</sup> TE II, 777.

<sup>247</sup> ”Warf C.G. JUNG der FREUDSCHEN Psychoanalyse vor, daß sie die Traumsymbole nur ’semiotisch’, als Zeichen an sich bekannter Inhalte, zu verstehen suchte und nicht wirklich ’symbolistisch’ auffasse: als Ausdruck transzendenter, mit dem Bewußtsein niemals vollständig zu erfassender und daher prinzipiell nur in Symbol aussagbarer Inhalte.“ TE I, 157.

<sup>248</sup> TE I, 157–58; Jung 1967, GW 8 § 131.

<sup>249</sup> ”Wo es...“um das Verständnis der Selbstausslegung des Daseins geht, ist die daseinsanalytische Methode am ehesten geeignet.“ TE I, 159.

<sup>250</sup> ”Die tylogische Geschichtshermeneutik.“ TE I, 48; ”Die archetypische Hermeneutik.“ TE I, 58; ”Die archetypische Auslegung.“ TE I, 168.

<sup>251</sup> ”Die Geschichte zur *Typologie des Ewig-Menschlichen*“... ”Ganz besonders galt dies für ihn von den Religionen.“ TE I, 56.

<sup>252</sup> Esim. TE I, 452–55.

<sup>253</sup> ”Vor allem die berühmte Schrift von MARTIN DIBELIUS aus dem Jahre 1919 über ’Die Formgeschichte des Evangeliums’ kann“... ”als Leitfaden gelten.“ TE I, 78.

<sup>254</sup> TE II, 682–83.

<sup>255</sup> TE I, 79, 94.

koulukunnan kertomuslajien jaotteluun sitoutuminen asettaa kuitenkin rajat itsenäisen syvyyspsykologisen tulkintamenetelmän kehittämiseksi.<sup>256</sup>

Arkkityyppiset kuvat on Drewermannin mukaan mahdollista tulkita joko myönteisiksi tai kielteisiksi kuviksi, koska ne ovat heijastusta inhimillisen evoluution alkuvaiheista.<sup>257</sup> Hän pitää niitä ambivalentteina. Tästä huolimatta hän kiinnittää päähuomiota kuvien positiiviseen merkitykseen. Raamatuntulkinnassa on hänen mukaansa etsittävä symbolisia kuvia, jotka auttavat ihmisiä tiedostamaan ahdistuksensa ja ottamaan vastaan armon.<sup>258</sup> Toiset kuvista paljastavat siten ahdistuksen ja toiset puolestaan auttavat uskomaan. Tulkinnassa on terapeutinen pyrkimys. Ahdistuksen kuvia on hänen mukaansa sekä ihmismieleessä että Raamatusta siitä syystä, että ne valmistavat ihmistä pelastavan luomisilmoituksen vastaanottamiseen.

Luomisilmoitukseen kuuluu siten Drewermannin mukaan sekä ahdistusta paljastavia että siitä pelastavia kuvia. Kaikista niistä hän käyttää nimitystä *pelastavat kuvat* (Bilder von Erlösung, Bilder des Heils).<sup>259</sup> Pelastava kuva on hänen uskontulkintansa keskeisin käsite. Siinä yhdistyy teologinen pelastavan kuvan käsite syvyyspsykologiseen ihmismielestä löytyvän kuvan käsitteeseen. Pelastavan kuvan käsite on teologisen ja syvyyspsykologisen käsitteen synteesi. Drewermann etsii Raamatusta pelastavia kuvia myös silloin, kun ei käytä tätä käsitettä. Pelastumisen, vapautumisen tai jonkin niitä lähellä olevan käsitteen näkökulmasta tulkitut kuvat ovat pelastavia kuvia. Kuvat ovat pelastavan sanoman sisältäviä elämyksellisiä kokonaisuuksia. Useimmat niistä ovat arkkityyppisiä, mutta joukossa on myös ainoastaan tiettyjä ihmisiä ”puhuttelevia” subjektiivisia kuvia.<sup>260</sup> Joskus Drewermann käyttää pelastavista kuvista Bild-käsitteen synonyyminä Vision-käsitettä. Tavallisimmin hän kuitenkin viittaa Vision-käsitteellä tietyn tekstin kokonaissanomaan tai Raamatun tekstien kuvaamiin

<sup>256</sup> Näin myös Kassel 1992, 42.

<sup>257</sup> TE I, 380–81.

<sup>258</sup> ”Jedes Wort der Bibel mußte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann“...“Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es“...“Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

<sup>259</sup> Drewermann on antanut Markuksen evankeliumin tulkinnalleen epiteetin ”Bilder von Erlösung”. Hän määrittelee: ”Wie Menschen aus der Haltlosigkeit ihrer Entfremdung durch Erfahrungen, die alles verändern, zu sich selber zurückfinden können und ein ruhiges Vertrauen in den Grundlagen ihres Daseins wiederzugewinnen vermögen, das soll das Thema in den *’Bildern von Erlösung’* sein.“ DMK I, 12. Hän käyttää samassa merkityksessä myös ”Bilder des Heils” -käsitettä. Esim. TE II, 768. Usein hän kuitenkin korvaa sen kuvan käsitteellä. Käytän pelastavan kuvan käsitettä, koska se ilmaisee Drewermannin tulkitsemilleen kuville antaman sisällön.

näkyihin.<sup>261</sup> Drewermannin mukaan Raamatun arkkityyppisten symbolien ja Jungin teorian ”suurten unien” symbolien välillä ei ole merkittävää eroa.<sup>262</sup> Kaikki luomisilmoituksen kuvat ovat hänen mukaansa vaikutusvoimaisia.

Drewermann löytää yleensä tietystä Raamatun kohdasta sekä ahdistusta paljastavia että siitä pelastavia kuvia, jotka yhdessä synnyttävät tekstin sanoman.<sup>263</sup> Siksi nimitän hänen pelastumisen näkökulmasta tulkitsemiaan kokonaisuuksia *pelastaviksi näyiksi*.<sup>264</sup> Pelastavan näyn (die Vision von Erlösung) käsitteisällössä yhdistyy teologisessa mielessä pelastava sanoma joukkoon syvyyspsykologisiksi ymmärrettyjä kuvia. Pelastavan näyn käsite on teologisen ja syvyyspsykologisen käsitteen synteesi. Johonkin Raamatun tekstiin sisältyvä pelastava näky on kyseisen tekstin taustalta löytyvä, ihmisen myönteiseksi kokema ydinsanoma, joka muodostuu monista yksittäisistä kuvista. Se on elämyksellinen kokonaisuus. Ajattelen Drewermannin käsittelevän pelastavaa näkyä silloin, kun hän selittää tekstien takaa löytämäänsä kuvakokonaisuutta ahdistuksesta vapautumisen, pelastumisen tai jonkin niitä lähellä olevan käsitteen näkökulmasta. Tekstien symboleja Drewermann tulkitsee vain löytääkseen niiden avulla tietyn tekstikokonaisuuden sisäisen teeman eli siihen sisältyvän näyn. Uskon syntymisen näkökulmasta ovat tärkeimpiä pelastavat kuvat ja pelastavat näyt. Jeesuksen persoonan ja sanoman näkökulmasta taas ovat tärkeimpiä *täytymyksen kuvat* (Bilder der Erfüllung) ja ihmiselämän uudistumisen näkökulmasta keskeisimpiä ovat *uuden maailman kuvat* (Bilder einer neuen Welt).<sup>265</sup> Hänen menetelmänsä edustaa siinä mielessä allegorista

---

<sup>260</sup> Esim. TE I, 436–443.

<sup>261</sup> ”Vision“-käsitettä Drewermann käyttää ensiksikin pelastavan kuvan synonyyminä, esim.: ”Jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis das gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner Seele hervorgeht.“ TE I, 384–85. Toiseksi hän käyttää ”Vision“-käsitettä näyn, esimerkiksi opetuslasten Taaborin vuorella kokeman ilmestyksen merkityksessä. Esim. TE II, 347. Kolmanneksi Drewermann käyttää Vision-käsitettä viittaamassa tekstin kokonaismerkitykseen. Esim. ”Wenn es sich um Visionen im engeren Sinne handelt. Immer wenn ein Mensch zu fühlen beginnt, was mit seinem Dasein gemeint sein könnte.“ TE II, 448.

<sup>262</sup> TE I, 220. Jungin mukaan suuret unet ovat ihmisen elämään käänteentekevästi vaikuttavia unia. Jung 1981a, GW 18/1 § 518, § 595.

<sup>263</sup> Esim. ”Wie man sieht, hat die jahwistische Berufungsgeschichte des Mose im Grunde von Anfang bis Ende tatsächlich nur ein einziges Thema.“ TE II, 391.

<sup>264</sup> Esim. ”Wenn es sich um Visionen im engeren Sinne handelt. Immer wenn ein Mensch zu fühlen beginnt, was mit seinem Dasein gemeint sein könnte.“ TE II, 448.

<sup>265</sup> Drewermannin Matteuksen evankeliumin tulkinnan alaotsakkeena on *Bilder der Erfüllung* ja Johanneksen evankeliumin tulkinnan alaotsakkeena on *Bilder einer neuen Welt*.



raamatuntulkintaa, että hän etsii syvyyspsykologista merkitystä Raamatun tekstile.<sup>266</sup>

Drewermannin tulkintametodi koostuu tietyistä tulkintaperiaatteista ja suuresta joukosta niitä täydentäviä sääntöjä. Tulkintaperiaatteiden esittely on monisanaista ja epäsystemaattista.<sup>267</sup> Yksittäisissä tulkinnoissa erottuu helpoimmin amplifikaation eli laajentamisen periaate. Sen Drewermann on omaksunut Jungilta. Siinä hän soveltaa omintakeisesti Jungin näkemystä, jonka mukaan kollektiivisen tiedostamattoman symboleilla on merkitystä vai sikäli, kuin ne alistetaan synteettiseen käsittelyyn. Tällä Jung tarkoittaa sitä, että unien ja mielikuvien tulkinnassa symbolimateriaali hajotetaan ensin komponentteihinsa ja sitä laajennetaan sitten tietoisin keinoin ymmärrettävän merkityksen löytämiseksi.<sup>268</sup> Drewermannin mukaan amplifikaatioon taas kuuluu kaiken inhimillisessä historiassa esiintyvän kelpuuttaminen arkkityyppisyyden tutkintaan.<sup>269</sup> Näin löydetään kaikkia ihmisiä yhdistävä arkkityyppisyys.<sup>270</sup> Hän liittää muiden uskontojen ja kirjallisuuden piiristä löytyviä paralleelleja Raamatun arkkityyppisten kuvien tulkintaan. Kaikki ne edustavat hänen mukaansa ihmiskunnan yhteistä yliajallista uskonnollista totuutta.<sup>271</sup> Ne ovat Raamattuun sitoutuneen kuvallisen totuuden tavoin Jumalan ihmismieleen asettaman luomisilmoituksen heijastusta. Kristillisesti tulkittuina ne ovat hänen mukaansa ymmärrettäviä, vaikka ne eivät itsessään edusta Raamatun kuville ominaista totuutta.<sup>272</sup> Alkuperäisessä yhteydessään näistä teksteistä ei siis hänen mukaansa löydy pelastavia kuvia.

Esimerkiksi Raamatun ylösnousemustoivoille Drewermann löytää vertailukohtia Egyptin muinaisuskonnosta. Kristuksen kuolleista heräämistä hän vertaa Osiris-jumalan kuolleista heräämiseen. Kristillisessä kasteessa tapahtuva uudestisyntyminen ilmentää hänen mukaansa samaa arkkityyppistä motiivia kuin

<sup>266</sup> Benediktiini-isä, teologian tohtori Anselm Grün pitää Drewermannin tulkintatapaa allegorisena. Grün 2005, 21.

<sup>267</sup> TE I, 165–200.

<sup>268</sup> Jung 1964, GW 7 § 122.

<sup>269</sup> ”Alles, was nur irgend etwas mit den psychischen Objektivationen und Artikulationen des Menschen in der Geschichte zu tun hat, muß jetzt bei der Erforschung des Archetypischen, Urmenschlichen, Gemeinsamen in die Untersuchung miteinbezogen werden.“ TE I, 166.

<sup>270</sup> TE I, 165.

<sup>271</sup> TE I, 165–69.

<sup>272</sup> ”Hier liegt der eigentliche Ansatz christlicher Neu- und Weiterentwicklung. Indem sich das wahre Wesen des Menschseins, seine Würde und Größe, *in einem Einzelnen* ausspricht und darstellt.“ Name, 83, 85.

Osiriksen uudestisyntyminen Niilin tulviessa.<sup>273</sup> Taidekin tarjoaa hänen mukaansa mahdollisuuksia tulkinnan laajentamiseen. Esimerkiksi Sykarin naisen<sup>274</sup> monien miessuhteiden syynä hän pitää samaa ahdistunutta rakkaudennälkää, jota Hermann Hesse on kuvannut.<sup>275</sup> Frey pitää tällaista tekstimotiiveihin perustuvaa ”paralleelien” etsintää kontrolloimattomana eikä hyväksy sen perustaksi arkkityyppiteoriaa. Hänen mukaansa Drewermannin edellyttämä kuuliaisuus (Gehorsam) arkkityypeille on psykouskonnollista fundamentalismia.<sup>276</sup> Amplifikaatiotulkinta vaikuttaakin teologiseen käsitykseen kristinuskon sisällöstä. Se vaikuttaa käsitykseen kristinuskon asemasta uskontojen joukossa. Esimerkiksi Dassmann on arvioinut tällaisen tulkinnan vaikuttavan gnostilaiselta.<sup>277</sup> Yllättävää on, että amplifikaation soveltaminen on saanut kuitenkin eniten kritiikkiä eksegeetiikan eikä systemaattisen teologian edustajilta.<sup>278</sup>

Drewermannin toinen keskeinen tulkintaperiaate on tulkitseminen subjektitasolla. Raamatun tapahtumat tulkitaan silloin ilmaukseksi yksilön sisällä tapahtuvasta.<sup>279</sup> Periaatteen tärkeyden osoittaa Jungin tulkinnan valikoituminen keskeisimmäksi tulkintametodiksi. Esimerkiksi Kainin ja Aabelin sekä Jaakobin ja Eesaun Drewermann tulkitsee kuvaavan ihmismielen tietoista ja tiedostamatonta puolta.<sup>280</sup> Myyttien arkkityyppiset motiivit puolestaan kuvaavat ihmismielen perusristiriitoja.<sup>281</sup> Sykarin kertomuksen merkitys on naisen sisäisessä muuttumisessa.<sup>282</sup>

Yksilönäkökulmaan liittyy myös Drewermannin kolmas tulkintaperiaate, minuuden löytämisen (Selbstfindung)<sup>283</sup> teema: myyttejä ja myytteihin

<sup>273</sup> TE II, 511–541. Osiris-”paralleelit” erityisesti TE II, 518–24.

<sup>274</sup> Joh. 4: 1–42.

<sup>275</sup> TE II, 692.

<sup>276</sup> Frey 1995, 57, 227. Freyn kanssa näkemyksen jakavat Raguse ja Birnstein & Lehmann. Raguse 1993, 26, Anm. 44; Birnstein & Lehmann 1994, 46.

<sup>277</sup> Dassmann 1992, 59.

<sup>278</sup> Voimakkaasti sitä ovat Freyn ohella kritisoineet esimerkiksi Gerhard Lohfink ja Rudolf Pesch. Lohfink & Pesch 1988, 26–36.

<sup>279</sup> TE I, 172.

<sup>280</sup> TE I, 172–77. Habilitaatiokirjassaan *Strukturen des Bösen* Drewermann esittää Raamatun alkukertomuksien tulkinnat erikseen objektitasolla eli psykoanalyttisesti ja subjektitasolla eli Jungin analyttistä psykologiaa soveltaen. Esim. vedenpaisumus kertomuksen tulkinta objektitasolla SB II, 389–47 ja subjektitasolla SB II, 417–430.

<sup>281</sup> TE I, 184.

<sup>282</sup> ”In sich konsequent und schlüssig wirkt der Gesprächslauf, wenn man ihn auf seine innere Bedeutung hin befragt und die einzelnen Stufen des Gesprächs als wesentliche Schritte einer inneren Entwicklung“...”versteht.“ TE II, 697.

<sup>283</sup> Minuutensa löytämisen sijaan arkikielessä käytetään tavallisesti itsensä löytämisen käsitettä. Itsensä löytämisen tai itsensä toteuttamisen käsitettä käytetään Suomessa esim. humanistisessa psykologiassa. Kognitiivisessa psykologiassa taas tunnetaan minuuden tuottamisen käsite. Vuorinen

rinnastettavia kertomuksia on tulkittava minuuden kehityskertomuksina.<sup>284</sup> Sykarin naisen tapauksessakin on hänen mukaansa kysymys minuuden löytämisestä, josta ihmisten uskonnollisuus alkaa.<sup>285</sup> Jung käyttää minuuden (Selbst, self) käsitettä ihmisen tietoisien ja tiedostamattoman mielenkerroksen piiriinsä sulkevasta kokonaisuudesta ja minuuden löytämisestä hän käyttää tavallisesti individuaation käsitettä.<sup>286</sup> Drewermann määrittelee minuuden löytämisen Jungiin tukeutuen tietoisuuden ja tiedostamattoman ykseydeksi, joka on ilmaistavissa vain symbolein.<sup>287</sup> Pelastavien näkyjen sisältönä on siis hänen mukaansa minuuden löytäminen, joka on oman todellisuutensa kohtaamista.<sup>288</sup> Tulkinnan tavoitteena on tulkitsijoiden ja tulkinnan vastaanottajien individuaatio, joka on Drewermannin mukaan mielen tiedostamattoman osan sitomista kokonaispersoonallisuuden osaksi, niin että ihminen tulee osalliseksi kaikille ihmisille yhteisestä ihmisluonnosta.<sup>289</sup> Teema hallitsee hänen raamatuntulkintaansa. Hänen ”jungilainen” tulkintansa on siis stereotyyppistä, vaikka juuri Jung on varoittanut tällaisesta tulkinnasta. Unientulkinnassakin on tämän mukaan otettava huomioon sen ihmisen sisäinen tilanne, jonka unta tulkitaan.<sup>290</sup> Drewermannin olisi johdonmukaista ”hyväksyä” Raamatusta löytämilleen näyille monia erilaisia tulkintoja. Yksittäisiä kuvia hän tulkitseekin eri yhteyksissä eri tavoin, mutta aina osana minuuden löytämisen ja Jumalan löytämisen tulkintaa.<sup>291</sup>

---

1997, 340. Käytän tässä tutkimuksessa minuuden löytämisen käsitettä itsensä löytämisen käsitteeseen liittyvien monien konnotaatioiden vuoksi.

<sup>284</sup> ”Mythen und mythennahe Erzählungen sind daher – mindestens probeweise – zu lesen als *Entwicklungsgeschichten des Selbst*.” TE I, 191. Kursivoinnilla Drewermann korostaa tulkintaperiaatteen keskeisyyttä.

<sup>285</sup> ”Der Ort der Selbstfindung ist der eigentliche Anfang des Religiösen.” TE II, 693.

<sup>286</sup> Jung 1964, GW 7 § 399. ”Das ist der Weg der Individuation. Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum *eigenen Selbst werden*. Man könnte ‘Individuation’ darum auch als ‘Verselbstung’ oder als ‘Selbstverwirklichung’ übersetzen.” Jung 1964, GW 7 § 266.

<sup>287</sup> ”Empirisch nicht mehr faßbare, nur im Symbol aussagbare Einheit von Bewußtsein und Unbewußten.” TE I, 191–92.

<sup>288</sup> ”Sieht sich der Leser jetzt anhand der“...“Erzählungen“...“mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die zutiefst seine eigene ist.“ TE I, 178. Myös Freyn mukaan ovat amplifikaatio, subjektin tasolla tulkitseminen ja minuutensa löytämisen teema Drewermannin keskeisimmät tulkintaperiaatteet. Frey 1995.

<sup>289</sup> TE I, 203. ”Selbstfindung’ meint dabei nicht die Durchsetzung des Ichs, sondern gerade im Gegenteil die Erlösung von der Ichhaftigkeit und Bewußtseinseinseitigkeit zugunsten einer erweiterten Persönlichkeit, die mit eigenen Unbewußten verbunden ist und darin an der wahren Natur aller Menschen Teil hat.“ TE I, 378.

<sup>290</sup> ”Darum brauchen wir die Hilfe des Träumers, um die Vielfalt der Wortbedeutungen auf das Wesentliche und Überzeugende einzuschränken.“ Jung 1967, GW 8 § 539.

<sup>291</sup> Esim. enkeli on Drewermannille sekä ihmisen olemuksen että Jumalan symboli. TE I, 509; Name, 51.

Esimerkiksi myyttien ja satujen tulkintaohjeissa<sup>292</sup> Drewermann määrittelee minuuden löytämisen pelkästään syvyyspsykologisesti. Hän ei viittaa niissä esimerkiksi siihen, että ihminen on teologisen käsityksen mukaan Jumalan kuva.<sup>293</sup> Ihmekertomusten tulkintaohjeissa hän kuitenkin yhdistää minuuden löytämiseen Jumalan löytämisen: Jumalan löytäminen ilmenee minuutensa löytämisenä.<sup>294</sup> Niiden yhdistämisessä hän tukeutuu selvästi Jungiin.<sup>295</sup> Ihmekertomusten pelastavien kuvien sisältönä on siten sekä minuuden että Jumalan löytäminen. Ne liittyvät hänen mukaansa yhteen sen tähden, että ihmisessä itsessään on uskon sisältö (Glaubens"inhalt"), joka ohjaa häntä kehittymään omaksi itsekseen.<sup>296</sup> Tällä Drewermann tarkoittaa ihmismielen sisäistä luomisilmoitusta.<sup>297</sup> Ihmekertomuksia tulkittaessa ei hänen mukaansa saa siksi erottaa teologista ja syvyyspsykologista tulkintaa, vaan niiden tulkinnassa täytyy toteutua raamatuntulkinnan tavoite uskon herättämisestä.<sup>298</sup> Drewermannin tulkintaa on kritisoitu ehkä eniten juuri siitä, että minuuden löytäminen on sen pääteemana.<sup>299</sup> Kyseinen teema suuntaa kuitenkin huomion siihen teologisestikin merkittävään asiaan, ettei uskoa voi erottaa muusta ihmismielestä tapahtuvasta.

Tulkintaperiaatteita auttaa Drewermannin mukaan toteuttamaan niitä yksityiskohtaisempi säännöstö, jonka hän on laatinut erityisesti myyttien ja satujen tulkintaa varten.<sup>300</sup> Näistä kertomuksista löytyvien arkkityyppisten kuvien tulkintasääntöjä hän soveltaa myös muiden arkkityyppisiä kuvia sisältävien kertomuslajien tulkinnassa. Drewermann esittää säännöstön kahteen kertaan ja lisäksi vielä tiivistelmänä.<sup>301</sup> Sääntökokoelmat eivät ole yhdenmukaisia eivätkä

<sup>292</sup> "Regeln und Techniken zur Auslegung archetypischer Erzählungen, insbesondere von Mythen und Märchen." TE I, 163–388.

<sup>293</sup> TE I, 378.

<sup>294</sup> "Gottfindung und Selbstfindung verhalten sich in den Wundererzählungen" ... "zueinander wie Grund und Folge, wie Wesensursprung und Erscheinung." TE II, 245.

<sup>295</sup> "Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf." Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>296</sup> "Die Glaubens'inhalt" ... "liegen in ihm selber; sie erscheinen" ... "konkret einsehbar, als vorgegebene Wegweiser beziehungsweise als Stationen auf dem Weg zu sich selber. Selbstfindung und Gottfindung bilden eine unauflösbare Einheit." GF I, 507.

<sup>297</sup> GF I, 504.

<sup>298</sup> TE II, 244–45. "Jedes Wort der Bibel mußte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann" ... "Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es" ... "Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht." TE II, 33–34.

<sup>299</sup> Bucher 1992c, 115; Raguse 1993, 25; Frey 1995, 60; Grün 2005, 21.

<sup>300</sup> TE I, 163. Frey, joka on tarkastellut Drewermannin tulkintasääntöjä kokonaisuutena, on pitänyt näitä sääntöjä keskeisinä.

<sup>301</sup> Säännöstöt Drewermann esittää TE I, 20–230 ja 376–383. Tiivistelmän tulkinnassa otettavista askelista hän esittää TE I, 385–388.

systemaattisia.<sup>302</sup> Säännöt ovat ilmeisesti hänen itse muotoilemiaan. Esimerkiksi Jung ei esitä täsmällisiä, kaikkien unien tulkittamiseen sopivia sääntöjä.<sup>303</sup> Myöskään Freud ei ole unientulkinnassaan esittänyt kaikkien unien tulkintaan sopivia sääntöjä.<sup>304</sup>

Drewermannin sääntöjä ja niiden soveltamista tarkastelen seuraavaksi Jeesuksen ja Sykarin naisen kohtaamisen tulkinnan (Joh.4: 1–42) valossa.<sup>305</sup> Finaliteettisääntö velvoittaa Drewermannin mukaan varmistamaan, että jokaisen Raamatun kertomuksen keskeiseksi teemaksi löydetään individuaatio. Kaikki sivuteemat on alistettava tukemaan tätä tulkintaa.<sup>306</sup> Näin hän tulkitsee myös tätä kertomusta.<sup>307</sup> Alkamissääntö taas vaatii tarkastelemaan erityisesti kertomuksen alkua oikean tulkinnan löytämiseksi.<sup>308</sup> Esimerkkikertomuksessa Jeesuksen ja naisen keskustelu alkaa vedestä, jota Jeesus pyytää juodakseen. Siitä tulkintakin alkaa.<sup>309</sup> Keskittymissääntö puolestaan haastaa Drewermannin mukaan tulkitsemaan kaikki tekstissä esiintyvät henkilöt saman ihmisen eri puoliksi. Se koskee kuitenkin vain niitä tapauksia, joissa kukaan kertomuksen henkilöistä ei ole erityisasemassa toisiin nähden.<sup>310</sup> Siksi hän ei ole soveltanut sääntöä Jeesuksen ja Sykarin naisen keskustelun tulkintaan. Reaalistamisen sääntö (Realisierungsregel) on Drewermannin mukaan tärkein arkkityyppisten kuvien tulkinnalle asetettavista vaatimuksista. Niiden symbolien takaa, joita Raamatun kirjoittajat ovat tietoisesti tuottaneet, on etsittävä tekstin tiedostamaton sisältö.<sup>311</sup> Sykarin kertomuksen tiedostamattomaksi sisällöksi Drewermann löytää syvällisen kaipuun ja syvän rauhan, joiden symboleja ovat kaivo ja vesi.<sup>312</sup> Myös ajan nopeuttamisen sääntö (Zeitraffergesetz) palvelee Drewermannin mukaan reaalistamista. Tulkitsijan on ymmärrettävä, että Raamatun kertomuksissa kuvattu koskee tavallisesti monia vuosia yksilön elämässä tai vuosisatoja tietyn kansan ja vuosituhansia ihmiskunnan elämässä. Minuuden löytäminenkin kestää hänen

<sup>302</sup> Frey on havainnut saman. Frey 1995, 56, viite 99.

<sup>303</sup> Jung 1967, GW 8 § 561.

<sup>304</sup> Freud 1968.

<sup>305</sup> TE II, 686–697.

<sup>306</sup> ”Immer ist“...”die endgültige Lösung: *das Ziel der Individuation*, die Herausbildung des Selbst, als Richtmaß voranzusetzen, und gemessen daran ist der einzelne Erzählabschnitt funktional einzuordnen.“ TE I, 203.

<sup>307</sup> TE II, 693.

<sup>308</sup> TE I, 205–06.

<sup>309</sup> Joh. 4: 7; TE II, 686.

<sup>310</sup> TE I, 215.

<sup>311</sup> ”Für die Exegese bedeutet dies nichts anders, als“...“endlich die Existenz *unbewußter Aussageinhalte* in den biblischen Erzählungen für möglich anzuerkennen.“ TE I, 219–20.

<sup>312</sup> TE II, 688.

mukaansa yleensä vuosia, mutta Sykarin naisen hän on tulkinut kypsyyden nopeasti, niin kuin ajan nopeuttamisen sääntö edellyttää.<sup>313</sup> Ajan laajentamisen säännön (Zeiterdehnungsregel) tarpeellisuus johtuu samasta syystä.<sup>314</sup> Sitä Drewermann ei sovelle tässä tulkinnassa.

Tulkintakaanoinensa jatkoksi Drewermann esittää sääntöjä ja teknikoita, jotka hänen mukaansa soveltuvat erityisesti tarujen (Sage) ja legendojen psykodynamiikan tulkintaan.<sup>315</sup> Tällä tavalla saadaan hänen mukaansa esiin tiettyjen kuvien ja motiivien tunnerkitys, psykodynamiikka ja vaikutustapa.<sup>316</sup> Kyseiset ”lisäohjeet” koskevat Drewermannin sanoin ensiksikin ”valmiita” sankareita ja ”valmiita” pyhiä käsitteleviä kertomuksia ja toiseksi ”epävalmiita” ihmisiä käsitteleviä kertomuksia.<sup>317</sup> Sankari- ja pyhimyskertomuksiin sisältyy hänen mukaansa ensiksikin arkkityypisiä kuvia, kuten esimerkiksi kuva neitseellisestä syntymisestä. Toiseksi niistä löytyy Freudin psykoanalyysin avulla tulkittavia motiiveja. Siten esimerkiksi arkkityypistä tulkintaa neitseestäsyntymisestä on täydennettävä tulkitsemalla se oidipuskompleksin ja siten individuaation kuvaksi.<sup>318</sup> Myöskään ”epävalmiita” ihmisiä käsitteleviä raamatunkertomuksia ei Jungin unientulkinta sovellu hänen mukaansa tulkitsemaan. Drewermann yhdistää näin vallitsevasti jungilaiseen tulkintaansa elementtejä psykoanalyttisestä tulkinnasta.<sup>319</sup>

Drewermann esittää siten kolme periaatetta, joita raamatuntulkinnassa on noudatettava: laajentamisen, subjektin tasolta tulkitsemisen ja minuuden löytämisen periaatteet. Viimeksi mainittu määrittelee etukäteen sen, mihin tulkinnassa on päädyttävä. Monet eksegeetit ovat pitäneet sitä vääränä lähestymistapana. Drewermannin on esimerkiksi väitetty ohittavan suuren osan Jeesuksen julistuksesta<sup>320</sup> ja vääristävän Raamatun sanomaa.<sup>321</sup> Minuuden löytäminen on kuitenkin yksi mahdollisista syvyyspsykologisen tulkinnan

<sup>313</sup> ”Enthüllt das Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen das Gesamtbild eines langen Prozesses.“ TE II, 697.

<sup>314</sup> TE I, 226–230.

<sup>315</sup> TE I, 389–482.

<sup>316</sup> ”Die Gefühlsbedeutung, die Psychodynamik“...”das Interaktionsschema“. TE I, 391.

<sup>317</sup> TE I, 429.

<sup>318</sup> TE I, 395. Drewermannin psykoanalyttisesti tulkitsemat motiivit ovat erityisen syntymän, erityisen teon ja erityisen lopun motiivit. TE I, 393, 397, 402.

<sup>319</sup> Freudin psykoanalyysi ei tunne kollektiivisen tiedostamattoman käsitettä. Psykoanalyttinen unientulkinta selittää unia lähtemällä yksilöllisen tiedostamattoman tuottamista unikuviasta (ilmiunesta). Esimerkkejä Drewermannin Freudiin tukeutuvasta tulkinnasta. TE II, 553, 657–58, 580.

<sup>320</sup> Schnackenburg 1992, 35.

tavoitteista. Tästä näkökulmasta arvioituna Drewermannin tulkinta edustaa syvyyspsykologista uustulkintaa.<sup>322</sup>

Myös Drewermannin metodin eklektisyyttä on kritisoitu. Hän ei sitoudu minkään syvyyspsykologisen koulukunnan perinteeseen, vaan yhdistää näennäisen sattumanvaraisesti eri koulukuntien tulkintatapaa.<sup>323</sup> Useat psykoanalytyt ovat lisäksi pitäneet hänen syvyyspsykologista tietämystään rajoittuneena ja tulkintoja mielivaltaisina.<sup>324</sup> Hänen metodinsa suurimpana teologisena puutteena on se, ettei hän määrittele pelastavan kuvan ja sen kielellisesti ilmaistun symbolin suhdetta. Hän ainoastaan viittaa sen määrittelyyn sisältyvään ongelmaan.<sup>325</sup> Hän ei ole käsitellyt syvyyspsykologisesti sitä, miten on ymmärrettävissä tietyn pelastavan kuvan herääminen ihmisen mielessä Raamatun tekstin pohjalta. Hän ei ole käsitellyt syvyyspsykologisen tai yleisen psykologisen tietämyksen perusteella sitä mielensisäistä prosessia, joka johtaa tiettyjen mielikuvien valikoitumiseen ihmisen koettaviksi. Tämä prosessi on käsittääkseni tarpeen sekä Raamatun tulkittamiseksi että uskon syntymiseksi sen kuvien pohjalta. Sekä syvyyspsykologia että kognitiivinen psykologia olisivat tarjonneet mahdollisuuksia asian käsittelyyn.

Myös menetelmän eklektisyys ja muotohistoriallisen koulukunnan systematiikkaan sitoutuminen erottaa Drewermannin tulkinnan muista syvyyspsykologisista tulkinnoista. Hänen raamatuntulkintansa ei siten ole ”puhdasoppista” syvyyspsykologista raamatuntulkintaa, vaikka siitä käytetään usein tätä nimitystä.<sup>326</sup> Tulkinnalta ei voi myöskään odottaa yksityiskohtaista eksegeettistä tekstianalyysiä, koska sen lähtökohtana on kokonaisvaltainen ”kuvien” tavoittelu romantiikan ja Jungin unientulkinnan hengessä. Frey liittää

---

<sup>321</sup> Lohfink & Pesch 1988, 28.

<sup>322</sup> Esimerkiksi syvyyspsykologisessa tulkinnassa keskeinen ”prosessisääntö” tulkinnasta Kasselin mukaan kuitenkin puuttuu. Kassel 1992, 46.

<sup>323</sup> Kassel 1992, 42; Philipp 1997, 186–87.

<sup>324</sup> Esim. Raguse 1993, 253; Kassel 1992, 42; Funke 1992, 53.

<sup>325</sup> “Die mythischen Symbole sind im Ursprung **Bilder**; ihre Gestalt ist ganz und gar visuell, und es geschieht nur behelfsweise, daß sie überhaupt in eine verbale Ausdrucksebene übersetzt werden. Ihr Sinn, ihre Bedeutung hängt durchaus nicht an einer bestimmten Erzähl- oder Sprachform. Da sie eine Realität beschreiben, deren bildhafter Ausdruck in der menschlichen Seele selbst grundgelegt ist, sind sie gewissermaßen neutral gegenüber der verbalen Gestalt, die unter den einzelsprachlichen Bedingungen einer bestimmten Kultur annehmen.“ SB I, LXXVIII.

<sup>326</sup> Drewermannin tulkintaa teologian eri alojen näkökulmasta käsittelevä artikkelikokoelma esimerkiksi on otsikoitu ”Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?”

sen tästä syystä hengellisen raamatuntulkinnan perinteeseen.<sup>327</sup> Drewermannin tulkinnalleen antama teologinen ahdistuksen torjumisen tavoite tekee siitä teologista tulkintaa. Se on teologista raamattuhermeneutiikkaa, joka pyrkii osoittamaan, minkälainen tulkinta paljastaa Raamatun uskoa synnyttävän sisällön. Tulkintametodin lähtökohtana on teologisesti kapea käsitys Raamatun ilmoituksen sisällöstä. Ilmoitus on sen mukaan tarkoitettu tukemaan yksityisiä ihmisiä. Lähimmäisyyden ja yhteisöllisyyden näkökulma puuttuu.

### 3.5. Kuvailmoituksen sisältö

Edellä olen osoittanut, että Drewermannin raamatuntulkinta on sellaisten kuvien etsimistä, jotka voivat sekä vapauttaa ihmiset ahdistuksesta että herättää heissä uskon.<sup>328</sup> Olen myös osoittanut, että minuuden löytäminen on hänen mukaansa näiden kuvien keskeisenä sisältönä.<sup>329</sup> Lisäksi olen osoittanut, että siihen yhdistyy hänen tulkintoissaan Jumalan löytäminen.<sup>330</sup> Tässä luvussa selvitän tarkemmin, mitä Drewermann sisällyttää minuuden (Selbst) löytämiseen ja miten se yhdistyy hänen käsitykseensä Jumalan löytämisestä. Vertaan hänen tulkintaansa samalla Jungin tulkintaan, koska hän on omaksunut tältä käsityksensä minuuden löytämisen ja Jumalan löytämisen yhteenkuuluvuudesta.<sup>331</sup> Selvitän kahta esimerkkitulkitta analysoimalla, minkälaisia pelastavia kuvia ja pelastavia näkyjä Drewermann löytää Raamatusta ja mitä ne hänen mukaansa ilmaisevat minuuden ja Jumalan löytämisestä. Vastaavanlaisen sisällön oletan hänen mukaansa löytyvän myös unikuvista ja muista elämyksellisistä kuvista. Pysin myös osoittamaan hänen tulkintansa mahdollisia yhteyksiä gnostilaisiin ja

<sup>327</sup> Frey 1995, 244.

<sup>328</sup> "Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst betragen kann"..." "Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es"..." "Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht." TE II, 33–4.

<sup>329</sup> "Sieht sich der Leser jetzt anhand der"..." "Erzählungen"..." "mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die zutiefst seine eigene ist." TE I, 178. Der Text wir zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst." TE I, 384–85. Ks. luku 3.3.

<sup>330</sup> "Gottfindung und Selbstfindung verhalten sich"..." "zueinander wie Grund und Folge, wie Wesensursprung und Erscheinung." TE II, 245. Ks. luku 3.4.

<sup>331</sup> "Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johannäischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott ('dem Vater wesensgleich') oder Ätman als individuelle Selbst." Jung 1963, GW 11 § 231. Jung ei täsmennä, mihin Raamatun kohtiin hän viittaa.



uushenkisiin tulkintoihin, koska Drewermannia on syytetty erityisesti gnostilaisista käsityksistä.<sup>332</sup>

Analyysoitavana on kaksi tulkintaa, joissa Drewermann käsittelee minuuden ja Jumalan löytämistä useiden Raamatusta löytämiensä kuvien avulla.<sup>333</sup> Olen valinnut ne esimerkkitulkinnoiksi, koska Drewermannin sanankäyttö on niissä verraten tiivistä.<sup>334</sup> Tulkinnat enkelin ilmestymisestä Neitsyt Marialle (Luuk.1: 26–38)<sup>335</sup> ja tämän kihlatulle Joosefille (Matt.1: 18–25)<sup>336</sup> eivät hänen mukaansa ole elämäkerrallista aineistoa vaan kuvausta ihmisen olemuksesta.<sup>337</sup> Ne ilmaisevat ihmisen tiedostamattomasta nousevien unikuvien tavoin objektiivista totuutta ihmiselämästä.<sup>338</sup> Niitä on siksi tulkittava kehityskertomuksina.<sup>339</sup> Drewermann esittää nämä tulkinnat korostetusti nimenomaan syvyyspsykologisina tulkintoina.<sup>340</sup>

<sup>332</sup> Esim. Ernst Dassmann. Dassmann 1992.

<sup>333</sup> Kaikkien kertomuslajien piiristä ei asiaa valaisevia esimerkkitulkinnoja löydy. Esimerkiksi historiallisen totuuden muotoon puettuja kertomuksia ja sanaperinnettä edustavia kertomuksia koskevat esimerkkitulkinnot ovat niin suppeita, etteivät ne sisällä merkittäviä näkökohtia siitä, minkälaiseksi Drewermann ymmärtää Raamatun sanoman. TE II, 635–58, 739–53; TE II, 40. Kertomuslajien jaottelusta ks.luku 3.1. Siitä, miten Drewermann tulkitsee Raamatun ihmekertomukset minuutensa löytämisen ja Jumalan löytämisen kuvauksiksi tarjoaa esimerkin luvussa 4.5. käsiteltävä Drewermannin analyysi uskon syntymisestä.

<sup>334</sup> Esimerkkitulkinnot antavat hyvän yleiskuvan siitä, mitä Drewermann sisällyttää uskoa herättävään sanomaan, vaikka hänen muista tulkinnoistaan on tietenkin löydettävissä myös muita näkökohtia. Esim. Drewermannin Markuksen evankeliumin tulkintojen teksti on näiden kertomusten tulkintaan verrattuna erittäin monipolvista ja monisanaista sekä sisältää lainauksia kirjallisuudesta ja kirkkopoliittisia kannanottoja. Minuutensa löytämisen ja Jumalan löytämisen teema löytyy kyseisen lisäaineiston joukosta. DMK I, DMK II.

<sup>335</sup> Name, 41–90.

<sup>336</sup> TE II, 504–512.

<sup>337</sup> ”*Die mythischen Genealogien und Kindheitsgeschichten* nicht als phantastische Biographien, sondern als *symbolische Wesensbeschreibungen* gelesen werden müssen.“ Name, 33.

Drewermann määrittelee Martin Dibeliukseen tukeutuen myytin olevan kertomus, jolla on erityinen merkitys. Kyseinen merkitys on tietyn riitin tulkinta tai jonkin tapahtumasarjan, kuten maailman synnyn, kuvaaminen. Esimerkiksi Jumalan olemus esitetään myytissä kertomuksen muodossa. TE I, 87. Valitut tulkinnat tarjoavat hyvän esimerkin siitä, miten myyttien, satujen, tarujen ja legendojen kuvat Drewermannin mukaan puhuvat minuutensa löytämisestä. Drewermann on julkaissut monografian Jeesuksen syntymä- ja lapsuusmyytistä (Name 1993) sekä Jeesuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen liittyvistä myyteistä (Barke 1993).

<sup>338</sup> ”Um *psychische Verbindlichkeit* von Träumen und Mythen zu verstehen“... ”Es ist die wohl wichtigste Einsicht der Psychoanalyse, daß die Bilder der Unbewußten“ ... ”objektiv vorgegebene Wahrheiten ausdrücken, die buchstäblich über Glück und Unglück, Heil und Unheil, Tod und Leben entschieden.“ Name, 36. Drewermann käyttää tässä psykoanalyysin käsitettä syvyyspsykologian yhteisnimityksensä, jolloin hän lukee sen piiriin myös Jungin analyttisen psykologian.

<sup>339</sup> ”*Mythen und mythennahe Erzählungen sind daher – mindestens probeweise – zu lesen als Entwicklungsgeschichten des Selbst.*“ TE I, 191; Name, 41–90; TE I, 504–12.

<sup>340</sup> Name, 13.

Enkeli on Drewermannin mukaan ensimmäinen kertomusten pelastavista kuvista. Kuva löytyy ylikuonnollisen olennon taustalta.<sup>341</sup> Enkeli on tärkeä symboli sekä Luukkaan että Matteuksen evankeliumin kuvauksessa. Marialle ilmestynyt enkeli on ihmisen oman olemuksen kuva (Abbild). Olemus taas merkitsee Drewermannin mukaan syvyyspsykologisesti ihmisen perimmäistä, tiedostamatonta olemusta. Ihminen ei sitä tietoisesti tunne, mutta hänen tulisi se löytää.<sup>342</sup> Enkeli on ihmisen kokonaisuuden (Selbst) symboli. Tämä ilmenee selvästi myös tulkinnasta, jonka Drewermann antaa taivaasta laskeutuvalla ilmestyskirjan enkelille. Enkelin oikea puoli kuvaa tietoisuutta, vasen taas kuvaa tiedostamatonta.<sup>343</sup> Drewermann tulkitsee enkelin aina ihmisen alkuperäisen olemuksen symboliksi.

Jung sen sijaan tulkitsee enkelin monin eri tavoin.<sup>344</sup> Kerran hän määrittelee enkelin välittäjäksi, joka ilmoittaa tiedostamatonta mielensisältöä ihmisen tietoisuudelle.<sup>345</sup> Enkeli ei siis ole Jungin määritelmän mukaan ihmisen perimmäisen olemuksen kuva. Hänen syvyyspsykologiaan tukeutuva määritelmänsä on sen sijaan lähellä kristillistä tulkintaa enkelistä tiedonvälittäjänä.<sup>346</sup> Drewermannin tulkinta eroaa siten ratkaisevasti Jungin tulkinnasta. Tämän tulkintaan verrattuna Drewermannin tulkinta on eksklusiivinen.

Enkeli on Drewermannin mukaan myös teologisesti ihmisen olemuksen kuva. Enkeli on Jumalan luoman ihmisen peruskuva (Grundbild).<sup>347</sup> Enkeli kuvaa siten ihmisen alkuperäistä olemusta, jonka ahdistus on ”peittänyt.” Hän käyttää samaa symbolia kuvaamaan ihmistä sekä psyykkisenä että hengellisenä olentona. Tämä tulkinta edustaa vastaavaa uushenkisyyttä kuin amerikkalaisen kirjailija Terry Lynn Taylorin näkemys, jonka mukaan enkeliä on käytetty luomisessa

<sup>341</sup> Drewermann pitää itse esittämänsä alkamissäännön mukaisesti kertomuksen alkua tulkinnallisesti tärkeänä.

<sup>342</sup> ”Tiefenpsychologisch wird man in der Vision des *Engelbildes* gewiß ein Abbild unseres eigenen Wesens erblicken dürfen, eine Verkörperung der Gestalt, in der wir selber uns begegnen.“ Name, 48.

<sup>343</sup> Ilm. 10:12; ”Ebenso wird man *die linke Seite des Engels* dem Unbewußten, die rechte Seite dem Bewußtsein zuordnen.“ TE II, 558.

<sup>344</sup> Nierlich 1996, 66–68.

<sup>345</sup> ”Wenn die Engel nämlich *etwas* sind, so sind sie personifizierte Übermittler unbewußter Inhalte, die sich zum Worte melden.“ Jung 1978, GW 13 § 108.

<sup>346</sup> Esim. Lempiäinen 2002, 358–59.

<sup>347</sup> ”Im Bild des ‘Engels’ redet, theologisch ausgedrückt, Gott in der Gestalt des eigenen Wesens zum Menschen; der ‘Engel’ ist, wenn man so will, das Existenzgewissen des Daseins, das Grundbild, auf hin Gott den Menschen geformt hat.“ TE I, 509.

ihmisen prototyyppinä.<sup>348</sup> Enkeli on suosittu hahmo myös uushenkisyydessä.<sup>349</sup> Drewermannin tulkinnan uushenkisyyden osoittaa myös hänen enkelitulkintansa ainoa ”teologinen” perustelu, antroposofinen käsitys arkkienkeleistä ihmisten henkisyyden symboleina.<sup>350</sup> Hänen käsityksensä ihmisen perimmäisestä olemuksesta eli teologinen ”ihmishanteensa” on tästä päätellen vain väljästi kristillinen.<sup>351</sup> Drewermannin tulkinta ei sen uushenkisistä piirteistä huolimatta kuitenkaan edusta tyypillistä ”enkeliuskooa”. Enkeleitä näet luonnehditaan uushenkisessä ”enkeliuskossa” yleensä olennoiksi, joihin ihminen voi turvata. Ne ovat auttajia, sanasaattajia, oppaita, suojelejoita tai ystäviä.<sup>352</sup>

Enkelin ilmestyminen kuvaa Drewermannin mukaan ilmestyskertomuksessa syvyyspsykologisesti kypsymishaastetta.<sup>353</sup> Uskoa herättävä sanoma sisältyy siinä tiettyyn tapahtumaan.<sup>354</sup> Kypsymisellä hän tarkoittaa selvästikin minuuden (Selbst) löytämistä. Tulkinta noudattaa Jungin käsitystä minuuden toteuttamisesta (Selbstverwirklichung) eli individuaatiosta.<sup>355</sup> Drewermann kuvaa näin tapahtumista, jota hän käsittelee teologisesti oman ahdistuksen tajuamisena. Hänen mukaansa enkelinäyn viestinä on itsensä näkeminen Jumalan silmin. On tarkasteltava omaa elämäänsä ikuisen hyvyyden silmin ja tajuttava, mikä on oman olemassaolon (Dasein) tarkoitus. Tulkinnan Drewermann perustaa muinaisen Egyptin uskontoon.<sup>356</sup> Aikojen lopussa punnitaan vaa’alla, ovatko ihmisen olemus

<sup>348</sup> Nierlich 1996, 67.

<sup>349</sup> ”Sekä uskonnollisessa että uushenkisessä kontekstissa ajatellaan, että meitä auttaa joko Jumala (välillisesti), enkelit tai jokin suurempi voima, jota ei kuitenkaan pystytä nimeämään.” Vuori 2012, 89.

<sup>350</sup> Name 216, viite 40. Drewermann esittää yrityksenä sitoa enkelioppi dogmaattisesti ihmisten kokemuksiin tämän ajatuksen, jonka on hänen mukaansa esittänyt tunnettu antroposofi H. W. Schroeder teoksessaan *Mensch und Engel. Die Wirklichkeit der Hierarchien*. Schroeder (s. 1931) on Suomen antroposofisen liiton mukaan antropofista ajattelua toteuttavan kristiyyhteisön yliohtaja. Schroeder 2007.

<sup>351</sup> Esim. Johanna Zimmermann on toimittanut antologian kristillisistä, enkeleitä käsittelevistä teksteistä. Mukana on esimerkkejä Vanhan testamentin, Uuden testamentin, kirkkoisien, kristillisten mystikkojen, ja eri tunnustuskuntien edustajien teksteistä. Lisäksi mukana on valikoima legendojen, myyttien, satujen ja muun kristillisen perinteen piiristä sekä runoutta. Zimmermann 1956. Drewermann ei tukeudu yhteenkään niistä.

<sup>352</sup> Utraiainen 2014, 35. Utraiaisen mukaan enkeliusko yhdistää kristinuskon elementtejä muihin uskontoperinteisiin kuten teosofiaan ja uushenkisyyteen. Utraiainen 2014, 34.

<sup>353</sup> ”Tiefenpsychologisch wird man in der Vision des *Engelbildes* gewiß ein Abbild unseres eigenen Wesens erblicken dürfen, eine Verkörperung der Gestalt, in der wir selber uns begegnen auf dem Wege unsere Reifung und Vollendung“...“wozu wir eigentlich berufen sind.“ Name, 48.

<sup>354</sup> Enkelin ilmestyminen alkaa siis Drewermannin mukaan vapauttavan näyn, joka hänen mukaansa muodostuu kunkin tekstin kokonaissanomasta.

<sup>355</sup> Jung 1964, GW 7 § 266–267.

<sup>356</sup> ”Die ägyptische Göttin Maat stellt“...“ die Urform der biblischen und abendländischen Engelbilder überhaupt.“...“Das *persönliche Gericht* eines Menschen“...“bestehe darin, das eigene Leben“...“mit den Augen der ewige Güte betrachten können und deutlich zu sehen, was mit dem eigenen Dasein wesentlich gemeint war.“ Name, 51.

(Wesen) ja oleminen (Sein) tasapainossa.<sup>357</sup> Muinaisessa Egyptissä tuomitsijana oli jumalatar Maat, mutta kristinuskossa häntä vastaa Drewermannin mukaan arkkienkeli Mikael.<sup>358</sup> Drewermann soveltaa Egyptin uskontoa raamatuntulkintaan, koska ajattelee kaikkien uskontojen syntyneen Jumalan ihmismieleen asettamista kuvista.<sup>359</sup> Myös uushenkisyydessä ajatellaan kaikkien uskontojen olevan ilmausta samasta sisäisestä todellisuudesta.<sup>360</sup>

Raamatun enkelin tulkitsemisella mielensisäiseksi olennoiksi, joka ihmisen olisi itsestään löydettävä, voi nähdä olevan yhteyksiä sekä gnostilaisiin että uushenkisiin tulkintoihin. Liittyhän Drewermannin mukaan minuutensa löytämiseen aina Jumalan löytäminen.<sup>361</sup> Käsitys on sukua gnostilaiselle käsitykselle, jonka mukaan ihminen voi löytää tiedon, joka koskee sekä hänen olemustaan että sitä, mihin hän on matkalla.<sup>362</sup> Se on sukua myös uushenkiselle käsitykselle oman jumalallisen minuuden löytämisestä.<sup>363</sup> Drewermann tulkitsee siis enkelin toisin kuin Jung sekä osittain uushenkisistä ja gnostilaisista lähtökohdista käsin. Hänen tulkintansa on kuitenkin syvyyspsykologista tulkintaa, koska sen sisältönä ovat syvyyspsykologisesti tulkitut pelastavat kuvat ja pelastavat näyt.<sup>364</sup> Tällaisen erityisen ”pelastusmetodin” esittämistä voi silti pitää gnostilaiseen elitismiin verrattavana ilmiönä.<sup>365</sup>

Jungiin tukeutunut Johanna Zimmermann tulkitsee enkelin Drewermannin tavoin ihmisen olemisen (Sein) arkkityypiksi ja Luojan palveluksessa olevaksi alkuvoimaksi.<sup>366</sup> Jungin analyttisen psykologian tulkintaperinne tarjoaa kuitenkin mahdollisuuksia muunlaisiinkin tulkintoihin.<sup>367</sup> Drewermann yhdistää

<sup>357</sup> ”Es geht in der Tat um ein inneres Gleichgewicht Von Wesen und Sein.“ Name, 50.

<sup>358</sup> ”Statt der Göttin Maat ist es im Christentum lediglich der *Engel Michael*, der die Wage des Gerichtes hält.“ Name, 49. Drewermann tukeutuu käsityksessään muun muassa kirkkotaiteen ilmaisemaan perinteeseen, jossa arkkienkeli Mikael kuvataan usein vaaka kädessään. Lempiäinen 2002, 130.

<sup>359</sup> Kuvien valovoima on hänen mukaansa kuitenkin erilainen eri uskonnoissa, Hän vertaa sitä katedraalin ikkunoiden kuvien kirkkauteen: kuvien kirkkaus riippuu ulkoa tulvivan valon määrästä. Kuvien tulkinta on siten erilainen eri uskonnoissa. Name, 32.

<sup>360</sup> Heelas 1996, 225.

<sup>361</sup> ”Gottfindung und Selbstfindung verhalten sich“...”zueinander wie Grund und Folge, wie Wesensursprung und Erscheinung.“ TE II, 245.

<sup>362</sup> Klemens Aleksandrialainen, katkelma Theodotokselta, 78.2. Dunderberg & Marjanen 2005, 18.

<sup>363</sup> Heelas 1996, 226.

<sup>364</sup> ”Tiefenpsychologisch wird man in der Vision des *Engelbildes* gewiß ein Abbild unseres eigenen Wesens erblicken dürfen, eine Verkörperung der Gestalt, in der wir selber uns begegnen.“ Name, 48.

<sup>365</sup> Vrt. Marjanen 2005, 30.

<sup>366</sup> Nierlich 1996, 68.

<sup>367</sup> Drewermannin tulkintojen jungilaisuuden aitoutta ei ole tässä tutkimuksessa mahdollista määritellä. Tutkimuksen fokuksena on Drewermannin teologisen ja syvyyspsykologisen tulkinnan vertailu.

enkelitulkinnassaan syvyyspsykologisesti ymmärretyn minuuden löytämisen ja teologisesti ymmärretyn olemuksen ja olemisen tasapainon saavuttamisen. Enkelin ilmestymisen tulkitseminen psyykkiseksi ja uskonnolliseksi kehityshaasteeksi ilmentää hänen keskeisinä pitämiensä tulkintaperiaatteiden noudattamista. Tulkinta tapahtuu subjektitasolla ja tekstin sisältönä on minuuden löytäminen.

Drewermann viittaa selvästi Jumalaan puhuessaan ikuisen hyvyyden arvioitavana olemisesta. Hän ajattelee, että oman perimmäisen olemuksensa löytäminen edellyttää sekä psyykkistä että uskonnollista kypsymistä. Myös ilmestyskirjan kuvaus enkelin laskeutumisesta maan päälle kuvaa Drewermannin mukaan kypsymisen haastetta. Esimerkiksi enkelin päällä oleva sateenkaari viittaa kypsymiseen.<sup>368</sup> Kypsymiseen sisältyy siten hänen mukaansa sekä psyykkisestä että eksistentiaalisesta ahdistuksesta vapautuminen. Raamatun kuvaukset enkelien ilmestymisestä haastavat etsimään sekä psyykkistä vapautumista että uskonnollista pelastusta.

Enkelin arkkityyppinen kuva osoittaa Drewermannin mukaan myös sen, miten ihminen voi päästä perille omasta olemuksestaan. Kristityt uskovat hänen mukaansa, että arkkienkeli Mikael etsii ihmisten tekoja punnitessaan hyvien ja pahojen tekojen tasapainoa. Egyptissä taas on ymmärretty, että tasapaino vallitsee jo maailmanjärjestyksessä.<sup>369</sup> Hän ajattelee sikäläisten hautaseinämien paljastavan enkelinäkyjen eskatologisen merkityksen, joka on totuuden löytäminen omasta olemuksesta Maatin suojeluksessa. Jumalan luomistahdon mukainen olemuksen ja olemisen tasapaino on hänen mukaansa ymmärretty Egyptissä paremmin kuin kristinuskossa. Enkeli, jonka Drewermann tulkitsee Marian ilmestys - kertomuksessa ihmisen oman olemuksen kuvaksi, vertautuu tässä tulkinnassa Jumalaan.<sup>370</sup> Enkeli on siten hänen mukaansa syvyyspsykologisesti minuuden ja

<sup>368</sup> "Auch die anderen Attribute des Engels weisen ihn als Verkörperung einer bewußten Synthese und Integration der Seelenkräfte"... "auch den *Regenbogen*, der sein Haupt umstrahlt. im Sinne eines Mandala-Symbols als ein Zeichen deuten müssen, das auf die Ganzwerdung der Persönlichkeit verweist." TE II, 558–59.

<sup>369</sup> Drewermann viittaa Raamatun ulkopuoliseen kristilliseen perinteeseen ja ymmärtää sen niin, että arkkienkeli Mikaelin punnitessa ihmisten tekoja vaa'alla aikojen lopussa ei tasapainoa helposti löydy hyvien ja pahojen tekojen välille. Name, 49–50.

<sup>370</sup> "Die ägyptische Göttin Maat stellt"... "die Urform der biblischen und abendländischen Engelbilder überhaupt dar"... "nur im Vertrauen eines Schutzes, der sie selber meint. beschirmt und gelten läßt, werden den Menschen ihr eigenes Maß, ihr inneres Gleichwicht erlangen können." Name, 51.

teologisesti sekä ihmisen olemuksen että Jumalan kuva.<sup>371</sup> Hän korostaa näin ilmeisesti sitä, että Jumala-yhteys tuottaa tasapainon ja turvallisuuden eli turvallisuuden sanan teologisessa merkityksessä. Oman olemuksen eli syvyyspsykologisesti oman minuuden ja Jumalan löytäminen ovat hänelle saman asian eri puolia. Tulkinta tukeutuu siinä suhteessa Jungin tulkintaan, että tämän mukaan minuuden (Selbst) arkkityyppi on ihmisen sisäinen kuva Jumalasta.<sup>372</sup> Pelastava enkelin kuva osoittaa siis Drewermannin mukaan, että niin uskonnollinen kuin psyykinenkin vapautuminen tapahtuvat vain Jumalan avulla. Muinaisen Egyptin uskonnon hyödyntäminen raamatuntulkinnassa on esimerkki laajentamisen periaatteen keskeisyydestä Drewermannin tulkinnoissa.

Myös siihen, että Marian ilmestyskertomuksen enkeli ilmoittaa juuri Jumalan Pojan syntymän, sisältyy Drewermannin mukaan rohkaiseva sanoma. Jumalallisen lapsen (das göttliche Kind) arkkityypin alkumuotona on näet lapsen arkkityyppi. Lapsen symboli ilmaisee Jungiin tukeutuvan Drewermannin mukaan, että elämän voi alkaa uudelleen alusta.<sup>373</sup> Sama merkitys lapsen symbolilla on hänen mukaansa myös Matteuksen evankeliumin kertomuksessa (Matt. 2:7–23),<sup>374</sup> joka kuvaa pyhän perheen pakoa Egyptiin ja sieltä palaamista. Drewermann ei lapsisymbolin merkitystä käsitellessään viittaa muuten kanonisiin tai gnostilaisiin evankeliumeihin. Sen sijaan hän etsii sille sisältöä sekä muinaisen Rooman mytologiasta että muista myyteistä.<sup>375</sup> Jumalallisen lapsen syntyminen symboloi hänen mukaansa vaatimusten pakosta vapautumisen tarvetta ja uskallusta kuunnella itseään.<sup>376</sup> Tässäkin hän tukeutuu Jungiin, joka tulkitsee jumalallisen lapsen syntymän minuuden syntymiseksi.<sup>377</sup> Tulkinta nousee myös Drewermannille ominaisen romanttisen sisäisyysnäkemys perustalta, kuten

<sup>371</sup> Vaikka Drewermannin enkelitulkinta eroaakin Jungin tulkinnasta, se on jungilainen siinä mielessä, että hän esittää samalle symbolille eri yhteyksissä eri tulkintoja.

<sup>372</sup> Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>373</sup> “Psychologisch betrachtet, steht das archetypische Symbol des göttlichen Kindes für eben diese Bereiche der menschlichen Seele, die spontan ins Bewußtsein drängen.“ Name, 54. “Immer steht das Symbol des ‘Kindes’ in der Sprache der Mythen, Märchen und Träume für die im Grunde religiöse Erlaubnis, das Leben noch einmal von vorn beginnen zu können.“ Name, 53. Myös TE I, 505–06. “Dieser Archetypus des ‘Kindgottes’ ist“...“in innigster Vermischung mit allen anderen mythologischen Aspekten des Kindmotives.“ Jung 1976a, GW 9/1 § 268; Jung 1940, 122.

<sup>374</sup> TE I, 519–529, erityisesti TE I, 522, 528.

<sup>375</sup> Esim. Name, 210–215.

<sup>376</sup> TE I, 505–06.

<sup>377</sup> “Wäre unsere Vision ein moderner Traum, so würde man nicht zögern, die Geburt des göttlichen Kindes als das *Bewußtwerden des Selbst* zu deuten.“ Jung 1963, GW 11 § 714.

Venezin oikein huomauttaa.<sup>378</sup> Drewermannin tulkinta minuuden löytämisestä ilmentää sekä pyrkimystä hyvään syvyyspsykologiseen tulkintaan että romantiikan teologiasta nousevaa ihmisen sisäisten tuntemusten arvostamista. Hän löytää näin Raamatusta kehotuksen toimia oikeana pitämänsä mukaisesti.

Enkeli ja jumalallinen lapsi eivät ole Drewermannin mukaan ainoita perimmäisen olemuksen etsimiseen haastavia kuvia. Esimerkiksi eskatologisten näkyjen kuva tulevasta Messiaasta on myös sellainen. Drewermann tulkitsee Messiaan kuvaavan ihmisen minuutta, joka yhdistää tiedostamattoman ja tietoisien. Eskatologisia kuvia on siksi hänen mukaansa tulkittava sekä kristillisen toivon että minuuden löytämisen näkökulmasta.<sup>379</sup> Tässäkin Drewermann tukeutuu Jungin tulkintaan, jonka mukaan ihmisen sisäinen kuva Jumalasta ja Kristuksesta on sitoutunut hänen minuuden arkkityyppiinsä. Jung tosin ei Drewermannin tavoin ajattele sisäisen jumalakuvan sanovan mitään transsendenttisen Jumalan olemassaolosta.<sup>380</sup> Eskatologiset kuvat ovat Drewermannin mukaan pelastavia ja vapauttavia kuvia sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti. Enkelin, jumalallisen lapsen ja Messiaan kuvien tulkinnat osoittavat, että Drewermann pyrkii aina tulkitsemaan Raamattua minuuden löytämisen näkökulmasta.

Neitseellisesti syntyvä jumalallinen lapsi kuvaa Drewermannin mukaan kahta asiaa. Ensiksi siihen sisältyy lupaus elämän uudesta alusta. Toiseksi se symboloi ihmisen siirtymistä ei-olemisesta (das Nichtsein) olemiseen (das Sein) eli Drewermannin sanoin ”jumalallistumista”.<sup>381</sup> Hän yhdistää näin

<sup>378</sup> Venetz 1992, 34. Tulkinnalta ei voi kuitenkaan odottaa Venetzin tavoin olevan parin tuhannen vuoden takaisten olosuhteiden realistista kuvausta, koska se on lähtökohdiltaan syvyyspsykologista tulkintaa.

<sup>379</sup> ”Im Sinne einer tiefenpsychologischen Interpretation derartiger (Eschatologischer) Visionen kommt es darauf an, all die Momente ‘eschatologischer’ Hoffnung nach innen zu ziehen und als Bilder eines psychischen Prozesses zu deuten, der...“die Gestalt einer wahren und eigentlichen Existenz hervorbringt. Vor allem die Person des kommenden ‘Messias’ ist Verkörperung des ‘Selbst’ zu verstehen, als Inbegriff der Einheit aller psychischen Gegensätze zwischen Bewußtsein und Unbewußten.” TE II, 453.

<sup>380</sup> ”Das Selbst – als ‘Gott’ – wahrgenommen und tiefenpsychologisch in der Terminologie C. G. JUNGES deshalb auch so bezeichnet wird, macht es verständlich, daß es in den eschatologischen Hoffnungen nicht ‘der Mensch’ (das bewußte Ich) ist, dessen Durchsetzung zum Heil führt, sondern das Wirken einer anderen, absolut überlegenen Macht, an der alle fremde Gewalt zerschellen muß.“ TE II, 454. Esim. Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>381</sup> ”Die Mythologie vieler Völker weiß von der Gestalt eines *Kindgottes, eines göttlichen Wesens, dessen kindliche Gestalt nicht etwa eine noch unfertige Vorstufe späterer Reifung darstellt, sondern die in sich selbst als eine gültige Erscheinungsform des Göttlichen im Übergang von Nichtsein zum Sein verstanden muß.*” Name, 57. Drewermann korostaa, että vain syvyyspsykologia pystyy osoittamaan uskonnoille yhteisten kuvien merkityksen ja Raamatun Kristus-kuvan merkityksen. Name, 207.

syvyyspsykologiseen tulkintaan teologisen tulkinnan. Drewermann tarkoittanee ihmisen olemisen jumalallistumisella sitä, että ihminen palaa alkuperäiseen, ahdistusta edeltävään yhteyteensä Jumalan kanssa. Se on hänen näkemyksensä uskosta. Lapsi kuvaa hänen mukaansa sitä, että ihmisen olemus voi toteutua eli ”tulla lihaksi”. Enkeli kuvaa tätä toteutunutta olemusta henkisesti (*geistig*).<sup>382</sup> Myös ilmestyskirjasta hän löytää vastaavan kuvan. Se on kuva naisesta, joka synnyttää maailman kansoja hallitsevan pojan. Kuva osoittaa, että tie minuutensa ja Jumalan tuntemiseen on löydettävissä.<sup>383</sup> Ilmoitus jumalallisen lapsen syntymästä kertoo Drewermannin mukaan, että Jumalan löytäminen ja oman minuutensa löytäminen on mahdollista kaikille. Kyseessä ei siten ole populaaripsykologian tuntema ”sisäinen” lapsi, joka kantaa itsessään myös tiedostamattomaan torjuttuja kokemuksia. Lapsisymbolilla on päinvastoin sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti positiivinen sisältö. Sama ilmenee myös hänen tulkinnastaan vanhasta Simeonista, joka ottaa Jerusalemin temppelissä syliinsä ympärileikattavaksi tuodun Jeesus-lapsen (Luuk. 2: 25–35). Simeonissa eli toive tästä kohtaamisesta, mutta sama lapsen kuva ja sama pyhä toive elää Drewermannin mukaan jokaisessa ihmisessä. Se on toive, jonka ainoastaan Jumala voi tyydyttää.<sup>384</sup> Drewermann ajattelee katolisen kirkon opetuksen mukaisesti, että ihmisellä on luontainen valmius Jumala-suhteeseen.<sup>385</sup> Tulkinta muistuttaa Tuomaan evankeliumin lauselmaa 4.<sup>386</sup>

Miten ihmisten tulisi elää, näkyy Drewermannin mukaan myös evankeliumien Jeesuksen suhtautumisessa lapsiin (Mark. 9: 30–37, Mark. 10: 13–16).<sup>387</sup> Lapsen pitäminen esikuvana ei tarkoita arvottamista, vaan kehotusta aikuiselle löytää oma sisäinen lapsensa.<sup>388</sup> Ihmisen elämä on nimittäin Jumalassa ja siksi hänen on alettava jälleen lapseksi eli pelastetuksi.<sup>389</sup> Silloin on lupa ilmaista aitoja tunteitaan ja itkeä tai nauraa, kun siltä tuntuu sekä kertoa

<sup>382</sup> “Verdichtet sich in der Gestalt dieses Kindes anfanghaft das Bild des eigenen ‘fleischgewordenen’ Wesens, wie es als geistiges Vorbild in dem ‘Engel’ Gottes in Erscheinung trat.“ Name, 55.

<sup>383</sup> TE II, 570.

<sup>384</sup> Name, 172–73.

<sup>385</sup> Vrt. Katolisen kirkon katekismus § 35.

<sup>386</sup> ”Jeesus sanoi: ‘Vanha mies ei epäröi kysyä seitsemän päivän ikäiseltä pieneltä lapselta elämän paikasta, ja hän saa elää.’ Huuhtanen & al, 1994, 58–59.

<sup>387</sup> DMK II, 41–52; DMK II, 104–114.

<sup>388</sup> DMK II, 42, 49.

<sup>389</sup> DMK II, 43: ”Ihm schwebt“...”die Vision eines Neuanfangs vor“...”noch einmal neu zu beginnen, als Kinder, sagt Jesus, als Erlöste, kann man auch sagen.“ DMK II, 47. Myös DMK II, 108.



unelmistaan ja pettymyksistään.<sup>390</sup> Lapsi, joka osaa iloita Jumalan lahjoista ja luottaa ehdoitta, on Drewermannin mukaan esikuva Jumalaan suhtautumiselle.<sup>391</sup> Monien lasten ja monien ihmisten elinympäristö on hänen mukaansa valitettavasti estänyt elämästä näin.<sup>392</sup> Hän näyttää kuitenkin uskovan, että kaikista voi tulla avoimia ihmisiä, jotka säilyttävät avoimuutensa myös reaali maailmassa. Näkemys edustaa uushenkistä toiveikkuutta, vaikkakin sille löytyy tukea myös humanistisen psykologian edustajan Carl Rogersin käsityksestä, jonka mukaan jokaisella ihmisellä on synnynnäinen pyrkimys hyvään ja itsensä kehittämiseen. Psykologian professori Risto Vuorinen pitää käsitystä pinnallisena.<sup>393</sup> Teologisessa optimistisuudessaan käsitys ylittää katolisen käsityksen, jonka mukaan ihmisillä on kyllä Jumala-kaipuuta, mutta he ovat langenneessa tilassa.<sup>394</sup>

Jumalan löytäminen ja minuuden löytäminen kuuluvat siis Drewermannin mukaan yhteen. Sillä on hänen mukaansa vaikutuksensa siihen, minkälaiseksi minuuden löytäminen ymmärretään. Hän väittää, että tämäkin asia on ymmärretty jo muinaisen Egyptin faraokultissa, jossa egyptiläiset pitivät faraota jumalana.<sup>395</sup> Hän löytää näin tulkinnalleen yleisuskonnollista tukea.<sup>396</sup> Egyptiläiset ovat hänen mukaansa tulkinneet Jumalan Pojan pelastavan kuvan siten, kuin syvyyspsykologia sen ymmärtää. He ovat ensimmäisinä oivaltaneet, ettei kukaan ole ainoastaan vanhempiensa lapsi, vaan jokainen on kotoisin taivaasta. Egyptissä

<sup>390</sup> DMK II, 48.

<sup>391</sup> DMK II, 108.

<sup>392</sup> DMK II, 110–111.

<sup>393</sup> Vuorinen 1995, 53.

<sup>394</sup> Katolinen katekismus § 27, § 404.

<sup>395</sup> Drewermann väittää, että kristinuskon on Jumalan Pojan käsitteestä kiittäminen tuhansia vuosia vanhaa Osiris-uskontoa: kristinuskon on vanhan valon uskonnon uusi ruumiillistuma. Name, 79–80. Egyptiläisten usko kuolemanjälkeiseen elämään Osiris-jumalan valtakunnassa vertautuu hänen mukaansa kristittyjen uskoon ylösnousseen Kristuksen kohtaamisesta kuoleman jälkeen. Name, 75. Drewermann tuo näin esille uskontotieteessä tunnetun vertailun, mutta ei painota Egyptin Osiris-uskon ja kristillisen ylösnousemususkon eroa: Osiris ei palannut maailmaan vaan jäi kuolleitten valtakunnan kuninkaaksi. Salonen-Holthoer 1982, 196. Luukkaan evankeliumin enkeliä vastaa Drewermannin mukaan Egyptin jumala Thoth, joka on hänen mukaansa jumalten lähettiläs. Raamatun Pyhä Henki ja Egyptin Amun-jumala, jota Drewermann nimittää muun muassa tuulen jumalaksi, vastaavat puolestaan hänen mukaansa toisiaan. Name, 62–63. Drewermann löytää Egyptin uskonnosta myös kolminaisuusopin. Hänen mukaansa kristillistä kolminaisuusoppia vastaavassa suhteessa toisiinsa ovat jumalat Amun, Ptah ja Re. Name, 63. Jumalana palvottu farao ei kuitenkaan mahdu tähän Drewermannin kolminaisuuteen (Trinität), joten siitä hän ei löydä vertailukohtaa kristinuskon kolminaisuuskäsitykselle. Drewermann vertailee tulkinnassaan kristillistä Marian ilmestys -myyttiä Egyptin muinaisen uskonnon sisältöihin ja tarttuu sen monipolvisesta aineistosta Marian ilmestys -myyttiä muistuttaviin kohtiin. Drewermannin perustelu hänen eri myyteistä löytämilleen yhtäläisyyksille on hänen omaksumansa Jungin arkkityypiteoria. Hänen mukaansa Egyptissä on myös onnistuttu elämään paremmin uskonnon opetusten mukaan kuin kristikunnassa: Egyptissä ei ole erotettu pyhää ja arkea toisistaan. Jumalan poikana palvottua faraota on siellä pidetty maailmanjärjestyksen ylläpitäjänä. Name, 78, 65.

<sup>396</sup> Tulkinta ilmentää myös Drewermannin Jungilta omaksumaa laajentamisen periaatteen käyttöä tulkinnassa.

vallinnut käsitys, jonka mukaan farao on maanpäälle astunut jumalolento, osoittaa hänen mukaansa tämän.<sup>397</sup> Sen, mitä egyptiläiset uskoivat faraostaan, Drewermann soveltaa koskemaan jokaista ihmistä. Raamatun kuva Jumalan Pojasta ilmaisee hänen mukaansa, että oman todellisuutensa kohtaaminen merkitsee itsenäistymistä ja irtautumista vanhemmista.<sup>398</sup> Psykkisen itsenäistymisen perustelu on teologinen: ihmisen taivaallinen alkuperä. Tulkittessaan myyttiä Jeesuksesta 12-vuotiaana temppelessä (Luuk. 2: 41–52) Drewermann ilmaisee näkemyksensä vielä selvemmin. Psykkisesti aikuinen on hänen mukaansa lapsi vain suhteessaan Jumalaan.<sup>399</sup> Sen sijaan neuroottiset ihmiset, jotka asettavat muut ihmiset Jumalan paikalle, pysyvät aina muista riippuvaisina lapsina. He eivät ole psykologisesti aikuisia eivätkä teologisesti lasten kaltaisia.<sup>400</sup> Jumalan lapsen eli Jumalan Pojan kuva sisältää hänen mukaansa siten myös sen, että psykkinen vapautuminen ja uskonnollinen pelastuminen merkitsevät itsenäisyyttä suhteessa muihin ihmisiin.

Marian ilmestyskertomuksen kuva jumalallisesta lapsesta osoittaa Drewermannin mukaan myös Jumalan ja oman minuutensa löytämiselle otolliset olosuhteet. Sisäinen tulkinta paljastaa hänen mukaansa eri uskontojen piirissä vallitsevan ”hengen” ja uskontojen sisällön. Egyptiläiset pitivät hänen mukaansa faraota jumalallisena pelkästään rakkaudesta häneen. Sen hän väittää osoittavan, ettei ihminen voi ymmärtää jumalallista alkuperäänsä muuten kuin rakkaudellisessa ilmapiirissä.<sup>401</sup> Hän ei tukeudu kulttuuriantropologiseen aineistoon ja jättää rakkauden käsitteelle antamansa sisällön määrittelemättä. Minuuden löytäminen on hänen mukaansa kaikkien uskontojen yhteisenä tavoitteena. Raguse huomauttaa aivan oikein, että Drewermann pitää Jungista poiketen individuaation ehtona rakkautta. Hän korostaa tätä arvioidessaan Drewermannin eskatologista tulkintaa Messiaasta ihmisen minuuden kuvana.<sup>402</sup> Raguse on kuitenkin väärässä väittäessään, että Drewermannin tulkinta poikkeaa kokonaisuudessaan Jungin tulkinnasta. Jungin mukaan ihmisen Jumala-käsitys

<sup>397</sup> ”In der ägyptischen Vision eines königlichen Menschen hingegen erscheint unser Dasein wie etwas vom Himmel auf die Erde Herabgestiegenes.“ Name, 68.

<sup>398</sup> ”Die Ägypter waren es, die als erste in der Person des Pharaos der Ahnung Ausdruck verliehen, daß wir einen Menschen nicht hinlänglich verstehen, solange wir ihn nur als Kind seiner Eltern bezeichnen.“ Name, 68.

<sup>399</sup> Name, 192.

<sup>400</sup> DMK II, 110, 112.

<sup>401</sup> ”Es allein der Liebe möglich ist, einen anderen Menschen so zusehen, wie die ägyptischen Symbole einen ’königlichen’, einen ’göttlichen’ Menschen beschreiben.“ Name, 74,75.

<sup>402</sup> Raguse 1993, 131; TE II, 453–54.

sisältyy näet hänen minuuden arkkityyppiinsä ja Drewermann seuraa tätä tulkintaa. Hän lisää kuitenkin Jungin tulkintaan sen, että Jumala-kuvan kautta koetaan myös Jumalan läsnäolo.

Drewermann tulkitsee syvyyspsykologista individuaation käsitettä teologisesti. Hän viittaa Jumalaan sanoessaan, että sekä eskatologinen toivo että Jumalan ja minuuden löytäminen perustuvat kaiken yläpuolella olevan, ihmisen yläpuolella olevan mahdin vaikutukseen.<sup>403</sup> Minuuden löytämiseen tarvittavan rakkauden lähteenä on siten hänen mukaansa Jumala. Neitseellisesti syntyvässä jumalallisessa lapsessa on hänen mukaansa läsnä kaikki, mikä on uskonnollisesta näkökulmasta katsottuna täällä olemiseen kuuluvaa lahjaa. ”Siinä on elävänä läsnä onnellisuus olemisen ja kutsumuksen sopusoinnusta, toivo kehittymisestä ja eheytymisestä sekä ihmisen minuuden ja ympäristön välinen harmonia.”<sup>404</sup> Drewermann ajattelee jumalallisen lapsen kuvan kertovan, että ihminen voi löytää jumalallisuutensa eli oman alkuperäisen olemuksensa vain rakkauden ilmapiirissä. Farao-tulkinnasta päätellen hän ajattelee tällaisen ilmapiirin olevan Jumalan vaikutusta kaikkien uskontojen piirissä. Hänen näkemyksensä liittyy teologiseen käsitykseen ihmismielen arkkityyppisten kuvien universaalisuudesta, joka puolestaan edustaa inkluusivista uskontokäsitystä.<sup>405</sup> Ihmissessä tapahtuvat muutokset edellyttävät hänen mukaansa aina Jumalan rakkautta.

Jumalallisen lapsen kuva paljastaa Drewermannin mukaan myös ihmisen sisäisen muutoksen tapahtumakulun. Enkelin ilmoitus neitseellisestä syntymisestä kertoo sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumin enkelikuvauksissa, ettei muutos tapahdu tahdon tai järjen sanelemana.<sup>406</sup> Perustelu on syvyyspsykologinen: jumalallisen lapsen arkkityyppinen symboli löytyy ihmisen tiedostamattomasta, jonka toimintaa ei voi tietoisesti säädellä.<sup>407</sup> Lisäperustelun Drewermann löytää antiikin ajoista juontuvasta perinteestä. Tiedostamatta

<sup>403</sup> ”In der eschatologischen Hoffnungen nicht ‘der Mensch’ (das bewußte Ich) ist, dessen Durchsetzung zum Heil führt, sondern das Wirken einer anderen, absolut überlegenen Macht, an der alle fremde Gewalt zerschellen muß.“ TE II; 454.

<sup>404</sup> ”Alles, was religiös an Dankbarkeit für die Gabe des Daseins, an Glück über die Übereinstimmung von Sein und Berufung, an Hoffnung auf Entfaltung und Ganzwerdung, an harmonischem Einklang mit sich selbst und aller Welt ringsum erfahren werden kann, ist lebendig und gegenwärtig in diesem ‘Kinde.’“ Name, 55.

<sup>405</sup> Inkluusivista uskontokäsitystään Drewermann perustelee muun muassa tukeutumalla Karl Rahnerin näkemykseen anonymistä kristillisyydestä. GF I, 217.

<sup>406</sup> Name, 54; TE I, 507.

<sup>407</sup> ”Psychologisch betrachtet, steht das archetypische Symbol des göttlichen Kindes für eben diese Bereiche der menschlichen Seele, die spontan ins Bewußtsein drängen und willentlich weder ‘erzeugt’ noch entfaltet werden können.“ Name, 54.

syntyvää spontaanisuutta kuvaa siinä neitseellisesti eli ilman miestä syntynyt, koska miehen hahmo merkitsee symbolisesti ymmärrystä ja tahtoa.<sup>408</sup> Drewermann väittää siten spontaanin muuttumisen alkavan ihmisen tiedostamattoman sielunelämän alueelta. Se perustuu sekä syvyyspsykologisesti että teologisesti ihmismielen tiedostamattoman kerroksen spontaanisuuteen. Spontaanisuus on lähtöisin arkkityypisistä kuvista, jotka ovat hänen mukaansa Jumalan ihmismieleen istuttamia Jumalan unikuvia.<sup>409</sup> Kuva jumalallisen lapsen syntymästä symboloi Drewermannin mukaan sitä, että psyykkiseen kypsymiseen ja oman olemuksen löytämiseen päästään ottamalla vastaan sisimmästä löytyvä luomisilmoitus.

Sisäisen uudistumisen spontaanisuudesta kertoo Drewermannin mukaan myös Joosefin uni -kertomus (Matt. 1: 18–25).<sup>410</sup> Se osoittaa silti myös sen, että uudistumisella on esteensä ihmisessä itsessään. Mies eli Joosef edustaa siinä lapsen vastavoimaa, jonka tehtävänä olisi suojella sitä, mikä kypsyy ”naisessa” eli ihmisen tiedostamattomassa. Evankeliumin Maria taas on Drewermannin mukaan verrattavissa myyttien ja satujen ”salaiseen rakastettuun” (die heimliche Geliebte). Sitä vastaa hänen mukaansa Jungin terminologiassa *anima* eli ihmisen mielen tiedostamatonta puolta kuvaava käsite.<sup>411</sup> Drewermann ajattelee ihmisen toimivan tietoisesti kuin Joosef, joka aikoi hylätä kihlattunsa ja tämän lapsen.<sup>412</sup> Tietoisesti ihminen ei nimittäin halua muuttua.<sup>413</sup> Tässä on Drewermannin mukaan kuva siitä, että pelko ja ahdistus estävät ihmistä huomaamasta omaa tilaansa ja uudistumisen tarvettaan. Se on Raamatusta löytyvä ahdistuksen paljastava kuva, joka voi johtaa ihmisen turvautumaan ahdistuksesta pelastaviin kuviin. Hän ymmärtää tässä tulkinnassaan ihmisen mielen tietoisesta ja tiedostamattoman puolen toimintatavaltaan vastakkaiseksi. Hän tulkitsee Jungin

<sup>408</sup> Name, 54, TE I, 507.

<sup>409</sup> ”Bildern“...“die von Natur aus in ihm angelegt sind und die unzweifelhaft von Gott stammen.“ TE II, 452. “Es nichts Kostbares gibt als die ewigen Träume Gottes im Herzen des Menschen, die gerade ihrer überzeitlichen Wahrheit wegen auch in Bibel Eingang finden mußten.“ TE II, 21. ”Gestalt des ‘Mannes’ symbolisch gerade die Sphäre von Verstand und Willen bezeichnet.“ Name, 54.

<sup>410</sup> ”Immer tritt diese Kind auf wunderbare Weise in die Welt“...“das in uns selber wächst“...“wie von selbst“ TE I, 507.

<sup>411</sup> TE I, 506–07. *Anima* on miespuolisen henkilön tiedostamaton feminiininen sielunkuva eli arkkityyppi. *Animus* on vastaavasti naisilla. Jung 1960a, GW 6 § 884.

<sup>412</sup> ”Wenn das Erlöserkind zur Welt kommt“...“wird unser Bewußtsein immer wie ‘Josef’ handeln, der aus Angst vor der Schande seine Verlobte mitsamt ihrem Kind in aller Heimlichkeit entlassen möchte.“ TE I, 507.

<sup>413</sup> ”Sich auszudenken, wie ein solcher lebensrettender Neuanfang eingeleitet werden könnte, vermag kein Mensch. Der eigene Verstand, der eigene Wille“...“für sie ist solch ein neues, ein kindliches Dasein von vornherein undankbar.“ TE I, 506.

individuaatiokäsityksen mukaisesti sellaisen ihmisen mielentilaa, joka ei vielä ole kypsynyt omaksi itsekseen.<sup>414</sup> Joosefin aikomus hylätä raskaana oleva kihlattunsa on Drewermannin mukaan kuva sisäisen uudistumisen tietoisesta vastustamisesta. Kuvan pelastava sisältö on toisaalta siinä, ettei ihminen voi löytää omaa olemustaan älynsä avulla.

Omaan tiedostamattomaansa tutustuminen eli oman ahdistuneisuutensa tajuaminen ei Drewermannin mukaan kuitenkaan ilman muuta johda oman olemuksen löytämiseen. Tässä tulkinnassaan hän ottaa huomioon arkkityyppisten kuvien ambivalenttisuuden, jota hän ei esimerkiksi pelastavia kuvia Raamatusta etsiessään ota huomioon. ”Salaisen rakastetun” hahmo, johon Drewermann rinnastaa evankeliumien Marian, on hänen mukaansa kuvana ambivalentti. Marian hahmoon sisältyy uudistumisen tarvetta edustavan ”suuren äidin” (die Große Mutter) piirteiden lisäksi myös halveksitun huoran piirteitä. Ne kuvaavat ihmisen itsessään torjumaa häpeällistä ja syntistä.<sup>415</sup> Raamatun arkkityyppiseen Marian kuvaan sisältyy siis Drewermannin Jungiin tukeutuvan tulkinnan mukaan sekä ihmisten henkilökohtaisesti torjumaa että ihmisille yhteisen kollektiivisen tiedostamattoman pelastavaa sisältöä. Jungin mukaan ihmisen tiedostamattomassa elää näet sekä halu uudistua että pelko oman huonouden paljastumisesta. Yksilöllisestä tiedostamattomasta löytyy unohdettua ja torjuttua, kollektiivisesta tiedostamattomasta puolestaan minuuden arkkityyppi, joka auttaa ihmistä uudistumaan.<sup>416</sup> Maria kuvaa Drewermannin mukaan myös koko pelastusta tarvitsevaa ihmiskuntaa.<sup>417</sup> Mariaan sisältyy siten tässä evankeliumin kohdassa hänen mukaansa yhtäältä pelastava kuva siitä, että sisäisesti ristiriitainenkin ihminen voi uudistua psyykkisesti ja uskonnollisesti. Toisaalta Joosefin ristiriitaisen Marian kuvan voi ajatella olevan Drewermannin mukaan sellainen ahdistuksen paljastava kuva, joka johtaa tarttumaan pelastaviin kuviin.

Drewermannin mukaan Joosef näki Marian ambivalenttina Matteuksen evankeliumin kertomuksessa. Siksi Maria kuvaa siinä hänen mukaansa ihmisen ambivalenssia. Tätä Jungiin tukeutuvaa tulkintaa Maria Kassel kritisoi voimakkaasti.<sup>418</sup> Siinä ei ole hänen mukaansa kyse syvyyspsykologiasta vaan

<sup>414</sup> Jungin mukaan individuaatioprosessin läpikäyneen eli minuutensa löytäneen ihmisen tietoinen mieli ja tiedostamaton mieli ovat integroituneet. Jung 1967, GW 8 § 557.

<sup>415</sup> TE I, 507–08.

<sup>416</sup> Jung 1960a, GW 6 § 919, § 891.

<sup>417</sup> TE I, 508.

<sup>418</sup> Kassel 1992, 47; Jung 1964, GW 7 § 531.

naista halventavista jungilaisista ja teologisista kliseistä. Jungin ajattelua ei hänen mukaansa pidä soveltaa kaavamaisesti Raamattuun.<sup>419</sup> Teologian professori Kasselin kritiikille antaa painoarvoa se, että hän on myös Zürichin Jung-instituutin dosentti. Kassel ei kuitenkaan ota arvioinnissaan huomioon, ettei Drewermann Joosefin uni -kertomusta tulkitessaan sano mitään Mariasta, vaan hän käsittelee Joosefin unta ja Joosefin käyttäytymistä osoituksena inhimillisestä mielentoiminnasta. Hän tuo näin esiin ihmisten sisäisen ristoriitaisuuden.

Ilmestyskertomuksen tulkinnassaan Drewermann ohittaa Marian miltei kokonaan, vaikka rinnastaakin jumalallisen lapsen muinaisen Egyptin uskonossa vallinneeseen käsitykseen faraosta auringonjumalan poikana.<sup>420</sup> Myös Jeesuksen syntymäkertomuksen (Luuk. 2: 1–20) tulkinnassa Maria jää sivustakatsojaksi, kun Drewermann vertaa Kristuksen syntymäkertomusta kuvaukseen Kreikan parantajajumalan Asklepioksen syntymästä.<sup>421</sup> Hän ei löydä Jumalan tahtoon alistuvasta Mariasta minkäänlaista psyykkisesti vapauttavaa tai uskonnollisesti pelastavaa kuvaa. Hän ei esimerkiksi ylistä kertomuksen Marian rohkeutta, jonka voisi ajatella olevan ihmisiä elämisen rohkeuteen kannustava kuva.<sup>422</sup> Drewermannin Maria-tulkintaa näissä kertomuksissa onkin syytä pitää vähintään yksipuolisena. On syytä kysyä, eikö ulkoapäin tuotua viitekehystä, kuten syvyyspsykologiaa, sovellettaessa pitäisi tuoda esiin kaikki sen tarjoamat mahdollisuudet. Esimerkiksi Marian ilmestys -kertomuksen tulkinnassa ei siten pitäisi Drewermannin tavoin tyytyä vain enkelin ja enkelin sanoman tulkintaan. Myös kirkollinen Maria-tulkinta voi olla yksipuolisen ihannoivaa, mutta sille löytyy enemmän tukea Raamatusta kuin Drewermannin tulkinnalle.

Esimerkkitulkinnoista ilmenee Drewermannin ajattelua ohjaava esiyymmärrys. Hän tulkitsee Raamatun kertomuksissa esiintyvät ihmiset ja olennot psyykkis-uskonnollisiksi kuviksi. Nämä kuvat voivat hänen mukaansa olla joko ahdistuksen paljastamisen mielessä pelastavia tai sanan varsinaisessa mielessä pelastavia. Niistä on esimerkkinä Marian, jumalallisen lapsen ja enkelin tulkinta. Vastaavalla tavalla esiyymmärrys johtaa Drewermannia tulkitsemaan kertomusten

<sup>419</sup> Kassel 1992, 47, 48.

<sup>420</sup> Name, 59.

<sup>421</sup> Name, 113–57.

<sup>422</sup> Tähän lienee monta syytä: ainakin kertomuksen historiallisuuden kieltäminen ja tietoinen poikkeaminen katolisista peruskorostuksista, joiden mukaan Neitsyt Maria on kirkkain esimerkki uskosta. Katolisen kirkon katekismus 2005 § 273. Kasselin mukaan Drewermann tukeutuu yleensä, vaikkakin ehkä tiedostamattomasti, pelkästään patriarkaalisiin tulkintoihin. Kassel 1992, 47.

tapahdumakäänteet pelastaviksi näyiksi. Kyseinen esiyymmärrys sitoo tulkintaa niin, että hän valitsee Raamatun teksteistä tulkintaansa vain sellaista, jonka voi selittää minuuden ja Jumalan löytämistä tulkitseväksi. Hän esimerkiksi ohittaa Marian ilmestyskertomuksen tulkinnassaan kokonaan enkelin ja Marian sananvaihdon. Hän tukeutuu Jungiin silloin, kun tämä tarjoaa hänen omaa näkemystään vastaavan tulkinnan johonkin Raamatun symboliin.<sup>423</sup> Muuten hän esittää omintakeisia syvyyopsykologisia tulkintoja. Myös yleisuskonnollisen ja muun kulttuuriaineiston käyttöön hänellä on perusteensa. Se on niiden perustuminen samaan arkkityypisyyteen, joka ilmenee Raamatussa. Nekin ovat ihmisten yhteisen kollektiivisen tiedostamattoman heijastumia.

Drewermannin tulkinnat ovat yleisuskonnollisia ja ”hengeltään” esoteerisia. Niitä voi luonnehtia kohteitaan vapaasti mukaileviksi esseiksi.<sup>424</sup>

Esimerkkitulkinat osoittavat kuitenkin, ettei hänen tulkintansa ole allegorista, kuten esimerkiksi Raguse ja Grün väittävät.<sup>425</sup> Symbolit eivät näet ole Drewermannin mukaan vain tunnettua sisältöä ilmaisevia merkkejä.<sup>426</sup> Hän ajattelee niiden kertovan Jumalan todellisuudesta, joka ei ole kielellisesti muuten ilmaistavissa.<sup>427</sup> Pelastavien kuvien päämääränä (Symbol-Telos) on minuuden ja Jumalan löytäminen ja ne kaikki valaisevat tätä transsendenttia sisältöä.<sup>428</sup> Näkemukseensä Drewermann on päätenyt soveltamalla kaikkia kolmea keskeisenä pitämäänsä tulkintaperiaatetta: laajentamista, tulkintaa subjektitasolla ja tulkintaa minuutensa löytämiseksi.

Esimerkkitulkinat osoittavat, että minuuden ja Jumalan löytämiseen on Drewermannin mukaan kypsytävä yksilöitymisprosessissa, kuten myös Jung

<sup>423</sup> Esim: ”Tiefenpsychologisch wird man in der Vision des *Engelbildes* gewiß ein Abbild unseres eigenen Wesens erblicken dürfen, eine Verkörperung der Gestalt, in der wir selber uns begegnen.“ Name, 48. ”Wenn die Engel nämlich *etwas* sind, so sind sie personifizierte Übermittler unbewußter Inhalte, die sich zum Worte melden.“ Jung 1978, GW 13 § 108.

<sup>424</sup> Raguse nimittää Drewermannin tulkintoja jungilaista psykologiaa jäljitteleviksi saarnoiksi, jotka voivat kyllä olla puhuttelevia, mutta eivät eksegeesinä juuri ylitä vanhan kirkon allegorista tulkintaa. Raguse 1993, 253.

<sup>425</sup> Raguse 1993, 253; Grün 2005, 21.

<sup>426</sup> ”Von daher warf C. G. JUNG der Freudschen Psychoanalyse vor, daß sie die Traumsymbole nur ’semiotisch’, als Zeichen an sich bekannter Inhalte, zu verstehen suche und nicht wirklich ’symbolistisch’ auffasse: als Ausdruck transzendenter, mit dem Bewußtsein niemals vollständig zu erfassender und daher prinzipiell nur im Symbol aussagbarer Inhalte.“ TE I, 157.

<sup>427</sup> ”Alle Zeugnisse wirklicher Gottesbegegnung unendlich tiefer und weiter sind, als mit den Mitteln bewußter Reflexion“... ”gesagt werden kann“. TE I, 20.

<sup>428</sup> ”Warf C. G. Jung“... ”die Traumsymbole als Ausdruck transzendenter, mit dem Bewußtsein niemals vollständig zu erfassender und daher prinzipiell nur im Symbol aussagbarer Inhalte.“ TE I, 157.; Jung 1973, GW 5 § 114.

tulkitsee. Se alkaa ihmisen tiedostamattomasta, kuten myös Jung korostaa.<sup>429</sup> Kypsymisen Drewermann määrittelee kuitenkin toisin kuin Jung. Hän määrittelee sen psyykkiseksi ja uskonnolliseksi, Jung puolestaan fyysiseksi, fysiologiseksi ja psyykkiseksi.<sup>430</sup> Drewermannin käsitys uskonnollisesta kypsymisestä on uushenkisyydelle ominaisen toiveikas: ihmisen psyykkisellä ja eettisellä kehitymisellä ei näytä hänen mukaansa olevan mitään rajoituksia. Drewermann ei kuitenkaan Jungin tavoin korosta sitä, että individuaatiokehitys lisää ihmisen kykyä yhteistoimintaan muiden kanssa.<sup>431</sup> Hänen näkökulmansa on päinvastoin individualistinen. Hän väittää myös Jungista poiketen, että minuuden löytämisen ja Jumalan löytämisen mahdollistaa vain rakkaus, joka on Jumalan vaikuttamaa.<sup>432</sup> Minuuden ja Jumalan löytäminen on siten synteettinen käsite, jossa yhdistyvät uskonnollisen ja psyykkisen kypsymisen käsitteet.

Raamatun tekstien selittäminen uskonnollista ja psyykkistä kypsymistä ajaviksi kirjoituksiksi on tietyn esiymmärryksen ohjaamaa raamatuntulkintaa. Tässä analysoiduista Raamatun teksteistä voidaan syvyyspsykologiaakin soveltaen epäilemättä esittää myös Drewermannin tulkinnan painotuksista poikkeavia tulkintoja. Hänen terapeutiseksi tarkoittamassaan tulkinnassa on merkittävintä se, että hän korostaa Raamatun sanoman merkitystä jokaiselle ihmiselle. Tekstien takaa löytyvät kuvat kertovat hänen mukaansa ihmisen ainutlaatuisesta psyykkis-uskonnollisesta olemuksesta, jonka ahdistus on turmellut. Näkemys on osittain rinnastettavissa teologiseen näkemykseen, jonka mukaan synty on turmellut Jumalan kuvan ihmisessä. Ihmisen vastuu omista teoistaan puuttuu kuitenkin Drewermannin tulkinnasta. Näkemys ahdistuksesta vapautumisesta oman minuuden löytämisen myötä ei myöskään vastaa teologista käsitystä syntisen yhteydestä Jumalaan. Historiassa tapahtunutta sovitusta ei sen mukaan tarvita. Drewermannin käsitys ilmoituksen sisällöstä on teologisesti kapea.

<sup>429</sup> Name 62, 192. ”Psychologisch betrachtet, steht das archetypische Symbol des göttlichen Kindes für eben diese Bereiche der menschlichen Seele, die spontan ins Bewußtsein drängen.“ Name, 54; Jung 1960a, GW 6 § 829.

<sup>430</sup> ”Tiefenpsychologisch wird man in der Vision des *Engelbildes* gewiß ein Abbild unseres eigenen Wesens erblicken dürfen“... ”wozu wir eigentlich berufen sind.“ Name, 48. ”Es geht in der Tat um ein inneres Gleichgewicht Von Wesen und Sein.“ Name, 50; Jung 1960a, GW 6 § 825.

<sup>431</sup> Jung 1960a, GW 6 § 825.

<sup>432</sup> ”Es *allein der Liebe* möglich ist, einen anderen Menschen so zusehen, wie die ägyptischen Symbole einen ’königlichen’, einen ’göttlichen’ Menschen beschreiben.“ Name, 74,75. ”In der eschatologischen Hoffnungen nicht ’der Mensch’ (das bewußte Ich) ist, dessen Durchsetzung zum Heil führt, sondern das Wirken einer anderen, absolut überlegenen Macht, an der alle fremde Gewalt zerschellen muß.“ TE II; 454.



### 3.6. Syvyyspsykologia ilmoituksen tulkitsijana

Tässä luvussa olen osoittanut, että Drewermann pitää raamatuntulkintansa tärkeimpänä tavoitteena ahdistuksesta vapautumista ja uskon löytämistä. Samoin olen osoittanut, että ihmismielestä ja Raamatusta löytyvä luomisilmoitus auttaa hänen mukaansa saavuttamaan tämän tavoitteen. Tässä alaluvussa osoitan, mitä uutta teologiseen käsitykseen Raamatusta uskon synnyttäjänä Drewermann tuottaa syvyyspsykologiaa soveltamalla ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys. Selvitän hänen tulkintansa pohjalta, onko perusteltua yhdistää syvyyspsykologista tulkintaa teologiseen ilmoituksen tulkintaan. Analyysini tuloksia ei siksi voi yleistää koskemaan muita mahdollisia syvyyspsykologisia tulkintoja uskon syntymisestä. Keskityn seuraavassa Drewermannin käsityksiin siitä, 1) mikä Raamatusta on ilmoitusta, 2) miten Raamatun ilmoitus on löydettävissä, 3) miten Raamatun ilmoitusta on tulkittava ja 4) mikä on Raamatun ilmoitussisältö. Analysoin Drewermannin ilmoitusteologian antia keskittymällä hänen pääväittämiinsä, joiden mukaan 1) Raamatun ilmoitus on sen tekstien takaa löytyviin kuviin sisältyvää ilmoitusta, 2) Raamatun ilmoitus avautuu ihmismielelle sisäisyyden menetelmän avulla, 3) Raamatun ilmoitus on tulkittava syvyyspsykologisesti ja 4) Raamatun ilmoituksen sisältönä on Jumalan löytäminen ja minuuden löytäminen.

1) Mitä uutta syvyyspsykologian soveltaminen tuottaa teologiseen käsitykseen Raamatun ilmoituksesta?

Drewermann ei ole ainoastaan lisännyt uusia ulottuvuuksia käsitykseen Raamatun ilmoituksesta, vaan hän on esittänyt täysin uuden ilmoituskäsityksen. Ilmoitus löytyy sen mukaan Raamatun tekstiin kiinnittyneistä kuvista. Niiden alkuperä on kuitenkin Jumalan ihmismieleen asettamassa ilmoituksessa.<sup>433</sup> Sen heijastusta ovat Raamatusta löytyvät arkkityypiset ja subjektiiviset pelastavat kuvat.<sup>434</sup> Käsitystään Drewermann perustelee syvyyspsykologisella käsityksellä tiedostamattomien asioiden heijastumisesta ulkoihin kohteisiin.<sup>435</sup> Sitä, että Raamatun ilmoitus on siirtynyt sen tekstien yhteyteen juuri ihmismielestä, hän perustelee myös uskontotieteellisesti ja luonnontieteellisesti.<sup>436</sup> Tärkeimmän

<sup>433</sup> TE I, 18.

<sup>434</sup> TE I, 18, 436.

<sup>435</sup> Esim. ”Was ist ‘Offenbarung’“...“Offenbarung ist religionspsychologisch“...“das Auftauchen einer Grundgestalt des Unbewußten.“ GF I, 256.

<sup>436</sup> TE I, 49–50; ”Die Evolution als ganze ist als die Form der Selbstmitteilung des Göttlichen zu verstehen“...“der Mensch ist aus der Evolution hervorgegangen, und alles, was sich in seinem

syvyyspsykologisen perustan Drewermannin ilmoituskäsitykselle tuottaa Jungin teoria ihmismielen kollektiivisesta tiedostamattomasta. Drewermann suhtautuu tähän teoriaan luonnontieteellisenä teoriana, jonka ajattelee kuvaavan empiiristä todellisuutta.<sup>437</sup> Toisen syvyyspsykologisen perustan hänen ilmoituskäsitykselleen antaa Jungin analyttiseen psykologiaan perustuva käsitys tunteiden kyvystä tuottaa yksilöllisen tiedostamattoman sisältöä ihmisen tietoisuuteen.<sup>438</sup> Uutta teologiseen käsitykseen Raamatun ilmoituksesta tuovat syvyyspsykologiset käsitykset ihmismielen sisällöstä ja tunteiden vaikutuksesta tiedostamattoman mielensisällön tiedostamiseen.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella ilmoituskäsitykseen?

Käsitys arkkityyppisestä luomisilmoituksesta ei ole merkittävä teologisena uustulkintana, koska Drewermann soveltaa arkkityyppiteoriaa poikkeuksellisella tavalla. Hän menee luomisilmoituksen kuvia ihmisluontoon kuuluvina pitäessään pitemmälle kuin Jung, jonka mukaan arkkityyppisten kuvien sisältö riippuu perimän lisäksi ympäristövaikutuksista.<sup>439</sup> Jungin tulkintaan tukeutuvalta Drewermannilta voikin kysyä, eivätkö arkkityypit riittäisi ontologiseksi totuudeksi ja luomisilmoitukseksi. Eikö Jumalan voisi ajatella puhuvan ihmisille jo siinä, että arkkityyppisen totuuden pohjalta syntyy ihmismielessä kuvia? Miksi Drewermann pitää välttämättömänä mystifioida juuri ne elämykselliset kuvat, jotka hänen mukaansa löytyvät Raamatun sanallisten symbolien takaa? Onko hän kuvien totuutta puolustaessaan niiden ”sanafundamentalistien” kaltainen, joiden tulkintatapaa hän ei hyväksy?<sup>440</sup> Käsitykseen arkkityyppisistä ilmoituskuvista sisältyy kuitenkin teologisesti merkittävä käsitys siitä, ettei Jumala ei ole kaukana yhdestäkään ihmisestä.<sup>441</sup>

---

Kopf abspielt, ist ermöglicht worden durch Prozesse, die viele Millionen Jahre älter sind als er selbst und weit über ihn hinausgehen.“ GF I, 223.

<sup>437</sup> ”Der ’inhaltliche’ Teil der ’Offenbarung’ ergibt sich“...“aus der *Öffnung* des Reservoirs an symbolischen Bildern und Konfigurationen im Unbewußten für das Bewußtsein selbst.“ GF I, 257; ”Sie (die Psyche) schafft Symbole, deren Grundlage der unbewußte Archetypus ist.“ Jung 1973, GW 5 § 344.

<sup>438</sup> ”Nur muß man das Verbindende dort suchen, wo es liegt: nicht in den Gedanken, sondern Gefühlen, nicht in Handlungen, sondern den Motiven.“ TE I, 436; TE I, 436. ”Das Gefühl ist“...“aber auch Vorgang, der“...“ebenso gut auch aus unbewußten Inhalten hervorgehen kann.“ Jung 1960a, GW 6 § 801.

<sup>439</sup> ”Die Offenbarung Gottes beginnt“...“da Gott die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt hat.“ Früchten, 97. ”Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen (Archetypen).“ Jung 1976, GW 9/1 § 155.

<sup>440</sup> GF I, 174–191, erit. GF I, 181.

<sup>441</sup> Esim. Ap.t. 17: 27–28.

Myös subjektiivisten kuvien kuulumista luomisilmoitukseen Drewermann perustelee syvyyspsykologisesti väittämällä niiden heijastavan tiettyjen raamatunkirjoittajien yksilöllisiä kokemuksia.<sup>442</sup> Ne ovat hänen mukaansa luomisilmoitusta evoluution peruna kaikkiin ihmisiin kuuluvan subjektiivisuuden perusteella. Niiden subjektiivisuus on hänen mukaansa sekä syvyyspsykologista että teologista ja subjektiivisuus myös auttaa ymmärtämään niitä.<sup>443</sup> Syvyyspsykologinen subjektiivisuuskäsitys tukee siis tässä teologista, Kierkegaardin eksistentiaaliteologiaan perustuvaa subjektiivisuuskäsitystä.<sup>444</sup>

Käsitys subjektiivisista tunteista tiettyjen kuvien eli subjektiivisten kuvien avajana näyttäisi kuitenkin johtavan poikkeukselliseen teologiseen käsitykseen. Sen mukaan ilmoituksen sisältö vaihtelisi sen vastaanottajasta riippuen eikä osa ilmoituksesta voisi avautua kaikille.<sup>445</sup> Käsitys olisi ristiriidassa sen teologisen käsityksen kanssa, että ilmoitus on tarkoitettu kaikille luoduille.<sup>446</sup> Nämä näennäisesti ristiriitaiset käsitykset eivät kuitenkaan ole vaikuttaneet Drewermannin käsitykseen ilmoituksen sisällöstä, sillä Raamatun kaikkien kuvien sisältönä on hänen mukaansa minuuden ja Jumalan löytäminen. Olen kuitenkin osoittanut, että ihmisen oman minuuden löytämisen yhdistäminen Jumalan löytämiseen heijastaa gnostilaiselle ja uushenkiselle tulkinnalle ominaista ihmiskeskeisyyttä. Drewermann on omaksunut käsitykseltä Jungilta, jota myös on syytetty gnostisismista.

Luomisilmoitusta Drewermann pitää sekä evolutiivisena prosessina että tapahtumana, joka toteutuu ihmisen vastaanottaessa ilmoituksen.<sup>447</sup> Hän siis yhdistää Raamatun merkitystä korostavan ilmoituskäsityksen ihmisen ”sisäistä

<sup>442</sup> ”In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb der Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.

<sup>443</sup> ”In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der...“die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436. ”*Legenden der Unfertigen*“ aber möchten, daß der Hörer sich selbst im Spiegel der fremden unfertigen Gestalt in seinem eigenen Suchen und in seiner eigenen Unvollkommenheit wiedererkennt.“ TE I, 439.

<sup>444</sup> Myös Drewermann korostaa tätä. ”Die KIERKEGAARDSCHER Hermeneutik der ’Gleichzeitigkeit’ wird jetzt in höchstmöglichen Maße realisiert, indem die Bedeutung“...“der jeweiligen biblischen Erzählung“...“nur *im Leser selbst*“...“gesucht wird.“ TE I, 179.

<sup>445</sup> ”Reden die Gestalten der Legenden mithin nur zu den Menschen, die in ihren Gefühlen mit ihnen verwandt sind.“ TE I, 438.

<sup>446</sup> Esim. Room. 3:29 ja 1. Tim. 2:4.

<sup>447</sup> ”Die Offenbarung Gottes beginnt“...“wenn überhaupt, in dem Moment, da Gott die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt hat – in den Jahrmillionen der Evolution.“ Früchten, 97. ”Der ’inhaltliche’ Teil der ’Offenbarung’ ergibt“...“aus der Öffnung des Reservoirs an symbolischen Bildern und Konfigurationen im Unbewußten für das Bewußtsein selbst.“ GF I, 257.

sanaa” korostavaan ilmoituskäsitykseen. Teologia tuntee molemmat korostukset, joten Drewermann tulkinta ei tuo siihen mitään uutta.

Drewermannin teologinen käsitys luomisilmoituksen kuvallisuudesta saa Jungin arkkityypiteorian ja subjektiivisuuskäsityksen lisäksi sisältöä sekä Diltheyn että Burckhardtin näkemyksistä.<sup>448</sup> Sisältöä keskeisimmin määrittelevässä roolissa ovat kuitenkin teologia ja syvyyspsykologia. Hänen teologinen käsityksensä siitä, että Jumala ilmoittaa itsestään ihmiselle, yhdistyy ensiksi hänen syvyyspsykologiseen käsitykseensä kollektiivisessa tiedostamattomassa olevista arkkityypisistä kuvista ja toiseksi sekä syvyyspsykologiseen että teologiseen käsitykseen kaikille ihmisille ominaisesta subjektiivisuudesta. Syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys sisältyy siihen, että Jumalan ilmoitus sen mukaan kaikkien löydettävissä. Se tarjoaa myös uuden teologisen selityksen sille, että ihmiset kokevat Raamatun ilmoituksen ”puhuttelevan” heitä. Se esittää erään selityksen uskonnollisuudelle, jota uskontotiede pitää ihmisen keskeisenä ominaisuutena. Siinä yhdistyy teologiseen käsitykseen ihmisiä puhuttelevasta Jumalasta syvyyspsykologinen käsitys ihmismielestä löytyvästä ilmoituksesta.

Drewermannin syvyyspsykologiaa soveltava käsitys tiedostamattoman sielunelämän merkityksestä ilmoituksen ymmärtämiselle tuo hyvin esiin teologisen käsityksen tiedostamattomien tekijöiden vaikutuksesta uskonnollisiin käsityksiin. Siltä osin teologis-syvyyspsykologinen luomisilmoituskäsitys syventää teologista ilmoituskäsitystä. Huomion kiinnittäminen mielikuviin rikastuttaa tietenkin myös sanailmoituskäsityksen omaksunutta teologiaa. Muistuttaahan se siitä psykologisesta tosiasiaista, että Raamatun tekstin herättämät mielikuvat vaikuttavat tekstin ymmärtämiseen.<sup>449</sup> Näin siinäkin tapauksessa, että Raamatun sisällön ajatellaan ilmenevän sen tekstistä.<sup>450</sup>

Luomisilmoituksen nimeäminen Jumalan ainoaksi ilmoitukseksi johtaa kuitenkin vakiintuneesta raamattukäsityksestä radikaalisti poikkeavaan ilmoituskäsitykseen. Onhan Raamatun ilmoitus silloin vain ihmisen sisäisen ilmoituksen toisintoa.<sup>451</sup> Sanailmoituksen hylkääminen vaikuttaa myös

<sup>448</sup> TE I, 54, 56; TE I, 67.

<sup>449</sup> Imaginaation asemasta teologian historiassa historiassa ks. Heinonen 1997.

<sup>450</sup> Kognitiivinen psykologia selittää inhimillistä ajattelua skeemojen eli sisäisten mallien käsitettä käyttämällä: ihminen tulkitsee ulkomaailmaa niiden muistiedustusten välityksellä, jotka hänelle entuudestaan liittyvät hänen kohtaamiinsa uusiin asioihin. Vuorinen 1995, 49.

<sup>451</sup> ”Gott hat keine andere Sprache an uns als die Sprache der Seele in uns.“ TE I, 484.

väistämättömästi käsitykseen ilmoituksen sisällöstä. Kun sanallinen ilmoitus nimeää ja määrittelee ilmaisemansa, tuo kuva ilmaisemansa asian katseltavaksemme. Kuva on lisäksi monitulkintaisempi kuin mikään teksti. Kuvallista ilmoitusta voidaan analysoida sanallisesti, mutta kuvan ja sanan erilaisesta luonteesta johtuen ei kaikkea kuvaan sisältyvää voida saada sanallisesti esiin. Kuvallista ilmoitusta voidaan ilmeisesti myös tulkita vielä useammalla tavalla kuin sanallista ilmoitusta. Kysymys on samasta vaikeudesta, joka sisältyy mystisten kokemusten tulkitsemiseen.<sup>452</sup> Kuvailmoitusta lienee näistä syistä vaikea hyväksyä ainakaan ainoaksi ilmoituskäsitykseksi. Syvyyspsykologia soveltamisen merkitykseksi teologiselle ihmiskäsitykselle jää tiettyjen teologisten käsitysten vahvistaminen. Ne ovat Jumalan ilmoituksen universaalisuus ja tunne-elämän uskonnollinen merkitys.<sup>453</sup>

2) Mitä uutta syvyyspsykologian soveltaminen tuo teologiseen käsitykseen, jonka mukaan eläytyminen avaa ihmiselle Jumalan ilmoituksen?

Tekstin ”maistelu”, jota Drewermann edellyttää tulkintaohjeissaan, tunnetaan teologiassa, mutta uutta on sen syvyyspsykologinen perustelu.<sup>454</sup> Se on siihen asti tiedostamattomien asioiden tiedostaminen.<sup>455</sup> Teologisesti uutta on myös avautumisessa tarvittavien tunteiden määrittely syvyyspsykologisesti.<sup>456</sup> Uusi on myös Drewermannin syvyyspsykologiseen tulkintaan perustuva käsitys siitä, että paneutumisen seurauksena syntyvässä sisäisyydessä (Innerlichkeit) ahdistava mielensisältö korvautuu pelastavilla kuvilla eli ilmoitus löydetään.<sup>457</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen tukee uudella tavalla teologista käsitystä uskonnollisten tunteiden kokonaisvaltaisuudesta ja vaikuttavuudesta.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella käsitykseen ilmoituksen avautumisesta ihmismielelle?

<sup>452</sup> Tästä ks. esim. Lehmijoki-Gardner 2007, 20.

<sup>453</sup> Tunteiden merkitystä on eritelty esim. Zijlstra 1995, 236.

<sup>454</sup> ”Jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis die gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht“...“Der Text wir zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst.“ TE I, 384–85. Ohje muistuttaa myös keskiajalta alkaen tunnettua ruminaation eli sanan ”märehtimisen” ohjetta.

<sup>455</sup> ”Die Offenbarung Gottes beginnt offensichtlich nicht erst an der Stelle, da bestimmte psychische Vorstellungskomplexe in das menschliche Bewußtsein drängen.“ Früchten, 97.

<sup>456</sup> TE I, 72–75; TE II, 57.

<sup>457</sup> ”Die Traumbilder neurotischer Angst kraft eines wachsenden Vertrauens durch Symbole ersetzt werden, die im Leben des Einzelnen“...“ den Weg der Heilwerdung des menschlichen Daseins ausdrücken und ermöglichen.“ TE I, 15–16.

Drewermann korostaa tunteiden merkitystä erityisesti subjektiivisten kuvien löytämiseen Raamatusta.<sup>458</sup> Kuitenkin eläytyminen on hänen mukaansa tärkeää, jotta myös arkkityypiset kuvat avautuvat ihmismielelle. Drewermannin näkemys, jonka mukaan eläytyminen herättää ainoastaan ”toivottuja kuvia”, vaikuttaa kuitenkin epärealistiselta. Hän ei ota huomioon tiedostamattoman mielen toiminnan luonnetta, ihmisten yksilöllistä kokemustaustaa eikä eläytymiseen vaikuttavia tilannetekijöitä. Hänen teoksissaan esittämä syvyyspsykologinen tulkinta on näistä syistä hänen oman persoonansa värittämää hermeneutiikkaa.<sup>459</sup> On syytä kysyä, miksei syvyyspsykologinen raamatuntulkinta riitä hänen mukaansa avaamaan Raamatun sisältöä. Miksi tarvitaan erilaisille häiriötekijöille altista sisäisyyttä? Tekstin ”maistelemisen” eli ruminaation menetelmä on tunnettu jo keskiajalla. Se myös tuottanee tietyn perinteen puitteissa toteutettuna ja ohjattuna kyseisen perinteen mukaisia tuloksia. Sen sijaan Drewermannin näkemys, jonka mukaan kuka tahansa pystyy Raamatua maistelemalla herättämään mielestään juuri ”oikeat” kuvat, on psykologisen tietämyksen vastainen ja teologisesti utopistinen.

Drewermannin syvyyspsykologian soveltamiseen perustuva käsitys ilmoituksen vastaanottamisen sisäisistä esteistä ja ilmoituksen asteittaisesta tajuamisesta<sup>460</sup> on sen sijaan ihmisielen toimintaa koskevan psykologisen käsityksen mukainen. Sekä teologiassa että psykologiassa tunnetaan tosin tapauksia, joissa ihmiset kokevat suhtautumisensa Raamatun ilmoitukseen muuttuneen yhdessä hetkessä. Monet mielensisäiset tapahtumat, kuten äkillistä kokemusta edeltävät vaiheet, jäävät kuitenkin tavallisesti tiedostamatta.<sup>461</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen on siis auttanut tulkitsemaan eräitä puolia ilmoituksen avautumisesta teologiaa rikastuttavalla tavalla.

Drewermannin käsitys luomisilmoituksen avautumista yhdistyy kuitenkin huonosti hänen käsitykseensä, jonka mukaan raamatuntulkinnan tehtävänä on poistaa ahdistus ja synnyttää usko. Hän nimittäin väittää oikeanlaisen sisäisen

<sup>458</sup> ”Führt zu ihnen die zu allen Zeiten gleichbleibende Brücke des menschlichen Gefühls“...“Gefühle“...“gehören dem individuellen Ich zu.“ TE I, 437.

<sup>459</sup> Myös Raguse huomauttaa tästä. Raguse 1993, 252.

<sup>460</sup> ”Tiefenpsychologisch wird man“...“ ein Abbild unseres eigenen Wesens erblicken dürfen, eine Verkörperung der Gestalt, in der wir selber uns begegnen auf dem Wege unsere Reifung und Vollendung“...“wozu wir eigentlich berufen sind.“ Name, 48.”Sich auszudenken, wie ein solcher lebensrettender Neuanfang eingeleitet werden könnte, vermag kein Mensch. Der eigene Verstand, der eigene Wille sind es“...“für sie ist solch ein neues, ein kindliches Dasein von vornherein undankbar.“ TE I, 506.

<sup>461</sup> Ks. esim. Nummenmaa 2010, 39–55, erit. Nummenmaa 2010, 41.

paneutumisen johtavan luomisilmoituksen avautumiseen, mutta uskon syntymisen vaativan lisäksi historiassa eläneen Jeesus Nasaretilaisen vaikutuksen.<sup>462</sup> Hän käsittelee raamatuntulkintaa ja uskon syntymistä irrallaan toisistaan, vaikka uskon synnyttäminen on hänen mukaansa raamatuntulkinnan ainoa tehtävä.<sup>463</sup> Hänen käsityksensä ilmoituksen avautumisesta eläytymällä vahvistaa teologista käsitystä siitä, että uskonnollisten kokemusten psyykkinen tausta jää usein tiedostamatta. Muuten hänen käsityksensä ilmoituksen avautumisesta on teologisesti viimeistelemätön.

3) Mitä uutta syvyyspsykologian soveltaminen tuottaa teologiseen raamatuntulkintamenetelmään?

Drewermannin tulkinta on syvyyspsykologiaa soveltavaa teologista hermeneutiikkaa, jossa on teologisesti uutta sekä syvyyspsykologian soveltamisen edellyttäminen että sen perusteleminen käsityksellä ihmisen mielentoiminnasta. Raamattua on sen mukaan tulkittava syvyyspsykologisesti, koska vain siten päästään tutustumaan ihmisen mieleen ja opitaan ymmärtämään uskonnollisen perinteen ajattomuutta.<sup>464</sup> Perusteluna on Drewermannin käsitys, jonka mukaan Raamatun ilmoitus on alkuaan ihmismielestä löytyvää Jumalan ilmoitusta.<sup>465</sup> Syvyyspsykologisesti käsitys tukeutuu syvyyspsykologisen hermeneutiikan peruslauseeseen, jonka mukaan tulkinnan on paljastettava tekstin kirjoittajien intuitiivinen tieto.<sup>466</sup> Raamatun kirjoittajien tiedostamaton tieto Jumalan ilmoituksesta löytyisi tämän mukaan syvyyspsykologisen tulkinnan avulla. Perustelu ei rakennu kuitenkaan pelkästään syvyyspsykologian varaan, sillä ihmisen sisimmästä löytyvän nimeäminen Jumalan ilmoitukseksi on teologinen

<sup>462</sup> „Absolut wesentlich *eine historische Person* hinter den heilenden Bildern des Glaubens angenommen werden muß, indem zur Überwindung zentraler Formen des Angsterlebens notwendig die Begegnung mit einer anderen Person gehört“...“Nur der Gottmensch des Christentums hat Angst vor dem Sterben, und nur er muß die Todesangst besiegen, um den Gotteswillen zu erfüllen und die Menschheit zu erlösen.“ TE II, 777–78.

<sup>463</sup> „Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst betragen kann“...“Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es“...“Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

<sup>464</sup> „Die Tiefenpsychologie sich zu einem geeigneten Instrument herangebildet, um in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche vorzudringen“...“wies sie selbst den Weg zum Verständnis auch der eigentümlichen Zeitlosigkeit der religiösen Überlieferung.“ TE I, 15.

<sup>465</sup> „*Was ist 'Offenbarung'*“...“Offenbarung ist *religionspsychologisch*“...“das Auftauchen einer Grundgestalt des Unbewußten.“ GF I, 256.

<sup>466</sup> Oeming 1995, 197.

väite.<sup>467</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen lisää niin ollen teologiseen hermeneutiikkaan ulottuvuuden: siitä tulee ihmismielen tulkintaa.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella raamatuntulkintaan?

Eri syvyyspsykologisten suuntausten soveltaminen tekee vaikeaksi määrittellä Drewermannin syvyyspsykologisen tulkinnan merkitystä. Eri metodien, kuten Jungiin tai Freudiin tukeutuvien, valinnan perusteluna on näet hänen henkilökohtainen näkemysensä kunkin metodin soveltuvuudesta yksittäisen raamatuntekstin tulkintaan.<sup>468</sup> Se on teologinen perustelu. Menettely ei sovi poikkiteollisen tulkinnan normiksi, mutta se tuo esiin eri syvyyspsykologisten suuntausten soveltuvuuden teologisen tulkinnan kumppaniksi. Teologista merkitystä on kuitenkin sen osoittamisella, että syvyyspsykologian eri suuntauksat voivat tuottaa erilaisia näkökulmia raamatuntulkintaan.

Syvyyspsykologian soveltamisella voi toiseksi olla teologiselta merkitykseltään vastakkaisia vaikutuksia raamatuntulkintaan. Se voi sekä tukea Raamatun teologista sisältöä että altistaa yhdistämään siihen sellaisia näkemyksiä, joita ei voi mitenkään perustella teologisesti. Drewermannin syvyyspsykologiaa soveltava ahdistuskäsitys esimerkiksi tukee siten yhtäältä teologista käsitystä ihmisen kokemusmaailmasta. Toisaalta se voi kuitenkin johtaa kristillisestä näkökulmasta liian heikkoon syntikäsitukseen, jossa kielletään teologinen käsitys synnin totaalisuudesta. Jos ihmistä esimerkiksi pidetään Jumalan edessä syllisenä ainoastaan siihen, että hän antaa periksi ahdistukselleen,<sup>469</sup> selitetään synty yritykseksi vapautua ahdistavasta olost.<sup>470</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen johtaa tällöin vaikeasti hyväksyttävään teologiseen ihmiskäsitykseen.

Syvyyspsykologian soveltaminen synnyttää merkityksellistä teologista raamatuntulkintaa vain siinä tapauksessa, että syvyyspsykologiaa sovelletaan

<sup>467</sup> "Biblische Autoren" ... "mit den Symbolen, in denen sie Urzeit und Endzeit beschreiben, unendlich viel mehr gesagt haben, als sie subjektiv reflex wissen konnten." TE I, 219.

<sup>468</sup> "Alle drei Methode als einander komplementäre Verfahren unter den eingebürgerten Begriffen Psychoanalyse und Tiefenpsychologie zusammenzufassen, wofern man ihre methodischen Unterschiede recht beachtet und, je nach Text und Aufgabe, in unterschiedlicher Weise zu handeln versteht." TE I, 155.

<sup>469</sup> "Vor Gott ist es Sünde verzweifelt zu sein. Vor Gott ist der Mensch schuldig an seiner Verzweiflung." ... "aber es ist die Schuld des Menschen, die Angst bis dahin kommen zu lassen, daß man nur noch wie hypnotisiert in den Abgrund starren kann." SB III, 545.

<sup>470</sup> Knop 2007, 106, 109, 121–22.



riittävän kattavasti. Drewermannin tulkinta ei täytä kaikilta osin tätä ehtoa.<sup>471</sup> Syvyyspsykologian soveltaminen ei esimerkiksi ole asianmukaista hänen luomissaan pelastavan kuvan (das Bild von Erlösung) ja pelastavan näyn (die Vision von Erlösung) käsitteissä. Jättäähän Drewermann miltei kokonaan huomiotta Jungin näkemyksen arkkityyppisten kuvien ambivalenttisuudesta ja keskittyä tulkinnoissaan kuvien uskonnollisesti ja psyykkisesti myönteiseen, vapauttavaan merkitykseen.<sup>472</sup> Myös subjektiiviset kuvat ovat psykologisen käsityksen mukaan vastaavalla tavalla alttiita täysin vastakkaisillekin tulkinnoille. Myös hänen Jungin arkkityyppiteoriaa ja kaikille ihmisille ominaista subjektiivisuutta soveltaen kehittämänsä luomisilmoituksen käsite rakentuu omintakeisen syvyyspsykologisen tulkinnan varaan. Drewermann on siten luonut syvyyspsykologiaa soveltamalla uusia teologisia käsitteitä, jotka soveltuvat teologiseen käyttöön, jos hyväksytään hänen Jungia mukailevaan tulkintaansa perustuva käsitys Raamatun kuvien jumalallisesta alkuperästä ja hylätään Jungin käsitys kuvien ambivalenttisuudesta.

Syvyyspsykologian soveltaminen on kuitenkin antanut uutta sisältöä siihen, miten uskon ajatellaan vaikuttavan ihmisen elämään. Onhan Jumalan löytämisen lisäksi tavoitteena minuuden löytäminen teologisesti tulkitun luomisilmoituksen välityksellä. Myös Drewermannin syvyyspsykologiaa soveltaen laatimat raamatuntulkinnan säännöt ovat ohjanneet korostamaan Raamatun kuvien kykyä vaikuttaa joka suhteessa parantavasti ihmisen elämään. Vaikka näihin tavoitteisiin sisältyvät osatavoitteet eivät näy jokaisessa yksittäisessä tulkintakokonaisuudessa, ne tulevat näkyviin, kun Drewermannin tulkintoja tarkastellaan laajemmin.<sup>473</sup> Syvyyspsykologiaa soveltamalla Drewermann on asettanut teologiselle hermeneutiikalle sellaisen monitieteisen tavoitteen, jonka omaksumalla teologia voi lisätä myös perussisältönään olevan uskonnollisen todellisuuden ymmärtämistä.

<sup>471</sup> Esim. Raguse arvioi, ettei Drewermannin hermeneutiikkaa ole sen enempiä psykoanalyttistä kuin Jungin analyttisen psykologian tulkintaa. Raguse 1993, 253.

<sup>472</sup> ”Jedes Wort der Bibel mußte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst betragen kann“...“Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es“...“Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

<sup>473</sup> Luvussa 3.5. esillä olleissa tulkinnoissa Drewermann ainoastaan viittaa epäsuorasti ahdistuksesta vapautumiseen, joka puolestaan on eräiden muiden tulkintojen pääasiana. Esim. Gerasan riivatun paranemisen tulkinnassa (TE II, 247–77), jota käsitellään luvussa 4.5. perustelemaan Drewermannin näkemystä ahdistuksesta vapautumisesta ja uskon syntymisestä.

Syvyyspsykologinen tulkinnan soveltavuudella teologian kumppaniksi on kuitenkin rajoituksensa. Drewermann kyllä uskoo erityisesti analyyttisen psykologian mahdollisuuksiin tulkita uskonnollisen kielen symbolisuutta, mutta unohtaa, että Jungin teoria kollektiivisesta tiedostamattomasta tarjoaa vain yhden selityksen ihmisten uskonnollisuudelle. Se on selitettävissä muutenkin.<sup>474</sup> Syvyyspsykologialta ei voi ihmismielen toiminnasta tunnettavan tiedon valossa vaatia Raamatun ilmoituksen kaikki ulottuvuudet tavoittavaa tulkintaa. Drewermann ilmeisesti odottaa siltä liikaa ajatellessaan, että sen avulla päästään aikanaan ymmärtämään olemisen salaisuutta (die Chiffren des Daseins) entistä syvällisemmin.<sup>475</sup> Syvyyspsykologiaa soveltamalla hän on kuitenkin osoittanut, että on löydettävissä uusia vastauksia siihen, miten Raamattu synnyttää ihmisessä uskon.

4) Mitä uutta syvyyspsykologian soveltaminen tuottaa teologiseen käsitykseen Raamatun ilmoituksen sisällöstä?

Drewermann lisää syvyyspsykologiaa soveltamalla Raamatun keskeiseksi sisällöksi sen yksilöpsykologisen merkityksen. Ilmoituksen sisältönä on hänen mukaansa Jumalan löytämisen lisäksi minuuden löytäminen. Minuuden löytämisen (Selbstfindung) hän on omaksunut tulkinnan teemaksi Jungilta,<sup>476</sup> mutta hän käyttää minuuden löytämisen -käsitettä myös Kierkegaardin sille antamassa merkityksessä.<sup>477</sup> Hänen syvyyspsykologinen tulkintansa niveltyy useimmiten saumattomasti teologiseen tulkintaan, kuten Mariaan ilmestys -kertomuksen (Luuk.1: 26–38) tulkinnassa.<sup>478</sup> Tulkinta täydentää

<sup>474</sup> Kognitiivisen uskontotieteen ja evoluutiobiologian piirissä esitetyt käsitteet uskontojen synnystä ovat nykyään eniten esillä.

<sup>475</sup> TE II, 789.

<sup>476</sup> "Gottfindung und Selbstfindung verhalten sich... "zueinander wie Grund und Folge, wie Wesensursprung und Erscheinung." TE II, 245. "Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf." Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>477</sup> "Selbstfindung' meint dabei die Erlösung von der Ichhaftigkeit und Bewußtseinseitigkeit zugunsten einer erweiterten Persönlichkeit, die mit eigenen Unbewußten verbunden ist und darin an der wahren Natur aller Menschen Teil hat." TE I, 378. "Kierkegaard meinte, der Mensch könne nur dann ein Selbst werden, wenn er imstande sei, sich selbst als ein geistiges Wesen in seiner Geschöpflichkeit zu akzeptieren"... "Der Mensch hat, um ein Selbst zu werden, die Aufgabe, das Endliche und *das Unendliche* gleichermaßen zu setzen." PM I, 133.

<sup>478</sup> "Psychologisch betrachtet, steht das archetypische Symbol des göttlichen Kindes für eben diese Bereiche der menschlichen Seele, die spontan ins Bewußtsein drängen." Name, 54. "Immer steht das Symbol des "Kindes" in der Sprache der Mythen, Märchen und Träume für die im Grunde religiöse Erlaubnis, das Leben noch einmal von vorn beginnen zu können." Name, 53. "Dieser Archetypus des 'Kindgottes' ist"... "in innigster Vermischung mit allen anderen mythologischen Aspekten des Kindmotives." Jung 1976a, GW 9/1 § 268.

syvyyspsykologisesti hänen teologisesti keskeisimpänä pitämäänsä käsitystä ilmoituksen merkityksestä.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian tukeutuvalla väitteellä, jonka mukaan Raamatun ilmoituksen sisältönä on Jumalan löytäminen ja minuuden löytäminen?

Minuuden ja Jumalan löytämiseksi rajattu ilmoitussisältö on teologisesti kapea. Siihen sisältyy vain osa siitä, mitä teologiassa pidetään Raamatun sisältönä. Siitä esimerkiksi puuttuu kokonaan teologinen käsitys evankeliumin rinnalle kuuluvasta Jumalan laista.<sup>479</sup> Minuuden löytämisen määrittelemisen Raamatun keskeiseksi sanomaksi syrjäyttää esimerkiksi lähimmäisenrakkauden ja seurakunnan yhteisyyden näkökulman. Teologisesti uusinta ja arvokkainta siinä on ilmoituksen tulkitseminen sen henkilökohtaisesta merkityksestä käsin. Syvyyspsykologiaa soveltamalla Drewermann on tuonut esiin teologisesta raamatuntulkinnasta usein unohtuneen näkemyksen Raamatun ilmoituksen merkityksestä yksilön sisäiselle kehitykselle.

Syvyyspsykologia on Drewermannin tulkinnoissa keskeinen ilmoituksen avaaja. Sen soveltaminen hänelle ominaisella tavalla vaikuttaa ratkaisevasti myös siihen, miten hän tulkitsee uskon syntymistä. Se, miten ihminen vapautuu ahdistuksestaan ja löytää minuutensa sekä Jumalan, on seuraavan luvun aiheena.

#### **4. Uskon syntyminen**

Tässä luvussa selvitän, miten usko syntyy Drewermannin mukaan ihmismielessä, miltä osin hänen käsityksensä perustuu syvyyspsykologiseen tulkintaan ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys. Luvussa 4.1. analysoin hänen uskon syntymiselle esittämiään antropologisia perusteluja. Kiinnitän erityistä huomiota siihen, mitkä niistä ovat syvyyspsykologisia. Luvussa 4.2. analysoin hänen käsitystään luomisilmoituksen kuvien vaikutuksesta uskon syntymiseen. Kiinnitän erityistä huomiota siihen,

---

<sup>479</sup> Drewermann johtaa teologisen etiikkansa syvyyspsykologisesta ihmiskäsityksestään. Eniten hän korostaa yksilön vapautta auktoriteeteista.

miltä osin hän selittää sitä syvyyspsykologisesti. Luvussa 4.3. analysoin Drewermannin käsitystä uskon syntymiseen johtavasta sisäisestä prosessista kiinnittäen erityistä huomiota syvyyspsykologisen tulkinnan merkitykseen siinä. Luvussa 4.4. analysoin vastaavalla tavalla hänen käsitystään Jeesus Nasaretilaisen vaikutuksesta uskon syntymiseen. Luvussa 4.5. analysoin Drewermannin käsitystä uskon syntymisen ilmenemisestä ihmiselämässä. Kiinnitän erityistä huomiota siihen, miltä osin se perustuu syvyyspsykologiseen tulkintaan. Luvussa 4.6. osoitan kokoavasti, mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon syntymisen ilmenemisestä ihmiselämässä ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys.

#### 4.1. Uskon syntymisen antropologinen perustelu

Ahdistus erottaa Drewermannin mukaan jokaisen hänen alkuperäisestä yhteydestään Jumalaan. Kaikki kuitenkin kaipaavat Jumalaa. Ihmiset tarvitsevat *Vastapäätään (Gegenüber) olevaa* vapautuakseen eksistentiaalisesta perikadosta.<sup>480</sup> Drewermann myös korostaa Kierkegaardin tavoin, että ahdistukseen sisältyy uskon mahdollisuus.<sup>481</sup> Tässä alaluvussa selvitän, mitä edellytyksiä ihmisillä on hänen mukaansa uskoa ja miten hän perustelee käsitystään. Kiinnitän erityistä huomiota siihen, mitkä perustelut ovat syvyyspsykologisia. Ensimmäiseksi analysoin Drewermannin käsitystä ihmisten yleisistä edellytyksistä muodostaa uskonsuhde Jumalaan. Toiseksi analysoin hänen käsitystään ahdistuksen vaikutuksesta Jumala-yhteyden syntymiseen. Kolmanneksi analysoin hänen käsitystään inhimillisen eläytymiskyvyn vaikutuksesta uskon syntymiseen.

Ihmisillä on Drewermannin mukaan luonnostaan hyvät edellytykset uskon löytämiseen. Jokaisessa on ensiksikin jäljellä alkuperäistä viattomuutta. Ahdistus tuntuu raskaalta juuri siksi, että synti on ihmisluonnon vastaista. Ahdistus ei hänen mukaansa erota Jumalasta siten kuin protestantit ajattelevat synnin erottavan. Kierkegaardin käsitystä ihmisen täydellisestä turmeltuneisuudesta

<sup>480</sup> "Gerade wegen der radikalen Einsamkeit des Menschen im Kosmos also bedarf es unbedingt eines *Gegenübers*, das uns mit seiner Gegenwart über den Abgrund unserer Existenz hinweghebt." GF I, 247.

<sup>481</sup> "Dies ist die *Chance der Angst*, daß der Mensch in ihr Gott begegnet"..."Es ist also möglich, daß die Angst, die notwendig zum Menschen gehört, *nicht* zur Verzweigung, sondern zum Glauben führt." SB III, 546–47. Vrt. Kierkegaard 1964,192.

Drewermann ei hyväksy.<sup>482</sup> Hän ajattelee katolisen kirkon opetuksen mukaisesti, että ihmisen luontaiset kyvyt voivat johtaa hänet Jumala-suhteeseen.<sup>483</sup> Hänen mukaansa luomisilmoituksen kuviin suhtautumisessa on kyseessä sama valinta, jonka eteen Pietari joutui Jeesuksen kehottaessa häntä tulemaan luokseen vettä pitkin. On luotettava kuvien totuuteen, joka vapauttaa ahdistuksesta.<sup>484</sup>

Drewermann väittää, että uskomisen tekee mahdolliseksi ihmisluonnon alkuperäinen viattomuus. Sitä hän ei kuitenkaan mainitse nimetessään Jumalan ilmoituksen liittymäkohtia (Anknüpfungspunkte der Botschaft Gottes) ihmismieleen.<sup>485</sup> Perustelu on teologinen.

Ihmisten luonnollinen Jumalaan uskomisen kyky perustuu Drewermannin mukaan syvyyspsykologisesti kollektiivisen tiedostamattoman arkkityypisiin kuviin.<sup>486</sup> Ne ovat uskomisen edellytyksiä kahdessa mielessä. Ne ovat sekä Jumalan ihmismieleen istuttamaa ikuista totuutta että Jumalan kosketuskohta ihmisessä. Kristuksen kuva on niiden joukossa erityisasemassa. Hän väittää, että ylösnouseeseen (Kristukseen) on mahdollista uskoa siksi, että ihmisellä on itsessään hänen kuvansa. Kristus kohtaa meidät ”ulkopuolisena”, koska hän elää meissä äärimmäisen syvällä kuvien objektiivisessa, teologisessa totuudessa.<sup>487</sup> Perustelussaan Drewermann näyttäisi tukeutuvan keskiajan mystiikan käsitykseen Kristuksen syntymisestä ihmisen sieluun.<sup>488</sup> Hänen perustelunsa eroaa kuitenkin siitä. Esimerkiksi mestari Eckhartin mukaan Kristus näet syntyy sielussa, kun ihminen palaa Jumalan yhteyteen.<sup>489</sup> Ihmisellä ei kuitenkaan hänen mukaansa ole

<sup>482</sup> “Lediglich die protestantische Identifikation der Sünde mit der menschlichen Natur, die sich in Kierkegaards leidenschaftlicher Entgegensetzung von Gott und Mensch ausspricht, haben wie nicht übernehmen können. Der Mensch wäre nicht, wie wir von Kierkegaard gelernt haben, ein in der Sünde *Verzweifelter*, wenn er nicht auch und gerade in der Sünde im Widerspruch zu seiner eigenen *Natur* stünde.“ SB III, 582.

<sup>483</sup> Vrt. Katolisen kirkon katekismus § 35.

<sup>484</sup> “In religiöser Betrachtung genügt es nicht, die Schönheit eines Bildes“...“ religiös geht es um die unausweichliche Verbindlichkeit seiner Wahrheit, und sie entscheidet sich in der Macht, die es besitzt, den Menschen über den Abgrund seiner Angst hinwegzusetzen und ihn mit Vertrauen zu erfüllen.“...“Kein Bild der Bibel ist in diesem Sinne sprechender als die Erzählung“...“vom *Seewandel des Petrus*.“ Matt. 14:22–32; TE II, 29–31.

<sup>485</sup> TE II, 34–35. Drewermann mainitsee ainoastaan ahdistuksen ja kollektiivisen tiedostamattoman arkkityypiset kuvat.

<sup>486</sup> “Der zweite ‘Anknüpfungspunkt’ hingegen besteht in der archetypischen Symbolen und bildhaften Szenen selbst, die im menschlichen Herzen verborgen liegen.“ TE II, 35.

<sup>487</sup> “Theologisch aber wird man betonen dürfen, daß es gerade diese ‘Bilder’ sind, die verdienen, daß man ihnen auch eine ‘objektive’ Wahrheit zutraut; denn eben darin bestand das Vertrauen, das Jesus uns lehrte: daß Gott uns nicht Formen der Sehnsucht und Hoffnung ins Herz gelegt hat, die nicht in Wahrheit auch stimmen. Wir können den Auferstandenen nur sehen, weil wir sein Bild in uns tragen, und er begegnet uns nur als ‘außerhalb’ von uns, weil er zutiefst in uns lebt.“ Barke, 157–58.

<sup>488</sup> Ueda 1965, 27, viite 6; Mustonen 2011, 44–45.

<sup>489</sup> Ueda 1965, 87–89.

sielussaan erityistä Kristuksen kuvaa, vaan ihmisielu on kokonaisuudessaan Jumalan kuva. Tällä Eckhart tarkoittaa sitä, että ihmisen sielu on luotu Jumalan kuvaksi toisin kuin eläinten.<sup>490</sup> Kristus voi hänen mukaansa syntyä ihmisieluun sen erityislaatuisen sielunpohjan ansiosta.<sup>491</sup> Drewermannin mukaan ihmisellä taas on sisäinen Kristuksen kuva ja sen vuoksi aina valmius Jumalan yhteyteen. Hän perustelee uskon syntymistä omalla syvyyopsykologisella tulkinnallaan Jumalan ihmismieleen istuttamasta luomisilmoituksesta.<sup>492</sup>

Sisimmästä löytyvät arkkityypiset kuvat auttavat Drewermannin mukaan kuitenkin uskomaan vain oikein tulkittuina. On otettava huomioon kuvien ambivalenttisuus. Ne on integroitava mieleen niin, että minä johtaa integraatiota. Silloin ne palvelevat persoonallisuuden kehitystä (Personwerdung).<sup>493</sup> Ne ovat siten uskon syntymisen antropologisena perustana vain pelastaviksi kuviksi tulkittuina. Arkkityyppinen luomisilmoitus voidaan tulkita myös väärin.

Drewermannin kuvakäsitys muistuttaa kritikkojen mielestä gnostilaista itsensä pelastamista. Gnostikko nimittäin etsii pelastusta sisältään.<sup>494</sup> Drewermann torjuu syytöksen määrittelemällä, että gnostilaisessa sisäisyydessä ihmisen minä (Ich) on vaarassa upota tiedostamattomaan.<sup>495</sup> Kollektiivisen tiedostamattoman arkkityyppisen sisällön integroinnissa minä sen sijaan pysyy psyykkisen tapahtumisen johdossa.<sup>496</sup> Drewermann ajattelee kollektiivisen tiedostamattoman arkkityyppisten kuvien olevan luomisilmoitusta, joka on ihmisen tietoisesta minän käytössä. Ne ovat ilmoitusta vastaanottavan ihmisen näkökulmasta ulkopuolista ilmoitusta, vaikka löytyvätkin hänen sisimmästään. Luomisilmoituskäsitys ottaa Drewermannin mukaan huomioon sekä Jungin käsityksen minän ja kollektiivisen

<sup>490</sup> Ueda 1965, 51.

<sup>491</sup> Ueda 1965, 55, 63. Varsinaisesti sen on Eckhartin mukaan kuitenkin mahdollista siksi, että kolmiyhteinen Jumala on Poikana syntynyt ihmiseksi ja voi siksi syntyä jokaiseen ihmiseen. Ihmiseltä se lisäksi edellyttää hänen mukaansa omasta minästä luopumista ja luotuisuudesta vapautumista, johon auttaa esimerkiksi hyveiden harjoittaminen, jumalallisten asioiden meditointi ja askeesi. Ueda 1965, 27, 37–40, 55, 63.

<sup>492</sup> ”Bildern“...“die von Natur aus in ihm angelegt sind und die unzweifelhaft von Gott stammen.“ TE II, 452. “Das bleibende ‘Wort’ Gottes in den Bildern der menschlichen Psyche“ TE II, 20. “Sie (die Psyche) schafft Symbole, deren Grundlage der unbewußte Archetypus ist.“ Jung 1973, GW 5 § 344.

<sup>493</sup> GF I, 406–07.

<sup>494</sup> Dassmann 1992, 52.

<sup>495</sup> “Die ‘gnostische’ Innerlichkeit aber steht in Gefahr, das Ich im Meer des Unbewußten versinken zu lassen.“ GF I, 406.

<sup>496</sup> “Hier wie dort hilft nichts anderes, als die Bilder des Unbewußten heraufzuholen, sie bewußt zu machen und“...“die Vergangenheit in die eigene Persönlichkeit zu integrieren.“ GF I, 417.

tiedostamattoman suhteesta että teologisen käsityksen tasapainoisesta uskosta.<sup>497</sup> Hän ei ota puolustautumisessaan huomioon sitä, että Raamatun tekstisisällön torjumista ja Jungin käsityksiin sitoutumista voidaan pitää gnosiksena.

Ihmisen alkuperäinen viattomuus ja hänen mielestään löytyvät arkkityypiset kuvat mahdollistavat siis Drewermannin mukaan uskon syntymisen. Siihen tarvitaan kuitenkin myös ahdistusta. Se on kolmas ja hänen mukaansa ihmisen tärkein liittymäkohta Jumalan ilmoitukseen. Pelastumisen (Heilung) tekee ymmärrettäväksi vain ahdistus.<sup>498</sup> Ahdistuksen aiheuttama synty ja syyllisyydentunto nimittäin kasvattavat seinän ihmisen ja Jumalan välille.<sup>499</sup> Ihminen pelkää kuolemanrangaistusta, koska sama Jumala on sekä tuomari että rankaisija.<sup>500</sup> Kierkegaardilla on Drewermannin mukaan kuitenkin ratkaisu tähän tilanteeseen: epätoivoiset voivat löytää maallisen olemisensa ja taivaallisen kutsumuksensa synteisiin.<sup>501</sup> Olemassaolostaan syyllisyyttä tunteva kokee silloin olevansa Jumalan hyväksymä, koska Jumala on hyväksynyt hänen olemassaolonsa jo ennakolta.<sup>502</sup> Uskon syntymiseen vaikuttava ahdistus on Drewermannin mukaan ensiksikin eksistentiaalista ahdistusta, jota hän tulkitsee teologisesti. Kun uskon syntymiseen tarvitaan monien mystikkojen, kuten Eckhartin, mukaan hyveitten harjoittamista, jumalallisten asioiden meditointia ja askeesia, riittää Drewermannin mukaan ahdistuksen kokeminen.<sup>503</sup>

Ahdistuksen eksistentiaalisuudessa on Drewermannin mukaan useita ulottuvuuksia. Niistä ensimmäinen on tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden tunne: ihminen tajuaa, ettei hän löydä fyysisyydestään lopullista turvaa. Tietoisuus tekee lopun yrityksestä perustaa olemisensa äärellisten asioiden varaan ja avaa ihmisen

<sup>497</sup> „Unter ‚Ich‘ verstehe ich einen Komplex von Vorstellungen, der mir das Zentrum meines Bewußtseinsfeldes ausmacht.“ Jung 1960a, GW 6 § 810; „Die Bilder des Unbewußten heraufzuholen, sie bewußt zu machen und daraus *Symbole* für ein freieres und...“ „Leben in der Gegenwart zu gewinnen.“ GF I, 417.

<sup>498</sup> „Wunder der Heilung“... „sich als göttlich nur verstehen lassen im Gegenüber der menschlichen Angst“... „Problematik des menschlichen Daseins auf die Angst“... „die der Religion von alters her eigentümlich ist und in der Gegenwart wieder zu ihrem eigensten Anliegen gemacht werden müßte. Dies wäre ohne Zweifel der erste und wichtigste ‚Anknüpfungspunkt‘ der Botschaft Gottes in der menschlichen Seele.“ TE II, 34.

<sup>499</sup> SB I, 78–80.

<sup>500</sup> SB I, 84–85.

<sup>501</sup> „Aber ganz entscheidend, daß für Kierkegaard die Bewegung der Transzendenz“... „ist“... „daß der Mensch im Unendlichen auf eine Freiheit stoßen kann, die nicht er selbst ist“... „es ist möglich, daß der Mensch, indem er in der Angst einer unendlichen Bestimmung inne wird, nicht nur die endlichen Dinge der Welt entschwinden sieht und spürt“... „sondern daß er im Unendlichen Gott findet.“ SB III, 546. Tässä viitataan luvussa 2.3. käsiteltyihin epätoivon muotoihin.

<sup>502</sup> „Die Erfahrung, daß ich mich bejahen kann, weil Gott mein Dasein im voraus bejaht hat.“ SB III, 546.

<sup>503</sup> Ueda 1965, 73–76.

eteen äärettömän.<sup>504</sup> Drewermann ei hyväksy Sartren ajatusta, jonka mukaan ahdistukseen sisältyvä ei-olemisen kokemus (Fluchtbewegung aus dem Nichts in Nichts) johtaa entistä suurempaan tyhjyyden kokemukseen. Hän tarttuu sen sijaan Kierkegaardin näkemykseen, jonka mukaan ahdistus pikemminkin ajaa turvautumaan Jumalaan. Ihminen voi törmätä äärettömässä tyhjyydessään vapauteen, joka ei ole hänen omaansa. Näin hän löytää äärettömän merkityksensä äärettömän Jumalan yhteydessä.<sup>505</sup> Ei-olemisensa (Nichtigkeit) tajuava kyllä pyrkii itse korjaamaan tilanteensa ja torjumaan Jumalan elämästään, mutta ahdistuksen pakeneminen aikaansaa yhä pahemman ahdistuksen.<sup>506</sup> Esimerkiksi neljä eksistentiaalisen epätoivon muotoa, joita Drewermann kuvaa Kierkegaardiin tukeutuen, ilmentävät hänen mukaansa sellaista pyrkimystä vapautua ahdistuksesta, joka johtaa vain suurempaan epätoivoon.<sup>507</sup>

Myös tietoisuus kuolevaisuudesta ajaa Drewermannin mukaan etsimään poisäästä ahdistuksesta. Olennaisinta ei hänen mukaansa kuitenkaan ole kuoleman lopullisuus ja sen muille antama mahdollisuus määritellä vainajan elämän merkitys, kuten Sartre ajattelee.<sup>508</sup> Drewermann ajattelee kuoleman ahdistavuuden johtuvan siitä, että Toinen eli Jumala pääsee silloin määrittelemään elämämme merkityksen. Kuolema vain vahvistaa sen, ettei ilman Jumalaa eletävällä elämällä ole mitään merkitystä.<sup>509</sup> Drewermann ajattelee, että ihmisillä on kyky tai suorastaan pakko löytää ratkaisu kokemuksiinsa ahdistuksiin. He näet

<sup>504</sup> "Angst im wesentlichen darin besteht, daß ein Mensch seiner irdischen Existenz inne wird und begreift, daß es eine endgültige Sicherung unter den biologisch gegebenen Voraussetzungen nicht geben kann. Das Bewusstsein bricht den gesamten Rahmen der endlichen Daseinssicherungen auf und öffnet ein Feld der Unendlichkeit. Gespräche, 30.

<sup>505</sup> "Es ist nun ganz entscheidend, daß für Kierkegaard... "dieser ängstigende Schritt über alles Endliche hinaus, nicht ein Griff in die unendliche Leere ist"... "sondern daß der Mensch im Unendlichen auf eine Freiheit stoßen kann, die nicht er selbst ist"... "sondern daß er im Unendlichen Gott findet." SB III, 546.

<sup>506</sup> "Es ist also möglich"... "daß der Mensch in der Entdeckung seiner Nichtigkeit"... "in eine solche Angst verfällt, daß er gar keine andere Möglichkeit mehr sieht, als das Loch seines Daseins selbst zu stopfen, daß es also buchstäblich so geht wie Gn 3, 1–7, daß in der Angst Gott wie ferngerückt"... "erscheinen muß"... "Verzweifelt versucht der Mensch jetzt, die Rückkehr der Angst zu verhindern, und je mehr ihn die Angst seiner leeren Freiheit bedroht, desto mehr gräbt er sich in die Sklaverei der Sünde ein." SB III, 547.

<sup>507</sup> Välttämättömyyden epätoivoa ja äärettömyyden epätoivoa kokevien ahdistus voi olla pakonomaista tai yli voimien käyvää. Äärellisyyden ja mahdollisuuden epätoivon vaivaamat puolestaan torjuvat ahdistuksensa, vaikkakin eriasteisesti. ks. luku 2.3.

<sup>508</sup> SB III, 248.

<sup>509</sup> "Der Andere durch meinen Tod eine schrankenlose Verfügungsgewalt über den Sinn meines Lebens erhält und somit die Entfremdung meines Daseins durch das Auftreten des Anderen im Tod endgültig wird"... "Im Tod wird dann nur noch bestätigt, was das Dasein ohne Gott prinzipiell sein muß: nichts." SB III, 250–51.



ymmärtävät, että heidän kohtalonaan maanpäällä on vieraus, köyhyys, voimattomuus ja kuolema.<sup>510</sup>

Myös syyllisydentunto ajaa Drewermannin mukaan pakenemaan ahdistusta. Kaikkiin hänen määrittelemiinsä epätoivon muotoihin sisältyy kokemus syyllisyydestä. Se ei hänen mukaansa kuitenkaan ole tiettyjen rikkomusten aiheuttamaa syyllisyyttä ja rangaistuksen pelkoa, vaan kokemusta oman olemisen (Dasein) syyllisyydestä.<sup>511</sup> Ihminen on syyllinen siihen, että hän on valinnut ahdistuksen uskon sijasta.<sup>512</sup> Ihmisen vastuu oman vapautensa käyttämisestä on hänen raskain ahdistuksensa.<sup>513</sup> Drewermann sisällyttää eksistentiaaliseen ahdistukseen Tillichin tavoin tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden tunteen, tietoisuuden kuolevaisuudesta ja syyllisydentunnon, mutta ei mainitse Tillichä.<sup>514</sup>

Uskon syntymiseen vaikuttaa Drewermannin mukaan myös syvyytyspsykologisesti tulkittava psyykkinen ahdistus. Se ilmenee esimerkiksi siten, että hän tulkitsee Raamatun ihmekertomukset fyysisen parantumisen sijaan psyykkis-eksistentiaalisen parantumisen kuvauksiksi. Hän ajattelee kertomusten kuvaavan muutosta, jossa eksistentiaalinen uskonkokemus yhdistyy psyykkiseen eheytymiseen. Esimerkiksi ”Gerasan riivattu” parantui Drewermannin mukaan siksi, että Jeesuksen empaattisuus sai esiin hänen ahdistuksensa ja auttoi häntä työstämään sitä.<sup>515</sup> Mies oli hänen mukaansa sekä eksistentiaalisesti että psyykkisesti ahdistunut (Verzweifelter, schizoid-paranoisch).<sup>516</sup> Myös psyykkinen ahdistus voi siten olla ajamassa uskon suuntaan. Hän ajattelee psyykkisen ahdistuksen vaikuttavan uskon syntymiseen, jos ahdistunut saa osakseen myötätuntoa.<sup>517</sup> Psyykkinen ahdistus ei hänen mukaansa kuitenkaan aina edistä

<sup>510</sup> GF I, 343.

<sup>511</sup> SB III, 542.

<sup>512</sup> ”Die Schuld des Menschen muß“...“darin bestehen, ohne Gott zu leben.“ SB III, 542.

<sup>513</sup> GF I, 343.

<sup>514</sup> Tillich 1969, 38–39.

<sup>515</sup> ”Die Antwort des Besessenen“...“auf die Frage Jesu: ‘Wie heißt Du?’, erklärt: ‘ Legion ist mein Name“...”Es ist eine Antwort, die aufs Wort genau die ganze furchtbare Wahrheit des Besessenen enthält“...“ das einzige, was der Besessene als Antwort auf die Frage nach seinem Namen zu geben vermag, besteht in der Schilderung der Zerrissenheit, in der er selbst erlebt.“ TE II, 265; TE II, 264–277; Mark. 5:1–17.

<sup>516</sup> TE II, 252, 254. Skitsoidiselle eli eristäytyvälle persoonallisuudelle on ominaista vetäytyminen tunnepitoisista, sosiaalisista ja muista suhteista mielikuvitukseen, yksinäisiin harrastuksiin ja itsetutkisteluun. Kyky ilmaista tunteita ja kokea mielihyvää on rajoittunut. Marttunen et al. 2014, 471. Paranoia on vainoharhaisuutta eli ajattelutapa, jolle on ominaista henkilön virheellinen tunne tai ajatus olemisesta pahansuovan toiminnan kohteena. Partonen & Lönnqvist 2014, 871.

<sup>517</sup> Hän ei Gerasan kertomusta tulkitessaan pidä monen muun selittäjän tavoin miehen mielen avautumisen syynä sitä, että tämä olisi tajunnut Jeesuksen messiaanisuuden. Esim Tillich 1958, 52.

uskon maailman aukenemista. Esimerkiksi neuroottisuus vieroittaa monessa tapauksessa ihmisiä Jumalasta. Pakkoneuroottinen pyrkii näet olemaan täydellinen kuin Jumala ja hysteerinen taas korottamaan ihailemansa ihmisen jumalaksi.<sup>518</sup>

Näiden ihmisten eksistentiaalinen ahdistus ei siten riitä ajamaan heitä uskonnolliseen etsintään. Drewermann väittää eksistentiaalisen ja psyykkisen ahdistuksen vaikuttavan yhdessä uskonnolliseen etsintään, mutta niiden vaikutuksen suhdetta hän ei määrittele. Se ei lienekään yleisesti määriteltävissä, kuten luvussa 2.4. on osoitettu.

Eläytymiskyky on neljäs niistä tekijöistä, joiden avulla Drewermann perustelee uskon syntymistä. Itse hän ei kuitenkaan nimeä sitä Jumalan ilmoituksen liittymäkohdaksi ihmisen mielessä. Tämä on ristiriitaista siksi, että Raamatun ymmärtämiseen tarvitaan hänen mukaansa ennen muuta subjektiivista kokemusta,<sup>519</sup> jonka hän määrittelee sekä syvyyspsykologisesti että teologisesti. Schleiermacheriin tukeutuen hän määrittelee, että eläytyminen johtaa maistelemaan ääretöntä ja katselemaan ikuista ajallisessa.<sup>520</sup> Näin päästään yhteyteen omasta mielestä löytyvän luomisilmoituksen kanssa. Hän ajattelee siten inhimillisen eläytymiskyvyn vaikuttavan uskon syntymiseen. Tunteilla eli eläytymisellä on kuitenkin hänen mukaansa vähemmän merkitystä uskon syntymisessä kuin kollektiivisen tiedostamattoman arkkityypisillä kuvilla.<sup>521</sup> Siinä näkyy hänen arkkityypisille kuville osoittamansa teologinen arvostus. Eläytyminen on Drewermannin mukaan keskeisintä vain subjektiivisten kuvien avautuessa ihmismielelle.<sup>522</sup> Arkkityypisten kuvien heräämisessä tunteet ovat vain lisätekiä, mutta subjektiivisten kuvien heräämisessä ne ovat keskeisiä.<sup>523</sup>

<sup>518</sup> PM (suom), 77; PM I, 148.

<sup>519</sup> ”Um einen biblischen Text zu verstehen“...“das subjektive Empfinden“...“Das Subjektive ist als die wesentliche Erkenntnisquelle, als das entscheidende Organ zum Verständnis des Vergangenen zu betrachten.“ TE I, 57.

<sup>520</sup> ”War es Schleiermacher, der die Religion“...“bestimmte“...“als ‘Anschauung des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen.“ GF I, 506, 674; ”Ihr Wesen ist weder Denken und Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum“...“sie will im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen.“...“Religion ist Sinn und Geschmack für Unendliche.“ Schleiermacher 1961, 29, 30.

<sup>521</sup> ”Allerdings ist die Welt der Gefühle nicht so stark und tief wie die Welt der archetypischen Bildinhalte.“ TE I, 437.

<sup>522</sup> ”In Wahrheit ist es offenbar“...“der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb der Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.”Von den ‘Legenden der Unfertigen‘“...“stehen die Gefühle im Mittelpunkt.“ TE I, 440.

<sup>523</sup> ”In den archetypischen Erzählungen waren“...“die Gefühle“...“für die Interpretation“...“ein zusätzlicher, wengleich unentbehrlicher Kommentar“...“aber, von den ‘Legenden der Unfertigen‘“...“stehen die Gefühle im Mittelpunkt.“ TE I, 440.

Neljä tekijää selittää siis Drewermannin mukaan ihmisen kykyä saada yhteys Raamatun kuviin: alkuperäinen viattomuus, sisimmän arkkityypiset kuvat, ahdistus ja subjektiivinen eläytymiskyky. Niitä kaikkia tarvitaan uskon syntymiseksi. Mielessä säilynyt alkuperäinen viattomuus ja sisäiset pelastavat kuvat luovat perustan uskon syntymiselle, ahdistus ajaa etsimään uskoa ja eläytyminen varmistaa uskon löytymisen. Käsitystään hän perustelee sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti.

#### 4.2. Yksilöllisyys uskon syntymisessä

Ahdistuksesta vapautumiseksi on Drewermannin mukaan välttämätöntä integroida kaikkien arkkityyppisten luomisilmoituksen kuvien sisältö.<sup>524</sup> Subjektiivisten kuvien sisällön integroimisen tärkeyttä hän ei määrittele mitenkään, vaikka niilläkin on hänen mukaansa ikuinen merkityksensä.<sup>525</sup> Herää kysymys, miten nämä kuvat sitten voivat auttaa niitä ihmisiä, joita ne hänen mukaansa puhuttelevat. Onko subjektiivisiin kuviin sisältyvä ilmoitus vähempiarvoista kuin arkkityyppisiin kuviin sisältyvä? Sitä Drewermann ei käsittele.

Drewermann korostaa, että kyse on kuvien sisällön integroinnista (die Integration des Materials). Kaikkien kuvien sisältö on tässä tutkimuksessa jo osoitettu samaksi. Se on minuuden ja Jumalan löytäminen. Ajatteleeko hän siis vapautumiseen tarvittavan esimerkiksi kaikkia Raamatun tekstien taustalta löytyviä arkkityyppisiä kuvia? Vai riittävätkö kutakin ihmistä erityisesti puhuttelevat kuvat? Jälkimmäisen vaihtoehdon puolesta puhuu malli, jossa Drewermann nimeää tietyistä ahdistuksista vapauttavia kuvia.<sup>526</sup> Sitä kutsutaan tässä tutkimuksessa *ahdistus-kuva -malliksi*. Väittääkö hän mallin kuvien olevan ainoita ahdistuksesta vapauttavia kuvia vai esimerkkejä näistä kuvista? Miksi hän

<sup>524</sup> „Allerdings stellt sich an diese Aufgabe der Religion, in der Psyche des Menschen ein inneres Gleichgewicht zu ermöglichen und eine *innere Mitte* zu bewahren, fortan eine wichtige, alles entscheidende Forderung: *Die Integration des gesamten archetypischen Materials in der Person des Einzelnen*.“ GF I, 405.

<sup>525</sup> „In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.

<sup>526</sup> „Um eine gewisse Übersicht vorab zu gewinnen, sollten wir“ ...*“die vier Urängste des Menschen in der Neuropsychologie in Erinnerung rufen“*...*“denen jeweils spezifische Angstinhalte zugeordnet haben. Dementsprechend stellt sich jetzt die Frage, welche Symbole spezifisch auf die jeweiligen Ängste religiös zu antworten vermögen.“* GF I, 419; Taulukko, GF I, 424. Ks. Liite 2.

pitää juuri niitä pelastavina kuvina? Voivatko kaikki arkkityyppiset tai subjektiiviset kuvat ja niihin liittyvät rituaalit ehkä vapauttaa ihmisiä ahdistuksesta? Tässä luvussa vastaan näihin kysymyksiin. Samalla selvitän myös sitä, väittääkö hän samojen kuvien välittävän uskoa myös kristinuskon ulkopuolella. Se tosin olisi ristiriidassa sen kanssa, että hän väittää kristinuskon tulkitsevan kuvia toisin kuin muut uskonnot.<sup>527</sup> Analysoin Drewermannin käsitystä luomisilmoituksen kuvien vaikutuksesta uskon syntymiseen. Kiinnitän erityistä huomiota siihen, miltä osin hän selittää sitä syvyyspsykologisesti.

Ahdistus-kuva-mallissaan Drewermann yhdistää neljään ahdistuksen muotoon niistä vapauttavia, pelastavia kuvia. Lisäksi hän liittää kaikkiin esittämiinsä kuviin niitä toteuttavia rituaaleja.<sup>528</sup> Mallissaan hän nimeää ahdistuksen muodot ainoastaan niiden psyykkisen ilmenemiseen viitaten. Ne ovat skitsoidinen, depressiivinen, pakkoneuroottinen ja hysteerinen ahdistus. Hän korostaa kuitenkin käsittelemiensä kuvien pystyvän vapauttamaan nimenomaan uskonnollisesta ahdistuksesta.<sup>529</sup> On poikkeuksellista, että Drewermann mainitsee Kierkegaardin vain kerran ahdistus-kuva -mallia käsitellessään, vaikka hänen eksistentiaalisen ahdistuksen tulkintansa tukeutuu nimenomaan tämän tulkintaan.<sup>530</sup> Drewermannin mukaan mallin ensimmäisenä tehtävänä on osoittaa uskonnollisen symbolikielen perustuminen antropologiaan. Tällä ymmärrän hänen viittaavan Raamatun arkkityyppisten symbolien kumpuamiseen ihmismielen kollektiivisesta tiedostamattomasta. Mallin toisena tehtävänä puolestaan on hänen mukaansa ”niin sanotun sakramenttiopin” psykologinen tausta.<sup>531</sup> Malli osoittaa kuitenkin myös Drewermannin uskonkäsityksen individualistiset painotukset. Jokainen löytää hänen mukaansa uskon omalla tavallaan. Ei ole mitään yhteistä ”pelastustietä”. Subjektiivisten kuvien vaikutuksesta uskon löytymiseen hän ei kuitenkaan sano mitään.

<sup>527</sup> ”In der Tat liegt die Einzigartigkeit des Christentums nicht in seinen Glaubenssymbolen an sich“...“Spezifisch christlich hingegen ist die Betonung der Personalität und Individualität in ihrer Synthese mit dem archetypischen Material der Psyche.“ TE II, 777.

<sup>528</sup> Taulukko, GF I, 424. Ks. Liite 2.

<sup>529</sup> ”Betrachten wir also die vier verschiedenen Angstformen nebst den ihnen zugeordneten Symbolantworten“...“so“...“wir werden sehen, daß alles was wir je als ‘Religion‘...“ kennen lernen, an den Voraussetzungen gebunden ist, die evolutiv in der Stammesgeschichte des Menschen vorbereitet wurden.“ GF I, 425; GF I, 426–32. Luvussa 2.3. olen osoittanut, että Drewermann ajattelee inhimillisen ahdistuksen esiintyvän neljässä päämuodossa. Eksistentiaalinen epätoivo yhdistyy niissä psyykkiseen ahdistuksen muotoihin, joita hän kutsuu myös neurooseiksi. Hän selittää kyseisten ahdistusten ilmenemistä yhdistämällä Riemannin uuspsykoanalyysiin (Riemann 1961) ja Kierkegaardin teologiaan tukeutuen. Nimitän mallia ahdistusmalliksi.

<sup>530</sup> GF I, 476.

<sup>531</sup> GF I, 423.

Vesi (Wasser) ja ontelo (Höhle, myös luola)voivat toimia Drewermannin mukaan vapauttavina symboleina skitsoidisille ihmisille. Niiden vaikuttavuutta hän perustelee syvyyopsykologisesti. Hän tukeutuu perusteluissaan sekä Freudin että tämän viettiteorian omaksuneen psykoanalyttikko Sándor Ferenczin<sup>532</sup> näkemyksiin. Syvyyopsykologinen perustelu on sekä evoluutio- että yksilöpsykologinen tila. Ferencziin tukeutuen Drewermann väittää, että skitsoidisten ihmisten ahdistus on evolutiivinen jäänte siitä ahdistuksesta, jota ihmistä aikaisemmat olennot kokivat noustessaan merestä maalle. Skitsoidinen libido ilmentää pyrkimystä palauttaa ihmisen alkuperäinen onnen<sup>533</sup> Siksi skitsoidiset ihmiset vapautuvat ahdistuksestaan ainoastaan sellaisten kuvien avulla, jotka vaikuttavat heissä symbolisen uudelleen syntymisen.<sup>534</sup> Ihmisten hengissä säilymisen edellytykset ovat evoluutiokehityksen aikana valinneet syntymistä ja uudistumista ilmentävät arkkityypiset symbolit. Siksi ne tunnetaan sekä luonnonuskonnoissa että korkeauskonnoissa.<sup>535</sup>

Ferenczi on esittänyt väitteensä veden symbolien evoluutiokehitykseen perustuvasta vaikutuksesta ennen nykyistä evoluutiokäsitystä, mutta Drewermann hyväksyy sen kritiikittä. Tämän tutkimuksen tehtäviin ei kuulu arvioida psykoanalyttisten ja evoluutiobiologisten käsitysten yhteensopivuutta, mutta Drewermannin johtopäätöstä veden symbolien soveltuvuudesta erityisesti skitsoidisesti ahdistuneiden auttamiseen on kritisoitava. Hän väittää tässä, että skitsoidinen ahdistus johtuu evoluutiokehityksestä, vaikka hän muuten pitää sen syynä erityisiä varhaislapsuuden kokemuksia.<sup>536</sup> Käsitykset ovat keskenään ristiriidassa ja on vaikea hyväksyä ajatusta, jonka mukaan evolutiivinen vaikutus toteutuisi vain tietynlaisessa lapsuudessa.

Toiseksi Drewermann siis perustelee skitsoidisten ihmisten uudistumistarvetta psykoanalyttisesti lapsen ensimmäisten elinviikkojen hylkäämiskokemuksilla.<sup>537</sup> Drewermann ajattelee veden ja ontelon symbolien kuvaavan sellaista siirtymistä ahdistuksen tilasta uskon tilaan, jolle löytyy vastaavuutta sekä ihmislajin historiasta että ihmisyksilön elämästä. Skitsoidisten

<sup>532</sup> Sándor Ferenczi (1873–1933) on unkarilainen psykoanalyttikko, joka teki aluksi läheistä yhteistyötä Freudin kanssa, mutta irtautui myöhemmin eräistä tämän käsityksistä.

<sup>533</sup> GF I, 426, 430.

<sup>534</sup> „Angstlösende Inhalte: Geborenwerden und Geborgensein“. GF I, 424.

<sup>535</sup> GF I, 431–33.

<sup>536</sup> „Die psychogenetischen Faktoren der Schizoidie sind nach psychoanalytischer Auffassung bereits in den ersten Lebenstagen und -wochen wirksam und bestehen entsprechend dem späteren Selbstgefühl des Schizoiden in schweren affektiven Mängeln.“ PM I, 158.

ihmisten on hänen mukaansa ahdistuksesta vapautuakseen koettava uudelleen ”syntymiseen sisältyvä kipu, maailmassa olemiseen kuuluva ahdistus (die Angst des In-der-Welt-Seins) ja elämän siirtyminen vedestä kiinteälle maaperälle.”<sup>538</sup> Heideggerilta omaksutun ahdistustermin käyttö osoittaa, että veden kuva ulottaa Drewermannin mukaan vaikutuksensa koko ihmisen eksistenssiin. Hän olisi voinut päätyä samantapaiseen tulkintaan myös Jungiin tukeutumalla. Vesi on näet tämän mukaan eräs ihmisen tiedostamattoman symboleista,<sup>539</sup> ontelo taas muuttumisen ja uudelleen syntymisen symboli.<sup>540</sup> Drewermann väittää siis, että ”oikeat” kuvat vapauttavat sekä uskonnollisesti että psyykkisesti.

Myös veden ja ontelon symboleille läheiset kuvat, kuten kohtu (Mutterschoss), ovat Drewermannin mukaan pelastavia kuvia.<sup>541</sup> Tästä ei selviä, voivatko tyypiltään toisenlaisetkin symbolit hänen mukaansa auttaa skitsoidista ihmistä. Drewermann perustelee kohtu- ja ontelosymbolin yhteyttä vesisymboliin niiden evoluutioon perustuvalla arkkityyppisyydellä. Hän ei mainitse sitä, että ne yhdistetään toisiinsa myös uskonnollisessa perinteessä.<sup>542</sup> Myös Jung tulkitsee ontelon symbolin viittaavan äitiin ja siten syntymiseen, mutta Drewermann ei mainitse myöskään Jungia.<sup>543</sup> Hän perustelee näkemyksiään näennäisen sattumanvaraisesti eri syvyyspsykologisten suuntausten edustajien tulkinnoilla ja evoluutiokehityksellä. Se osoittaa hänen etsivän perustelunsa omia intuitioitaan seuraten eikä pelkästään Jungin analyyttisestä psykologiasta.

Vesi ja sitä lähellä olevat symbolit voivat Drewermannin mukaan olla muutakin kuin ahdistuksesta vapautumisen symboleja. – ne voivat olla myös itsensä ahdistuksen symboleja. Meri esimerkiksi kuvaa hänen mukaansa ahdistusta kertomuksessa ylösnousseen Jeesuksen ilmestymisestä opetuslapsilleen. Siinä se on ahdistuksen kuvana yön ja tyhjyyden kuvien ohella.<sup>544</sup> Veden symbolien tulkitseminen tuhoaviksi johtunee tässä tapauksessa pyrkimyksestä korostaa sitä ahdistuksesta vapautumista, jonka Jeesuksen

---

<sup>537</sup> GF I, 318–21, 437.

<sup>538</sup> GF I, 437.

<sup>539</sup> Jung 1976a, GW 9/1 § 40. Hän käsittelee vettä arviolta ainakin tuhannessa koottujen teostensa pykälässä. Jung 1994, GW 20, 475–77.

<sup>540</sup> Jung 1976a, GW 9/1 § 240.

<sup>541</sup> GF I, 431.

<sup>542</sup> Schneider 1979, 568–69.

<sup>543</sup> Esim. Jung 1976a, GW 9/1 § 156.

<sup>544</sup> “’Wasser’, ’Meer’, ’See’ und ’Fluß’ können in der Bibel mithin generell Bilder für die ’Bodenlosigkeit’“...“eines Lebens ohne Gott sein“...“Das Meer ist in diesem Sinne ein Symbol für die Angst“...“Insofern bilden die Symbole von *Nacht, Leere und See eine thematische Einheit*.“ TE II, 401.

ilmestyminen sai aikaan. Drewermann näyttää asiayhteydestä riippuen tulkitsevan saman symbolin joko ahdistuksesta vapauttavaksi tai ahdistuksen paljastavaksi kuvaksi. Kaikissa tapauksissa veden symbolit ovat kuitenkin hänen mukaansa pelastavia kuvia. Drewermann ei tuo ahdistus-kuva-mallissaan esiin sitä, että vesi esiintyy uskontojen historiassa uudelleen syntymisen lisäksi kuoleman symbolina.<sup>545</sup>

Katolisen kirkon sakramentit saavat Drewermannin mallissa erityisaseman ahdistuksesta pelastavina kuvina, mutta hän määrittelee niiden vaikutuksen toisin kuin kirkko. Kaste on hänen mukaansa erityisesti skitsoidisesta ahdistuksesta pelastava ”sakramentti”. Se on hänen mukaansa kristinuskoakin vanhempi syntymisen ja uudestisyntymisen (Wiedergeburt) symboli.<sup>546</sup> Se on pelastava kuva, koska sillä on sekä objektiivinen että subjektiivinen puolensa. Kasteen subjektiiviseen puoleen kuuluu sen suorittajan rakkaus.<sup>547</sup> Se taas on Drewermannin mukaan lähtöisin Jeesuksesta. Vanhasta symbolista tulee hänen mukaansa Jeesukseen uskottaessa olemisen eksistentiaalisen uudestisyntymisen symboli.<sup>548</sup> Jeesus vaikuttaa luomansa ilmapiirin välityksellä pelastavien kuvien heräämiseen.<sup>549</sup> Hän pyrki vapauttamaan ihmiset pakonomaisuudestaan ja saamaan aikaan inhimillisen eksistenssin ”neitseellisen” syntymän.<sup>550</sup> Hän on tehnyt kasteen symbolista eksistentiaalisesti vapauttavan, vaikkei olekaan asettanut sitä. Drewermann väittää ristiriitaisesti kasteen olevan yhtäältä yleisuskonnollinen vapauttava symboli ja toisaalta edellyttävän Jeesuksen

<sup>545</sup> Eliade 1991, 151.

<sup>546</sup> ”Die Taufe als ”Sakrament“. GF I, 433. Drewermann käyttää sakramentin käsitettä lainausmerkein varustettuna tai korvaa sen rituaalin käsitteellä. ”Das Bild der Taufe, das in der Religionsgeschichte nachweisbar Jahrtausende *älter* ist als das Christentum“...”ein Symbol für Geburt und Wiedergeburt.“ GF I, 434.

<sup>547</sup> ”Das ’Wasser’ ist ein ’heiliges’ Symbol des Lebens, weil es das Ursprungselement des Lebens war und ist, doch *heilend* wird es nur, wenn es Gestalt gewinnt in der Liebe eines anderen Menschen. Die objektive, *archetypische* und die subjektive, *persönliche* Seite treten hier zu einer Einheit zusammen.“ GF I, 439.

<sup>548</sup> ”Das Bild der Taufe“...”ändert sich im Umkreis der Person Jesu (beziehungsweise unter den Voraussetzungen des Christusglaubens) ganz entscheidend“...”als *Symbol einer existentiellen Wiedergeburt des Dasein* verdichtet sich in diesem Bild eine Erfahrung, die in der Tat über alles entscheidet“ GF I, 434.

<sup>549</sup> ”Von dieser Person (Jesus von Nazareth) lässt sich sagen, daß sie imstande gewesen sein muss, ein Klima zu schaffen, in dem im Verlauf von Jahrhunderten all die Bilder ins Leben gerufen wurden, in denen allein ein Mensch den Weg seiner Ganzwerdung zu finden und von Gott in den ewigen Symbolen der Religion auf heilende Weise träumen vermag.“ TE II, 770.

<sup>550</sup> ”Jesus“...”das“...”Symbol der ’Taufe’ zwar nicht ’eingesetzt’ hat, wohl aber in seine personale Verbindlichkeit ’umgesetzt’ hat.“ GF I, 438. ”Das Bild der Taufe“...”*das* ändert sich im Umkreis Jesu (beziehungsweise unter den Voraussetzungen des Christusglaubens) ganz entscheidend“... ”Diese Umwandlung des Lebens (oder biblisch ’Umkehr’) des Lebens war das eigentliche ’Programm’ Jesu: Die Menschen sollten mit dem Blick auf Gott die Fähigkeit entwickeln, aus den

synnyttämää rakkautta.<sup>551</sup> Tämä viittaa siihen, että Jeesuksen synnyttämällä rakkautella olisi hänen mukaansa vaikutusta myös kristinuskon ulkopuolella.<sup>552</sup>

Drewermann perustelee kasteen vaikutusta ensiksikin vastaavan kuvan löytymisellä jokaisen sisimmästä.<sup>553</sup> Tulkinta eroaa esimerkiksi Paavalin tulkinnasta, jonka mukaan kasteen perustana ovat Kristuksen kuolema ja ylösnousemus.<sup>554</sup> Sen sijaan Drewermann väittää kirkon muuttaneen vanhan ylösnousemuksen kuvan historialliseksi tosiasiaksi ja dogmillaan estäneen ihmisiä ymmärtämästä muidenkaan uskontojen rikkaita kuvia.<sup>555</sup> Käsitys eroaa vakiintuneesta kristillisestä kastekäsityksestä.<sup>556</sup> Kirkollisten kasteaavojen torjuminen taikauskoisena formalismina edustaa äärimmäistä individualismia.<sup>557</sup>

Kasteen vaikutus perustuu siis Drewermannin mukaan siihen, että tunnustetaan sen perustuminen arkkityypisiin kuviin (Urbilder). Ulkokohtainen tarkastelu ja kirjanoppinut pohdiskelu sen sijaan tekevät kasteesta minuuden ja Jumalan löytämisen esteen.<sup>558</sup> Drewermann kiistää näin *ex opere operato*-käsityksen.<sup>559</sup> Samalla hän mitätöi useimpien ihmisten kristillisen kasteen, sillä kasteen merkitystä tarkasteltaneen kaikissa kastepeuheissa, mutta sen arkkityyppisyyttä ei luultavasti käsitellä ainakaan syvyyspsykologisesti.

Toiseksi Drewermann siis perustelee kasteen vaikutusta erityisellä rakkautella, jota ei kastajalta ilmeisesti edellytetä missään uskonnollisessa yhteisössä. Hän väittää, että kuka tahansa hellästi ja voimakkaasti rakastava ihminen, jopa ei-kristitty, sopii kastamaan toisen.<sup>560</sup> Rakkaus on siis kastamisen ainoa edellytys. Sitä hän ei käsittele, onko ennen Jeesusta ollut tarjolla sellaista

Zwängen der vermeintlichen Realität dieser 'Welt' herauszutreten und ihr Leben noch einmal anders anzupacken als bisher – eine wirklich 'jungfräuliche Geburt' des Existenz. “ GF I, 434.

<sup>551</sup> GF I, 432–33.

<sup>552</sup> Jeesuksen vaikutuksesta uskon syntymiseen ks. luku 4.4.

<sup>553</sup> “Theologisch“...“wird man betonen dürfen, daß es gerade diese 'Bilder' sind, die verdienen, daß man ihnen auch eine 'objektive' Wahrheit zutraut.“ Barke, 157.“ Das bleibende 'Wort' Gottes in den Bildern der menschlichen Psyche“. TE II, 20.

<sup>554</sup> Room. 6: 3–4.

<sup>555</sup> Glaube, 224–25

<sup>556</sup> Esim. Katolisen kirkon katekismus 2005 § 1227.

<sup>557</sup> GF I, 438. vrt. esim. Katolisen kirkon katekismus 2005 § 1213.

<sup>558</sup> SB III, 531.

<sup>559</sup> *Ex opere operato*-käsitys (suoritetun toimituksen perusteella) on katolisen dogmatiikan käsitys, jonka mukaan sakramentin objektiivinen vaikutus on riippumaton sen suorittajan ja vastaanottajan asenteesta. Ne vaikuttavat Kristuksen pelastustyön perusteella. Sakramenttien hedelmät kuitenkin riippuvat myös vastaanottajan sisäisestä asenteesta. Tarkemmin ks. Katolisen kirkon katekismus 2005 § 1127–1128, § 1131.

<sup>560</sup> “Jeder Mensch, unabhängig von seiner kulturellen und Religiösen Herkunft, der einen so liebt, daß er ihm wird: ”zärtlich“...”sanft“...”stark“...”mitreißend“...”bergend“...”beruhigend“



rakkautta. Hän rinnastaa kyllä kristillisen kasteen kaikkiin sellaisiin riitteihin, joissa käytetään vettä, mutta hän ei vertaa sen pelastavaa vaikutusta muissa yhteyksissä esiintyvien veden ja ontelon symbolien vaikutukseen. Hän ei myöskään käsittele sitä, ovatko kaste ja sitä vastaavat riitit mahdollisesti ainutkertaisia. Ilmeisesti veden kuviin, ja kasteeseenkin, voidaan hänen mukaansa turvautua aina, kun elämä ahdistaa.

Drewermann ei pohdi sitä, onko kaste välttämätön Jumala-yhteyden saavuttamiseksi. On kuitenkin pääteltävissä, ettei kaste ole hänen mukaansa välttämätön, koska muualtakin löytyvät veden symbolit vaikuttavat uudistavasti. Hän ei myöskään käsittele veden symbolien vaikutusta muihin kuin skitsoidisesti ahdistuneisiin. Ovatko kaste ja sille läheiset symbolit sitten ainoita kuvia, jotka voivat auttaa ahdistunutta skitsoidista ihmistä? Tähän kysymykseen Drewermann vastaa vain epäsuorasti. Hän korostaa, että uskonnollisten symbolien pyhyiden hyväksymisellä on seurauksensa. Se johtaa kaiken sellaisen hyväksymiseen, joka kertoo toisesta, tätä maailmaa todellisemmasta maailmasta.<sup>561</sup> Hän ajattelee tästä päätellen ahdistus-kuva -mallin symbolien olevan vain esimerkkejä niistä symboleista, jotka voivat auttaa skitsoidisia ihmisiä. Kasteella ei siten hänen mukaansa ole erityisasemaa pelastavana kuvana.

Depressiivisestä ahdistuksesta vapauttavat kuvat Drewermann liittää puun (Baum), vuoren (Berg) ja pyhän aterian (heiliges Mahl) symboleihin.<sup>562</sup> Niidenkin vaikuttavuutta hän perustelee syvyyspsykologisesti sekä yksilö- että evoluutiopsykologialla. Yksilöpsykologinen perustelu liittyy vahvimmin aterian symboliin. Se tarjoaa hänen mukaansa ratkaisun rintaruokinnassa syntyvään syyllisydentunteeseen, jossa imeväinen kokee vahingoittavansa äitiään. Perustelu on psykoanalyttinen.<sup>563</sup> Etologiaan vetoamalla hän puolestaan perustelee syyllisydentunteen johtuvan siitä, että ihmissuku on hengissä pysyäkseen joutunut tappamaan eläimiä.<sup>564</sup> Drewermann määrittelee näin depressiivisen ihmisen pelastuksen tarpeen myös inhimillisestä eksistenssistä käsin.

Depressiivisestä ahdistuksesta kärsivä kaipaa hänen mukaansa ennen muuta

---

...“gewinnt die Fähigkeit, das Leben einer anderen Menschen noch einmal zu verändern“...“hat die Kraft, einen anderen Menschen zu *taufen*, wenn man so will.“ GF I, 438.

<sup>561</sup> “Wer von ‘heiligen Symbolen’ im Raum der Religion spricht, der gerät wie von selbst zum Protest gegenüber der Zerstörung all der ‘Dinge’, die uns reden könnten und möchten von einer anderen, wahren Welt, die wir brauchen, um auf dieser Erde, weniger zerstörerisch, *heimisch* zu erden.“ GF I, 443.

<sup>562</sup> GF I, 424. Liite 2.

<sup>563</sup> SB II, 189–191.

hyväksyntää. Hän toivoo tulevansa hyväksytyksi äärellisenä ihmisenä, jonka ei tarvitse tuntea syyllisyyttä olemassaolostaan.<sup>565</sup> Se, että etologia synnyttäisi depressiivistä ahdistusta juuri niissä ihmisissä, joiden depressiivisyys Drewermannin mukaan juontuu noin kahdeksan kuukauden iästä,<sup>566</sup> on yhtä ristiriitaista kuin skitsoidisen ahdistuksen perustelu evoluutiokehityksellä.

Aterian kuva näyttäytyy Drewermannin mukaan selvimmin kristillisessä ehtoollisessa. Hän torjuu Freudin väitteen, jonka mukaan ehtoollinen olisi alkukantaisen toteemiaterian toisinto. Kuva ateriyhteydestä ja ehtoollisrituaali eivät siten hänen mukaansa perustu syyllisten yritykseen sovittaa rikkomuksensa, kuten Freud väittää. Ehtoollinen perustuu sen sijaan pyhän aterian turvallisuutta tuottavaan kuvaan, jossa surmattu Jumala antaa itsensä ihmisten ravinnoksi.<sup>567</sup> Drewermann ajattelee ehtoollisen vaikuttavan ihmisiin niin kuin äiti sulkiessaan lapsen syliinsä.<sup>568</sup> Se on siksi pikkulapsi-ässä syntyneestä ahdistuksesta vapauttava rituaali ja kuva (Bild des Abendmahles), joka antaa elämisen rohkeutta.<sup>569</sup>

Jeesus on Drewermannin mukaan uudistanut ehtoollisen aterioimalla syntisten kanssa, vaikkei hän olekaan sitä asettanut.<sup>570</sup> Ehtoollinen merkitsi Drewermannin mukaan Jeesukselle kiitollisuutta siitä, että olemme olemassa ja syyllisyyttämme suuremman hyvyyden kohteina. Hän torjuu näin katolisen kirkon ehtoollisopetuksen, vaikka arvostaakin ehtoollista ateriyhteytenä.<sup>571</sup> Hän kieltää

---

<sup>564</sup> GF I, 454–55.

<sup>565</sup> “Wirklich die Religion allein den Depressiven von seinen furchtbaren, alles menschliche Maß übersteigenden Schuldgefühlen heilen kann. Die fundamentale Angst des Depressiven, schon durch sein bloßes Dasein schuldig zu sein, kann erst verschwinden, wenn der Depressive am Grund seines Daseins eine Macht annehmen und erfahren lernt, die gerade ihn in seiner Endlichkeit meint und will. Gerade der Depressive braucht mit seinem äußerst feinen Gespür für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit von allem Nicht-Ewigen und Vergänglichlichen den Glauben an die Macht, die gerade das Endliche und Zeitliche in seiner Begrenztheit mit Wert und Größe umkleidet.“ PM I, 154.

<sup>566</sup> “Der biblische Text bedient sich eines Mythos, der den Vorgang schildert, wie jeder Mensch notwendig zum ersten Mal in das Gefühl der Schuld hineingerät, wie er aus einer Ureinheit seiner oralen Gier wegen vertrieben wird und wie er dies nicht anders denn als Strafe für seine Schuld empfinden kann“. SB II, 192.

<sup>567</sup> “Die Antwort, welche die Religion“...“zu geben versucht, besteht“...“in der Formulierung eines *Symbols* beziehungsweise eines symbolischen *Tuns*, eines *Rituals*, und zwar eben des Bildes einer *Mahlgemeinschaft*, in welcher der getötete Gott sich selber zur Speise gibt.“ GF I, 455–57.

<sup>568</sup> GF I, 457.

<sup>569</sup> “Wenn irgend etwas im Erfahrungsraum des Religiösen, so ist“...“das Bild des *Abendmahles* eine solche Ermöglichung und Ermächtigung zum Sein angesichts des tragischen Schuldigseinmüssens inmitten der Welt, wie sie ist.“ GF I, 458.

<sup>570</sup> Juutalaisuutensa vuoksi Jeesus ei Drewermannin mukaan olisi voinut asettaa pakanallisiin veren juomisen ja lihan syömisen motiiveihin perustuvaa rituaalia. GF I, 458.

<sup>571</sup> “Ihm lag *nicht* an der Einrichtung neuer Institutionen und ‘sakramentaler Zeichen“...“Das war die Art Jesu ‘*Eucharistie*’ zu feiern – als eine Mahlgemeinschaft der Dankbarkeit für das

1. korinttilaiskirjeessä<sup>572</sup> mainitun perimätiedon ehtoollisen asettamisesta, vaikka pitää muuten kiinni Jeesus Nasaretilaisen historiallisuudesta.<sup>573</sup> Ehtoollista koskee hänen mukaansa ilmeisesti sama kuin kastetta: se vapauttaa ahdistuksesta vain, jos ymmärretään sen perustuvan ihmisen sisimmästäkin löytyvään kuvaan.

Uskon yhteys Kristukseen syntyy Drewermannin mukaan ehtoollisen sakramentissa, koska Jeesus on integroinut persoonaansa arkkityypiset kuvat.<sup>574</sup> Hän määrittelee siis sekä kasteen että ehtoollisen vaikutuksen perustuvan osittain Jeesuksen ainutlaatuisuuteen. Viittaako hän näin väittäessään ehkä Raamatun ajatukseen Jeesuksesta Jumalan kuvana eli Jeesuksen pre-eksistenssiin ja jumaluuteen?<sup>575</sup> Vai korostaako hän Jeesuksen olevan uskon löytänyt ihminen? Drewermann jättää vastaamatta näihin kysymyksiin.<sup>576</sup>

Myös puusymbolin vaikuttavuutta Drewermann perustelee sekä evoluutio- että yksilöpsykologisesti. Symbolin ”äidillisyyden” osoittaa hänen mukaansa sekä ihmislasten että apinanpoikasten käyttäytyminen: äiti tai emo on ensimmäinen ”puu”, josta pienokainen hakee turvaa.<sup>577</sup> Yksilöpsykologinen perustelu tukeutuu Jungin tulkintaan,<sup>578</sup> mutta Drewermann ei mainitse Jungia. Evoluutiopsykologinen perustelu puolestaan tukeutuu ihmisten esi-isien puissa asumiseen. Niistä on tullut hänen mukaansa turvallisuuden (Geborgenheit) symboleja, koska ne ovat esi-isiemme alkuperäistä elinympäristöä.<sup>579</sup> Se, että puusymboli auttaisi erityisesti vaikuttaa väkinäiseltä yritykseltä yhdistää evoluutiobiologiaa ja syvyyspsykologiaa.

---

unverdiente Geschenk des Daseins und für eine Güte, die größer ist als alle Angst und als alle Schuld.“ GF I, 458–59. Kirkon ainoa ansio on Drewermannin mukaan tässä yhteydessä se, että kirkko on sublimoinut ehtoollisen arkaistisen sisällön. ”Veretön” uhri on hänen mukaansa kyseistä sublimaatiota, sillä uhriajatus pitäisi hänen mielestään kokonaan unohtaa ehtoollisen yhteydessä. GF I, 458–59.

<sup>572</sup> 1. Kor. 11: 23–26.

<sup>573</sup> ”Denn so wenig auch die Jesusüberlieferung des Neuen Testamentes mit dem historischen Jesus von Nazareth zu tun haben mag, so zeigt doch gerade die Tiefenpsychologie, dass sich die Symbole und Symbolerzählungen dieser Überlieferung niemals von innen her zu träumen und mitzuteilen vermocht hätten ohne ein Feld des Vertrauens, wie es nur um das Zentrum einer historischen Person entstehen kann und konnte.“ TE II, 770.

<sup>574</sup> ”Dass die vorgegebenen Bilder die Person Jesu deuten und dass die Person Jesu die vorgegebenen Bilder deutet, und erneut geht auch an dieser Stelle darum, dass die archetypische Symbolsprache *personal integriert* werden muss, um *vermenschlichend wirken zu können*.“ GF I, 458.

<sup>575</sup> Kol. 1: 15.

<sup>576</sup> Jeesuksen merkityksestä uskon herättäjänä ks. Luku 4.4.

<sup>577</sup> GF I, 443, 452.

<sup>578</sup> ”Man hängt an der Mutter“. Jung 1973, GW 5, 659.

<sup>579</sup> ”Jeder Baum zu einem Symbol beziehungsweise zu einem religiösen *Versprechen* gedeiht, daß es inmitten der existentiellen Ungesicherheit des menschlichen Daseins doch so etwas geben könnte wie eine Sphäre der Sicherheit jenseits der Welt.“ GF I, 445.

Uskonnollisia symboleja puut eivät Drewermannin mukaan kuitenkaan ole esi-isien puihin tukeutumisen vuoksi. Hän näet ajattelee, ettei mikään luontoon kuuluva pysty rauhoittamaan ihmisen eksistentiaalista ahdistusta. Turvallisuuden symboleja puista on sen sijaan tullut ahdistuksen vuoksi. Drewermann väittää yleistävästi, että ihmisolemuksen kuuluva eksistentiaalinen ahdistus muuttaa ihmisen ympäristöstä löytyvät symbolit pelastaviksi kuviksi.<sup>580</sup> Koettu ahdistus tekee siten hänen mukaansa kuvista vaikuttavia siinä missä koettu rakkauskin. Hän näyttää ajattelevan, että ihmiset voivat puiden lisäksi löytää ympäristöstään muitakin kohteita uudistumisensa välineiksi. Esimerkiksi uushenkisyydestä tunnettu puiden halaaminen tai kiviterapia voisi silloin toimia eksistentiaalisesta ja psyykkisestä ahdistuksesta vapauttavana rituaalina. Puuta hän näyttää pitävän suorastaan jumaluuden (Gottheit) symbolina, jonkalaisena sitä pidetään myös monissa uskonnoissa.<sup>581</sup>

Ihmisellä on siis Drewermannin mukaan kyky löytää ympäristöstään ahdistuksesta vapauttavia symboleja, mutta hän ei käsittele sitä, mihin tämä kyky perustuu. Olettavasti hän ajattelee syyksi sen, että ihmisen kollektiivisesta tiedostamattomasta löytyvät vastaavat symbolit. Pelastavien symbolien ja niihin perustuvien rituaalien määrää ei tästä päätellen voi mitenkään rajata. Ajatus edustaa uushenkistä luonnon sielullistamista. Vastaavia uushenkisiä rituaaleja voi verrata myös gnostilaisiin sakramenteihin, jotka poikkesivat alkukirkon pyhistä toimituksista.<sup>582</sup>

Kristillisen ristisymboli on Drewermannin mukaan sukua yleisuskonnolliselle puusymbolille, löytyyhän sen taustalta koko kosmosta kannatteleva puu. Eliadekin ymmärtää vaikutussuhteen näin.<sup>583</sup> Ristinpuun vaikuttavuus on Drewermannin mukaan perusteltavissa puun symboliikalla, koska risti on merkinä paljon kristinuskoa vanhempi symboli.<sup>584</sup> Tämäkin symboli on hänen mukaansa kuitenkin saanut kasteen ja ehtoollisen tavoin uutta sisältöä Jeesuksen vaikutuksesta. Vanha ristisymboli on myös antanut merkityksen

<sup>580</sup> „Symbole einer transzendenten Hoffnung“... „es ist die geistige Entwurzelung der menschlichen Existenz, die eine Frage an die Natur richtet, auf die prinzipiell keinen ‚naturhafte‘ Antwort geben kann; es ist unsere eigene *unendlich* gewordene Angst, die das Bewußtsein dahin treibt, Zuflucht an jener Stätte zu suchen, da auch in Vorzeiten Angst durch Nähe von *Bäumen* beruhigen möchte.“ GF I, 445.

<sup>581</sup> GF I, 445; Lurker 1973, 39.

<sup>582</sup> Pearson 2005, 86.

<sup>583</sup> GF I, 448; Eliade 1991, 44.

<sup>584</sup> „Nur vor diesem Hintergrund *der mythischen Bäume* versteht man die Bedeutung des *Kreuzes*“ GF I, 449. „mit seinem ‚naturhaften‘ Trost.“ GF I, 450; GF I, 449.

Jeesuksen ristiinnaulitsemiselle, mutta Jeesus on historian henkilönä toisaalta lisännyt tähän symboliin sisältöä. Hän on antanut ristille aivan eri merkityksen kuin myöhemmät teologiset selitykset tehdessään kidutuksen symbolista pelastuksen merkin.<sup>585</sup> Risti on Drewermannin mukaan pelastava kuva uudelleen tulkittuina arkkityyppisenä symbolina.

Ristisymbolin vaikuttavuutta Drewermann perustelee ensiksi sillä, mitä Jeesukselle tapahtui. Hänen mukaansa on ambivalenttia, että mies naulataan puuhun, joka on naisellinen symboli. Hän tulkitsee Jungiin tukeutuen ristin kuvaavan integraatiota, jossa minä (Ich) uhraa itsensä, jotta minuus (Selbst) löytyisi.<sup>586</sup> Hän ei kuitenkaan viittaa perusteluksi Jungin tekstiin.<sup>587</sup> Drewermann ajattelee Jeesuksen uudistaneen ristisymbolin osoittamalla, että äidin ambivalenttisen kuvan takaa löytyy rakastava Jumala.<sup>588</sup> Toiseksi Jeesus on hänen mukaansa lisännyt ristisymboliin uskonnollista sisältöä ihmisiin tekemällään vaikutuksella. Hänen uskonsa (Zuversicht) oli näet täysin erilaista kuin valtaapitävien usko: Drewermann väittää, että Jeesus ei ahdistunut kohdatessaan kuoleman vaan säilytti aina uskonsa. Krusifiksi on hänen mukaansa sen tähden kuolemaa uhmaavan pelottomuuden symboli, joka kumoaa paratiisin puuta koskevan lähestymiskiellon.<sup>589</sup>

Myös vuorisymbolin vaikutusta Drewermann perustelee evoluutiopsykologisesti. Puu- ja vuorisymbolien vastaavuus ilmenee hänen mukaansa esimerkiksi siinä, että monet apinalajit ovat siirtyneet puiden latvoilta vuorien huipuille. Tämän hän ajattelee selittävän sitä, että useissa uskonnoissa on pyhiä vuoria.<sup>590</sup> Hän on näin johdonmukainen evoluutioon perustuvan selityksen suosimisessa. Hän ei hyväksy uskontotieteellistä perustelua, jonka mukaan vuoret on koettu näkymättömän Jumalan asuinpaikoiksi, koska ne kohoavat taivasta kohti.<sup>591</sup> Samat aterian, puun ja vuoren symbolit vaikuttavat Drewermannin mukaan eri uskontojen symboleina myös kristikunnan ulkopuolella. Sekä

<sup>585</sup> GF I, 449–50. Drewermann väittää Jeesuksen kuoleman johtuneen hänen uudistuspyrkimyksistään: Jeesus joutui ”isällisten” voimien käsiin juuri siksi, että hän pyrki muuttamaan Jumala-käsitystä ”äidilliseksi”.

<sup>586</sup> ”In diese Richtung liest sich vor allem die subjektale Deutung, die C. G. JUNG der Kreuzsymbolik gegeben hat: er sah in ihr ein Bild der Integration, indem das Ich sich opfert, um sein Selbst zu finden.“ GF I, 453.

<sup>587</sup> Jungin mukaan risti symboloi ihmisen minuutta (Selbst) eli kokonaisuutta (Ganzheit), joka koostuu vastakohtaisuuksista. Jung 1973, GW 5 § 460.

<sup>588</sup> GF I, 454.

<sup>589</sup> DMK II, 658–59; GF I, 454.

<sup>590</sup> GF I, 446.

<sup>591</sup> Lurker 1973, 44–45.

depressiivistä ahdistuksesta että muista ahdistuksista vapauttavia kuvia on hänen mukaansa selvästikin paljon, koska hän ajattelee ahdistuneisuuden auttavan siitä vapauttavien kuvien löytämisestä.<sup>592</sup> Hänen mainitsemansa symbolit ovat ilmeisesti vain esimerkkejä depressiivisestä ahdistuksesta vapauttavista kuvista.

Pakkoneuroottisesta ahdistuksesta pelastava kuva on Drewermannin mukaan leikki (peli tai näytelmä, Spiel), joka vapauttaa sekä eksistentiaalisesta että psyykkisestä ahdistuksesta.<sup>593</sup> Hän pitää pakkoneuroottisuutta vain ihmisyyteen kuuluvana ilmiönä ja arvioi, ettei sillä ole niin pitkää historiaa kuin skitsoidisuudella ja depressiivisyydellä. Leikin merkitystä hän perustelee vertailemalla eläinten ja ihmisten kehitystä. Eläimet ovat hänen mukaansa aina vältäneet pakkoneuroottisuuden, koska leikkiminen on vaistotoiminto, joka vapauttaa ne pelosta.<sup>594</sup> Drewermann ohittaa yleisesti tunnetut tosiasiat häiriintyneiden eläinten pakonomaisesta käyttäytymisestä. Ihmisen kyky leikkiä ja leikin vapauttava vaikutus perustuu hänen mukaansa perimään. Hän pitää kiinni leikin evoluutiosta ja vastustaa tunnettua kulttuurihistorioitsijaa Johan Huizingaa, jonka mukaan leikkimistä ei voi tyhjentävästi selittää biologian avulla.<sup>595</sup> Yhtä hyvin Drewermann olisi voinut perustella käsitystään leikistä viittaamalla Jungiin, jonka mukaan jo varhaiskantaisissa uskonnoissa ilmenevä näytelmällisyys (spielerisch) kumpuaa ihmisluonnosta.<sup>596</sup> Huizingan kanssa Drewermann on samaa mieltä leikin kulttuurikehitystä eteenpäin vieneestä vaikutuksesta.<sup>597</sup> Pakkoneurootikon on Drewermannin mukaan opittava leikin avulla kestämään epävarmuutta ja suorastaan nauttimaan sen mukanaan tuomasta jännityksestä.<sup>598</sup> Selitys leikin vaikuttavuudesta on syvyyspsykologinen. Drewermannin selitys leikin vapauttavasta vaikutuksesta ei näyttäisi ainakaan Huizingan mukaan olevan perusteltavissa evoluutiokehityksellä. Ristiriitaista on myös ajatella, etteivät esimerkiksi pelit ja näytelmät viehättäisi muitakin kuin pakkoneuroottisia ihmisiä.

<sup>592</sup> ”Symbole einer transzendenten Hoffnung“... “es ist die *geistige* Entwurzelung der menschlichen Existenz, die eine Frage an die Natur richtet, auf die *prinzipiell keinen* ‘naturhafte’ Antwort geben kann; es ist unsere eigene *unendlich* gewordene Angst, die das Bewußtsein dahin treibt, Zuflucht an jener Stätte zu suchen, da auch in Vorzeiten Angst durch Nähe von *Bäumen* beruhigen möchte.“ GF I, 445.

<sup>593</sup> GF I, 424, 460, 467. Saksan sanan ”Spiel” kääntäminen aiheuttaa tässä ongelmia. Se on käännetty tässä luvussa sanoilla leikki, peli ja näytelmä; ”Aus Angst vor sich selbst.“GF I; 469; ”Psychologisch“... ”Angstfreiheit“... ”zur Folge.“GF I, 466.

<sup>594</sup> ”Gehört zum Spielen neben einer gewissen Triebentlastung auch eine gewisse *Angstfreiheit*.“ GF I, 465.

<sup>595</sup> GF I, 465, jossa viittaus Huizingaan. Huizinga 1947, 16.

<sup>596</sup> Jung 1967, GW 8 § 91–95.

<sup>597</sup> GF I, 465–66; Huizinga 1947, 16–19.

<sup>598</sup> GF I, 466.

Drewermann pitää eri uskontojen initiaatoriihtejä pakkoneuroottisesta välttämättömyyden epätoivosta vapauttavina kuvina.<sup>599</sup> Uskontojen myytit ja niihin pohjautuvat riitit ovat hänen mukaansa ”näytelmiä”, joiden on pysyttävä arvoituksina.<sup>600</sup> Näin hän torjuu esimerkiksi Raamatun luomiskertomuksen kirkollisen tulkinnan ja hyväksyy uskontotieteellisen tulkinnan.<sup>601</sup> Hän tukeutuu kulttuuriantropologiseen käsitykseen leikin ja kultin sukulaisuudesta.<sup>602</sup> Riitteihin pohjautuvat uskonnollisten kultit vaativat Drewermannin mukaan leikkiin antautumista (sich selbst ‘aufs Spiel zu setzen’).<sup>603</sup>

Uskonnollisilla kulteilla on Drewermannin mukaan sekä psykologisesti että eksistentiaalisesti vaikuttava ulottuvuutensa. Niiden yksilöllinen ja yhteisöllinen merkitys sisältyy siihen, että ne auttavat nuoria irtautumaan vanhemmistaan. Toiseksi initiaatoriihtit auttavat hänen mukaansa heitä turvautumaan jumalallisiin voimiin (göttlichen Kräfte).<sup>604</sup> Sen hän ajattelee ilmeisesti koskevan kaikkia ”näytelmällisiä” pelastavia kuvia. Myös katolinen konfirmaation eli voitelen sakramentti on Drewermannin mukaan initiaatoriihti, joka lieventää uuden elämänvaiheen edessä tunnettua ahdistusta. Riittien avulla vapautumisen selittävät hänen mukaansa uskontopsykologia ja sosiaalipsykologia – dogmatiikkaa siihen ei tarvita.<sup>605</sup> Ulkokohtainen tarkastelu ja kirjanoppinut pohdiskelu sen sijaan tekee voitelen sakramentista minuuden ja Jumalan löytämisen esteen.<sup>606</sup>

Konfirmaatiosakramentin vaikutus perustuu Drewermannin mukaan Jeesuksen toimintaan maan päällä, vaikka Jeesus ei olekaan asettanut sitä. Hän on nimittäin uudistanut konfirmaation, kuten hän on uudistanut kasteen ja ehtoollisenkin. Hän on kutsunut ihmisiä itsenäiseen ja vastuulliseen elämään,

<sup>599</sup> GF I, 473.

<sup>600</sup> GF I, 467-68. ”Es heißt demnach, die religiöse Sprache, den Mythos, in seiner Entstehung wie eine Sprachform *mißverstehen*, wenn man ihn als eine eindeutige (historische oder metaphysische) *Information* ‘ernst’ zu nehmen sucht; man kann seine ‘Wahrheit’ nur verstehen, indem man ihn als ein *Rätsel* stehen läßt und *spielerisch* mit ihm umgeht.” GF I, 468.

<sup>601</sup> Uskontotieteessä myytti määritellään kertomukseksi, joka kuvaa sellaisia tapahtumia, jotka eivät sijoitu mitenkään reaaliseen aikaan. Myytti ilmaisee elämäntähtäystä. J. Sløk 1960, 1263.

<sup>602</sup> Rosenfeld 1979, 534-55.

<sup>603</sup> GF I, 469.

<sup>604</sup> GF I, 475.

<sup>605</sup> ”In der katholischen Kirche zum Beispiel findet eine solche Initiations-Feierlichkeit statt unter dem Namen ‘Firmung’...“so bleibt, außerhalb der Dogmatik, *rein religionspsychologisch* immer noch *eine rituelle Spielhandlung* übrig, die ihres Sinns nicht gänzlich entbehrt: Es gilt sozialpsychologisch, *die Angst* zu überwinden, die sich der *Kohärenz* des Alten und des neuen verweigern könnte; es gilt, *die Angst des Übergangs* zu mildern durch ein Verfahren neuer Einordnung“...“Natürlich ist es“...“*absurd*, den historischen Jesus von Nazareth zu bemühen, um so etwas wie eine ‘Einsetzung’ von Firmung oder Konfirmation konstruieren wollen.“ GF I, 474-75.

<sup>606</sup> SB III, 531.

jossa aikuisen on hyväksyttävä lapsenomaisuutensa. Drewermann ajattelee initiaation arkkityyppisen rituaalin auttavan esimerkiksi konfirmaatiossa ottamaan todesta Jeesuksen persoonan ja hänen sanomansa.<sup>607</sup> Rakkaudellinen ilmapiiri on silloin kuitenkin avun saamisen edellytyksenä.<sup>608</sup> Myös jumalanpalveluksella on Drewermannin mukaan merkittävä yhteisöllinen vaikutus. Se on hänen mukaansa Jumalan edessä tapahtuva näytelmä, jonka tarkoituksena on liittää ihmisiä yhteen ja vapauttaa opin aiheuttamasta ahdistuksesta.<sup>609</sup> Katolista muuttumisoppia ja messu-uhrioppia Drewermann ei hyväksy.<sup>610</sup> Hän vetoaa perusteluksi Jungin käsitykseen, jonka mukaan riittejä ja dogmeja ei aina koeta sisäisesti, vaan käsitys niiden merkityksestä omaksutaan ulkokohtaisina faktoina. Hän muuntaa kuitenkin Jungin ei-toivotuksi esittämän tilanteen yleispäteväksi säännöksi siitä, mitä messussa koetaan.<sup>611</sup> Drewermann rinnastaa konfirmaation kasteen ja ehtoollisen tavoin muiden uskontojen initiaatiomenoihin. Myös kristinuskon ulkopuolelta löytyy siten hänen mukaansa pakkoneuroottisuudesta vapauttavia rituaaleja. Hänen mainitsemansa kuvat ovat vain eräitä esimerkkejä pakkoneuroosista pelastavista kuvista.

Hysteerisestä ahdistuksesta pelastaa Drewermannin mukaan pyhien häiden (Heilige Hochzeit) kuva. Pelastavasta kuvasta sopii siten hänen mukaansa käyttää samaa nimitystä kuin temppeleiprostituutiosta.<sup>612</sup> Pyhien häiden kuvalla on hänen mukaansa sekä biologinen että psykologinen kehityshistoriansa ja avioliitto (Ehe) on tämän kuvan rituaalinen ilmenemismuoto. Rakkaus on ensiksikin evoluution tuotos.<sup>613</sup> Toiseksi pyhien häiden kuvalla on yksilöpsykologinen perustelunsa: avioliitto on sakramentti rakkaudellisen antautumisen (liebender Hingabe) vuoksi, joka on samalla kokemus Jumalan rakkaudesta.<sup>614</sup> Perustelun taustana on ehkä

<sup>607</sup> ”Dabei fügt die Gestalt Jesu dem überkommenen Bilde allerdings ein unerwartet Neues hinzu“... ”Es war der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu, die Menschen zu einem solchen *Spielen* ihres Daseins zu verleiten, indem er die angstbefreiende Bedingung lebte und verkündete, die eine solche Einstellung ermöglicht: das kindliche Vertrauen eines Erwachsenen in die Nähe Gottes.“ GF I, 476–77.

<sup>608</sup> ”Das kindliche Vertrauen eines Erwachsenen in die Nähe Gottes.“ GF I, 477.

<sup>609</sup> ”Zu solcher *Toleranz* ist fähig, wer den kultischen Teil des Gottesdienstes als das zu sehen vermag, was er ist; als ein *Spiel* vor Gott, das Menschen miteinander verbinden“... ”sollte. Das Spiel löst die Angst auf, die das Dogma schafft.“ GF I, 472.

<sup>610</sup> GF I, 469–70.

<sup>611</sup> GF I, 470; Jung 1963, GW 11 § 413.

<sup>612</sup> *Hieros gamos* eli pyhä avioliitto on merkinnyt monissa uskonnoissa jumalan ja ihmisen paritumista. Sitä on pidetty uskonnollisesti vaikuttavan mysteerinä. Jumalaa ovat tällöin edustaneet kuninkaat, papit tai temppeleineidot. Lurker 1973, 151.

<sup>613</sup> ”Die uralten mythischen Bildern einer *Heiligen Hochzeit*; doch auch diese haben eine lange biologische und psychologische Vorgeschichte.“ GF I, 480; Taulukko, GF I, 424. Ks. Liite 2.

<sup>614</sup> GF I, 496; ”Die Religion deutet diese absolute Bejahung der liebe als Erfahrung jener absoluten Liebe, die Gott selber ist.“ GF I, 497.



syvyyspsykologinen käsitys sublimaatiosta. Pyhien häiden kuva löytyy Drewermannin mukaan myös uskonnon taantumamuodoista, esimerkiksi jumalaistaruista, muista taruista ja saduista.<sup>615</sup>

Tulkintansa perusteluksi Drewermann viittaa Jungin käsitykseen ihmisen minän ja tiedostamattoman suhteesta ja tämän alkemiaan perustuvaan tulkintaan pyhistä häistä (hieros gamos).<sup>616</sup> Hän siis viittaa sellaiseen Jungin käsitykseen, jolla tämä itse kertoo olevan gnostilainen tausta.<sup>617</sup> Jungin mukaan pyhien häiden arkkityyppisyydessä sulautuvat miehinen ja naisellinen yhdeksi kokonaisuudeksi, jossa ei enää ole vastakkaisuutta.<sup>618</sup> Drewermann ei tätä, sen enempää kuin muitakaan pelastavia kuvia tulkitessaan, pyri osoittamaan niiden mahdollista gnostilaisuutta. Hänen tulkinnassaan on kuitenkin yhteyksiä esimerkiksi gnostilaiseen ”morsiushuoneen sakramenttiin”. Filippuksen evankeliumin mukaan morsiushuoneessa on lunastus, morsiushuoneen lapsella on kyky nähdä sisäisesti, kukaan ei pysty ahdistamaan häntä ja hän löytää jo maailmassa ollessaan totuuden vertauskuvien avulla.<sup>619</sup>

Katolista avioliiton sakramenttia Drewermann ei pidä oikeana pyhien häiden kuvana, koska hän ajattelee sen perustuvan patriarkaaliseen Jumala-käsitykseen.<sup>620</sup> Mitään muuta hysteerisestä ahdistuksesta vapauttavaa kuvaa hän ei mallissaan esitä. Onko hysteerisestä ahdistuksesta vapautumiseen siis tarjolla vain yksi ainoa pelastava kuva?

Yksilöpsykologisesti Drewermann perustelee pyhien häiden kuvaa myös hysteerisen ihmisen erityisellä rakkauden tarpeella.<sup>621</sup> Tällainen ihminen pakenee ”omasta olemisestaan” itselleen vieraisiin rooleihin ja jumaloi rakkautensa kohdetta löytämättä kuitenkaan minuuttaan. Hysteerinen ihminen tarvitsee Drewermannin mukaan erityislaatuista rakkautta, koska vain rakkaus tekee ihmisestä persoonan ja antaa hänelle tunteen omasta ainutlaatuisuudestaan.<sup>622</sup> Hän perustelee siten kuvan vaikuttavuutta evoluutiopsykologian lisäksi

<sup>615</sup> GF I, 424, 500. Esim sadut ovat Drewermannin mukaan uskonnon taantumamuotoja. Rapunzel, 7.

<sup>616</sup> GF I, 500; Jung 1964, GW 7, 131–264; Jung 1972a, GW 12, 15–54, erit § 42.

<sup>617</sup> Jung 1985, 225.

<sup>618</sup> Jung 1972a, GW 12 § 42.

<sup>619</sup> Dunderberg & Marjanen 2005, 193, 195, 206 (Filippuksen evankeliumin kohdat 76, 88 ja 127).

<sup>620</sup> GF I, 497–98. Vrt. Katolisen kirkon katekismus 2005 § 1641.

<sup>621</sup> GF I, 479–80.

<sup>622</sup> GF I, 495.

psykoanalyysilla.<sup>623</sup> Ahdistuksen evolutiivisena taustana on kyllä taistelu elintilasta ja pariutumiskumppaneista, mutta seksuaalisuuden tilalla ja rinnalla on hänen mukaansa nykyään rakkaus.<sup>624</sup>

Vain rakkaus antaa Drewermannin mukaan elämälle merkityksen ja tekee ihmisestä yksilön. Se saa kuitenkin ihmisen myös pelkäämään kuolemaa, joka riittää ihmiseltä rakkaimpansa.<sup>625</sup> Uskonto kuitenkin tarjoaa ulospääsyn tästä ahdistuksesta, koska se auttaa löytämään rakkauden jumalallisuuden. Rakkaus on jumalallista, koska Jumala on rakkaus.<sup>626</sup> Ahdistuksesta vapautumiseen riittää Drewermannin mukaan kyllä inhimillinen rakkaus, mutta sen on oltava sellaista rakkautta, jonka takana on Jumala.<sup>627</sup> Hänen tulkintansa muistuttaa Paavalin tulkintaa miehen ja vaimon välisestä rakkaudesta Kristuksen ja seurakunnan suhteen kuvaajana.<sup>628</sup> Drewermann korostaa tarkoittavansa tällöin nimenomaan kahden aikuisen yksilön välistä rakkautta, jota on myös kahden samaa sukupuolta olevan aikuisten rakkaus.<sup>629</sup> Miehen ja naisen välisestä rakkaudesta hän puhuu näet vain torjuessaan kirkon opetusta miehen ja naisen yhdistymisestä luomisjärjestyksen mukaisena tapahtumana.<sup>630</sup> Esimerkiksi isän ja pojan välisessä rakkaus ei ole hänen mukaansa jumalallisen rakkauden kuva, koska sen lähtökohtana on patriarkaalinen käsitys isästä ja pojan infantiilista riippuvuudesta, joka on tarkoitettu jatkumaan vain pojan aikuistumiseen asti.<sup>631</sup> Inhimillinen,

---

<sup>623</sup> ”Existenzphilosophisch betrachtet, erscheint die *Hysterie* als ein Ausweichen vor dem eigenen Sein zu Flucht in fremde Rollenvorschriften, stets in der Hoffnung, auf diese Weise die mangelnde Liebe und Wertschätzung zu erringen. Notgedrungen ist diese Hoffnung allerdings trügerisch: der Beifall für die *übernommene Rolle gilt nicht dem eigenen, nur dem entfremdeten Ich, er berührt nicht die Wahrheit des Selbstseins, er prämiert allenfalls die gelungene Täuschung des Für-andere-Seins. Auch die Hysterie ist, so betrachtet, nichts als eine Flucht vor der entfremdenden Angst.*“ GF I, 342. ”Zum hysterischen Erleben“... ”gehört die Steigerung des Liebespartners zu einer absoluten, quasi göttlichen Person.“ GF I, 499. Drewermann viittaa psykoanalyysin osoittaneen, että kyseessä on silloin ratkaisemattomasta oidipaalisesta ristiriidasta johtuva transferenssirakkaus. PM I, 145–46.

<sup>624</sup> GF I, 486, 489, 495.

<sup>625</sup> GF I, 495.

<sup>626</sup> ”Ist Gott die Liebe, so ist die Liebe Selbst göttlich.“ GF I, 497. ”Die Liebe“... ”selber *als das Symbol* für etwas Göttliches zu verstehen.“ GF I, 500.

<sup>627</sup> ”Wenn wir einen Menschen so anreden, daß wir die Tiefe seines Wesens berühren“... ”so öffnet sich seine Person und wird für uns zu einem Weg, der ins Unendliche hinüberführt. Hinter der Gestalt einer jeden menschlichen Person“... ”taucht unsichtbar die Person und das ewige Du Gottes.“ DMK II, 476–77.

<sup>628</sup> Ef. 5: 31–32.

<sup>629</sup> Drewermann on myös puolustanut julkisesti homoseksuaalien oikeuksia.

<sup>630</sup> ”Keinesfalls bezieht es sich nur auf die Liebe zwischen Mann und Frau.“ GF I, 495, 492.

<sup>631</sup> GF I, 498.

tasavertaisten ihmisten rakkaus tekee hänen mukaansa pyhien häiden kuvasta pelastavan kuvan, koska inhimillisen rakkauden mahdollistaa vain Jumala.<sup>632</sup>

Hysterisestä ahdistuksesta kärsivä tarvitsee Drewermannin mukaan pyhien häiden kuvaa, koska hän ei ole kokenut oikeaa rakkautta. Pyhät häät on siten ainoa hysterisestä ahdistuksesta pelastava kuva eikä pelkästään esimerkki siitä vapauttavasta kuvasta. Drewermann ei kuitenkaan kiellä, ettei kuva voisi vapauttaa myös muunlaisesta ahdistuksesta kärsiviä. Hän käsittelee niin usein inhimillisen rakkauden jumalallista alkuperää, että voi päätellä pyhien häiden kuvan auttavan hänen mukaansa kaikkia ahdistuneita. Tämä käsitys ei olisi ristiriidassa sen Drewermannin väittämän kanssa, että pyhien häiden kuvan vaikutus perustuu evoluutiokehitykseen. Rakkauden myönteisen vaikutuksen ymmärretään näet psykologiassa koskevan kaikkia ihmisiä ja Drewermann ajattelee rakkauden kehittyneen ihmiskunnassa evoluutioon perustuvan seksuaalisuuden pohjalta.<sup>633</sup>

Pyhien häiden kuva eroaa Drewermannin mukaan veden, aterian ja leikin kuvista siinä, ettei Jeesus ole uudistanut sitä toteuttavaa avioliiton (solmimisen) rituaalia, kuten hän on uudistanut kasteen, ehtoollisen ja konfirmaation. Pyhien häiden pelastavan kuvan hän on kuitenkin vahvistanut, koska hän on vahvistanut kaikki luomisilmoituksen kuvat. Drewermann ajattelee, että Jeesus on kokonaisvaikutuksellaan tehnyt ihmisten välisestä rakkaudesta vapauttavan eli teologisesti ilmaistuna pelastavan kuvan täysin vastaavalla tavalla kuin esimerkiksi kasteesta.<sup>634</sup> Tämä ilmentää ihanteellista näkemystä kirkkoihin sitoutumattomasta kristillisyydestä.

Ihmiset pelastuvat siis Drewermannin mukaan oman ahdistuksensa mukaisten symbolien avulla. Heidän on löydettävä sisimmästään kuvia, jotka pystyvät auttamaan juuri heitä. Ahdistuksesta vapautumiseen vaikuttaa koetun ahdistuksen laatu. Drewermann ei kuitenkaan väitä, etteivät mainitut symbolit voisi auttaa muitakin kuin ahdistus-kuva -mallissa mainittuja. Hänen pääkorostuksenaan on vapautumisen yksilöllisyys. Esimerkiksi ehtoollisen merkitys on hänen mukaansa sen kyvyssä vaikuttaa vapauttavasti yksittäisen

<sup>632</sup> Myös GF I, 500.

<sup>633</sup> GF I, 489.

<sup>634</sup> "Von dieser Person läßt sich sagen, daß sie imstande gewesen sein muss, ein Klima zu schaffen, in dem im Verlauf von Jahrhunderten all die Bilder ins Leben gerufen wurden, in denen allein ein Mensch den Weg seiner Ganzwerdung zu finden und von Gott in den ewigen Symbolen der Religion auf heilende Weise träumen vermag." TE II, 770.

ihmisen mieleen eikä lainkaan siinä, että se liittäisi ihmisiä yhteen. Hän ”unohtaa” useimmiten riittien yhteisöllisen dimension. Ahdistus-kuva -mallissa mainitut pelastavat kuvat ovat vain esimerkkejä. On ajateltavissa, että useammankin tyyppiset symbolit voivat hänen mukaansa puhutella samaa ihmistä. Onhan ihmisillä Drewermannin mukaan monenlaista ahdistusta.<sup>635</sup> Koko luomisilmoitus olisi tässä mielessä kaikkien löydettävissä. Pelastavien kuvien löytämisen mahdollistaa Drewermannin mukaan myös Kristuksen kuvan löytyminen jokaisen sisimmästä.<sup>636</sup>

Tarvitseeeko ihminen siis vapautumiseensa kaikkia Raamatun tekstien taustalta löytyviä pelastavia kuvia, niin kuin eräät Drewermannin lausumat voi ymmärtää?<sup>637</sup> Vai riittävätkö häntä erityisesti puhuttelevat kuvat? Onhan kaikkien kuvien sisältö hänen mukaansa sama ja jokainen kuva edustaa siten koko luomisilmoitusta. Tästä päätellen ahdistus-kuva-malli ainoastaan havainnollistaa sen, että kuvat puhuttelevat ihmisiä yksilöllisesti. Sen koko sisältö on integroitu jo silloin, kun ihminen löytää yhdenkin häntä auttavan kuvan. Sama koskee ilmeisesti sekä arkkityyppisiä kuvia että subjektiivisia kuvia, vaikka ahdistus-kuva mallissa esiintyykin vain arkkityyppisiä kuvia.

Jumala on Drewermannin mukaan istuttanut kuvia jokaisen mieleen. Siksi hän ajattelee pelastavia kuvia löytyvän myös kristinuskon ulkopuolelta. Niiden olemassaolo ei kuitenkaan vielä takaa uskon syntymistä, vaan tarvitaan kristillistä tulkintaa.<sup>638</sup> Erikoista kuitenkin on, että hän ei ahdistus-kuva -mallissaan edes viittaa Raamatusta löytyviin pelastaviin kuviin. Ahdistus-kuva -malli vaikuttaa siksi sakramenttipilta, jossa Drewermann asettaa symboliset rituaalit erityisasemaan ihmisten auttajina. Sen keskeisimpänä sisältönä on joka tapauksessa hänen myös raamatuntulkintoissaan korostama luomisilmoituksen kuvien kokemisessa ilmenevä yksilöllisyys. Drewermann on Jungin

<sup>635</sup> ”Zwar kommen die genannten Neuroseformen oft genug ‘reinrassig’ vor, aber meist treten sie gemischt auf, wobei besonders die Gegensatzpaare selbst mit Vorliebe Kreuzungen eingehen, so daß man von schizoid-depressiven oder zwangsneurotisch-hysterischen Mischstrukturen sprechen muß.“ PM I, 162.

<sup>636</sup> ”Wir können den Auferstandenen nur sehen, weil wir sein Bild in uns tragen, und er begegnet uns nur als ‘außerhalb’ von uns, weil er zutiefst in uns lebt.“ Barke, 58.

<sup>637</sup> ”Allerdings stellt sich an diese Aufgabe der Religion, in der Psyche des Menschen ein inneres Gleichgewicht zu ermöglichen und eine *innere Mitte* zu bewahren, fortan eine wichtige, alles entscheidende Forderung: *Die Integration des gesamten archetypischen Materials in der Person des Einzelnen*.“ GF I, 405.

<sup>638</sup> ”Hier liegt der eigentliche Ansatz christlicher Neu- und Weiterentwicklung. Indem sich das wahre Wesen des Menschseins, seine Würde und Größe, *in einem Einzelnen* ausspricht und darstellt.“ Name, 83, 85.

symbolitulkintaa ja psykoanalyttistä kehitysteoriaa yhdistämällä luonut myytin kuvista, jotka vapauttavat erilaisista ahdistuksista.

### 4.3. Tietoisien ja tiedostamattoman synteesi

Luvussa 3.1. olen osoittanut, että Drewermann ajattelee ilmoituksen löytyvän ihmisten sisimmästä ja heijastuneena muun muassa Raamatusta. Olen samalla osoittanut, että se on hänen mukaansa visuaalista. Se koostuu arkkityyppisistä kuvista ja subjektiivisista kuvista. Tässä alaluvussa selvitän, miten kuvat synnyttävät hänen mukaansa uskon. Näkökulmana on Jumalan toimintaa koskevan teologisen käsityksen yhdistyminen syvyydspsykologiseen käsitykseen ihmisen mielessä tapahtuvasta. Analysoin Drewermannin käsitystä uskon syntymiseen johtavasta sisäisestä prosessista kiinnittäen erityistä huomiota syvyydspsykologisen tulkinnan osuuteen. Selvitän, vaikuttavatko arkkityyppiset kuvat ja subjektiiviset kuvat hänen mukaansa uskon syntymiseen eri tavoin. Onhan niillä erilainen tausta ihmismielessä. Samalla selvitän, tekeekö syvyydspsykologian soveltaminen hänen käsityksestään gnostilaista.

Nukkuessa tapahtuvaa uskon syntymistä Drewermannin luonnehtii autonomiseksi prosessiksi, jossa ihmisen minä kohtaa itsenäisiä, vaikuttavia hahmoja. Niillä hän viittaa luomisilmoituksen pelastaviin kuviin.<sup>639</sup> Raamattu osoittaa hänen mukaansa, että usko on tällöin syntynyt tiedostamattoman mielen syvyydessä. Jumala on kohdattu järjeltä ulottumattomissa.<sup>640</sup> Näin ei hänen mukaansa yleensä kuitenkaan yleensä tapahdu.<sup>641</sup> Usko syntyy nykyään sen sijaan tietoisessa Jumalan kohtaamisessa, jota Drewermann käsittelee uskonnollisen kokemuksen otsakkeen alla.<sup>642</sup> Uskon syntymiseen sisältyy hänen mukaansa sekä

<sup>639</sup> "Ist der Traum ein autonomer Prozeß, dessen Zuschauer das Ich ist: Die Bilder und Gedanken des Traumes kommen zum Ich als in sich selbständige Gestalten von geheimnisvollen macht"... "Im Traum verschmilzt das Material des individuellen Unbewußten mit dem kollektiven Erfahrungsschatz der menschlichen Psyche." TE I, 111, 113.

<sup>640</sup> Paras esimerkeistä on Drewermannin mukaan Jobiin liittyvä: "Besonders auffallend ist an dieser Stelle aus dem Buche Ijob, dass der Traum durchaus nicht, wie man erwarten sollte, das Auge des Schlafenden öffnet, sondern das Ohr. Auch das 'Hören' Gottes ist m.a.W. nach dem Zeugnis dieser Stelle im Grunde ein Sehen in der Tiefe der unbewussten Seelenkräfte, und was sich dort, weit unterhalb der bewussten Verstandestätigkeit, dem Träumenden mitteilt, führt ihn, wenn er es annimmt, zu einem tieferen 'Gehorsam' uns 'Begreifen' seines Lebens, als es ihm in bewusster Reflexion jemals vergönnt sein würde." TE I, 101.

<sup>641</sup> TE I, 109.

<sup>642</sup> Drewermann käsittelee uskon vastakohtana olevan ahdistuksen voittamista uskonnollisen kokemuksen (die religiöse Erfahrung) otsakkeen alla. GF I, 385, 403.

teologisesti että syvyyopsykologisesti tulkittavaa. Syvyyopsykologisesti tulkittavaa on esimerkiksi Jumala-käsityksen muuttuminen.

Drewermann erottaa ihmisen sisäisessä Jumala-käsityksessä kaksi tasoa, arkkityyppien tason ja persoonan tason.<sup>643</sup> Hän tukeutuu ensin psykoanalyttiseen käsitykseen erilaisten auktoriteettihahmojen vaikutuksesta ihmisen Jumala-käsitykseen. Lapsen käsitys äidistä ja isästä laajentuu sen mukaan koskemaan Jumalaa. Näin syntyy persoonan tason eli tietoinen Jumala-käsitys. Toiseksi Drewermann turvautuu Jungin analyttiseen psykologiaan. Siihen tukeutuen hän erottaa arkkityyppien tason eli tiedostamattoman Jumala-käsityksen, johon vaikuttavat esimerkiksi isän ja äidin arkkityypit.<sup>644</sup> Kummankin tason Jumala-käsitys voi hänen mukaansa muuttua eri elämänvaiheissa.

Jumala-käsitys voi Drewermannin mukaan muuttua ensiksikin psykoanalyttisissä, analyttisissä ja eksistentiaalianalyttisissä terapioiden ja muissa intensiivisissä ihmissuhteissa.<sup>645</sup> Freud on hänen mukaansa ymmärtänyt oikein, että ihmisestä voi tulla itsenäinen persoona vain lapsuutensa vieraannuttavista Jumala-käsityksistä vapautumalla. Se tosin johtaa väistämättä tiettyssä mielessä ateistisen tai buddhalaisen minän syntymiseen, joka on minän tukahduttamista (Ichauslöschung). Minän löytämiseen (Ichfindung) siitä voi Drewermannin mukaan päästä vain inhimillisen kontaktin avulla.<sup>646</sup> Psykoanalyysi pystyy hänen mukaansa tulkitsemaan Jumala-käsityksen muuttumiseen liittyvää persoonaksi tulemistä. Uskon syntymiseen tämä persoonaksi tuleminen ei hänen mukaansa vielä johda.<sup>647</sup> Siihen johtavaa Jumala-käsityksen muuttumista hän tulkitsee Jungin analyttistä psykologiaa soveltamalla. Rakkaudellinen kohtaaminen vaikuttaa silloin sekä arkkityyppien tason että persoonan tason Jumala-käsitykseen. Tapahtuu isän ja äidin arkkityyppisten kuvien vapautuminen niistä sidonnaisuuksista ja vääristymistä, joita esimerkiksi lapsuuden kokemukset ovat aiheuttaneet.<sup>648</sup> Hän pitää siis tässä

<sup>643</sup> »Archetypische Ebene des Gottesbildes“...»personale Ebene des Gottesbildes.« GF I, 374.

<sup>644</sup> GF I, 374.

<sup>645</sup> GF I, 373–75. Eksistentiaalianalyysi vie kuitenkin hänen mukaansa Jumala-käsityksen muuttumisen terapioiden pisimmälle. Se osoittaa, että lapsuusvuosista alkanut isän ja äidin kaipuu ovat äärettömyyden kaipuuta (Verlangen ins Unendliche). Se siis johtaa hänen mukaansa ihmisen etsimään Jumalaa. GF I, 373.

<sup>646</sup> GF I, 363.

<sup>647</sup> GF I, 367.

<sup>648</sup> »Therapeutisch‘ wirksam ist dabei im Umkreis der Angstberuhigung offenbar bevorzugt eine Form der persönlichen Begegnung, in der *das Personale* das Kollektive auf eine Weise katalysiert, daß die archetypischen Inhalte des Archetyps von Mutter und Vater sich a) möglichst deutlich aus

näitä arkkityyppisiä kuvia muuttuvaisina, vaikka on yleensä väittänyt arkkityyppisiä kuvia muuttumattomiksi.<sup>649</sup> Hän ajattelee Jumala-käsityksen (Gotteserfahrung) muuttumisen perustuvan sellaisen rakkauden kokemiseen, jota ihminen on lapsena kaivannut.<sup>650</sup> Terapiat osoittavat Drewermannin mukaan, että ihmiset kaipaavat sitä, mitä teologiassa sanotaan armoksi. He kaipaavat absoluuttista persoonaa, joka kohtaa heidät kasvokkain (Gegenüber).<sup>651</sup> Terapiat osoittavat, että ihmiset kaipaavat teologisesti tulkittavaa Jumala-suhdetta. Ne osoittavat, mitä uskoon sisältyy syvyyopsykologisesti.

Toiseksi Jumala-käsitys voi Drewermannin mukaan muuttua uskon syntyessä. Silloin se liittyy ennen muuta teologisesti tulkittavaan tapahtumaan. Hän viittaa Jeesus Nasaretilaiseen ilmaisullaan yhdestä ainoasta ihmisestä, joka astuu historiassa (”geschichtlich”) ihmistä vastaan ja tulee tälle sillaksi Absoluuttiseen.<sup>652</sup> Uskonnollinen muutos edellyttää siten Drewermannin mukaan Jumalan puuttumista yksityisen ihmisen elämään. Käsitys on klassisen kristillisen Jumala-käsityksen mukainen. Uskon syntyminen eroaa Drewermannin mukaan ilmoituksen sisällön ymmärtämisestä: syvyyopsykologinen tulkinta auttaa ymmärtämään, mutta usko syntyy Jumalan aloitteesta. Jumala asettuu ihmisen kanssa dialogiin ja käyttää siinä kristillistä symbolikieltä.<sup>653</sup> Tämän voinee tulkita sekä viittaukseksi ihmisen sisimmän että Raamatun ja sakramenttien symbolikieleen.<sup>654</sup>

Uskon syntymisestä Drewermann esittää selventävän kaavion.<sup>655</sup> Se koetaan hänen mukaansa tietoisella eli persoonan tasolla (die Ebene des Personalen).

---

seinen *Verhaftungen* an die konkrete Einzelperson und b) aus seinen *Verfälschungen* durch konkrete Einzelerfahrungen (der frühen Kindheit) zu lösen vermag.“ GF I, 374–75.

<sup>649</sup> ”Bildern“... ”die von Natur aus in ihm angelegt sind und die unzweifelhaft von Gott stammen.“ TE II, 452. ”Das bleibende ’Wort’ Gottes in den Bildern der menschlichen Psyche.“ TE II, 20.

<sup>650</sup> ”Die Einstellung ebenso wie die Reindarstellung, die Aktivierung ebenso wie die Sublimierung des Elternbildes bilden religionspsychologisch demnach die zwei entscheidenden Momente der Gotteserfahrung. Alles, was Menschen mit ihrer Person zur ’Erfahrung’ eines personal vorgestellten Gottesbildes beitragen können, läßt sich auf diese Weise zwei Momente zurückführen: sie müssen Anderen so sehr lieben, wie er als Kind erwartet hätte geliebt zu werden, und sie müssen ihn so weit freigeben, daß er darunter die einengenden bzw. verformenden Einflüsse seiner Kindheit hinter sich lassen kann.“ GF I, 375.

<sup>651</sup> GF I, 376; ”Sehnsucht nach einer anderen absoluten Person.“ GF I, 374.

<sup>652</sup> ”Antwortet die Religion ’geschichtlich’ durch das konkrete gegenüberreten einer einzelnen Person, die in ihrer zugewandten Gegenwart zu einer Brücke ins Absolute wird.“ GF I, 378.

<sup>653</sup> ”Dialogische Verhältnis zwischen Gott und dem Einzelnen“... ”Die christliche Symbolsprache als Ausdruck menschlicher religiöser Erfahrung.“ GF I, 199–200.

<sup>654</sup> ”In der Tat liegt die Einzigartigkeit des Christentums nicht in seinen Glaubenssymbolen an sich“... ”Spezifisch christlich hingegen ist die Betonung der Personalität und Individualität in ihrer Synthese mit dem archetypischen Material der Psyche.“ TE II, 777.

<sup>655</sup> GF I, 198. Ks. Liite 3.

Uskovan minän ja Jumalan Sinän välillä vallitsee tällä tasolla dialoginen suhde.<sup>656</sup> Drewermann kuvaa tätä suhdetta samoin käsittein kuin filosofi Martin Buber ja väittää ymmärtävänsä Jumalan ja ihmisen dialogin kuten tämä.<sup>657</sup> Kaavioon kuuluva nuoli kuvaa tietoisuustranssendenttisen (bewußtseinstranszendent) Jumalan Sinän laskeutumista omalta tasoltaan ihmisen tietoiselle persoonan tasolle.<sup>658</sup> Tietoisuustranssendenttinen on tässä Jumalan toimintaa kuvaava adjektiivi. Siihen sisältyy sekä käsitys Jumalan transsendenttisuudesta että käsitys Jumalan yhteydestä ihmisen tietoiseen mieleen. Jumala on tässä kohtaamisessa Drewermannin mukaan Sinä tai Minä-Sinä, joka on absoluuttisesti ihmistä vastapäätä (das absolute Gegenüber) eikä suinkaan psyyken osa.<sup>659</sup>

Drewermann torjuu väitteet gnostisismista vetoamalla tähän käsitykseensä Jumalan ja ihmisen suhteesta. Hän tukeutuu Jungiin väittäessään, että ahdistuksesta voi vapautua vain toisen henkilön avulla (Gegenüber einer anderen Person).<sup>660</sup> Jumalan on hänen mukaansa oltava persoonallinen, koska ihmisillä on ahdistusta.<sup>661</sup> Oman uskonkäsityksensä hän väittää vastaavan Jeesus Nasaretilaisen eksistentiaalista käsitystä uskosta. Markioniin tukeutumalla Drewermann sanoutuu irti keskeisimpinä pitämistään gnostilaisista käsityksistä. Ne ovat tämän maailman ja Jumalan maailman ylittämätön vastakkaisuus, gnostikon sielun jumalallisuus, gnostikon sielun vankeus tässä maailmassa, valon maailman kutsu vankeudesta vapautumiseen ja gnostikossa vaikuttavan jumalallisuuden paluu alkukotiinsa maailman lopussa.<sup>662</sup> Luettelo sisältää tärkeimpinä pidetyt Jumalan ja ihmisen suhdetta koskevat gnostilaiset käsitykset.<sup>663</sup> Markion ymmärsi Drewermannin mukaan kyllä Jumala-suhteen

<sup>656</sup> "Der Ort der religiösen Erfahrung identisch ist mit der Ebene des Personalen." "...muß man die Religiöse Erfahrung selbst als ein durch und durch dialogisches Verhältnis zwischen dem Ich des Glaubenden und dem Du seines Gottes beschreiben." GF I, 198.

<sup>657</sup> "Was wir "Offenbarung" Gottes nennen, ist mithin ein Ineinander, das sich aus dem historischen Dialog zwischen Ich und Du (M. Buber) ergibt." GF I, 515. Drewermann viittaa Buberin teokseen *Ich und Du* keskeiseen terminologiaan.

<sup>658</sup> "Das **Du** Gottes, bewußtseinstranszendent → Dass Ich des Gläubigen, bewußt, personal, individuell." GF I, 198 (Kaavio). Ks. Liite 3.

<sup>659</sup> "Gott in diesem Sinne ist das absolute Gegenüber einer reinen Begegnung, das Du oder besser das Ich-Du, das jede Begegnung umgreift und in jeder Begegnung begegnet." GF I, 376–77; "Gott nicht als ein Teil der menschlichen Psyche verstanden werden kann." GF I, 262. "Gott und Mensch dürfen nicht in gnostischem"..."Sinne als 'Seinseinheit'..."gesetzt' werden." GF I, 250.

<sup>660</sup> GF I, 368; Jung 1963, GW 11, 657–665. Syytteen gnostisismista on esittänyt esim. Walter Kasper väittämällä, että ihmisen tiedostamaton on Drewermannin mukaan ilmoituksen alkulähde. Kasper 1992, 20.

<sup>661</sup> "Ich halte den Glauben an einen persönlichen Gott für ein dringendes Postulat als Antwort auf die menschliche Angst." Worum, 310.

<sup>662</sup> GF I, 241.

<sup>663</sup> Marjanen 1992, 74–77.



syvyyden, mutta hän ei ymmärtänyt siihen kuuluvaa etäisyyttä. Hän ei Drewermannin mukaan pystynyt aina erottamaan Jumalaa turmeltuneesta ihmismielestä.<sup>664</sup> Tällä Drewermann viittaa käsitykseensä ihmistä vastapäätä (Gegenüber) olevasta Jumalasta. Kirkollisen uskonkäsityksen Drewermann torjuu yksipuolisen intellektuaalisena käsityksenä.<sup>665</sup>

Drewermann väittää, ettei hänen käsityksensä persoonallisesta Jumalasta ole ristiriidassa sen kanssa, että Jumala on myös itsessään organisoituva systeemi (Ein sich selbst organisierendes System), joka on yhdistettävissä luonnontieteelliseen maailmankatsomukseen.<sup>666</sup> Uwe Beyerin mukaan Drewermann ei kuitenkaan ole kyennyt yhdistämään näitä Jumala-käsityksiään.<sup>667</sup> Beyer ei hyväksy Drewermannin käsitystä siitä, että evoluution tuottama ihmisten kollektiivisen tiedostamattoman sisältö voisi toimia Jumalan ilmoituksena.<sup>668</sup> Drewermannin Jumala-käsitykseen sisältyvä gnostilainen piirre juontuukin juuri Jungin arkkityyppiteorian soveltamisesta, mutta hänen Jumala-käsityksensä ei kuitenkaan ole gnostilainen. Hän pitää näet arkkityyppiteoriaa soveltaessaankin kiinni siitä, ettei yhdenkään ihmisen mieli ole jumalallinen, vaikka jokaisen kollektiivisesta tiedostamattomasta löytyy Jumalan ilmoitus. Jumala lähestyy ihmisiä ”ulkopuolisena (Gegenüber).<sup>669</sup>

Drewermann nimittää Jumalan kohtaamisen tasoa sekä persoonan tasoksi että tietoiseksi tasoksi. Se on siis syvyydspsykologisti tietoisien minän taso. Hän pyrkii teologisen ja syvyydspsykologisen antropologian synteesiin rinnastamalla teologisesti määritellyn persoonan tason analyttis-psykologiseen minän tasoon, jonka yksilöllisyyttä hän erityisesti korostaa. Jumalan ja ihmisen tietoisien mielen kohtaamista Drewermann nimittää teologisesti persoonalliseksi transsendenssiksi. Ihmisen tietoisuus pitää siinä hänen mukaansa Jumalaa olemassaolonsa

---

<sup>664</sup> GF I, 241, 247.

<sup>665</sup> GF I, 245.

<sup>666</sup> „Ich glaube auf zwei Weisen an Gott.“ Worum, 310. Drewermann ajattelee, että hänen kaksi erilaista Jumala-käsitystään ovat yhdistettävissä kristillisen kolminaisuusopin avulla. Sitä, miten se tapahtuisi, hän ei selitä. Worum, 310.

<sup>667</sup> Beyer 1995, 189–91.

<sup>668</sup> Beyer 1995, 186.

<sup>669</sup> „Der Einfluß dieser Person (*eine andere Person*) tief genug gehen muß, um *die Bilder des Unbewußten* in den Prozes der Angstüberwindung *miteinzubeziehen*.“ GF I, 405.

perustana.<sup>670</sup> Hän korostaa näin sitä, että Jumalan kohtaaminen on tietoista. Tämä on ristiriidassa sen kanssa, että hän väittää uskon syntyvän myös nukkuessa.<sup>671</sup>

Drewermann vertaa persoonallista transsendenssia Buberin tavoin ihmisten keskinäiseen kohtaamiseen. Suhteessa on hänen mukaansa samaa välittömyyttä kuin rakastavien suhteessa toisiinsa. Siinä ei kuvitella, suunnitella tai tavoitella mitään.<sup>672</sup> Persoonan tasoa Drewermann kuvaa teologisesti myös minä–sinä -suhteen, tunteiden ja eksistenssin tasoksi.<sup>673</sup> Hän tulkitsee Jumalan kohtaamisen ihmisen sisimmässä tapahtuvaksi kahden persoonan kohtaamiseksi, kuten ennen häntä on uskonnollista kokemusta tulkinnut esimerkiksi Tillich.<sup>674</sup> Persoonallinen transsendenssi saa Drewermannin mukaan aikaan myös sen, että ihmisestä tulee teologisesti näkökulmasta katsottuna persoona. Jumalan kohtaaminen merkitsee persoonaksi tuleamista.<sup>675</sup> Koska minuuden löytämisen aiheuttaa persoonallinen Jumala, ei tässä ole Drewermannin mukaan kyse gnostisismista. Ihmisen ja Jumalan dialoginen suhde ei merkitse olemisen ykseyden (Seinseinheit) syntymistä ihmisen ja Jumalan välille.<sup>676</sup>

Kaaviossa on kuvattuna myös myytin ja rituaalin kollektiivinen taso. Se on Drewermannin mukaan tiedostamaton sanan syvyyspsykologisessa merkityksessä. Kaavio kuvaa Jumalan Sinän ja ihmisen minän olevan yhteydessä kyseiseen tasoon.<sup>677</sup> Tätä kollektiivista ja tiedostamatonta tasoa hän nimittää myös uskonnollisuuden ilmentymisen symboliseksi tasoksi.<sup>678</sup> Persoonallinen transsendenssi saa hänen mukaansa aikaan ihmisen minän yhteyden hänen kollektiiviseen tiedostamattomaansa eli immanenttisen transsendenssin. Immanentti transsendenssi edellyttää siten persoonallista transsendenssia.<sup>679</sup>

<sup>670</sup> ”Eine“...“ *personale Transzendenz* , in der das menschliche Bewußtsein sich zu Gott als seinem Daseinsursprung hin verhält.“ SB III, 406.

<sup>671</sup> ”Besonders auffallend ist an dieser Stelle aus dem Buche Ijob“... “das `Hören` Gottes ist“... “ weit unterhalb der bewussten Verstandestätigkeit, dem Träumenden mitteilt, führt ihn, wenn er es annimmt, zu einem tieferen `Gehorsam` uns `Begreifen` seines Lebens, als es ihm in bewusster Reflexion jemals vergönnt sein würde.“ TE I, 101.

<sup>672</sup> GF I, 376; Buber 1923, 18.

<sup>673</sup> GF I, 253–54.

<sup>674</sup> Tillich 1958, 116.

<sup>675</sup> ”’Offenbarung` Gottes *identisch* mit dem Akt Personwerdung, der durch Begegnung zwischen Ich und Du zustande kommt.“ GF I, 379.

<sup>676</sup> GF I, 250. Syvyyspsykologian merkitystä Drewermann perustelee myös GF I, 226 ja GF I, 234.

<sup>677</sup> ”Mythos und Ritual, kollektiv, unbewußt.“ GF I, 198 (Kaavio). Ks. Liite 3.

<sup>678</sup> ”Die *symbolische Ebene* des religiösen Ausdrucks ist“...“*nicht* individuell, sondern kollektiv, sie ist nicht bewußteintranszendent, sondern in tiefenpsychologischen Sinne *unbewußt*.“ GF I, 198.

<sup>679</sup> ”Auch diese immanente Transzendenz der Selbstwerdung nicht gibt ohne eine ursprünglichere, wesentlichere *personale Transzendenz*, in der das menschliche Bewußtsein sich zu Gott als seinem Daseinsursprung hin verhält.“ SB III, 406.

Ihmisen tiedostamattomasta löytyvä luomisilmoitus herää siis Drewermannin mukaan ulkopuolisen Jumalan vaikutuksesta. Ihmistä hänen ulkopuoleltaan lähestyvä Jumala saa hänen mukaansa aikaan kuvailmoituksen kohtaamisen. Tämä vastaa teologista käsitystä siitä, että Jumala herättää ihmisten ottamaan vastaan Raamatun ilmoituksen.

Erikoista on, että Drewermann ei anna selityksessään mitään roolia Raamatun tai sakramenttien luomisilmoitukselle eikä määrittele mitenkään Jumalan toiminnan ulkoisia puitteita. Ainoa ero unessa tapahtuvaan uskon syntyymiseen on Jumalan vaikutuksen tiedostamisessa. Raamatuntulkinnan vaikutus siihen, että ihminen voi löytää sisimmästään pelastavia kuvia ja uskon, jää käsittelemättä. Se on poikkeuksellista, koska raamatuntulkinnan perimmäisenä tarkoituksena on hänen mukaansa uskon herättäminen.<sup>680</sup> Drewermannin ajattelu on tässä suhteessa jäsentymätöntä.

Uskon syntyymisessä on siis Drewermannin mukaan syvyyspsykologisesti kyse ihmisen minän yhteydestä hänen kollektiiviseen tiedostamattomaansa eli immanentista transsendenssiin. Sitä hän tulkitsee Jungiin tukeutumalla. Usko koskee tästä näkökulmasta katsottuna sekä ihmismielen tietoista että tiedostamatonta ”kerrosta.” Jungin käsitys kaikki psyyken ilmiöt yhdistävästä minuudesta (Selbst) on lähtökohtana.<sup>681</sup> Minuus on Jungin mukaan transsendentti käsite, joka kuvaa ihmisen psyykkistä kokonaisuutta. Hän tarkoittaa sillä tietoisesta ja tiedostamattomasta sisällöstä muodostuvaa persoonan ykseyttä, joka on osittain kuvattavissa, mutta osittain tuntematon.<sup>682</sup> Drewermann määrittelee minuuden vastaavasti tietoisin ja tiedostamattoman ykseydeksi, joka on ilmaistavissa vain symbolisesti.<sup>683</sup> Minuus toteuttaa Jungin mukaan transsendenttisen funktion (Transzendente Funktion) yhdistämällä tietoisin ja

<sup>680</sup> ”Jedes Wort der Bibel mußte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Befähigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann“...“Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es” ...”Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

<sup>681</sup> ”Was wir“...“leisten müssen, ist“...“So etwas wie eine *Synthese* zwischen der `existentiellen Hermeneutik` BULTMANNS und der komplexen Psychologie C.G. JUNGES, eine Vereinigung zwischen Bewußtsein und Unbewußten.“ GF I, 254.

<sup>682</sup> ”Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus“...“Insofern die Ganzheit, welche aus bewußten sowohl wie aus unbewußten Inhalten besteht, ein Postulat ist, ist ihr Begriff *transzendent*, denn sie setzt das Vorhandensein von unbewußten Faktoren aus empirischen Gründen voraus und charakterisiert damit eine Wesenheit, die nur zum Teil beschrieben werden kann, zu einem Teil aber pro tempore unerkennbar und unbegrenzt bleibt.“ Jung 1960a, GW 6 § 891.

tiedostamattoman toisiinsa ja kompensoi näin tiedostamattoman mielen sisällöllä tietoisien mielen yksipuolisuutta.<sup>684</sup> Jung tarkoittaa siten minuuden transsendenttisuudella ihmismielen sisäistä psyykkistä tapahtumista. Se on perustana individuaatiossa eli minuuden löytämisessä. Individuaatio taas edellyttää Jungin mukaan psyykkisen kypsymisprosessin läpikäymistä.<sup>685</sup>

Jung nimittää paradoksaalisesti minuudeksi sekä ihmismielen kokonaisuutta että ihmisen sisäistä keskusta.<sup>686</sup> Minuuden arkkityypillä ihmisen sisäisenä keskuksena on hänen mukaansa kaikkia muita arkkityyppejä merkittävämpi sisältö ja numeenisuus, sillä se on ihmismielen sisäinen kuva Jumalasta tai sisäinen Kristus Johanneksen ja Paavalin ilmaisulle antamassa merkityksessä.<sup>687</sup> Jung puhuu nimenomaan sisäisestä Jumalan kuvasta eikä Jumalan asumisesta ihmisen sisällä. Hän jättää teologian käsiteltäväksi sen, onko jumaluuden (Gottheit) kokeminen lähtöisin transsendenttisesta Jumalasta vai ihmisen tiedostamattomasta.<sup>688</sup> Empiiriseksi minuuden arkkityyppi tulee hänen mukaansa vain unien, myyttien ja satujen arkkityypisissä kuvissa.<sup>689</sup>

Drewermann pitää Jungiin tukeutuen ihmisen minuutta psyykkisen energian keskuksena, joka on syvyyspsykologisenä edellytyksenä Jumalan löytämiselle. Minuus on siten hänen mukaansa psykologinen kuva Jumalasta ja minuuden löytämisen eli individuaation synnyttää hänen mukaansa Jumalan aikaansaama

<sup>683</sup> ”Mit dem Begriff des ‚Selbst‘...“gemeint ist“...“empirisch nicht mehr faßbare, nur im Symbol aussagbare Einheit von Bewußtsein und Unbewußten.“ TE I, 191–92.

<sup>684</sup> Die Antwort besteht offenbar darin, die Trennung zwischen Bewußtsein und Unbewußten aufzuheben. Das geschieht nicht dadurch, daß die Inhalte des Unbewußten einseitig durch bewußte Entscheidung verurteilt werden, sondern vielmehr dadurch, daß ihr Sinn für die Kompensation der Einseitigkeit des Bewußtseins erkannt und in Rechnung gestellt wird. Die Tendenz des Unbewußten und die des Bewußten sind nämlich jene zwei Faktoren, welche die transzendente Funktion zusammensetzen. ” Jung 1967, GW 8 § 145.

<sup>685</sup> ”Das Ziel der psychologischen Entwicklung ist“...“die *Selbstverwirklichung*, resp. die *Individuation*.“ Jung 1963, GW 11 § 232–233; Jung 1964, GW 7 § 267.

<sup>686</sup> Jung 1960a, GW 6 § 891; Ehnberg 2013, 90.

<sup>687</sup> ”Das Selbst“...“erweist sich“...“als eine *archetypische Vorstellung*, die sich von anderen Vorstellungen solcher Art dadurch auszeichnet, daß sie entsprechend der Bedeutsamkeit ihres Inhaltes und ihrer Numinosität eine zentrale Stellung einnimmt.“ Jung 1960a, GW 6 § 891; ”Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johannäischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott („dem Vater wesensgleich“) oder Ätman als individuelle Selbst.“ Jung 1963, GW 11 § 231. Jung ei täsmennä, mihin Raamatun kohtiin hän viittaa.

<sup>688</sup> Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>689</sup> Jung 1960a, GW 6 § 891.

immanenttinen transsendenssi. Hän ajattelee siten minuuden löytämisen ja Jumalan löytämisen olevan syvyyspsykologisesti sama asia.<sup>690</sup>

Drewermann ajattelee, että Jumalan ja oman minuuden löytäminen ovat syvyyspsykologisesti ihmisen minän (Ich) yhteyttä minuuden arkkityyppiin, joka on sisäinen kuva Jumalasta tai sisäinen Kristus.<sup>691</sup> Uskon syntyminen on siten hänen mukaansa syvyyspsykologisesti tietoisien ja tiedostamattoman synteesi, jonka saa aikaan teologisesti tulkittava Jumala. Persoonallisella tasolla tapahtunut Jumalan kohtaaminen muuttaa silloin kollektiivisen tiedostamattoman arkkityypistä Jumala-käsitystä, niin että ihminen saa sisäisen ymmärryksen Jumalasta. Muutos on Drewermannin mukaan syvyyspsykologisesti sama kuin eri terapioiden ja muiden intensiivisten kohtaamisten puitteissa usein tapahtuva. Erona on kuitenkin se, että teologisesta näkökulmasta katsottuna Jumala-käsityksen muuttaa tässä tapauksessa Jumala synnyttäessään uskon mielen persoonallisella tasolla.<sup>692</sup>

Drewermannin mukaan ei hänen käsitystään tietoisien ja tiedostamattoman synteesistä voi pitää gnostilaisena, vaikka se rakentuukin gnostilaisuudesta syytetyn Jungin käsitysten varaan. Hän nimittäin soveltaa Jungin syvyyspsykologiaa pelkästään tehdäkseen ymmärrettäväksi, miten Jumala vaikuttaa ihmismielessä.<sup>693</sup> Drewermann myös torjuu Jungin gnostilaiset tendenssit.<sup>694</sup> Hänen perustelunsa voi hyväksyä Robert A. Segalin Jungin ajattelusta esittämällä perusteella. Drewermann näet hyödyntää Jungin gnostilaisilta omaksumaa sisäisyyskäsitystä, mutta hän käyttää sitä teologisen Jumala-käsityksen puitteissa.<sup>695</sup>

Drewermann esittää siis teologista ja syvyyspsykologista tulkintaa yhdistämällä, että Jumala kohdataan uskon syntyessä kahdella tavalla. Hän

<sup>690</sup> ”Die Einheit mit ‘Gott’ ist auf der Stufe der subjektalen Deutung also nicht eine personale Beziehung, sondern eine innerpsychische Vereinigung, und zwar nicht zwischen ‘Gott’ und ‘Mensch’, sondern zwischen ‘Ich’ (Bewusstsein) und ‘Unbewusstem’.“ SB II, 28. Vrt. TE II, 341. ”Selbstfindung und Gottfindung bilden eine unauflösbare Einheit.“ GF I, 07.

”Psychologisch“...“ist es also kein Unterschied zu sagen: jemand hat sein Selbst gefunden, oder: er hat Gott gefunden.“ SB II, 27.

<sup>691</sup> ”Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johannäischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott (”dem Vater wesensgleich“) oder Ätman als individuelle Selbst.“ Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>692</sup> GF I, 374–75.

<sup>693</sup> GF I, 226, 234, 250.

<sup>694</sup> SB III, 577.

<sup>695</sup> Segal, Robert A. 1992, 18–19, 25. Ks. luku 1.2.

lähestyy ihmistä sekä tämän ulkopuolelta että ihmisen sisäisessä Jumalan kuvassa. Samaan tulokseen Drewermann olisi voinut päätyä myös teologisista lähtökohdista käsin. Esimerkiksi Augustinus korostaa *Tunnustuksissaan* monien tunnettujen kristillisen mystiikan edustajien tavoin, että ihminen voi löytää sekä Jumalan että minuutensa omasta sisäisyydestään.<sup>696</sup> Augustinus tukeutuu näin ajatellessaan platonistiseen käsitykseen, jonka mukaan ihmisen syntymää edeltänyt tieto Jumalasta ja omasta sielustaan ovat tallella hänen muistissaan (anamnesis) silloinkin, kun ihminen ei ole Jumalaa vielä löytänyt.<sup>697</sup> Hän on lisäksi opettanut Jumalan löytyvän myös ihmisen ”yläpuolelta”.<sup>698</sup> Drewermannin tulkinnasta löytyvät siten Augustinuksen uskontulkinnan molemmat puolet. Hänen tulkintansa on tässä mielessä augustinolaista.

Jumalan aikaansaama tietoisien ja tiedostamattoman Jumala-käsityksen muuttuminen on Drewermannin mukaan tärkeää erityisesti uskonnollisesti.. Ahdistunut ja itsensä ei-välttämättömäksi (Nicht-Notwendig) kokenut ihminen tuntee nyt olevansa hyväksytty ja arvostettu. Hänen ihmisyytensä saa pysyvän ja ehdottoman merkityksen.<sup>699</sup> Hänestä tulee persoona.<sup>700</sup> Minuutensa ihmiset voivat hänen mukaansa kuitenkin löytää myös eri terapioiden ja hyvien ihmissuhteiden avulla. Hän väittää ihmisten Jumala-kaipuun tulevan esiin terapioiden, mutta väittääkö hän myös, että terapiat voivat synnyttää uskon?<sup>701</sup>

Drewermann vastaa tähän kysymykseen painottamalla, että ihmismielen tapahtumia voidaan tulkita sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti. Persoonaksi tuleminen on hänen mukaansa eräs Jumalan ilmoituksen muoto (eine Form der Mitteilung der absoluten Person Gottes). Hän väittää ihmisen ymmärtävän Jumalasta juuri sen verran kuin kykenee elämään muitten kanssa omana persoonanaan.<sup>702</sup> Hän myös väittää, että pyrkimys elää omaa minuuttaan

<sup>696</sup> Augustinus 1981, 78 (3:6); Turner 1995, 6.55.

<sup>697</sup> Turner 1995, 58.

<sup>698</sup> Augustinus 1981, 78 (3.6), 304 (10.26); Turner 1995, 58, 68.

<sup>699</sup> GF I, 375–76.

<sup>700</sup> ”’Offenbarung’ Gottes *identisch* mit dem Akt Personwerdung, der durch Begegnung zwischen Ich und Du zustande kommt.“ GF I, 379.

<sup>701</sup> ”Sehnsucht nach einer anderen absoluten Person.“ GF I, 374.

<sup>702</sup> ”Religion ist vielmehr zu verstehen als eine Form Mitteilung der absoluten Person Gottes, die sich ausspricht in der Personwerdung jedes einzelnen Menschen. Mit anderen Worten: wir werden von Gott, wer immer er sei, wenn das gesagte gilt, gerade so viel verstehen und zu Gesicht bekommen, als wir *im Feld unserer Personwerdung in der Begegnung mit anderen Menschen*.“ GF I, 380.

toteuttaen on jo uskoa.<sup>703</sup> Drewermann samaistaa siis uskon Jumalaan ja oman persoonansa eli analyttis-psykologisesti ilmaistuna oman minuutensa löytämisen. Minuuden löytäminen sanan syvyyopsykologisessa merkityksessä on siten hänen mukaansa teologisesta näkökulmasta uskoa. Usko puolestaan on teologisesti tulkittua minuuden löytämistä ja minuuden löytäminen on syvyyopsykologisesti tulkittua uskoa.

Drewermann ei käsittele erikseen syvyyopsykologisten terapioiden teologisesti tulkittavaa vaikutusta. Silti hän näyttää pitävän selvänä, että ihminen voi löytää sekä minuutensa että uskon Jumalaan esimerkiksi analyttisessä terapiassa. Jumala on hänen mukaansa aina vaikuttamassa siihen, että ihminen löytää minuutensa. Näin on hänen mukaansa ilmeisesti silloinkin, kun sitä ei tiedosteta tai tunnusteta. Tämä on kuitenkin ristiriidassa sen kanssa, että hän korostaa Jumalan kohtaamisen olevan aina tietoista.<sup>704</sup>

Uskon ja minuuden löytämisen keskinäisestä suhteesta Drewermannilla on kuitenkin selkeä kanta: Jumalan löytäminen mahdollistaa minuuden löytämisen.<sup>705</sup> Siihen tarvitaan hänen mukaansa kuitenkin ihmisen sisäistä minuuden arkkityyppiä, joka on ihmisen sisäinen kuva Jumalasta.<sup>706</sup> Uskon syntyminen ja uskon merkitys ihmiselle on siten Drewermannin mukaan ilmaistavissa vain syvyyopsykologista ja teologista tulkintaa yhdistämällä. Hän käyttää uskon käsitettä teologisen ja syvyyopsykologisen tulkinnan yhdistävässä synteettisessä merkityksessä.

Vaikuttaako Jumala-suhteen syntyminen Drewermannin mukaan myös sen, että ihminen ehkä kypsyy omaksi itsekseen eli löytää oman minuutensa tiettyinä rajattuna Jumalan kohtaamisen hetkenä? Näin voisi päätellä hänen tukeutumisestaan Jungin teoriaan Jumalan ja minuuden löytämisen yhteenkuulumisesta. Jungin mukaan ihminen kuitenkin löytää minuutensa yleensä

<sup>703</sup> "Wir Gott nur finden, indem wir möglichst intensiv unter den Bedingungen, in den wir hineingestellt sind, versuchen, Mensch zu sein." Gespräche, 79.

<sup>704</sup> "Eine"... "personale Transzendenz", in der das menschliche Bewußtsein sich zu Gott als seinem Daseinsursprung hin verhält." SB III, 406.

<sup>705</sup> Esim: "Der Glaube besitzt"... "allein die Kraft, Menschen zu sich selbst zurückzuführen. Gottfindung und Selbstfindung verhalten daher"... "zueinander wie Grund und Folge." TE II, 245.

<sup>706</sup> "Psychologisch das 'Selbst' des Menschen als ein Gottesbild erscheint"... "So kann das 'Selbst' als ein psychologischer Komplex, ein Zentrum psychischer Energie verstanden werden, der es ermöglicht, 'Gott' zu erfahren." SB II, 29. Schnelzerin mukaan Drewermannin hermeneutiikan vahvin esiyymmärrys sisältyy juuri hänen käsitykseensä minuuden arkkityypistä ilmoituksen alueena. Schnelzer 1999, 98.

vasta keski-ikässä, kypsymisprosessin tuloksena.<sup>707</sup> Pelastavat kuvat olisivat Drewermannin mukaan tästä päätellen löydettävissä vasta aikuisiässä. Hän kuvaa kuitenkin uskonnollisia kokemuksia tavalla, josta puuttuvat kaikki persoonallisuuden kypsymiseen kuuluvat kasvukivut.<sup>708</sup> Usko voi syntyä jopa nukkuessa tai erityisen näyn yhteydessä.<sup>709</sup> Raamatun kuvat avautuvat silloin hänen mukaansa ihmismielelle vaivattomasti.<sup>710</sup> Tässä suhteessa hän tulkitsee minuuden löytämistä ja Jumalan löytämistä toisin kuin Jung.

Mihin erityistä luomisilmoitusta tarvitaan, jos persoonallisen Jumalan kohtaaminen synnyttää uskon? – Drewermannin mukaan luomisilmoitusta tarvitaan ahdistuksen vuoksi. Tätä hän perustelee ahdistuksen monitasoisuudella: ahdistus koskee ihmistä sekä eksistentiaalisena että biologisena olentona. Ahdistus koskee yhtä lailla minää (Ich) kuin tiedostamatontakin (Es).<sup>711</sup> Psykoanalyysiin tukeutuva määritelmä osoittaa, ettei Drewermann sovelle pelkästään analyttistä psykologiaa tulkitessaan luomisilmoituksen vaikutusta ahdistukseen. Sen käsitteitä käyttäen hän ilmaisisi ahdistuksen koskevan sekä minää että henkilökohtaista tiedostamatonta (das persönliche Unbewußte). Hänen keskeisimpänä korostuksenaan on, että persoonallinen transsendenssi eli Jumalan tietoinen kohtaaminen mahdollistaa kollektiivisen tiedostamattoman koko sisällön tiedostamisen eli arkkityypin luomisilmoituksen roolin ahdistuksen poistajana.

Drewermann viittaa Jeesus Nasaretilaiseen väittäessään, että yksi ainoa historiassa (geschichtlich) vaikuttanut henkilö vastaa ihmisten ahdistukseen yliajallisten kuvien välityksellä.<sup>712</sup> Jeesus siis muuttaa hänen mukaansa luomisilmoituksen kuvat ahdistusta poistaviksi. Drewermann määrittelee, että ahdistuksesta vapautuminen tapahtuu historiallisen ja ei-historiallisen synteessä,

<sup>707</sup> Esim Jung 1967, GW 8 § 556–557.

<sup>708</sup> Werbick huomauttaa samasta asiasta. Werbick 1992, 27.

<sup>709</sup> ”Die Träume“...”ihr Hauptwert liegt darin, daß in ihnen eine Art spontaner Selbstheilung des Unbewussten bzgl. derjenigen Konflikte eingeleitet, ermöglicht oder sogar durchgeführt wird.“ TE I, 115. ”In der Vision am anderen Ufer erschien den Jüngern“...”so sehr bilden die Neuentdeckung Christi und der Gewinn eigener Lebemfülle eine Einheit.“ TE II, 410–11.

<sup>710</sup> Tähän on kiinnittänyt huomiota myös Etheber 1998, 285.

<sup>711</sup> ”So erscheint jetzt die Religion *wesentlich* als ein Verfahren, eben eine solche Personwerdung *zu ermöglichen*, indem sie *die Angst* beruhigt, die sich zwischen Es und Ich aussamt und auf beiden Ebenen: auf der geistigen Ebene der Angst als ein ’Existentials’ ebenso wie auf der biologischen Ebene der Angst“...”*umgriffen* sein muß, damit das menschliche Dasein gelingen kann.“ GF I, 379.

<sup>712</sup> ”Der Antwort des Religiösen“...”dort, wo die Angst als *situativ* gebunden erlebt wird, setzt die Religion ein, indem sie bestimmte Grundgegebenheiten in *überzeitliche* Bilder verwandelt, und wo das menschliche Bewußtsein die Angst ins Unendliche, Ewige treiben droht, antwortet die Religion ’geschichtlich’ durch das konkrete gegenübertreten einer einzelnen Person, die in ihrer



jonka synnyttäjänä on Jumalan ikuinen Sinä.<sup>713</sup> Jumalan ihmiseen istuttama luomisilmoitus on tämän mukaan väline, jolla Jumala poistaa ahdistuksen. Jeesus Nasaretilainen toimii siinä Jumalan nimissä, mutta tarkemmin Drewermann ei tässä yhteydessä määrittele Jeesuksen ja Jumalan suhdetta.<sup>714</sup> Jeesus on hänen mukaansa joka tapauksessa osallisena uskon prosessissa, johon kuuluu ensiksikin Jumalan ja oman minuuden löytäminen ja toiseksi luomisilmoituksen löytäminen. Molemmat saa Drewermannin mukaan aikaan ihmistä hänen ulkopuoleltaan lähestyvä Jumala, mutta molemmat myös toteutuvat sisäisessä prosessissa.

Subjektiiiviset kuvat eivät kuitenkaan mahdu Jumalan kohtaamista ja arkkityyppisten kuvien heräämistä yhdistävään malliin. Drewermann ei juuri käsittele Jumalan vaikutusta niihin, vaan mainitsee ainoastaan, että niiden sitovuuden syytä on etsittävä tunteista ja motiiveista.<sup>715</sup> Koska psykologisen käsityksen mukaan tunteet ja motiivit ovat aina osittain tiedostamattomia, voi päätellä, että subjektiiiviset kuvat synnyttävät Drewermannin mukaan uskon sellaisen eläytymisen perusteella, johon osallistuu sekä tietoinen että tiedostamaton mieli. Tietoisen mielen voi tällöin ajatella olevan kaaviossa<sup>716</sup> kuvatun persoonallisen transsendenssin osapuolena. Jumala vaikuttaisi siten ihmisen tietoisuuteen ja sen kautta myös hänen tiedostamattomaansa. Drewermann ei kuitenkaan tällaista esitä. Näkemys sopii kuitenkin yhteen sen kanssa, että hän painottaa subjektiiivisten kuvien sisältöä tulkitsevan Freudin psykoanalyysin tehtävänä olevan integroida ihmisen tiedostamaton osaksi itsestään tietoista persoonaa.<sup>717</sup> Ihminen voisi siten saada tietoisen ja tiedostamattoman mielensä synteessin kautta yhteyden niihinkin Raamatun kuviin, joilla ei ole vastinetta arkkityyppisessä luomisilmoituksessa. Tämä tapahtuisi, jos hänen persoonallisuutensa on siihen sovelias.<sup>718</sup> Tiedostamattoman vaikutus

---

zugewandten Gegenwart zu einer Brücke ins Absolute wird.“ GF I, 378. ”Die einmalige Person des Nazareners“. GF I, 380.

<sup>713</sup> ”Erlösung’ von seiner Angst, wirklich nur möglich ist in einer Synthese von Geschichtlichem und ’Ungeschichtlichem’, von Personalem und Archetypischen“... ”gar nichts anders sein kann, als dahinter *das ewige Du* Gottes selbst anzusprechen, dem sie selbst sich verdankt.“ GF I, 380.

<sup>714</sup> Drewermann viittaa siihen, että käsittelee Jeesuksen persoonaa teoksensa seuraavassa osassa eli GF II:ssa. GF I, 381.

<sup>715</sup> ”Nur muss man das Verbindende dort suchen, wo es liegt: nicht in Gedanken, sondern den Gefühlen, nicht in den Handlungen, sondern Motiven, nicht in den Bewertungen, sondern den Antrieben.“ TE I, 436.

<sup>716</sup> GF I, 198 (Kaavio). Ks. Liite 3.

<sup>717</sup> Subjektiiivisiä kuvia Drewermann tulkitsee psykoanalyysin pohjalta kehitettyjen keskusteluterapian (Gesprächspsychotherapie) ja transaktioanalyysin avulla. TE I, 443–482.

<sup>718</sup> ”In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der auch außer Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt“... ”*verbindlich* machen

uskon syntymiseen olisi tässä tapauksessa tiedostamattomien motiivien ja tiedostamatonta koskettavien tunteiden vaikutusta. Myös subjektiiviset kuvat synnyttänevät Drewermannin mukaan uskon tietoisien ja tiedostamattoman mielenkerroksen synteisiin avulla, jonka alkuunpanijana on Jumalan vaikutus ihmiseen eli persoonallinen transsendenssi.

Drewermann käsittelee siten uskon syntymistä yhdistämällä teologiaan kahden syvyyspsykologisen suuntauksen tulkintoja. Analyyttiseen psykologiaan tukeutumalla hän painottaa sitä, että usko löydetään syvyyspsykologisesti tulkittavassa sisäisessä prosessissa kollektiivisen tiedostamattoman arkkityyppisten kuvien avulla. Psykoanalyysi selittää hänen mukaansa uskon syntymisen subjektiivisten kuvien avulla. Samalla hän pitää kiinni siitä, että uskon syntyprosessin luonne on ymmärrettävissä vain teologisesti. Sen alkaja on Jumala, joka on ihmisen näkökulmasta ulkopuolinen ”Gegenüber”. Drewermann tarjoaa uskon syntymiselle selityksen, joka yhdistää syvyyspsykologisesti tulkittavan tapahtumisen ja teologisesti tulkittavan Jumalan vaikutuksen. Ainoastaan teologinen tulkinta kuitenkin paljastaa hänen mukaansa olennaisimman ihmisen tietoisuuden ja tiedostamattoman synteestä. Vain teologinen tulkinta tekee ymmärrettäväksi uskon, joka sekä mahdollistaa minuutensa löytämisen että ahdistuksesta vapautumisen.<sup>719</sup>

#### 4.4. Jeesus Nasaretilainen uskon herättäjänä

Drewermann väittää siis, että uskon synnyttää Jumalan vaikutus ihmismielen sisäiseen luomisilmoitukseen. Lisäksi hän määrittelee, että ahdistuksen karkottaa ainoastaan uskominen persoonalliseen Jumalaan, joka on ilmestynyt Jumala-ihminen (der Gottmensch) Jeesuksessa Kristuksessa.<sup>720</sup> Kristuksen roolia pelastavien kuvien herättäjänä väite ei tee selväksi. Onko hän ehkä se jumalallinen ”Gegenüber”, joka vaikuttaa persoonallisessa transsendenssissa ja saa aikaan immanenttisen transsendenssin? Tässä alaluvussa analysoin Drewermannin näkemystä Jeesuksesta uskon herättäjänä. Kiinnitän

---

kann“...“es handelt sich bei ihnen um Personen, die eine *bestimmte Individualität*, einen *bestimmten Charakter* besitzen.“ TE I, 436, 38.

<sup>719</sup> ”Nur Glaube an die absolute Person Gottes“...“ermöglichte es, die Synthese der Person festzuhalten und die *Angst* zu bannen.“ SB III, 533.

<sup>720</sup> ”Nur Glaube an die absolute Person Gottes, der in dem Gottmenschen Jesus Christus erschienen war, ermöglichte es, die Synthese der Person festzuhalten und die *Angst* zu bannen.“ SB III, 533.

erityisesti huomiota syvyyspsykologisen tulkinnan osuuteen. Jumala-ihmisen käsitteen käytön voi ymmärtää niin, että Kristus avaa Drewermannin mukaan ihmismielessä olevan luomisilmoituksen. Viittaako hän tällä ehkä Kristuksen pre-eksistenssiin? Tunnustautuuko Drewermann lausumallaan alkukirkon Logos-kristologiaan, jonka mukaan Jumalan Poika on luomisen agentti? Ilmaisun voi ymmärtää myös siten, että Kristus karkottaa ahdistuksen, joka Drewermannin mukaan erottaa ihmisen Jumalasta. Onko tässä ehkä viittaus sovitusoppiin?

Jumala-ihminen ei selvästikään ole Drewermannille opillinen määritelmä.<sup>721</sup> Historian (historisch) Jeesuksesta tiedetään hänen mukaansa vain vähän, koska evankeliumien kuvaukset ovat symbolisia tiivistelmiä.<sup>722</sup> Hän ajattelee niiden olevan kuvia, joiden merkitys on ymmärrettävissä vain syvyyspsykologisen tulkinnan keinoin. Hän pitää kiinni *analogia imaginis* -käsitteestä, jonka mukaan kuvalla on vastaavuutta edustamansa henkilön kanssa.<sup>723</sup>

Evankeliumien ja uskontunnusten olemassaolo todistaa Drewermannin mukaan kylläkin Jeesuksen erityisestä uskonnollisesta merkityksestä. Syvyyspsykologia osoittaa hänen mukaansa, että Jeesukseen liitetty symbolinen perinne on voinut syntyä vain historiassa eläneen henkilön herättämän uskon (Vertrauen) vaikutuksesta.<sup>724</sup> Drewermann ajattelee kuitenkin, että Jeesuksesta tiedetään varmasti vain hänen sisäisen totuutensa vaikutus ihmisten kokemukseen itsestään.<sup>725</sup> Tiedetään, että hän ei julistanut itseään ja kykeni juuri siksi saamaan ihmisten mielistä esiin Jumalan sinne asettamat pelastavat kuvat.<sup>726</sup> Tätä tarkoitetaan Drewermannin mukaan, kun puhutaan Jeesuksessa tapahtuneesta Jumalan ilmoituksesta.<sup>727</sup> Jeesus Nasaretilaisen vaikutus aikalaisiinsa oikeuttaa siis Drewermannin mukaan sanomaan häntä Jumala-ihmiseksi. Hän ei siten

<sup>721</sup> „Auf diese Fragen gibt es theologisch keine Antwort.“ Trinität, 126.

<sup>722</sup> „Das Markus-Evangelium spricht durchaus von dem ‚historischen‘ Jesus, aber...“in der Weise symbolischer Verdichtung.“ DMK I, 93.

<sup>723</sup> Esim. Tillich 1962, 115.

<sup>724</sup> „So zeigt doch gerade die Tiefenpsychologie, dass sich die Symbole und Symbolerzählungen dieser Überlieferung ( Jesusüberlieferung) niemals von innen her zu träumen und mitzuteilen vermocht hätten ohne ein Feld des Vertrauens, wie es nur um das Zentrum einer historischen Person entstehen kann und konnte.“ TE II, 770.

<sup>725</sup> „Nicht die äußerlich beobachtbare, dem Glauben gleichgültige Außenseite historischer Tatsachen, sondern die Wirkung der inneren Wahrheit der Gestalt Jesu auf die Selbsterfahrung und Selbstausslegung von Menschen“...“bildet die durchaus historisch zu nennende Ebene der *Wirklichkeit* dieser eminent religiösen und eben deshalb *symbolischen*, also ‚unhistorischen‘ Darstellungsweise der Bibel.“ DMK I, 93.

<sup>726</sup> „Die Nähe Gottes allein ist der ganze Inhalt dessen, was Jesus lebte und wollte, und gerade, indem er nicht sich selbst verkündete, vermochte er alles im Menschen wachzurufen, was von Gott her an Bildern der Heilung im Menschen angelegt ist.“ TE II, 769.

perustele Jeesuksen erityisyyttä Kristuksen pre-eksistenssillä. Hän ei myöskään hyväksy adoptianismia, sillä kertomus, jonka mukaan Jumala olisi korottanut Jeesus Nasaretilaisen Pojakeen Jordanilla tapahtuneen kasteen yhteydessä, kuvastaa hänen mukaansa ainoastaan tapauksesta kertoneiden Jumala-kokemusta.<sup>728</sup>

Teologian suurimpia virheitä on Drewermannin mukaan Jeesuksen ja Isän yhteyden tulkitseminen ontologiseksi ykseydeksi, olihan itsensä Jumalaksi korottaminen Jeesuksesta kaukana.<sup>729</sup> Drewermannin näkemyksellä on yhtymäkohtia Tillichin näkemykseen.<sup>730</sup> Jeesuksen Jumala-yhteyden korostamisessa taas näkyy tukeutuminen Schleiermacheriin. Onhan uskonto tämän mukaan suoranaista (schlechthinniger) riippuvuuden tunnetta (Gefühl), äärettömän maistelemista (Geschmack) tai äärettömän katselemista (Anschauung) äärellisessä eli ikuisen katselemista ajallisessa. Drewermann myös ilmaisee riippuvuutensa Schleiermacherista.<sup>731</sup> Hän tukeutuu Schleiermacheriin myös Jeesuksen esikuvallisuutta painottaessaan. Hän korostaa yhtä painokkaasti sitä, että Jeesus oli vain tavallinen ihminen ja Jeesuksen ainutlaatuista Jumala-yhteyttä. Tämä Jeesus-käsitys muistuttaa gnostilaista käsitystä hengellisestä kristitystä.<sup>732</sup>

Raamatun tekstejä luotettavampaa tietoa Jeesuksesta välittää Drewermannin mukaan ihmismieli. Vain unelmoimalla (träumen) voi ymmärtää hänen salaisuuttaan.<sup>733</sup> Mitään ulkonaisia ehtoja Drewermann ei esitä eläytymiselle. Sen

---

<sup>727</sup> "In dessen Widerschein ein jeder Mensch die Wahrheit Christi zu erkennen vermag, indem er sich selber darin offenbar wird." TE II, 769.

<sup>728</sup> DMK I, 140–41, viite 6.

<sup>729</sup> "Ich und der Vater sind eins – dieses Wort aus Joh. 10, 30 drückt jetzt nicht mehr nur eine lebendige subjektive Beziehung der Liebe aus, sondern markiert fortan eine objektive Tatsache des Seins. Es ist der äußerste Punkt, bis wohin man die Intellektualisierung des 'Glaubens' treiben kann." GF I, 242; "Die Überzeugung Jesu von seiner Gottessohnschaft beruht auf dem Bewusstsein seiner inneren Einheit mit Gott und der vollen Hingabe in den Willen des Vaters" ... "Aber die Identifizierung mit ihm oder gar seine Erhebung zum Gott" ... "liegt ihm völlig fern. Er bleibt der Mensch." DMK I, 540.

<sup>730</sup> Tillichin mukaan Raamatun Jeesuksesta antamasta kuvasta ei löydy hänen ja Jumalan välistä vieraantumista eikä yhtään itsensä korottamiseen viittaavaa piirrettä. Tillich 1973, 88; Tillich 1962, 94.

<sup>731</sup> "War es Schleiermacher, der die Religion insgesamt als 'Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit' bestimmte oder, einfacher, als 'Geschmack für das Unendliche' oder als 'Anschauung des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen.'" GF I, 506, 67; "Ihr Wesen ist weder Denken und Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum" ... "sie will im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen" ... "Religion ist Sinn und Geschmack für Unendliche." Schleiermacher 1961, 29, 30; Marshall 2000, 362; GF I, 57, 58. Ks. Marshall 2000, 362.

<sup>732</sup> Dunderberg 1999, 247; Marjanen 2005, 37–38, 84.

<sup>733</sup> "Die Wahrheit des Christus liegt einzig in der Person Jesu, und sie ist einzigartig, unableitbar, ein Geheimnis Gottes; doch um sie zu verstehen, muß man sie 'träumen' in dem Reichtum all die Bilder, die unser Leben leiten und begleiten." Früchten, 82.

on ainoastaan kohdistuttava omiin mielikuviin, joten ne voivat ilmeisesti olla Jeesukseen suoranaisesti liittyviä tai muita kuvia, arkkityyppisiä tai subjektiivisia kuvia. Ne voivat ilmeisesti olla alkuisin Raamatusta tai mistä tahansa muualtakin. Drewermannin kirjallisuuden ja muun taiteen Jeesus-kuville osoittama huomio antaa yhtäältä olettaa, että nekin voivat hänen mukaansa herättää ihmisessä kokemuksen Jeesuksesta.<sup>734</sup> Hän kaikei ajattelee oikeaa tietoa Jeesuksesta saatavan myös nukkuessa, koska ihmisellä on silloin hänen mukaansa välitön yhteys sekä kollektiivisen tiedostamattomansa että yksilöllisen tiedostamattomansa kuviin.<sup>735</sup>

Eläytymällä saatava kokemus Jeesuksesta on Drewermannin mukaan arkkityyppinen kokemus, joka noudattaa kaikkeen inhimillisen sisältyvää typologiaa.<sup>736</sup> Jeesuksessa toteutuvat esimerkiksi profeetan, runoilijan ja itsenäisen ihmisen arkkityypit.<sup>737</sup> Vahvimmin Drewermann painottaa sitä, että Jeesuksessa toteutuu jumalallisen vapahtajan arkkityyppi. Sen osoittavat hänen mukaansa Raamatun kertomukset Jeesuksen syntymästä ja ylösnousemuksesta. Kyseinen arkkityyppi liittyy hänessä yhteen henkilöön ja toteutuu siksi syvällisempänä kuin esimerkiksi Egyptin faraoissa.<sup>738</sup> Drewermann korostaa Jeesuksen saavan merkityksensä siitä, että arkkityyppiset kuvat todistavat hänestä.<sup>739</sup> Hänen ajatuksensa luotettavan Jeesus-tiedon saamisesta unelmoimalla on yhtä ihanteellinen kuin käsitys kaikkien pelastavien kuvien avautumisesta. Se on osoitus yksilöllisten tunteiden idealisoinnista.<sup>740</sup>

Käsityksensä historian Jeesuksesta Drewermann perustaa löyhästi Raamattuun. Hän luottaa kuitenkin siinä Raamatun tekstiin, että pitää Jeesusta

<sup>734</sup> Drewermann esittää raamatuntulkinnissaan runsaasti kirjallisuusparalleleja ja viitteitä kuvataiteeseen. Sen lisäksi hän on analysoinut esim. Fjodor Dostojevskin teoksia teologis-syvyyspsykologisesti. Hän on esim. analysoinut tämän Kristus-käsitystä. *Allerniedrigste*, 133–63.

<sup>735</sup> „Im Traum verschmilzt das Material des individuellen Unbewußten mit dem kollektiven Erfahrungsschatz der menschlichen Psyche.“ TE I, 113.

<sup>736</sup> „Ausdrucksgestalten des einen und allen gemeinsamen menschlichen Wesens zu verstehen“...“die fixierten Lebensäußerungen“...“in Religion“...“von innen her, letztlich aufgrund der inneren Erfahrung am eigenen Erleben, als Ausdruck eines in sich einheitlichen lebendigen seelischen Zusammenhanges nachzuempfinden und auslegen.“ TE I, 54.

<sup>737</sup> GF II, 196, 298.

<sup>738</sup> „Er den *Archetypus* des göttlichen Erlösers mit der individuellen *geschichtlichen Person* Jesu verband.“ SB III, 533. „Man kann diese Differenz als den *Unterschied der personalen Vertiefung* bezeichnen“...“Hier liegt der eigentliche Ansatz christlicher Neu- und Weiterentwicklung. Indem sich das wahre Wesen des Menschseins, seine Würde und Größe, *in einem Einzelnen* ausspricht und darstell.“ Name, 83, 85. Name 1986 ja Barke 1989 keskittyvät tähän teemaan.

<sup>739</sup> „Nicht die Lehre von dem Tod und der Auferstehung des menschengewordenen Gottessohnes an sich, sondern vor allem der Umstand, daß er den *Archetypus* des göttlichen Erlösers mit der individuellen *geschichtlichen Person* Jesu verband.“ SB III, 533.

<sup>740</sup> TE I, 437. Näin myös Frey. Frey 1995, 187, 192.

profeetallisena henkilönä, jonka sanoma oli tämänhetkistä, universaalialia ja vertauskuvallista.<sup>741</sup> Drewermann esittelee Jeesuksen myös hallitsijana, mutta sitäkin enemmän ihmisystävällisenä opettajana, terapeutina ja parantajana. Jürgen Werbick kysyy aiheellisesti, onko Jeesus Drewermannille vain terapeutti, joka on avannut ihmisten sielunsvyydyt.<sup>742</sup> Eksegeetti Jörg Frey taas väittää, ettei Raamatun tekstin perusteella voi tehdä pitkälle meneviä johtopäätöksiä Jeesuksen itsetietoisuudesta ja mielialoista.<sup>743</sup> Hänen mukaansa raamatuntulkinnassa ei siis tarvita psykobiografiaa, jota esimerkiksi Drewermannin tulkinta osoittaa.<sup>744</sup> Drewermannia voi kuitenkin syyttää tendenssimäisestä Jeesus-tulkinnasta, jossa sisäisyyden voimakas korostaminen on uutta.<sup>745</sup> Hän painottaa enemmän Jeesuksen persoonan feminiinisiä kuin maskuliinisia piirteitä. Myös monet evankeliumeja analysoineet eksegeetit ovat korostaneet enemmän Jeesus-kuvan feminiinisiä kuin maskuliinisia piirteitä. Eksegeettien näkemykset ovat kuitenkin jakautuneet.<sup>746</sup>

Jeesuksen persoonaa kuvatessaan Drewermann suhtautuu kriittisesti arvostamansa Jungin tulkintaan. Kristus on Jungin mukaan ollut alkukristityille Jumalan kuva (*Imago Dei*) eli täydellisen minuuden kuva. Siksi Hänellä on ajateltu olevan myös animaallinen puolensa eli varjonsa.<sup>747</sup> Drewermannin mukaan Jeesuksesta kuitenkin puuttui kaikki inhimillinen ambivalenssi ja Jung on erehtynyt käsityksessään Jeesuksen tiedostamattomasta jumalanvastaisuudesta.<sup>748</sup> Drewermann ajattelee Jeesuksesta tässä suhteessa samoin kuin kolmannella vuosisadalla vaikuttanut Areios.<sup>749</sup> Myös tämän mukaan Jeesus oli pelkästään

<sup>741</sup> GF I, 51–61, 458, 476.

<sup>742</sup> Werbick 1992, 7.

<sup>743</sup> Frey 1995, 198.

<sup>744</sup> Psykobiografian tarpeellisuudesta ks. esim. Charlesworth 2004, 45–49.

<sup>745</sup> Esim. Ralph Fischer katsoo, että Drewermann on syvyyspsykologiaa soveltamalla löytänyt täysin uuden teologisen näkemyksen Jeesuksesta. Olennaista siinä on Jeesuksen olemuksen eri ulottuvuuksien erottamattomuus, joka kumpuaa hänen äärimmäisestä sisäisyydestään. Fischer 2006, 224–29.

<sup>746</sup> Esim. J. Sanford ja Kari Syreeni arvioivat Johanneksen evankeliumin Jeesus-kuvaa tässä suhteessa vastakkaisesti. Syreeni 2007, 185–86, 194–95.

<sup>747</sup> Jung 1976b, GW 9/2 § 75.

<sup>748</sup> Jung määrittelee varjon: ”Der Mensch auch eine Schattenseite hat, welche nicht nur etwa aus kleinen Schwächen und Schönheitsfehlern besteht, sondern aus einer geradezu dämonischen Dynamik.” Jung 1964, GW 7 § 35. Von daher ist *christologisch durchaus* kein Platz für die *subjektale* Deutung der Schule C. G. Jung’s, die in Judas den Schatten Jesu selbst erblicken möchte.” DMK II, 439, Anm. 22; Fehrenbacher 1991, 142; Jung 1974b, 98. Myös Jung 1963, GW 11 § 693. Ks. myös GF II, 174–75.

<sup>749</sup> Areios (255–336) aiheutti ensimmäisen vakavan areiolaiseksi riidaksi kutsutun oppiriidan kirkossa. Areioksen Jeesus-käsityksestä ks. esim. McGrath 2012, 387–90.

ihminen, muta kuitenkin synnitön. Drewermann nimittää Jeesusta Jumalahimiseksi (Gottmensch) vain habilitaatioteoksessaan *Strukturen des Bösen*.<sup>750</sup>

Alfred Etheberin mukaan Drewermann ei selitä, miten minuuden eli Kristuksen arkkityyppi heräsi eloon Jeesus Nasaretilaisessa. Jeesuksen individuaatio jää hänen mukaansa Drewermannilta käsittelemättä. Psykiatri Jung on hänen mukaansa selittänyt sen paremmin kuin teologi Drewermann.<sup>751</sup> Etheber erehtyy, sillä Drewermann pitää Jungin tavoin Jeesusta minuutensa löytäneen ihmisen prototyypinä.<sup>752</sup> Jeesuksen individuaatio on hänen mukaansa tosin tapahtunut yhden kokemuksen yhteydessä, vaikka individuaatio vaatii Jungin mukaan yleensä enemmän aikaa.<sup>753</sup> Se on tapahtunut hänen kasteensa yhteydessä Jordanilla.<sup>754</sup> Jeesus on siten Drewermannin mukaan löytänyt yhteyden tiedostamattomaansa julkisen toimintansa alussa.

Frey on kiinnittänyt oikein huomiota Drewermannin tapaan ohittaa tiettyjä Raamatun kohtia. Evankeliumeja tulkitessaan Drewermann ohittaa esimerkiksi kohdat, joissa Jeesus paljastaa messiaanisuutensa.<sup>755</sup> Jeesuksen erityisyyden selitykseksi riittää hänen mukaansa, että Jumala on lähettänyt hänet maailmaan ainutlaatuisen Jumala-yhteyden omaavana ihmisenä. Tällainen Jeesus on hänen mukaansa ollut syntymästään asti, joten hän on löytänyt minuutensa vasta aikuisuudessa, vaikka on elänyt koko siihenastisen elämänsä alkuperäisessä yhteydessä Jumalaan.<sup>756</sup>

Jeesuksen esikuvallisuutta osoittaa Drewermannin mukaan selkeimmin hänen käyttäytymisensä Getsemanessa. Hän ei menettänyt silloin toivoaan, vaan kääntyi ahdistuksestaan huolimatta Jumalan puoleen. Hän osoitti, että usko (Vertrauen) on vahvempi kuin ahdistus ja voitti näin ahdistuksen.<sup>757</sup> Drewermann ohittaa tulkinnassaan sen, että Markuksen evankeliumin mukaan Jeesus pyysi

<sup>750</sup> Esim. SB III, 533.

<sup>751</sup> Etheber 1998, 293. Etheberin viittaus Jungiin: Jung 1963, GW 11 § 231; Etheber 1998, 243.

<sup>752</sup> Jung 1972b, GW 17 § 310; Mattoon 2005, 165.

<sup>753</sup> ”Die I. ist“...„ein *Differenzierungsprozeß*, der die Entwicklung der Persönlichkeit zum Ziele hat.“ Jung 1960a, GW 6 § 825.

<sup>754</sup> ”So spricht manches dafür, daß ihm die zentrale religiöse Entdeckung seines Lebens in *einem einzigen Augenblick*, nach Art einer Offenbarung, geschenkt wurde; und dann erscheint *die Legende* von der Taufe Jesu im Jordan *auch historisch* betrachtet als die bestmögliche Wiedergabe einer inneren Erfahrung in den Bildern des Äußeren!“...“Selbstfindung’ und ‘Selbstannahme’.“ GF II, 173.

<sup>755</sup> Frey 1995, 152.

<sup>756</sup> Haastattelu 2012.

<sup>757</sup> DMK II, 494. ”Insofern kommt es für Jesus entscheidend an, sich selbst und uns zu zeigen, daß es stimmt, woran er glaubt: daß es möglich ist, die Angst im Vertrauen an Gott zu überwinden.“ DMK II, 658.

Isältään kuoleman välttämistä.<sup>758</sup> Drewermann ajattelee ahdistuksettomuuden ja synnittämyyden olevan mahdollisia ihmisillekin, koska hän ei hyväksy perisyntioppia.<sup>759</sup> Matthias Beierin mukaan Drewermannin tulkinta ahdistuksettomasta Jeesuksesta kumpuaa hänen teologiansa päätavoitteesta. Drewermann pyrkii näet Beierin mukaan kumoamaan käsityksen väkivaltaisesta ja ahdistavasta Jumalasta.<sup>760</sup> Beier ei kuitenkaan pohdi Jeesuksen persoonaa teologisen kaksiluonto-opin valossa. Uwe Beyer esimerkiksi on oikeassa huomauttaessaan, että Jeesuksen uskoa voi pitää vahvana vain, jos ymmärretään hänen myös olleen todella ahdistunut.<sup>761</sup> Drewermannin Jeesus-kuva onkin psykologisesti epäuskottava.

Drewermannin tulkinta kuolemiseen valmistautuvasta Jeesuksesta poikkeaa hänen feminiinisen Jeesus-tulkintansa yleislinjasta. Hän painottaa Markuksen evankeliumin tulkinnassaan Jeesuksen osoittaneen Getsemanessa ainutlaatuisia itsehillintää. Sitä pidetään yleensä maskuliinisenä.<sup>762</sup> Hän tulkitsee ahdistuksen kokemisen ja sen voittamisen olleen välttämätöntä Jeesukselle, jotta tämä voisi osoittaa miten ahdistus on voitettavissa.<sup>763</sup> Drewermann arvioi Jeesusta toisin kuin esimerkiksi Markuksen evankeliumin passiokertomuksia Jeesuksen maskuliinisuuden näkökulmasta tutkinut Susanna Asikainen. Tämän mukaan Markus ei nimittäin kuvaa Jeesusta maskuliinisen itsehillintäihanteen mukaiseksi vaan hyvin emotionaaliseksi.<sup>764</sup> Myös Petri Merenlahti arvioi Markuksen Jeesus-kuvan muiden evankeliumien Jeesus-kuvaa emotionaalisemmaksi.<sup>765</sup>

Drewermann ajattelee kuolemaan tuomitun Jeesuksen osoittaneen, että ahdistus on voitettavissa ja rististä on tullut pelastuksen merkki.<sup>766</sup> Kyseinen

<sup>758</sup> Mark. 14: 35–6.

<sup>759</sup> Ahdistus aiheuttaa Drewermannin mukaan synnin: “Kierkegaards Genie war es, daß er das Phänomen der Sünde vom Erleben der Angst her deutete und diese These aufstellte, daß der Mensch nicht nur Angst habe, weil er schuldig sei“...“sondern umgekehrt: daß er schuldig werde aus Angst.“ Sünde /Schuld, 149; SB I, 61. Olen kuitenkin osoittanut, että Drewermann tulkitsee tässä väärin Kierkegaardia. Ks. luku 2.3.

<sup>760</sup> Beier 2004, 226, 327.

<sup>761</sup> “Nur der offen ängstigende Jesus konnte und kann auch in seinem Vertrauen glaubhaft sein.“ Beyer 1995, 45.

<sup>762</sup> Asikainen 2016, 196, 199. Tässä tutkimuksessa ei ole mahdollista vertailla Drewermannin tulkintaa hänen passiokertomusten tulkintaansa muissa evankeliumeissa. Hänen Markuksen evankeliumin tulkintansa painotukset löytyvät kuitenkin muualtakin hänen tuotannostaan.

<sup>763</sup> DMK II, 505.

<sup>764</sup> Asikainen 2016, 197.

<sup>765</sup> Merenlahti 2015, 148–49.

<sup>766</sup> “Aber das wollte Jesus sagen, und das war sein ganzes Leben: das wir von Gott her die Angst besiegen könnten und als frei Menschen zu leben vermöchten. Wirklich nur deshalb *musste* er sterben, und eben deshalb kann das Kreuz, dieses verfluchte Schandmal, dieses ungeheuerliche



ahdistuksen voittaminen on siten hänen mukaansa teologisesti Jeesuksen ”pelastusteko.” Drewermann ei kuitenkaan nimitä Jeesuksen kuolemaa sovituskuolemaksi, vaan on luonut kirkkojen teologisen sovitusopin tilalle psykologisen sovitusopin.<sup>767</sup> Historian Jeesus on siinä ainutlaatuinen Jumalahminen, mutta kuitenkin ihminen. Miten hän siis voi Drewermannin mukaan vaikuttaa ihmisten vapautumiseen ahdistuksesta ja herättää uskon?<sup>768</sup>

Jeesuksen vaikutusta uskon syntyyn selittäviä lausumia löytyy Drewermannin tulkinnoista vain vähän ja nekin ovat ylimalkaisia. Keskeistä niissä on hänen vertaamisensa psykoterapeuttiin, joka herättää asiakkaassaan itseluottamusta vetäytymällä taka-alalle. Tällainen terapeutti ja parantaja (der Therapeut, der Heilende) ei anna ohjeita pelastaviin kuviin eläytymistä varten, vaan vaikuttaa luomansa luottamuksen ilmapiiriin (Raum eines Vertrauens) kautta.<sup>769</sup> Hänen lähestymistavassaan yhdistyivät psykoanalyytikon ja papin tehtävät.<sup>770</sup> Drewermann ajattelee, että Jeesuksesta säteilevä hyvyys ja lämpö kutsuivat jo aikanaan ihmisten mielestä esiin pelastavia kuvia esiin, jotka yhdistyivät Jeesuksen persoonaan, niin että kaikki oppivat tuntemaan Kristuksen.<sup>771</sup>

Jeesus Nasaretilainen vaikuttaa Drewermannin mukaan edelleen pelastavien kuvien heräämiseen maan päälle jättämänsä ilmapiiriin (Klima) välityksellä, jossa ihmiset voivat löytää uskon ja eheytyä (Ganzwerdung zu finden) muutenkin. Eheytytermiä käyttämällä hän korostaa sitä, että usko parantaa eli poistaa

Inbild aller Menschenquälerei, für uns trotz allem zu einem Zeichen des Heiles werden“. DMK II, 658.

<sup>767</sup> Drewermann sanoo haluavansa korostaa hurskastelevan kärsimysmystiikan vastapainoksi sitä, että Jeesus ei tahtonut kuolla: ”Man kann gegen die frömmelnde Perversion des Kreuzes in eine Ideologie der Leidenmystik nicht eindringlich genug wiederholen: Jesus wollte nicht am Kreuz sterben“. DMK II, 656. Beier huomauttaa, että Drewermann ei hylkää uhria sinänsä (*per se*) uskonnossa, vaan vain sellaisen uhrautumisen, joka tapahtuu ulkopuolisesta pakosta, ihmisen ylimmän hyväksymänä uhrautumisen pakkona. Sen sijaan hän arvioi Drewermannin hyväksyvän ihmisen omaan sisäiseen, minuuden johtamaan prosessiin perustuvan uhrin osana psyykkistä ja hengellistä integraatiota. Beier 2004, 210–213.

<sup>768</sup> ”Absolut wesentlich *eine historische Person* hinter den heilenden Bildern des Glaubens angenommen werden muß“... ”Nur der Gottmensch des Christentums hat Angst vor dem Sterben, und nur er muß die Todesangst besiegen, um den Gotteswillen zu erfüllen und die Menschheit zu erlösen.“ TE II, 777–78.

<sup>769</sup> TE II, 768.

<sup>770</sup> ”Diese“... ”Person (der Therapeut, der Heilende) sagt nicht, was zu träumen ist“... ”aber gerade durch ihre Zurückhaltung erschafft sie ein Feld des Vertrauens.“ TE II, 771–72.

<sup>771</sup> ”So wird man auch die Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth nicht anders verstehen können, als daß von der Person Jesu eine solche Güte und Wärme ausging, daß all die Bilder des Heils, die in den menschlichen Seele angelegt sind, durch seine Nähe auf den Plan gerufen wurden, sich mit seiner Gestalt verbanden und sich zu einem Gesamtgemälde formten, in dessen jeder Mensch die Wahrheit Christi zu erkennen vermag.“ TE II, 768.

ahdistuksen.<sup>772</sup> Hän määrittelee Jeesuksen synnyttämää ilmapiiriä käyttämällä esimerkiksi käsitteitä hyvyys, lämpö, luottamus, varovaisuus, pidättyväisyys, hyväntahtoisuus ja ymmärtäväisyys.<sup>773</sup> Hän luonnehtii ilmapiiriä psykoterapeuttiseksi ja sielunhoidolliseksi ja vertaa sitä runollisesti kevätauringon lämpöön, joka houkuttelee kukat kukkimaan.<sup>774</sup> Jeesuksen toiminta kuvien herättäjänä rinnastuu näin vahvaan psykologiseen vaikuttamiseen. Drewermann luonnehtii Jeesuksen jatkuvaa vaikutusta psykologiseksi ja kulttuuriseksi.<sup>775</sup>

Uskon syntymisen selittää Drewermannin mukaan Jeesuksen vaikutus ihmismielen tiedostamattomiin kerroksiin. Usko kiinnittyy silloin uskonnonperustajan ja ilmoituksen kantajan (Offenbarungsträger) persoonaan ja hänen ”henkensä” (”Geist”) johtaa ihmisiä totuuteen.<sup>776</sup> Ilmapiirin sijaan Drewermann puhuu tässä hengestä. Jeesuksessa ilmennyt syvä luottamus (die Erfahrung eines tieferen Vertrauens) on hänen mukaansa ainoa tapa, jolla usko välittyy (eine adäquate Form der Glaubensvermittlung).<sup>777</sup>

Drewermann ei määrittele tätä tarkemmin, mitä tarkoittaa Jeesuksen hengellä. Pyhästä Hengestä hän puhuu lähinnä raamatuntulkintoissaan, ja silloinkin lainausmerkeissä.<sup>778</sup> Jeesuksen henki eli ”Pyhä Henki” ei siis hänen mukaansa ole Jumalan kolmas persoona, vaan ihmismielessä uskon synnyttävä, Jeesukseen liittyvä tekijä. Käsitys eroaa teologisesta käsityksestä, jonka mukaan Jeesus oli erityinen Pyhän Hengen kantaja.<sup>779</sup> Jeesuksen merkitys tiivistyy Drewermannin ajattelussa siihen, että hänen henkensä vaikuttaa edelleen. Jeesuksen henki on siten hänen mukaansa se persoonallisen transsendenssin ”Gegenüber”, joka herättää ihmisissä luomisilmoituksen. Drewermann pitää kyllä kiinni siitä, että Jumala synnyttää ihmismielessä uskon. Kuitenkin hänen käsityksensä Jeesuksen hengestä on uushenkisen esoteerinen.

<sup>772</sup> ”Von dieser Person lässt sich sagen, dass sie imstande gewesen sein muss, ein Klima zu schaffen, in dem im Verlauf von Jahrhunderten all die Bilder ins Leben gerufen wurden, in denen allein ein Mensch den Weg seiner Ganzwerdung zu finden und von Gott in den ewigen Symbolen der Religion auf heilende Weise träumen vermag.“ TE II, 770.

<sup>773</sup> TE II, 768–71.

<sup>774</sup> TE II, 768.

<sup>775</sup> Haastattelu 2012.

<sup>776</sup> ”Es ist dann sein (des Religionsstifters und Offenbarungsträgers) ’Geist’, der die Gläubigen“...”in alle Wahrheit einführt.“ GF I, 256–57. Drewermannin viittauksena on Joh 16: 13, jonka Totuuden Henki yleensä tulkitaan Pyhäksi Hengeksi. Myös TE II, 770.

<sup>777</sup> TE II, 771.

<sup>778</sup> ”Lukas“...”so schildert er mit auffallender Betonung, wie die ’Sendboten’ vom ’Heiligen Geist’ geführt werden“...”es ist dieser ’Geist’ Jesu, der Petrus die Kraft gibt“. Apostelgeschichte, 33.

Drewermann väittää ymmärtävänsä Jumalan ilmoituksen samoin kuin Tillich. Hän vetoaa Tillichiin, jonka mukaan ikuinen liikuttaa ihmisen henkeä ja luo yhteyden, jossa tämä ikuinen ilmaisee itsensä toiminnan, mielikuvien ja ajattelun symbolien avulla.<sup>780</sup> Olen kuitenkin osoittanut Drewermannin symbolikäsitteiden eroavan Tillichin symbolikäsitteistä. Erona on, että Raamatun symbolit ovat Drewermannin mukaan lähtöisin ihmisen kollektiivisesta tiedostamattomasta. Hän myös määrittelee uskoa synnyttävän hengen toisin kuin Tillich määritellessään sen käyttämällä vertauskohtana hyvää psykoterapeuttista ilmapiiriä. Hän ei siten esimerkiksi Tillichin tavoin korosta Hengen ”puhuttelevan” sekä ihmisen uskoa että ymmärrystä.<sup>781</sup> Uskon syntymiseen vaikuttaa Drewermannin mukaan luomisilmoituksen ohella ainoastaan Jeesus Nasaretilaisen maan päälle jättämä psykoterapeuttinen henki.

Apostoli Paavalin kokemus Damaskon tiellä (Ap.t. 9: 3–7) on Drewermannin mukaan hyvä esimerkki Jeesuksen vaikutuksesta uskon syntymiseen. Sen lähtökohtana ei ollut tieto historian Jeesuksesta vaan hänen kohtaamisensa ja Jeesuksen esiin kutsuma alkukuva (Urbild).<sup>782</sup> Paavali siis kohtasi Drewermannin mukaan Jeesuksen hänen henkensä välityksellä ja tämä henki nosti esiin Paavalin sisäisen kuvan Kristuksesta tai Jumalasta. Paavalin äkillinen kääntymys selittyy tässä Jungiin selvästi tukeutuvan Drewermannin mukaan siten, että kyseinen Kristuksen tai Jumalan arkkityyppinen kuva on samalla minuuden arkkityyppi.<sup>783</sup> Myös tämän mukaan Paavalin kokema Kristus-ilmostus oli alkuisin tiedostamattomasta.<sup>784</sup> Drewermann ajattelee, että uskon syntymiseen tarvittiin tässä tapauksessa sekä Jeesuksen persoonallista vaikutusta

---

<sup>779</sup> Esim. brittiläinen patristiikan tutkija G.W.H. Lampe (1918–80) ja saksalainen Walter Kasper ovat tulkinneet Jeesusta Pyhän Hengen kantajaksi. McGrath 2012, 410.

<sup>780</sup> “Offenbarung ist die Erfahrung, in der ein letztes Anliegen den Geist des Menschen bewegt und dadurch eine Gemeinschaft schafft, in der dieses Anliegen sich selbst in Symbolen des Handelns, der Einbildung und den Denkens ausdrückt.“ DMK I, 552; Werbick 1992, 21; DMK II, 157; Werbick 2005, 317;. Drewermann siteeraa Tillichin teosta *Wesen und Wandel des Glaubens*. Tillich 1961, 92–3.

<sup>781</sup> Tillich 1961, 88–100.

<sup>782</sup> “Bei Paulus, ist es nicht die historische Information über den Nazarener, die den Glauben begründet, sondern umgekehrt: es ist eine Sehnsucht, ein Urbild, das durch die Person Jesu wachgerufen wird.“...“Paulus selber, ergriffen von der Vision vor Damaskus.“ GF I, 253.

<sup>783</sup> “Psychologisch“...“ist es also kein Unterschied zu sagen: jemand hat sein Selbst gefunden, oder: er hat Gott gefunden.“ SB II, 27. Vrt. Jung 1963, GW 11 § 231. ”So treten diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johanneischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott (‘dem Vater wesensgleich’) oder Ätman als individuelle Selbst.“ Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>784</sup> Jung 1976a, GW 9/1 § 216.

että ihmisen valmiutta ja pelastavia kuvia.<sup>785</sup> Yksikin kuva ilmeisesti riitti. Kristuksen arkkityyppisen kuvan ja muiden pelastavien kuvien mahdollisesti erilaista vaikuttavuutta hän ei käsittele. Jeesusta voidaan hänen mukaansa kutsua Kristukseksi sen tähden, että hänen henkensä tuo ihmisten mielestä esiin pelastavia kuvia.<sup>786</sup>

Drewermann pitää selvästi Jeesusta erityisen pyhänä ihmisenä. Koska historia kuitenkin tuntee muitakin pyhinä pidettyjä ihmisiä, on aiheellista kysyä, voivatko muutkin ihmiset olla hänen mukaansa uskon herättäjiä. Werbick tulkitsee Drewermannia niin, että kuvien herättäjänä on aina Jeesus. Hän on Werbickin mukaan Drewermannille vapauttaja (der Befreier) ja lopullinen ilmoittaja (Endzeitliche Offenbarer), joka toimii terapeutin tavoin.<sup>787</sup> Drewermann ei kuitenkaan ilmaise selvästi, miten muut ihmiset vaikuttavat uskon syntymiseen. Välittävätkö he ainoastaan eteenpäin Jeesukseen synnyttämää ilmapiiriä vai synnyttävätkö he vastaavanlaisen ilmapiirin sitoutumatta mitenkään Jeesukseen? Käsitystä, jonka mukaan muutkin ihmiset vaikuttavat Jeesuksen tavoin uskon syntymiseen, Drewermann tukee kyllä monella tavalla. Hän esimerkiksi rinnastaa Jeesuksen terapeuttisuuden muiden terapeuttien toimintaan.<sup>788</sup> Lisäksi hän arvioi, että kaikkina aikoina on ollut ilmoituksen välittäjiksi sopivia ihmisiä, joista voi tulla ilmoituksen kantajia (Träger).<sup>789</sup> Drewermann käyttää samaa ilmoituksen kantajan (Träger) käsitettä kuin Tillich, vieläpä korostaa tämän tavoin ilmoituksen kantajan ja pyhän asian suhdetta.<sup>790</sup> Tillichin hän ei kuitenkaan viittaa.

Käsitystään uskoa synnyttävästä hengestä Drewermann täsmentää tulkitessaan Pietarin kävelyä veden päällä (Matt.14: 22–32). Hän ajattelee Pietarin astuvan veteen, koska tämä luottaa toiselta rannalta vastaan tulevaan hahmoon.

<sup>785</sup> ”Deutlich treten in dieser christlichen Grunderfahrung zwei Schichten des Erlebens zusammen“...“auf der einen Seite“...“persönliche Erlebnis einer Beziehung zwischen Ich und Du“...“Auf der anderen Seite“...“eine Fülle von Erwartungen, Sehnsüchten, Bedürfnissen und vor allem: von deutenden *Schemata*, Symbolen, Bildern und szenischen Mustern bereit.“ GF I, 253–54.

<sup>786</sup> ”Die Nähe Gottes allein ist der ganze Inhalt dessen, was Jesus lebte und wollte, und gerade, indem er nicht sich selbst verkündete, vermochte er alles im Menschen wachzurufen, was von Gott her an Bildern der Heilung im Menschen angelegt ist.“ TE II, 769.

<sup>787</sup> Werbick 2005, 314–15.

<sup>788</sup> ”Der Therapeut ist von daher die historische Bedingung der heilenden Bilder eines reifenden, sich in Bildern vollziehenden Vertrauens“...“Stifter’ von Symbolen des Vertrauens.“ TE II, 768.

<sup>789</sup> ”So kann religiös ein historisches Ereignis oder eine bestimmte Person nur dann zum Träger einer göttlichen ‘Offenbarung’ werden, wenn es zu einem bestimmten vorgegebenen Bildinhalt ‘passend’ ist.“ GF I, 256–57; ”Und immer wieder treten Menschen auf, die angstfrei und offen genug sind, um den Wind der Freiheit zu atmen und das Licht der Liebe in ihr Herz aufzunehmen. Sie sind die ‘Berufenen’, ‘Offenbarungsträger’, ‘Mittler’, die *Propheten*“.“ GF I, 261.

<sup>790</sup> Esim. Tillich 1956, 28.

Veneeseen pystytään hänen mukaansa palaamaan yhdessä ”Toisen” kanssa, joka vaikutti Kristuksessa (mit dieser Person des ganz ‘Anderen’, die in Christus lebte). ”Toisesta” puhuessaan Drewermann viittaa Jumalaan,<sup>791</sup> joten Jumala on hänen mukaansa varsinainen vaikuttaja Jeesuksen luoman ilmapiirin takana. Voivatko siis muutkin ihmiset kuin Jeesus synnyttää hänen mukaansa vastaavanlaisen ilmapiirin Jumalan avulla? Pietarin kokemusta tulkitessaan hän vastaa myös tähän kysymykseen. Evankeliumin ”Toinen”, eli Jumala on hänen mukaansa kohdattavissa jokaisessa ihmisessä, jota rakastamme niin, että hän kutsuu meitä ”kuin toisella rannalla oleva valo.”<sup>792</sup> Näkökulma on poikkeuksellinen: pelastusta kaipaavan rakkaus herättää sen terapeuttisuuden, jota tarvitaan luomisilmoituksen heräämiseen. Drewermann pitää siten tässä ihmisten vuorovaikutusta tärkeimpänä pelastavien kuvien heräämisessä. Hän ei mainitse Jeesuksen herättämää ilmapiiriä, mutta ajattelee ilmaisesti vastaavanlaisen ilmapiirin vaikuttavan kaikissa myönteisissä ihmissuhteissa. Hän korostaa sekä yleisinhimillistä hyvyyttä että Jeesuksen ainutlaatuisuutta. Varsinainen vaikuttaja on hänen mukaansa aina kuitenkin Jumala. Uskon synnyttävä henkeä hän nimittää tästä päätellen Jeesuksen hengeksi ainakin sen tähden, että se on luonteeltaan Jeesuksen toiminnalle ominaista.

Drewermann väittää uskon syntyvän Jeesus Nasaretilaisen toiminnalle ominaisessa ilmapiirissä ja tällaisen ilmapiirin näkyvän ihmisten rakastaessa toisiaan. Uskon heräämisen hän määrittelee täysin yleisuskonnollisesti: usko perustuu hänen mukaansa aina ja kaikkialla samanlaiseen luottamukseen (Vertrauen) ja samanlaiseen sisäiseen prosessiin.<sup>793</sup> Luottamuksen ilmapiiri on siten hänen mukaansa tarpeen, mutta usko voi siis herätä muissakin uskonnoissa kuin kristinuskossa. Hän tarkastelee uskon syntyprosessia yleisuskonnollisena psyykkisenä ilmiönä. Hänen inklusiivinen uskontokäsityksensä on sukua katolisen kirkon uskontoteologiselle universalismille, jonka mukaan Pyhä Henki toimii myös kirkon ulkopuolella.<sup>794</sup>

<sup>791</sup> TE II, 29–30.

<sup>792</sup> ”Wir finden zurück ins ‘Boot’ gemeinsam mit dieser Person des ganz ‘Anderen’, die in Christus lebte und lebt und zu der wir berufen sind und die uns begegnen kann in einem jeden Menschen, den wir so lieben, daß seine Person für uns wird zum Licht vom anderen Ufer.“ TE II, 31.

<sup>793</sup> ”Der Glaube“...“ist so allgemeinhenschlich wie sein Gegenteil: die menschliche Angst“...“Der Glaube, der rettet, besteht zu allen Zeiten und an allen Orten der Welt in dem gleichen Vertrauen gegen die Angst.“ TE II, 164.

<sup>794</sup> Vrt. Komulainen 2014, 166–67.

Werbick arvioi, ettei ahdistuskäsityksessään Kierkegaardiin sitoutunut Drewermann enää seuraa tätä uskonkäsityksessään. Kierkegaard näet ymmärsi, ettei ihminen voi löytää totuutta itsestään, vaan totuuden on tultava hänen luokseen.<sup>795</sup> Werbick unohtaa kuitenkin, että uskon syntyminen edellyttää Drewermannin mukaan luottamusta ilmentävän hengen eli Jumalasta alkuisin olevan Jeesuksen hengen vaikutusta. Drewermannin käsitys luomisilmoituksesta ja Jeesuksen hengestä uskon synnyttäjinä vastaa siten Kierkegaardin käsitystä Raamatusta ja Pyhästä Hengestä uskon synnyttäjinä. Totuus tulee ihmisen luo Jeesuksen hengessä. Kaikissa rakkaudellisissa ihmissuhteissa vallitseva Jeesuksen henki on kuitenkin teologisesti epämääräisempi uskon synnyttäjä kuin Pyhä Henki. Se muistuttaa uushenkisiä hengen käsitteitä. Werbick on siten osittain oikeassa arviossaan Drewermannin uskonkäsitystä.

Drewermannin näkemys Jeesuksen hengestä on hänen uskonkäsityksensä solmukohta. Teologiseen käsitykseen erityisestä ilmapiiristä yhdistyy siinä käsitys luomisilmoituksesta. Jeesuksen hengen synnyttää hänen mukaansa Jumala ja luomisilmoituskin on Jumalan aikaansaannosta. Syvyyspsykologia ainoastaan auttaa ymmärtämään sen luonnetta. Uwe Beyer kysyy, miksi Drewermann väittää Jumalan tarvitsevan arkkityyppisiä kuvia voidakseen olla yhteydessä ihmisiin. Subjektivisia kuvia hän ei mainitse. Beyer arvelee Drewermannin pitävän kuvia tarpeellisina, koska Jumala on absoluuttinen persoona, mutta ihminen relatiivinen olento.<sup>796</sup> Filosofi Beyer ei tunnista sitä, että Drewermann antaa luomisilmoituksen kuville tietyssä historian vaiheessa saadun ilmoituksen paikan. Jeesuksen hengelle hän on vastaavasti antanut sen paikan, joka teologiassa yleensä annetaan Pyhälle Hengelle. Beyer on väärässä väittäessään, että Drewermannilla olisi kaksi erillistä Jumala-käsitystä, sekä teologinen että luonnontieteeseen sitoutuva.<sup>797</sup> Drewermann nimittäin ajattelee saman Jumalan olevan sekä ihmisten sisäisen luomisilmoituksen että Jeesuksen maailmaan jättämän hengen takana.

Drewermann perustelee siten sekä syvyyspsykologisesti että teologisesti käsitystään Jeesuksesta uskon herättäjänä. Syvyyspsykologisesta näkökulmasta katsottuna Jeesus on uskon herättäjä, koska hän oli löytänyt minutensa.

---

<sup>795</sup> Werbick 2005, 320.

<sup>796</sup> Beyer 1995, 97.

<sup>797</sup> Beyerin mielestä Drewermannilla on kaksi erillistä Jumala-käsitystä: absoluuttinen persoona ja kosmisen evoluution itseorganisoinnin voima. Beyer 1995, 18.

Teologisesta näkökulmasta katsottuna hän on uskon herättäjä, koska hän on synnyttänyt Jumalan löytämiselle otollisen ilmapiirin. Drewermann väittää, että Jeesuksen teologisesti tulkittava Jumala-yhteys ja syvyyspsykologisesti tulkittava minuuden löytäminen on synnyttänyt teologisesti tulkittavan Jeesuksen hengen tai ilmapiirin, jossa jokainen voi löytää sekä uskon Jumalaan että minuutensa. Hänen käsityksensä Jeesuksesta uskon herättäjänä on syvyyspsykologisen ja teologisen tulkinnan synteesi. Uskon ja oman minuutensa löytäminen tekee ilmeisesti uskon herättäjiä myös muista ihmisistä, jotka toimivat samassa hengessä. Jeesus ei ollut edes ensimmäinen uskon välittäjä, koska esimerkiksi monet Vanhan testamentin henkilöt olivat minuutensa löytäneitä ihmisiä.<sup>798</sup> Jeesus vaikuttaa Drewermannin mukaan uskon syntymiseen vain yhdellä, mutta tärkeällä tavalla. Vain hän on jättänyt jälkeensä uskoa synnyttävän hengen eli ilmapiirin.

#### 4.5. Ahdistuksesta uskoon

Edellä olen osoittanut, että ainoastaan usko vapauttaa Drewermannin mukaan ahdistuksesta. Hän ei käsittele erikseen sitä, miten se koetaan. Hän tyytyy ainoastaan määrittelemään, että uskossa yhdistyy kaksi tasoa: henkilökohtaisen Jumala-suhteen ja tulkittavien symbolien taso.<sup>799</sup> Kuvien avautumista ihmismielelle hän kutsuu ”ilmoituksen” sisältöpuoleksi (Der ”inhaltliche” Teil der ”Offenbarung”).<sup>800</sup> Tässä alaluvussa analysoin Drewermannin käsitystä siitä, miten uskon syntyminen koetaan. Ajattelen sen olevan pääteltävissä sekä siitä, minkälaisiksi hän ymmärtää uskonnolliset kokemukset, että hänen raamatuntulkintoistaan. Ratkaisuani perustelen sillä, että uskon syntyminen on teologisesti merkittävä uskonnollinen kokemus ja Drewermann tulkitsee Raamattua kokemuksellisesta näkökulmasta. Kiinnitän analyysissäni erityistä huomiota teologisen ja syvyyspsykologisen tulkinnan suhteeseen.

Drewermann on Rudolf Otton tavoin sitä mieltä, että uskonnolliset kokemukset eroavat kaikista muista kokemuksista: niiden tunnelma ja tunnesisältö ovat erilaisia.<sup>801</sup> Tietoisien ja tiedostamattoman synteesi eli uskon syntyminen

<sup>798</sup> ”Jahwistische Berufungsgeschichte des Mose“...“Gehet man“...“von dem *Inhalt* der Erzählung aus und betrachtet ihn tiefenpsychologisch als einen Prozeß der Reifung zu sich selber.“ TE II, 391.

<sup>799</sup> GF I, 253–4.

<sup>800</sup> GF I, 257.

<sup>801</sup> ”Qualitäts-unterschied in der Stimmung und in dem Gefühlsinhalte des Fromm-seins selber.“ Otto 1926, 3.

ilmenee hänen mukaansa mystisenä kokemuksena. Uskonnollinen tietoisuus (das religiöse Bewußtsein) syntyy ihmisen minän (das Ich) ollessa Luojaansa vastapäätä (unmittelbar gegenüber).<sup>802</sup> Hänen mukaansa se on syvyyspsykologisesti minän hallinnassa tapahtuva, ihmismielen kaikkiin ”kerroksiin” vaikuttava kokemus. Onhan sen antropologisena lähtökohtana ihmisen tiedostamattoman minuuden arkkityyppi, joka on samalla ihmisen sisäinen Jumala-kuva.<sup>803</sup> Drewermann korostaa kuitenkin erityisesti, että uskon kokemus on persoonan eli tietoisien tason kokemus.<sup>804</sup>

Mystisen uskonkokemuksen saa Drewermannin mukaan aikaan Jumalan puuttuminen ihmisen elämään joko suoraan tai ilmoituksen kantajan välityksellä. Hän arvioi Abrahamin koettelemuksen (1. Moos.22.) alkavan siitä, että Jumala käskee tätä uhraamaan poikansa Iisakin.<sup>805</sup> Mooseksen kutsu kansanjohtajaksi (Moos. 3: 1–4:17) taas alkaa Drewermannin mukaan siitä, että Jumala ilmestyy hänelle palavassa pensaassa.<sup>806</sup> Opetuslasten uskonnollinen kehitys kulminoituu siihen, että he kohtaavat ylösnousseen Jeesuksen Tiberiaanjärven rannalla (Joh. 21:1–14).<sup>807</sup> Gerasan riivatun paraneminen (Mark. 5: 1–20) puolestaan alkaa siitä, että Jeesus tulee hautaluolissa asuvan miehen luo.<sup>808</sup> Jumalan määrittelyminen uskon alkajaksi on teologinen tulkinta, mutta muuten Drewermann soveltaa uskon kokemista tulkittessaan sekä syvyyspsykologiaa että teologiaa. Kierkegaardin teoksiin tukeutuessaan hän hyödyntää tämän eri pseudonyymien nimiin panemia teoksia, mutta ei yleensä kiinnitä huomiota siihen, että näiden esittämät korostuksen poikkeavat toisistaan.<sup>809</sup> Mitä Drewermannin tulkinnat siis ilmaisevat uskon syntymisestä?

<sup>802</sup> GF I, 193–94. Kokemuksen käsitteeseen, kun sillä tarkoitetaan kokemusta prosessina, määritellään psykologiassa yleensä kuuluvaksi tietoisesti koettava tunne ja tulkinta siitä.

<sup>803</sup>“Wir können den Auferstandenen nur sehen, weil wir sein Bild in uns tragen, und er begegnet uns nur als ‘außerhalb’ von uns, weil er zutiefst in uns lebt.“ Barke, 157–58. ”Die Einheit mit ‘Gott’ ist auf der Stufe der subjektalen Deutung”...”eine innerpsychische Vereinigung, und zwar nicht zwischen ‘Gott’ und ‘Mensch’, sondern zwischen ‘Ich’ (Bewusstsein) und ‘Unbewusstem’.“ SB II, 28.

<sup>804</sup> ”Scheint es nützlich“...”zu betonen, daß der Ort der *religiösen Erfahrung* identisch ist mit der Ebene des *Personalen*.“ GF I, 198.

<sup>805</sup> SB III, 497.

<sup>806</sup> TE II, 383.

<sup>807</sup> TE II, 405.

<sup>808</sup> TE II, 257.

<sup>809</sup> Ainoastaan Kierkegaardin viimeisimmät teokset, erityisesti ”*Einübung im Christentum*” ja ”*Augenblick*” saavat häneltä osakseen kriittisen käsittelyn: Kierkegaard on protestanttina neuroottinen! SB III, 510–11. Kaikki Kierkegaardin nimissä esitetyt teokset toimivat tässä tutkimuksessa Drewermannin syvyyspsykologisten tulkintojen teologisina vertailukohtina, joten hänen eri pseudonyymiensä ajatusten keskinäisiä eroja ei pidetä tarpeellisena käsitellä.



Esimerkki Drewermannin teologisesta uskon syntymisen tulkinnasta on Abrahamin koettelemuksen tulkinta (1. Moos. 22), jossa hän tukeutuu Kierkegaardiin.<sup>810</sup> Jumala on hänen mukaansa kutsunut Abrahamin oman sukunsa keskuudesta, kuten Kristuskin kutsuu seuraajansa.<sup>811</sup> Abrahamilla on siis jo usko, mutta kertomus kuvaa kuitenkin Drewermannin mukaan yleispätevällä tavalla sitä, miten usko syntyy. Se osoittaa hänen mukaansa, että usko on saavutettavissa vain epätoivon jälkeen.<sup>812</sup> Se osoittaa, miten Jumalan kohtaama ihminen vapautuu ahdistuksesta, löytää minuutensa ja uskon.

Drewermann tulkitsee kertomusta ahdistuksen ja uskon vastakkaisuudesta käsin. Hän selittää Kierkegaardiin tukeutuen Abrahamin uskon säilyvän ja vahvistuvan uskon kaksoisliikkeen (Doppelbewegung des Glaubens) avulla. Abraham uskoi Drewermannin mukaan yhtäältä, ettei Jumala vaatisi häneltä Iisakin uhraamista, mutta oli toisaalta vaadittaessa valmis siihen. Jumalan uhraamiskäskyn sisältönä oli Drewermannin mukaan luopuminen kaikesta inhimillisesti arvokkaasta.<sup>813</sup> Sitä hän pitää filosofisena eikä teologisena asiana.<sup>814</sup> Drewermann viittaa tässä Kierkegaardin näkemykseen eksistenssitasoista,<sup>815</sup> jonka mukaan luopuminen (Resignation) on viimeisin uskoa edeltävistä tasoista.<sup>816</sup> Drewermann korostaa Kierkegaardin tavoin Abrahamin ahdistusta ja arvioi tämän olevan koettelemuksensa hetkellä pateettisen uskonnollisuuden tasolla, jolla esiintyy ahdistusta.<sup>817</sup> Abraham on Drewermannin mukaan tuntenut tuskaa (Schmerz), joka on äärellisen ja äärettömän välillä tunnettavaa ahdistusta.<sup>818</sup> Hän ajattelee Abrahamin tuntevan sellaista ahdistusta, joka osoittaa, ettei hänen elämässään toteudu äärellisen ja äärettömän synteesi eli usko. Ahdistus ja epätoivo edeltävät tämän tulkinnan mukaan uskoa.

---

<sup>810</sup> Abrahamin koettelemusta Drewermann tulkitsee Kierkegaardin pseudonyymiin *Hiljaisuuden Johannekseen* tukeutuen. Kierkegaardin pseudonyymeistä ks. esim. Vainio 2004, 20–24.

<sup>811</sup> SB III, 558.

<sup>812</sup> ”Es scheint auch der Schritt zum Glauben erst möglich zu sein“... “wenn die Verzweiflung der Existenz im Widerspruch zu Gott nach allen Seiten hin offenbar geworden ist.“ SB III, 553.

<sup>813</sup> SB III, 497; Kierkegaard 2001, 27–29, 47–48.

<sup>814</sup> SB III, 499; Kierkegaard 2001, 65.

<sup>815</sup> Kierkegaard erottaa esteettisen, eettisen ja uskonnollisen eksistenssin, jotka hän jakaa joskus alaryhmiin. Kierkegaardin eksistenssitasojen teoriasta ks. esim. Liehu 1990 tai Liehu 1988.

<sup>816</sup> SB III, 499; Kierkegaard 2001, 62. Kierkegaardin mukaan “ääretön luopuminen“.

<sup>817</sup> SB III, 498; Kierkegaard 2001, 61.

<sup>818</sup> SB III, 498; Kierkegaard 2001, 64.

Ihmeestä (Wunder) todistaa Drewermannin mukaan se, ettei Abraham luovu toivosta taipuessaan uhraamaan Iisakin.<sup>819</sup> Drewermann ei käytä Kierkegaardin tavoin uskon hypyn käsitettä,<sup>820</sup> mutta hänen käyttämänsä ihmeen käsite vertautuu siihen. Drewermann väittää Abrahamin luopuneen uskon kaksoisliikkeessä kaikesta maallisesta ja saaneen sen samalla takaisin.<sup>821</sup> Hän käyttää Kierkegaardilta omaksumaansa paradoksin käsitettä kuvaamaan uskon rohkeutta, jolla tartutaan ajalliseen olemiseen absurdiuden perusteella. Puhtaasti inhimillistä rohkeutta osoittaisi hänen mukaansa ajallisen hylkääminen ikuisen vuoksi. Uskoa osoittaa sen sijaan luottamus siihen, että saa pitää ajallisen ja äärellisen äärettömän avulla.<sup>822</sup> Uskoon kuuluu siten Drewermannin mukaan sen sisäisen ristiriidan kestäminen, jota Kierkegaard nimittää ristiriidaksi sisäisen äärettömän intohimon ja objektiivisen epävarmuuden välillä.<sup>823</sup> Kierkegaard tarkoittaa tällä, että on uskallettava heittäytyä Jumalan äärettömän hyvyyden varaan, vaikka se tuntuisi järjettömältä.<sup>824</sup> Drewermannin mukaan ahdistus vaihtuu uskoksi Jumalaa kohtaan osoitetussa luottamuksessa, jota hän pitää Kierkegaardia seuraten absurdina.

Drewermann määrittelee Kierkegaardiin tukeutuen, että uskossa syntyy äärellisen ja äärettömän synteesi eli toteutuu se eksistenssi, jonka epätoivo on tuhonnut.<sup>825</sup> Lisäksi usko tuottaa minuuden (Selbst) löytämisen. Ihminen voi näet Drewermannin mukaan löytää minuutensa vain, kun Jumala on hänelle Toinen (nur Gott als dem Anderen). Usko merkitsee siis oikeaa suhdetta omaan minuuteensa.<sup>826</sup> Drewermann lähestyy tässä minuutensa löytämistä teologisesti käyttämällä minuuden käsitettä Kierkegaardin sille antamassa merkityksessä.

<sup>819</sup> ”Und dennoch resigniert Abraham nicht, Isaak zu opfern bedeutet ihn nicht, alle Hoffnung fahren lassen“...“kraft des Absurden“ im Glauben die Endlichkeit wieder zu gewinnen“...“ist ein Wunder und keine ‘Lebensweisheit.““ SB III, 497–98.

<sup>820</sup> Kierkegaard käyttää ’hypyn’ käsitettä useassakin yhteydessä. Varsinainen kierkegaardilainen hypy tapahtuu absoluuttisen joko /tai: n, paradoksikristillisyyden edessä tehtävän valinnan yhteydessä. Liehu 1988, 186.

<sup>821</sup> SB III, 507; Kierkegaard 2001, 66.

<sup>822</sup> ”Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, auf alles Zeitliche zu verzichten, um die Ewigkeit zu gewinnen“...“aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, die ganze Zeitlichkeit nun kraft des Absurden zu erfassen, und dieser Mut ist der des Glaubens“...“Es geht beim Glauben also“...“daß die zeitlichen und endlichen Güter *vermöge des Unendlichen festgehalten* werden.“ SB III, 499; Kierkegaard 2001, 66.

<sup>823</sup> Kierkegaard 1992, 211.

<sup>824</sup> Vrt. ”Uskon liike on alituisesti tehtävä absurdiuden nojalla ja – mikä pantakoon merkille – sillä tavoin, ettei äärellisyyttä menetetä, vaan voitetaan se kokonaan.” Kierkegaard 2001, 50.

<sup>825</sup> SB III, 501.

<sup>826</sup> ”Der Glaube im weitesten Sinne als wahrer Selbstvollzug der menschlichen Existenz verstanden werden muß“...“Nur Gott als dem Anderen meiner selbst kann ich mich selbst finden,

Minuus tarkoittaa silloin hengen, ruumiin ja sielun ykseyttä.<sup>827</sup> Drewermann korostaa yksityisen ihmisen uskon olevan arvokasta, koska se perustuu Jumala-suhteeseen: ”yksilöllisyys, niin tulkitsemme Kierkegaardia, edellyttää Jumalan absoluuttista persoonaa.”<sup>828</sup> Ihmisen yksilönä tekemä uskon valinta synnyttää hänen mukaansa suhteen Jumalan ja ihmisen välille ja usko on koko persoonan akti.

Tiivis tulkinta osoittaa, mitä Drewermann sisällyttää teologisesti uskon syntymiseen.<sup>829</sup> Hän ajattelee, että usko ja minuutensa löytäminen saavutetaan vain ahdistuksen kautta. Uskon löytämiseen johtava sisäinen prosessi voi esimerkistä päätellen kuitenkin olla lyhytkestoinen. Tulkinnan painopiste on Abrahamin sisäisessä ratkaisussa: hän luopuu sisäisesti pojastaan ja saa samalla tämän takaisin. Kuvatkin voivat ilmeisesti Drewermannin mukaan herättää ihmisen mielessä uskon Abrahamin koettelemuksen kaltaisessa, lyhytkestoisessa uskon ”kaksoisliikkeessä”.

Drewermann täydentää syvyyopsykologiaa soveltamalla käsitystään uskon syntymisestä. Gerasan ”riivatun” paranemisen tulkinta (Mark. 5: 1–20) on hänen mukaansa paras esimerkki siitä.<sup>830</sup> Hän väittää, että jokaisen ihmisen sisäisessä vapautumisessa toteutuu sama kuin ”riivatun” kohdatessa Jeesuksen.<sup>831</sup> Hän määrittelee miehen tilan sekä Kierkegaardin eksistentiaalisella että Riemannin uuspsykoanalyttisellä termistöllä: mies on epätoivoinen (‘Verzweifelter’) ja hän kärsii skitsoidisesta paranoiasta (gewisse schizoid-paranoische Zustände gemahnenden Verfolgungsangst).<sup>832</sup> Raamatun kuvaus miehen paranemisesta

---

sowie mein Glaube zunächst nichts anderes ist als ein *rechtes* Verhältnis zu mir selbst.“ SB III, 464; Kierkegaard 1924, 20.

<sup>827</sup> ”Der Mensch ‘meinte er weiter, ‘ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese’. Doch diese Synthese, dieses Verhältnis muß *vollzogen* werden, um für sich selbst zu sein, und eben das ist ‘Geist’. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein die Einheit bildet.“ GF I, 336.

<sup>828</sup> SB III, 508; Kierkegaard 2001, 75–76.

<sup>829</sup> Drewermann ei tulkitse teoksessaan *Strukturen des Bösen* tätä kertomusta Raamatun alkukertomusten tavoin syvyyopsykologisesti.

<sup>830</sup> TE II, 247. Tulkinta on monien arvioijien mukaan kieleltään erityisen vaikuttava ja sisältörikas. Frey 1995, 130. Lyhyemmässä muodossa Drewermann tulkitsee kertomuksen DMK I, 360–65.

<sup>831</sup> ”Es geht“...“zu erörtern, daß die entscheidende Alternative der menschlichen Existenz zwischen Angst und Glauben einfühlbar und einsichtig wird. Was jedenfalls die Gestalt des Besessenen von Gerasa in ihrer Widersprüchlichkeit auf erschütternde Weise deutlich macht, ist gerade diese absolute Konfrontation, dieser äußerste Widerstand, der einsetzt, wenn ein Mensch, der nur aus Angst besteht, auf seinen Erlöser trifft.“ TE II, 261.

<sup>832</sup> TE II, 252, 254. Skitsoidiselle eli eristäytyvälle persoonallisuudelle on ominaista vetäytyminen tunnepitoisista, sosiaalisista ja muista suhteista mielikuvitukseen, yksinäisiin harrastuksiin ja itsetutkisteluun. Kyky ilmaista tunteita ja kokea mielihyvää on rajoittunut. Marttunen et al., 471.

kertoo hänen mukaansa uskon syntymistä koskevista yleisistä lainalaisuuksista, joita niin eksistentiaalinen kuin psyykinenkin vapautuminen noudattaa.

Miten Jumala tai Jumalaa edustava ihminen sitten Drewermannin mukaan vaikuttaa uskon syntymiseen? Siihen Drewermann kiinnittää ihme-, ilmestys- ja kutsumuskertomuksien tulkinnoissaan tavallisesti ensimmäiseksi huomionsa.<sup>833</sup> Gerasan riivatun paranemista kuvaavassa kertomuksessa Jeesus on Jumalan ilmoituksen kantajana. Hänen toimintansa osoittaa Drewermannin mukaan sen, miten Jumala kohtaa ihmisen. Jeesus lähestyy hänen mukaansa miestä myötätuntoisen psykoterapeutin tavoin ja osoittaa hyväksymisensä kysymällä tämän nimeä. Hän lähestyy miestä empaattisesti, vakavasti ja kärsivällisesti päästäkseen selville tämän tilanteesta.<sup>834</sup> Drewermann ajattelee Jeesuksen toimineen samoin myös ilmestyessään opetuslapsilleen Tiberiaanjärven rannalla (Joh. 21: 1–14), kun hän lähestyi miehiä hellästi puhuttelemalla.<sup>835</sup> Jeesus kutsui Drewermannin mukaan koko yön turhaan kalastaneita lapsukaisiksi (Kindlein), vaikka puhuttelusanana on Raamatussa ”miehet”. Se ilmaisee hänen mukaansa täydellistä hyväksyntää (bedingungsloses Geltenlassen).<sup>836</sup> Myös Mooseksen kutsumuskertomuksen (2. Moos. 3:1–4:17) tulkinnassa Drewermann korostaa uskoa synnyttävää kohtaamistapaa: Sen mukaan Mooses pitää itseään kelpaamattomana Jumalan työhön, mutta lähestyy kuitenkin pensasta. Se kuvaa Drewermannin mukaan sitä, että vähäpätöinenkin ihminen voi päästä osalliseksi jumalallisesta lämmöstä ja kirkkaudesta. Se, että Jumala näkee palavaa pensasta katsomaan tulleen Mooseksen, symboloi varjelusta.<sup>837</sup> Uskon löytäminen alkaa siis Drewermannin mukaan Jumalan osoittaman hyväksynnän kokemuksesta, jonka välittäjänä on usein ilmoituksen kantaja eli Jeesuksen hengessä toimiva

---

Paranoia on vainoharhaisuutta eli ajattelutapa, jolle on ominaista ihmisen virheellinen tunne tai ajatus olemisesta pahansuovan toiminnan kohteena. Partonen & Lönnqvist 2014, 871.

<sup>833</sup> Kertomuslajien nimitykset löytyvät TE I:n ja TE II:n nimilehdiltä. Drewermann käsittelee kyseisiä kertomuslajeja myös muilla nimillä. Niitä ovat esim. ilmestys- ja kutsumuskertomus (Erscheinungs- und Berufungsgeschichten). TE II, 9.

<sup>834</sup> ”Nur wenn die Frage nach dem Wesen des anderen so einführend, so ernst uns so geduldig gestellt wird“...”kann man damit rechnen, von dem Betroffenen eine wahre Antwort zu erhalten.“ TE II, 264.

<sup>835</sup> TE II, 393–423.

<sup>836</sup> TE II, 405–6; Joh. 21:5.

<sup>837</sup> ”Von Gott gesehen werden heißt“...”daß es in unserem Leben eine *Vorsehung* gibt.“ TE II, 382. ”Erfahrung des Mose, als er sich dem ’brennenden Dornbusch’ nähert, diesem Symbol, in dem die Kleinheit und die Niedrigkeit des Menschen sich vereinen mit der verzehrenden Wärme und Helligkeit des Göttlichen.“ TE II, 383.

ihminen.<sup>838</sup> Ihmiseen hyväksyvästi suhtautuva Jumala uskon alkuunpanijana on teologista tulkintaa.

Jumalan vaikutus on Drewermannin mukaan yksilöllistä: ihmiset kokevat, että heidät on hyväksytty ja heillä on nyt yhteys Jumalaan. Jumala voi hänen mukaansa esimerkiksi koskettaa Raamatun lukijan silmiä niin, että hänen sydämensä avautuu. Jumala ei siis välttämättä tarvitse ilmoituksen kantajaa.<sup>839</sup> Kyseessä on intuitiivinen kokemus, jota voi tulkita sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti. Jeesuksen henki voi Drewermannin mukaan siten vaikuttaa niin, että tekstien takaa löytyvät luomisilmoituksen kuvat vaikuttavat erityisellä tavalla ihmisten mieleen. Kyseinen sisäinen kokemus on hänen mukaansa myös tärkeintä uskon syntymisessä.<sup>840</sup> Hän ajattelee uskon syntyvän sellaisen kokemuksen välityksellä, jota voi tulkita sekä teologisesti että syvyyspsykologisesti.

Jeesuksen hengen synnyttämä Jumalan kohtaaminen vaikuttaa Drewermannin mukaan ensiksi niin, että ihminen joutuu Gerasan riivatun tavoin kohtaamaan totuuden itsestään. Hän ajattelee Jumalan voivan suorastaan pakottaa siihen.<sup>841</sup> Turhaan kalastaneille opetuslapsille tapahtuva kuvaa Drewermannin mukaan samaa asiaa: Jeesuksen kehotus verkkojen heittämisestä veteen symboloi siitä, että ihmisen on tiedostettava tilanteensa.<sup>842</sup> Itsestään luopumista osoittaa hänen mukaansa se, että Mooses riisuu kenkensä palavaan pensaaseen edessä.<sup>843</sup> Uskon löytäminen alkaa, kun ihminen ymmärtää olevansa ahdistuksen vallassa.

Kaikki ihmiset löytävät Drewermannin mukaan uskon samojen vaiheiden kautta kuin Gerasan riivattu.<sup>844</sup> Tätä prosessia hän vertaa psykologisesti sairaan

<sup>838</sup> ”Es ist dann sein ‘Geist’, der die Gläubigen“...“in alle Wahrheit einführt’ (Joh. 16,13). “So kann religiös ein historisches Ereignis oder eine bestimmte Person nur dann zum Träger einer göttlichen Offenbarung werden.“ GF I, 257.

<sup>839</sup> DMK II, 256.

<sup>840</sup> ”Stets ist dabei *die Erfahrung größer als der wesentlich bildhafte Ausdruck*, und *dieser* wiederum ist wesentlich *reicher*, als es *die Lehrbegriffe* zur rational vertretbaren Ausformulierung des symbolischen Ausdrucks der religiösen Erfahrung sein könnten.“ GF I, 197.

<sup>841</sup> ”Es ist letztlich in jedem Menschenleben unvermeidlich, mit der Wahrheit vor Augen sich selber zu riskieren, und umgekehrt gibt es für einen Therapeuten von der Art Priesterärzte keine Wahl: Gott hat ein Recht, daß seine Schöpfung nicht durch Angst verwüstet wird, und es ist nicht erlaubt, von der Macht des Bösen zu kapitulieren.“ TE II, 263. Vrt. Mark. 5:13.

<sup>842</sup> TE II, 406–8. Vrt. Joh. 21: 7.

<sup>843</sup> ”Das Ausziehen der Schuhe kommt also einer Selbstentblößung, einer symbolischen Nacktheit“...“gleich.“ TE II, 384. Vrt. 2. Moos. 3: 5–6.

<sup>844</sup> ”Es geht“...“zu erörtern, daß die entscheidende Alternative der menschlichen Existenz zwischen Angst und Glauben einfühlbar und einsichtig wird. Was jedenfalls die Gestalt des Besessenen von Gerasa in ihrer Widersprüchlichkeit auf erschütternde Weise deutlich macht, ist

parantumiseen terapiassa. Nimen kysyminen Gerasan mieheltä lisää tulkinnan mukaan aluksi tämän ahdistusta.<sup>845</sup> Drewermann kiinnittää huomiota siihen, että kertomuksen mies on huutanut ja runnellut itseään yksinäisyydessään ja torjuu silti Jeesuksen.<sup>846</sup> Jumalan kohtaaminen ei siis ole ongelmatonta, vaan johtaa paradoksaalisesti usein avun torjumiseen silloin, kun ihminen tosiasiaa kaipaa sitä. Miehen aggressiivinen reagointi Jeesuksen puhutteluun kuvaa Drewermannin mukaan sisäistä taistelua itsenäisyyden ja muiden vallassa olemisen välillä ja osoittaa, että oman tilansa myöntäminen on usein vaikeaa.<sup>847</sup>

Se, että ihminen pelkää, näkyy Drewermannin mukaan usein torjuntana. Esimerkiksi Mooseksen heittämän sauvan muuttuminen käärmeeksi ilmaisee hänen mukaansa ahdistusta, jonka Jumalan tarjoama tehtävä useinkin herättää. Myös Mooseksen käden muuttuminen spitaaliseksi hänen työntäessään sen povelleen<sup>848</sup> kuvaa Drewermannin mukaan ristiriitaisia tunteita: Mooses on hänen mukaansa aggressionsa torjuva ihminen.<sup>849</sup> Gerd Lüdemann päättelee Drewermannin Gerasa-tulkinnan perusteella, että tämä väittää kaikkien ihmisten löytävän itselleen uskon pietistisen kääntymyskamppailun kautta.<sup>850</sup> Lüdemann on siinä mielessä oikeassa, että Jumala-yhteyden torjuminen voi Drewermannin mukaan olla hyvin voimakasta. Drewermann on kuitenkin esittänyt myös toisenlaisia tulkintoja ahdistuksesta vapautumisesta.<sup>851</sup> Torjunnan ja aggression käsitteiden käyttäminen osoittaa hänen tulkintansa psykoanalyttiseksi.<sup>852</sup>

Ahdistuksesta vapautuminen on Drewermannin mukaan usein vaikeaa, mutta se on kuitenkin tarpeen uskon löytämiseksi. Tätä hän painottaa esimerkiksi Gerasan riivatun tapauksessa. Ahdistuksesta ei tulkinnan mukaan päästä pelkästään häätämällä sitä aiheuttavat ”demonit”, sillä ahdistavat asiat voivat palata mieleen niiden tavoin. Drewermann ilmaisee psykoanalyttisin käsittein,

---

gerade diese absolute Konfrontation, dieser äußerste Widerstand, der einsetzt, wenn ein Mensch, der nur aus Angst besteht, auf seinen Erlöser trifft.“ TE II, 261.

<sup>845</sup> TE II, 257–59.

<sup>846</sup> TE II, 255.

<sup>847</sup> TE II, 254–256, 265–268.

<sup>848</sup> 2. Moos. 4:6.

<sup>849</sup> TE II, 388–90. Torjunnalla tarkoitetaan psykologiassa psyykkistä puolustusmekanismia, jossa suunnataan huomio pois traumaattisesta kokemuksesta luomalla ahdistavien mielikuvien tilalle niitä korvaavia mielikuvia. Vuorinen 1995, 309.

<sup>850</sup> Lüdemann 1992, 118.

<sup>851</sup> Vrt. Drewermannin tulkinta Abrahamin koettelemuksesta.

<sup>852</sup> Torjunta (repressio) on alkuaan Sigmund Freudin käyttämä käsite.

että ahdistuksen aiheuttajat olisi läpikäytävä (durcharbeiten).<sup>853</sup> Hän korostaa, että mieltä jatkuvasti järkyttämään pyrkivät tunteet on ”todella” (wirklich) elettävä, jotta ne eivät enää kalva mieltä.<sup>854</sup> Tiberiaanjärvellä kalastamisen tai Mooseksen kutsumuksen yhteydessä Drewermann ei kuitenkaan tuo esille tarvetta käsitellä ahdistavia asioita. Hän ei puhu synnistä tai katumuksesta myöskään Gerasan riivatun paranemista tulkitessaan. Hän ei siis käytä teologista terminologiaa, vaikka ajattelee miehen paranemisen kuvaavan uskon löytämiseen johtavaa tapahtumasarjaa. Hänen tulkintansa rakentuu eräänlaisen kvasipietistisen armojärjestyksen varaan, jossa on syntien tunnustamisen tilalla ahdistuksen eli Jumalasta erossa olemisen myöntäminen.

Pahat henget ajetaan kertomuksessa sikoihin, jotka syöksyvät järveen. Niiden kohtalo symboloi Drewermannin mukaan ylimmän vallasta vapautumisesta, jossa ”riivatun” itsessään eläimelliseksi ja epäpyhäksi kokema upotetaan tiedostamattoman mereen.<sup>855</sup> Tämän tulkinnan mukaan ahdistavat asiat on poistettava (ausagieren) mielestä eli torjuttava, jotta ihminen voi löytää minuutensa.<sup>856</sup> Psykkisesti häiriintyneet pystyvätkin psykologisen käsityksen mukaan usein ainoastaan torjumaan vaikeat asiat.<sup>857</sup> Drewermann arvioikin, ettei muu ole mahdollista riivatun tapauksessa.<sup>858</sup> Gerasan tulkinta ei kuitenkaan kelvanne malliesimerkiksi ahdistuneen ihmisen auttamisesta. Tätä mieltä näyttää olevan myös Drewermann, koska hän painottaa samassa tulkinnassa sitä, että ahdistusta tuottavat asiat on käsiteltävä. Hänen mukaansa ahdistuksesta voi sis kuitenkin vapautua joko käsittelemällä sitä tai torjumalla sen.<sup>859</sup> Kysyä voi, miten

<sup>853</sup> ”Auch Jesus muß unter dem Eindruck dieser so zerstörerischen seelischen Entfremdung anerkennen, daß er die ‘ unreinen Geister ‘ nicht einfachhin, ohne konkrete Durcharbeitung ‘ außer Landes ‘ schicken kann: sie würden siebenfach zurückkehren, wie er selbst in Matt. 12: 45 (Luuk.11: 26) sagt.“ TE II, 268.

<sup>854</sup> ”Es können“...“fast zwanghaft rasende Zerstörungsimpulse sich zu Wort melden, und all diese Gefühle müssen in irgendeiner Form nach außen abgeführt und wirklich gelebt werden, wenn sie nicht ständig weiter das eigene Ich zernagen und zerbeißen sollen.“ TE II, 269.

<sup>855</sup> ”In der Geschichte von dem Besessenen von Gerasa kann man in ähnlicher Weise die gesamte Szene von den Schweinen mit gewissem Recht für eine phantastische Symbolhandlung halten“...“alles, was an ‘ Unreinem ‘ in dem ‘ Besessenen ‘ lebt, muß“...“gegen die Kontrolle des Überichs freigesetzt und ausgetobt werden dürfen, bis es sich endgültig entleert hat und getrost in ‘ Meer ‘ des Unbewußten versinken kann.“ TE II, 269.

<sup>856</sup> ”Von daher bleibt allein der Weg des aggressiven Ausagierens, des wirklichen Tuns nach außen, als Schritt einer tieferen Begegnung mit sich selbst und den anderen übrig.“ TE II, 268.

<sup>857</sup> ”Dieser Begriff beschreibt unreflektierte Aktionen von Personen. Ausagieren wird oft als Abwehrmechanismus bei psychisch gestörten Patienten beobachtet.“ Ausagieren, Lexikon, <http://therapeut-berlin.de>. 17.10.2013.

<sup>858</sup> ”Von daher bleibt allein der Weg des aggressiven Ausagierens.“ TE II, 268.

<sup>859</sup> Myös Merkleinin mukaan Drewermann ajattelee oman minuuden löytyvän joskus vain eristämällä kielteiset asiat mielestään. Merklein 1992, 1034; Frey 1995, 130. Näkemyks on

esimerkiksi Raamattua lukeva tai unikuviin pelastusta etsivä vapautuu ahdistuksestaan.

Drewermann esittää siis Gerasan miestä koskevassa tulkinnassa kaksi psykoanalyttista, toisilleen vastakkaista ratkaisumallia ahdistuksesta vapautumiselle. Eksegeetti Helmut Merkleinin mukaan Drewermannin ausagieren-tulkinnassa on kysymys lohkomisesta.<sup>860</sup> Ausagieren-tulkinta eroaakin Jungin käsityksestä, jonka mukaan kielteisiksi koetut asiat eli varjo on integroitava muuhun mielensisältöön, jotta niitä voi tietoisesti hallita.<sup>861</sup> Tämä Jungin kanta vastaa psykoanalyttista käsitystä asioiden käsittelemisestä.

Esimerkiksi Tiberiaanjärvellä kalastavat opetuslapset eivät Drewermannin mukaan yritä torjua Jeesuksen tuomaa apua. Heidän on kuitenkin osoitettava luottavansa Jumalaan tai hänen edustajaansa vapautuakseen ahdistavasta tilanteesta. Drewermann tulkitsee Kierkegaardin ”toiston” (Wiederholung) ajatuksella sitä, että opetuslapset joutuivat jatkamaan kalastusta, kun ovat jääneet yöllä saaliitta.<sup>862</sup> Mooseksen kutsumuskertomusta tulkitessaan Drewermann korostaa, että ahdistuksesta on uskaltauduttava luopumaan eli on toimittava samoin kuin Mooses. Ahdistuksesta ei pääse hylkäämällä sauvan, vaan on tartuttava sauvaksi muuttuneeseen käärmeseen, jolloin siitä tulee jälleen sauva. Ahdistuksen sijaan on valittava usko (Vertrauen)<sup>863</sup> eli kuvat on otettava todesta.

Uskoon ei Drewermannin mukaan kuulu ahdistusta,<sup>864</sup> mutta ahdistuksesta vapautumista hän ei kuitenkaan määrittele yksiselitteisesti. Gerasan riivattu vapautuu hänen mukaansa ahdistuksestaan torjumalla sen, mutta Abraham läpikäy ahdistustaan koettelemuksessaan. Joskus ahdistus voi siis poistua ja usko syntyä hänen mukaansa kuitenkin näennäisen helposti. Nukkuvakin voi päästä ahdistuksestaan regressiossa, jossa tapahtuu mielen tiedostamattoman kerroksen

---

oikeutettu, koska Drewermann rinnastaa Gerasan miehen kokeman siihen, mitä muutkin uskoa etsivät voivat kokea. TE II, 261.

<sup>860</sup> Merklein 1992, 1034; Frey 1995, 130. Lohkomisella (splittaus) tarkoitetaan psykoanalyysin teoriassa muusta mielensisällöstä eristämistä. Splittaus eli lohkomisen on Melanie Kleinin kehittämä modernin psykoanalyysin käsite. Splittaamalla ihmisen minä jakaa asiat jyrkästi hyviin ja pahoihin. Splittaus kuuluu lapsen normaaliin kehitykseen. Aikuisen splittaus on tärkeä psyykinen puolustusmekanismi, mutta voimakas splittaus ilmenee vainoharhaisuutena tai idealisaationa. Hyvin integroituneessa persoonallisuudessa splittaus on vähäistä. Segal 1994, 36–7.

<sup>861</sup> Jung 1976b, GW 9/2 § 14.

<sup>862</sup> TE II, 409. Vrt. Joh. 21:6.

<sup>863</sup> TE II, 388. Vrt. 2. Moos. 4:4.

<sup>864</sup> ”Der Glaube“...”ist so allgemeinmenschlich wie sein Gegenteil: die menschliche Angst.“ TE II, 164.



spontaani parantumisen.<sup>865</sup> Se on tosin hänen mukaansa harvinaista, vaikkakin tällaista tapahtuu šamanismissa.<sup>866</sup> Drewermann tukee näin syvyyspsykologista tulkintaansa viittaamalla tunnettuun ihmisen psykosomatiikkaa koskevaan tietoon.

Aggressiivisuuden purkaminen ei Drewermannin mukaan kuitenkaan vielä paranna ihmistä, vaan minuuden löytäminen mahdollistuu vasta sen jälkeen. Sitä Drewermann pitää Gerasan kertomuksen varsinaisena dilemmalla. Hän käyttänee tässä minuuden käsitettä syvyyspsykologisessa, Jungin käsitteelle antamassa merkityksessä, koska hän tulkitsee tapahtumaa psykoterapeuttisena prosessina.<sup>867</sup> Minuuden löytämistä kuvaa hänen mukaansa miehelle myöhemmin tapahtuva: mies halusi liittyä opetuslapsiin, mutta Jeesus ei sallinut sitä. Miehen oli sen sijaan palattava kotiinsa ja kerrottava omaisilleen Herran suuresta teosta. Kierkegaardiin tukeutuen Drewermann tulkitsee, että miehen oli opittava tekemään ”äärettömään kuuluvia uimaliikkeitä” äärellisessä maailmassa ja ymmärrettävä arkipäiväiseen sisältyvä jumalallisuus.<sup>868</sup> Gerasan mies oppii hänen mukaansa vasta siten vähitellen ymmärtämään vapautensa. Kierkegaardiin tukeutuen Drewermann perustelee edelleen teologisesti, että uskon löytänyt ihminen on oman minuutensa

---

<sup>865</sup> ”Durch die psychische Regression werden Schichten der Seele wiederbelebt, die bislang von der Entwicklung ausgeschlossen oder als unbrauchbar, wo nicht gefährlich beiseitegelassen wurden.“...“Die Träume“...“ihr Hauptwert liegt darin, das in ihnen eine Art spontaner Selbstheilung des Unbewussten bzgl. derjenigen Konflikte eingeleitet, ermöglicht oder sogar durchgeführt wird, die vom Bewusstsein entweder nicht gelöst werden können oder durch die Isolation des Bewusstseins von den tieferen Schichten der Psyche geradezu verursacht sind.“ TE I, 114–115.

<sup>866</sup> TE I, 109. ”Das wichtigste Feld aber, auf dem Traum, Orakel und magisches Ritual zusammenkommen, ist das Gebiet der unmittelbarsten menschlichen Not: der körperlichen Erkrankung. Die Schamanen und Wunderärzte der Antike und der ‘primitiven’ Stammesreligionen wussten in einem erstaunlichen Masse um die Zusammenhänge von leiblichen und seelischen Vorgängen, die heute die psychosomatische Medizin zu erforschen versucht.“ TE I, 129.

<sup>867</sup> ”Aber das wirkliche Dilemma bei der Heilung des ‘Besessenen’ besteht offensichtlich darin, daß eine symbolische Abreaktion der verdrängten Aggressivität allein bei ihm durchaus nicht hinreicht“...“Alles muß ein Mensch tun dürfen, was nötig ist, um zu sich selbst zu finden.“ TE II, 269–70. Drewermann ei määrittele sitä, käyttääkö hän minuutensa löytämisen käsitettä Jungin analyttisen psykologian vain Kierkegaardin eksistentiaalisen ajattelun sanalle antamassa merkityksessä. Molemmat ovat mahdollisia Drewermannin tulkinnalleen asettamien tavoitteiden valossa, vaikkakin sanan käyttö sen syvyyspsykologisessa merkityksessä on todennäköisempi siksi, että Drewermann soveltaa syvyyspsykologisen paranemisprosessin kaavaa tulkinnassaan. Drewermann siirtyy siis tulkinnan lopussa käyttämään psykoanalyttisten käsitteiden sijaan Jungin analyttisen psykologian minuuden löytämisen käsitettä ihmisen uudistumisesta. Vrt. Mark. 5:19.

<sup>868</sup> ”Dieser Mann“...“wird“...“in kleinen Schritten lernen dürfen müssen, die ‘Schwimmbewegungen des Unendlichen’ im Endlichen zu wiederholen“...“in alle Zukunft wird er wissen, daß seine Freiheit ihm von Gott geschenkt ist.“ TE II, 274. Drewermann käyttää tässä Kierkegaardin *Furcht und Zittern* (suom. *Pelko ja vavistus*)-teoksessaan käyttämää käsitettä uskon kaksoisliikkeestä (die Doppelbewegung des Glaubens), jota Kierkegaard käytti siitä, että Abraham uskoi Jumalan säästävän Iisakin, vaikka oli toisaalta valmis uhraamaan tämän Jumalan käskyn mukaisesti. SB III, 500; Kierkegaard 2001, 47, 66.

löytänyt persoona, jolla on hengen, ruumiin ja sielun ykseys.<sup>869</sup> Henki tarkoittaa tällöin Jumalan hengestä riippuvaista ihmisen henkeä.<sup>870</sup> Jungiin tukeutuen Drewermann taas määrittelee uskon löytäneen ihmisen minuutensa löytäneeksi myös käsitteen syvyyspsykologisessa merkityksessä.<sup>871</sup> Teologinen käsitys minuudesta eroaa Drewermannin mukaan sitä vastaavasta syvyyspsykologisesta käsityksestä uskonnollisen ulottuvuutensa vuoksi, mutta Drewermann arvioi selvästikin miehen löytävän vähitellen minuutensa sekä syvyyspsykologisessa että teologisessa mielessä.<sup>872</sup> Ahdistuksesta vapautunut ihminen voi löytää hänen mukaansa vähitellen minuutensa molemmissa merkityksessä.

Mooseksen ja Tiberiaanjärvellä kalastavien opetuslasten ahdistus taas vaihtui Drewermannin mukaan nopeasti uskoksi. Sitä kuvaa Mooseksen tapauksessa käärmeen muuttuminen sauvaksi. Syvyyspsykologisesta näkökulmasta kyseessä on sisäinen prosessi, jossa Mooses kypsyy ottamaan vastaan kansanjohtajan tehtävän.<sup>873</sup> Hän löytää siten myös minuutensa vaihtaessaan ahdistuksensa uskoon. Sekä kalastavat opetuslapset että Mooses löytävät Drewermannin mukaan Gerasan riivatusta poiketen itsensä samalla, kun vapautuvat ahdistuksestaan. Käsitys yhdessä hetkessä tapahtuvasta syvällisestä psyykkisestä muutoksesta ei vaikuta psykologisesti uskottavalta.

Uskon syntyprosessi voi siten Drewermannin mukaan joskus kestää kauan vielä ahdistuksesta vapautumisen jälkeen. Ihminen löytää silloin olemuksensa (Wesen) ja uskon (Vertrauen) vasta vähitellen.<sup>874</sup> Syvyyspsykologisesti ilmaistuna

<sup>869</sup> „Der Mensch ‘ meinte er (Kierkegaard) weiter, ‘ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.’ Doch diese Synthese, dieses Verhältnis muß *vollzogen* werden, um für sich selbst zu sein, und eben das ist ‘Geist’. Er ist das ‘Dritte’ in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein die Einheit bildet.“ GF I, 336.

<sup>870</sup> „Nun aber existiert der Mensch nicht aus sich selbst heraus. Es ist ein ganz und gar ‘abgeleitetes Verhältnis’ wie KIERKEGAARD sagt, und so trägt er den Grund aller Angst: auf ‘abgeleitetete’ (kontingente) Weise ‘Geist’ zu sein.“ GF I, 336.

<sup>871</sup> „Prozeß der Selbstfindung“...“vielmehr geht es um die *Integration* all der *Bilder*, die durch den Gang der Evolution in die Seele des Menschen hineingelegt wurden.“ GF I, 504. „Selbstfindung und Gottfindung bilden eine unauflösbare Einheit.“ GF I, 507. „Man kann nun den Gottesbildaspekt“...“als eine Spiegelung des Selbst erklären oder umgekehrt, das Selbst als *imago Dei* im Menschen.“ Jung 1963, GW 11 § 282.

<sup>872</sup> „Die entscheidende Entdeckung SÖREN KIERKEGAARDS“...“lautete“...“Das Selbst“...“ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.“ GF I, 336; „*Selbst*. Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus.“ Jung 1960a, GW 6 § 891.

<sup>873</sup> TE II, 391–92. Vrt. 2. Moos. 4: 4.

<sup>874</sup> „Indem er sein eigenes Wesen“...“zurückgewinnen kann und“...“zu einer Einladung, auf dem Erfahrungshintergrund derselben Angst gemeinsam den Schritt auch des gleichen Vertrauens zu wagen.“ TE II, 276.

tapahtuu minuuden löytäminen vaiheittain, eli se on monivaiheisen prosessin tulos.<sup>875</sup> Individuaatio kestääkin Drewermannin mukaan tosielämässä yleensä vuosia, toisin kuin monissa myyteissä.<sup>876</sup> Tulkinta sisäisen kypsymisprosessin pituudesta vastaa syvyyspsykologisten terapiakäytäntöjen käsitystä.

Sekä eksistentiaalinen että psyykkinen ahdistus rauhoittuvat Drewermannin mukaan aina uskon syntyessä.<sup>877</sup> Tästä hän ajattelee toisin kuin Kierkegaard, jonka mukaan ahdistus on aina ihmisen osana, vaikkakin ihminen voi ”kasvaa ahdistuksessaan”.<sup>878</sup> Myös monet muut teologit, kuten Tillich, ajattelevat ahdistuksen kuuluvan ihmisyyteen.<sup>879</sup> Myöskään Jung ei yhdistä ahdistuksesta vapautumista individuaatioon, jonka Drewermann samaistaa usioon. Individuaatioon kuuluva oman varjon eli itselle tuntemattoman persoonallisuuden puolen kohtaaminen onnistuu Jungin mukaan harvoille.<sup>880</sup> Kassel on oikeassa arvioidessaan, ettei ahdistuksen voittaminen kelpaa uskomisen teologiseksi tai syvyyspsykologiseksi motiiviksi.<sup>881</sup> Eräänä syynä Drewermannin ahdistustulkintaan on ehkä hänen pitäytymisensä vanhentuneisiin käsityksiin terapiaprosessien luonteesta.<sup>882</sup> Se, että Raamatun herättämä imaginaatio pyyhkisi ihmisen mielestä kaiken ahdistuksen, on toiveajattelua.<sup>883</sup> Drewermannin tulkintoista syntyy helposti vaikutelma ahdistuksen torjunnasta.

Drewermann pitää siis riivatun paranemiskuvausta malliesimerkkinä ahdistuksesta vapautumisesta. Jeesus vaikuttaa siinä ahdistuksesta vapautumisen ja panee alulle minuutensa löytämisen prosessin. Tulkintaa ohjaa syvyyspsykologisen terapiaprosessin malli, mutta riivatun mielessä vallinnutta ahdistusta ja hänen saavuttamaansa uskoa Drewermann tulkitsee myös teologisesti. Kertomuksessa tiivistyy hänen mukaansa kaikkien kokema ahdistuksen ja uskon yhteentörmäys.<sup>884</sup> Hän yrittää tulkita eksistentiaalisesta

<sup>875</sup> Näin myös Jung, Jung 1964, GW 7 § 266–267.

<sup>876</sup> TE I, 226.

<sup>877</sup> Näin myös GF I, 379.

<sup>878</sup> Kierkegaard 1964, 80, 192.

<sup>879</sup> Tillich 1961, 31.

<sup>880</sup> Jung 1976a, GW 9/1 § 45, § 212 – § 213; Pietikäinen 1999, 132.–33.

<sup>881</sup> Kassel 1992, 43.

<sup>882</sup> Niemann 1993, 101.

<sup>883</sup> Eri asia on, että mielikuvapsykologiaa voidaan käyttää tuloksellisesti terapiaprosessien osana. Wahlbeck 2011, 160.

<sup>884</sup> ”In der Tat, der besonders von Markus immer wieder geschilderte unerbittliche Kampf zwischen Jesus und den ‘Dämonen’ ist keinesfalls nur eine spätere Mythologisierung oder Theologisierung der Gestalt Jesu, es verdichtet sich darin ein grundsätzlicher Konflikt zwischen Angst und Glauben, der in jedem Menschen, in jeder Gesellschaft, in jeder Kultur immer von neuem aufbrechen muß.“ TE II, 272.

ahdistuksesta vapautumista psykiatrisen prosessin kaavaa soveltamalla. Lüdemannin mukaan Drewermann tekee huonoa eksegeettiikkaa pakottaessaan tekstin yksityiskohdat psykoanalyttiseen muottiin.<sup>885</sup> Teologista ja syvyyspsykologista tulkintaa yhdistävänä kokonaistulkintana se on kuitenkin valaiseva, vaikkei kaikkiin Drewermannin teologisiin johtopäätöksiin voisikaan yhtyä. Gerasa-tulkinnan voi ymmärtää metaforaksi ahdistuksen ja uskon vastakkaisuudesta.

Kaikissa tässä käsitellyissä ihme-, ilmestys- ja kutsumuskertomuksissa Drewermann tulkitsee ahdistuksesta vapautumisen auttavan ihmistä löytämään minuutensa ja suhteen Jumalaan. Hän on päätenyt tähän tulkintaan, koska on ottanut selitysmallikseen terapeutin toipumisen mallin. Abrahamin kiusausta tulkitessaan (1. Moos. 22: 1–19.) hän taas väittää päinvastoin uskon vapauttavan ahdistuksesta.<sup>886</sup> Kaikissa tulkinnoissaan hän ei myöskään liitä uskoon minuutensa löytämistä, vaikkakin ne kuuluvat hänen mukaansa yleensä yhteen.<sup>887</sup> Raamattua on hänen mukaansa aina tulkittava ahdistuksen ja uskon (Vertrauen) vastakohtaisuudesta käsin.<sup>888</sup> Sitä, missä järjestyksessä tai missä suhteessa toisiinsa ahdistuksesta vapautuminen, minuutensa löytäminen ja uskon syntyminen silloin tapahtuu, Drewermann ei kuitenkaan määrittele.<sup>889</sup> Hänellä ei ole yhtä ainoaa uskon syntyprosessin mallia. Ahdistuksesta vapautuminen, minuutensa löytäminen ja uskon syntyminen eivät liity Drewermannin tulkinnoissa ja muussa asiankäsitelyssä aina samalla tavalla toisiinsa.

#### 4.6. Syvyyspsykologia uskon syntymisen tulkitsijana

Drewermann tulkitsee uskon syntymistä yhdistämällä teologiseen tulkintaan syvyyspsykologista tulkintaa. Tässä alaluvussa osoitan, mitä uutta hän näin tuo teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys. Samalla tulee osoitetuksi, mitä mahdollisuuksia Jungin analyttinen psykologia tarjoaa uskon tulkinnan rikastuttamiseen, koska Drewermann hyödyntää erityisesti sitä. Hänen esittämiensä uusien näkökulmien merkitystä arvioin eri näkökulmista. Tarkastelen 1) sitä, mitä uutta Drewermann

<sup>885</sup> Lüdemann 1992, 122.

<sup>886</sup> ”Der Glaube“...“er ist die Kraft, die“...“die Angst“...“überwindet.“ SB III, 501.

<sup>887</sup> Esim. Israelin Egyptistä paon tulkinta: ”Eigentlich geht es nicht um Selbstfindung. Eigentlich geht es darum, seinem Gott zu begegnen.“ TE I, 484.

<sup>888</sup> TE II, 626.

tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon antropologista perustasta ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys, 2) mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon henkilökohtaisuudesta ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys, 3) mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon syntyprosessista ja mikä syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys, 4) mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen Jeesuksen vaikutuksesta uskon syntyyn ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys ja 5) mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon syntymisen ilmenemisestä ihmiselämässä ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys.

1) Mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologia soveltamalla käsitykseen uskon antropologista perustasta?

Uskomisen mahdollistaa Drewermannin mukaan ensiksikin ihmisen sisimmästä löytyvä Jumalan tai Kristuksen kuva.<sup>890</sup> Perustelu tukeutuu Jungin analyttiseen psykologiaan.<sup>891</sup> Myös Drewermannin käsitys uskon syntymisestä arkkityyppisten ja subjektiivisten pelastavien kuvien välityksellä perustuu syvyyspsykologiseen tulkintaan,<sup>892</sup> jolle ei löydy vastinetta tähänastisesta teologiasta. Drewermann tuo oikein esiin sen, ettei Karl Rahnerin ”antropologinen käänne” ottanut huomioon tiedostamattoman sieluelämän merkitystä.<sup>893</sup>

Drewermannin käsityksessä siitä, että tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden tunne, tietoisuus kuolevaisuudesta ja syyllisyydentunto ajavat turvautumaan Jumalaan, ei sen sijaan ole teologisesti mitään uutta.<sup>894</sup> Uutta on sen sijaan eksistentiaaliseen ahdistuksen psyykkisyyden painottaminen.<sup>895</sup> Näkemys pohjautuu Drewermannin syvyyspsykologiaa hyödyntävään ihmis- ja

<sup>889</sup> TE I, 260–61.

<sup>890</sup> “Wir können den Auferstandenen nur sehen, weil wir sein Bild in uns tragen, und er begegnet uns nur als ‘außerhalb’ von uns, weil er zutiefst in uns lebt.“ Barke, 157–58.

<sup>891</sup> “Das Gottesbild koinzidiert“...“mit dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.“ Jung 1963, GW 11 § 757.

<sup>892</sup> “Der zweite ‘Anknüpfungspunkt’ (der Botschaft Gottes)“...” besteht in der archetypischen Symbolen und bildhaften Szenen selbst, die im menschlichen Herzen verborgen liegen.“ TE II, 35. ”In Wahrheit ist es offenbar gerade der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.

<sup>893</sup> GF I, 225.

<sup>894</sup> SB III, 546; GF I, 343.

<sup>895</sup> TE II, 264–77.

ahdistuskäsitykseen, jonka tuo esiin myös hänen kehittämänsä ahdistusmalli.<sup>896</sup> Syvyyspsykologinen tulkinta täydentää siten hänen soveltamanaa käsitystä ahdistuksesta uskon syntymiseen vaikuttavana tekijänä. Myös Drewermannin syvyyspsykologiaan tukeutuva eläytymiskäsitys laajentaa käsitystä uskon antropologisesta perustasta. Sen mukaan monia ihmisiä ”puhuttelevat” subjektiiviset kuvat avautuvat ihmismielelle oman sisimmän syvyyyksiin ulottuvan eläytymisen avulla.<sup>897</sup> Drewermann esittää näin uskon etsimiseen vaikuttavista tekijöistä monipuolisemman ja siten myös realistisemman kuvan kuin ainoastaan teologisia käsitteitä käyttävä tulkinta.

Mikä teologinen merkitys syvyyspsykologian soveltamisella on käsitykseen uskon antropologisesta perustasta?

Drewermann laajentaa syvyyspsykologiaa soveltamalla teologista käsitystä uskon syntymisen antropologisesta perustasta. Merkittävintä siinä on ehkä hänen luomisilmoituskäsityksensä, jossa teologinen käsitys ihmisen sisäisestä Jumala-tietoisuudesta yhdistyy syvyyspsykologiseen käsitykseen sisäisistä kuvista.<sup>898</sup> Luomisilmoituskäsite ilmaisee siten sekä teologisesti että psykologisesti sen, että ihminen voi olla yhteydessä Jumalaan. Myös teologista sisäisyyskäsitettään Drewermann täydentää syvyyspsykologisti, vaikkakaan hän ei määrittele teologisten ja syvyyspsykologisten tunnekäsitteiden suhdetta.<sup>899</sup> Drewermannin tulkinnan teologinen merkitys on siinä, että hän erittelee uskon syntymisen psykologisia ehtoja uudella tavalla.

Drewermannin käsitys ihmisen sisäisestä Jumalan tai Kristuksen kuvasta ja muista kuvista uskon antropologisena perustana on silti haaste teologialle. Käsitys sisäisestä Kristuksen kuvasta muistuttaa teologista käsitystä, jonka mukaan ihminen on Jumalan kuva (*Imago Dei*), mutta eroaa kuitenkin siitä ratkaisevasti. Drewermannin mukaan ihmisen mahdollisuus uskoa perustuu nimittäin ilmoitukseen, jonka Jumala on asettanut ihmismieleen evoluutiokehityksen aikana

<sup>896</sup> ”Es, Ich und Geist – auf jeder dieser drei Ebenen tritt uns die Angst entgegen, stets anders gewandt, doch stets mit demselben Unheil verkündenden Anlitz.“ GF I, 309; SB III, 468–79; PM I, 136–62; Kaavio, GF I, 354; Ks. Liite 1.

<sup>897</sup> ”In Wahrheit ist es offenbar“...“der Faktor der Subjektivität, der auch außerhalb der Archetypik einer Szene die objektive, ewige Bedeutung einer *historischen* Gestalt in ihrer Einmaligkeit für alle Zeiten und Orte *verbindlich* machen kann.“ TE I, 436.”Von den ‘Legenden der Unfertigen“...“stehen die Gefühle im Mittelpunkt.“ TE I, 440.

<sup>898</sup> Barke, 157–58; GF I, 405.

<sup>899</sup> GF I, 506, 674. Drewermann määrittelee ainoastaan, että vaaditaan ”yksinkertaista psykologista myötäelämistä” (‘einfache’ psychologische Einfühlung). TE I, 433.

eikä siihen, että ihminen itse olisi Jumalan kuva.<sup>900</sup> Uskon antropologinen perusta ei ole näin ymmärrettynä teologisesti yhtä ”vahva” kuin silloin, kun ajatellaan ihminen luodun Jumalan kuvaksi.

Psyykkisen ulottuvuuden lisääminen niihin tekijöihin, joiden teologiassa on arvioitu vaikuttavan uskon etsimiseen, tekee kuitenkin syvyyspsykologian soveltamisen teologisesti merkitykselliseksi. Se monipuolistaa teologista tulkintaa uskon antropologisista edellytyksistä.

2) Mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon henkilökohtaisuudesta?

Drewermann tulkitsee uskon yksilöllisyyttä syvyyspsykologisesti sekä psykoanalyyysiin että analyyttiseen psykologiaan tukeutumalla. Hänen käsityksensä inhimillisen ahdistuksen lajeista perustuu Kierkegaardin epätoivotulkinnan lisäksi Fritz Riemannin uuspsykoanalyyttiseen tulkintaan.<sup>901</sup> Analyyttistä psykologiaa soveltamalla hän osoittaa, että erilaiset ihmiset voivat löytää oman ahdistuneisuutensa luonteen huomioon ottavia pelastavia kuvia ja havainnollistaa sitä ahdistus-kuva -mallissaan.<sup>902</sup> Olen kuitenkin osoittanut, että Drewermannin päätelmät eri symbolien soveltuvuudesta tietynlaisten ahdistusten voittamiseen perustuvat kyseenalaiseen evoluutioteorian tulkintaan ja ovat myös ristiriidassa hänen psykoanalyyysiin perustuvan käsityksensä kanssa ahdistuksen synnystä.<sup>903</sup> Erilaisten symbolien psyykkistä merkitystä ihmisille Drewermannin tulkinta kuitenkin auttaa ymmärtämään. Se auttaa esimerkiksi ymmärtämään uudella tavalla sitä, miksi ihmiset kokevat sakramenttien vahvistavan uskoaan. Syvyyspsykologia ei kuitenkaan hänen mukaansa pysty selittämään kokonaan kuvien vaikutusta. Esimerkiksi kasteen vaikutus perustuu hänen mukaansa osittain kastajan rakkauteen ja Jeesuksen henkeen.<sup>904</sup>

<sup>900</sup> ”Die Offenbarung Gottes beginnt“... ”wenn überhaupt, in dem Moment, da Gott die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt hat – in den Jahrmillionen der Evolution.“ Früchten, 97.

<sup>901</sup> Ks. Drewermannin ahdistusmallista: GF I, 354 ja Kaavio, GF I, 354. Liite 1.

<sup>902</sup> GF I, 419; GF I, 424 (Kaavio), Ks. Liite 2.

<sup>903</sup> GF I, 426, 430; PM I, 158. Ks. luku 4.2.

<sup>904</sup> ”Das ’Wasser’ ist ein ’heiliges’ Symbol des Lebens, weil es das Ursprungselement des Lebens war und ist, doch *heilend* wird es nur, wenn es Gestalt gewinnt in der Liebe eines anderen Menschen. Die objektive, *archetypische* und die subjektive, *persönliche* Seite treten hier zu einer Einheit zusammen.“ GF I, 439. ”In der Tat liegt die Einzigartigkeit des Christentums nicht in seinen Glaubenssymbolen an sich“. TE II, 777. ”Hier liegt der eigentliche Ansatz christlicher Neu- und Weiterentwicklung. Indem sich das wahre Wesen des Menschseins, seine Würde und Größe,

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella käsitykseen uskon henkilökohtaisuudesta?

Ahdistus-kuva -malli havainnollistaa sitä, että uskon syntyminen on yksilöllinen tapahtuma. Drewermann syventää siten syvyyspsykologiaa soveltamalla teologista käsitystä uskon yksilöllisyydestä. Mallin teologinen merkitys perustuu siihen, että se tuo osuvasti esiin sen, että eri puolet samassa kristillisessä uskossa ”puhuttelevat” ihmisiä eri lailla. Drewermannin mukaan ihmisten kollektiivisesta tiedostamattomasta löytyy kuitenkin loputtomasti kuvia. Se, ettei pelastavien symbolien ja niihin perustuvien rituaalien määrää voisi mitenkään rajata, vaikuttaa uushenkiseltä luonnon sielullistamiselta.<sup>905</sup> Vastaavia uushenkisiä rituaaleja voisi verrata myös gnostilaisiin sakramentteihin, jotka poikkesivat alkukirkon pyhistä toimituksista.<sup>906</sup>

3) Mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon syntyprosessista?

Drewermann ”selittää” syvyyspsykologiaa soveltamalla, mitä ihmisen mielessä tapahtuu uskon syntyessä. Hänen käsityksensä immanentista transsendenssista jatkaa siten uskon syntymisen tulkintaa siitä, mihin teologinen persoonallisen transsendenssin käsitys ulottuu. Näkemys perustuu Jungin käsitykseen transsendenttisesta funktiosta (Transzendente Funktion), jossa ihmisen minuuks (Selbst) on tietoisien ja tiedostamattoman mielen yhdistäjänä.<sup>907</sup> Minuuden löytäminen merkitsee Drewermannin mukaan samalla Jumalan löytämistä, sillä minuuks on hänen Jungiin tukeutuvan käsityksensä mukaan ihmisen sisäinen Jumala-kuva.<sup>908</sup> Hän ajattelee uskon syntyvän Jumalan ollessa ihmisen tietoisien mielen kautta yhteydessä hänen kollektiiviseen

---

*in einem Einzelnen ausspricht und darstellt.“ Name, 83, 85.”Deutlich treten in dieser christlichen Grunderfahrung zwei Schichten des Erlebens zusammen“...“auf der einen Seite“...“persönliche Erlebnis einer Beziehung zwischen Ich und Du“...“Auf der anderen Seite“...“eine Fülle von Erwartungen, Sehnsüchten, Bedürfnissen und vor allem: von deutenden Schemata, Symbolen, Bildern und szenischen Mustern bereit.“ GF I, 253–54.*

<sup>905</sup> *“Es ist die geistige Entwurzelung der menschlichen Existenz, die eine Frage an die Natur richtet, auf die prinzipiell keinen ‘naturhafte’ Antwort geben kann; es ist unsere eigene unendlich gewordene Angst, die das Bewußtsein dahin treibt, Zuflucht an jener Stätte zu suchen, da auch in Vorzeiten Angst durch Nähe von Bäumen beruhigen möchte.“ GF I, 445.*

<sup>906</sup> Pearson 2005, 86.

<sup>907</sup> Jung 1967, GW 8 § 145.

<sup>908</sup> *“Die Einheit mit ‘Gott’ ist“...”eine innerpsychische Vereinigung, und zwar nicht zwischen ‘Gott’ und ‘Mensch’, sondern zwischen ‘Ich’ (Bewusstsein) und ‘Unbewusstem’.“ SB II, 28. “Das Gottesbild koinzidiert“...“mit dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.“ Jung 1963, GW 11 § 757.”Psychologisch“...“ist es also kein Unterschied zu sagen: jemand hat sein Selbst gefunden, oder: er hat Gott gefunden.“ SB II, 27.*



tiedostamattomaansa, jolloin luomisilmoitus vaikuttaa uskon syntymiseen.<sup>909</sup> On kuitenkin selvä puute, ettei Drewermann käsittele Raamatun ilmoituksen osuutta siihen. Onhan raamatuntulkinnan tehtävänä hänen mukaansa synnyttää uskoa.<sup>910</sup>

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella käsitykseen uskon syntyprosessista?

Drewermannin tulkinta yhdistää uudella tavalla teologisen käsityksen Jumalasta uskon synnyttäjänä ja niin teologisen kuin syvyyspsykologisenkin käsityksen uskosta ihmismielen sisäisenä tapahtumana. Syvyyspsykologiaa soveltamalla Drewermann lisää uutta teologiseen käsitykseen Jumalan kohtaamisesta mielen sisäisyydessä.<sup>911</sup> Hänen käsityksensä uskon syntymisestä on teologisen ja syvyyspsykologisen tulkinnan synteesi. Drewermann myös korostaa syvyyspsykologisen tulkinnan avulla uskon myönteistä psyykkistä vaikutusta, merkitsevän Jumalan löytäminen hänen mukaansa samalla psyykkistä kypsymistä.<sup>912</sup> Sitä, miten subjektiivisten kuvien heräämiseen liittyvä uskon syntyprosessi on ymmärrettävissä, Drewermann ei kuitenkaan käsittele. Olen arvioinut, että hän ehkä ajattelee persoonallisen transsendenssin synnyttävän silloin immanenttisen transsendenssin ihmisen minän ja yksilöllisen tiedostamattoman välille?<sup>913</sup> Avautuvathan subjektiiviset kuvat hänen mukaansa vain niille, joiden tunne-elämä on niille sukua tai ristiriidassa niiden kanssa.<sup>914</sup>

Drewermannin käsitys uskon syntyprosessista ei ole gnostilainen, vaikka sellaista on väitetty. Hän korostaa näet sitä, ettei yhdenkään ihmisen mieli ole jumalallinen, vaikka jokaisen kollektiivisesta tiedostamattomasta löytyy Jumalan ilmoitus. Jumala lähestyy ihmisiä ”ulkopuolisena (Gegenüber).<sup>915</sup> Gnostilaiseksi

<sup>909</sup> GF I, 198 (Kaavio). Ks. Liite 3. ”Jeder Leser ist nunmehr aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis die gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht.“ TE I, 384–85.

<sup>910</sup> ”Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann“... ”Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es“... ”Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade überflüssig macht.“ TE II, 33–34.

<sup>911</sup> Esim. Augustinus 1981, 78 (3:6); Turner 1995, 6.

<sup>912</sup> ”Religion ist vielmehr zu verstehen als eine Form Mitteilung der absoluten Person Gottes, die sich ausspricht in der Personwerdung jedes einzelnen Menschen.“ GF I, 380.

<sup>913</sup> ”Die Trennung zwischen Bewußtsein und Unbewußten aufzuheben. Das geschieht“... ”dadurch, daß ihr Sinn für die Kompensation der Einseitigkeit des Bewußtseins erkannt und in Rechnung gestellt wird. Die Tendenz des Unbewußten und die des Bewußten sind nämlich jene zwei Faktoren, welche die transzendente Funktion zusammensetzen.“ Jung 1967, GW 8 § 145.

<sup>914</sup> ”Reden die Gestalten der Legenden mithin nur zu den Menschen, die in ihren Gefühlen mit ihnen verwandt sind.“ TE I, 438.

<sup>915</sup> ”Der Einfluß dieser Person (*eine andere Person*) tief genug gehen muß, um *die Bilder des Unbewußten* in den Prozess der Angstüberwindung *miteinzubeziehen*.“ GF I, 405. ”Gott in diesem

ei hänen tulkintaansa myöskään tee Jungiin tukeutuminen. Hän näet soveltaa Jungin gnostilaisilta omaksumaa sisäisyyskäsitystä, mutta hän käyttää sitä teologisen Jumala-käsityksen puitteissa.<sup>916</sup> Drewermannin syvyyopsykologiseen tulkintaan perustuva käsitys uskon sisäisestä syntyprosessista täydentää teologista käsitystä uskon syntymisestä.

4) Mitä uutta Drewermann tuo syvyyopsykologiaa soveltamalla käsitukseen Jeesuksen vaikutuksesta uskon syntyyn?

Jeesus vaikuttaa Drewermannin mukaan uskon syntymiseen ensiksikin olemalla minuuden ja uskon etsimiseen kannustava esikuva, onhan hän ollut uskova, minuutensa löytänyt ihminen.<sup>917</sup> Vaikka Drewermann kieltää kristologisen kaksiluonto-opin, hän kuvaa Jeesuksen niin täydelliseksi ihmiseksi, että se muistuttaa gnostilaista käsitystä hengellisestä kristitystä.<sup>918</sup> Erikoista on, että hän ei Jungin tulkintojen suosimisestaan huolimatta hyväksy tämän käsitystä Jeesuksen inhimillisyydestä, johon kuuluu myös torjuttu eli varjo.<sup>919</sup> Uskon syntymiseen hän ajattelee Jeesuksen vaikuttavan esikuvallisuutensa lisäksi kahdella syvyyopsykologisesti selitettävällä tavalla. Hän ajattelee ensiksikin Jeesuksen maailmaan jättämän hengen vaikuttavan persoonallisen transsendenssin, joka puolestaan synnyttää immanenttisen transsendenssin.<sup>920</sup> Toiseksi hän ajattelee Jeesuksen vaikuttavan uskon syntymiseen siten, että immanentti transsendenssi saa aikaan yhteyden kollektiivisen tiedostamattoman minuuden arkkityyppiin eli ihmisen sisäiseen Kristukseen. Esimerkiksi Paavalin uskon hän tulkitsee syntyneen tämän kuvan vaikutuksesta.<sup>921</sup> Uskon synnyttävät

---

Sinne ist das absolute Gegenüber einer reinen Begegnung, das Du oder besser das Ich-Du, das jede Begegnung umgreift und in jeder Begegnung begegnet.“ GF I, 376–77; ”Gott *nicht* als ein Teil der menschlichen Psyche verstanden werden kann.“ GF I, 262. ”Gott und Mensch dürfen *nicht* in gnostischem“...”Sinne als ‘Seinseinheit’...” ‘gesetzt’ werden.“ GF I, 250.

<sup>916</sup> Segal, Robert A. 1992, 18–19, 25. Ks. luku 1.2.

<sup>917</sup> ”Erscheint *die Legende* von der Taufe Jesu im Jordan *auch historisch* betrachtet als die bestmögliche Wiedergabe einer inneren Erfahrung in den Bildern des Äußeren“...“Selbstfindung’ und ‘Selbstannahme’.“ GF II, 173.

<sup>918</sup> Dunderberg 1999, 247; Marjanen 2005, 37–38, 84.

<sup>919</sup> ”Von daher ist *christologisch* *durchaus* kein Platz für die *subjektale* Deutung der Schule C. G. Jungs, die in Judas den Schatten Jesu selbst erblicken möchte.“ DMK II, 439, Anm. 22.

<sup>920</sup> ”Von dieser Person lässt sich sagen, dass sie imstande gewesen sein muss, ein Klima zu schaffen, in dem im Verlauf von Jahrhunderten all die Bilder ins Leben gerufen wurden, in denen allein ein Mensch den Weg seiner Ganzwerdung zu finden und von Gott in den ewigen Symbolen der Religion auf heilende Weise träumen vermag.“ TE II, 770; ”Die Einheit mit ‘Gott’ ist“...“eine innerpsychische Vereinigung, und zwar nicht zwischen ‘Gott’ und ‘Mensch’, sondern zwischen ‘Ich’ (Bewusstsein) und ‘Unbewusstem’.“ SB II, 28. Vrt. TE II, 341.

<sup>921</sup> ”Bei *Paulus*, ist es *nicht die historische Information* über den Nazarener, die den Glauben begründet, sondern umgekehrt: es ist eine Sehnsucht, ein Urbild, das durch die Person Jesu wacherufen wird.“ GF I, 253. ”Da man nun aber empirisch nie unterscheiden kann, was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist, so treten diese beiden Ideen trotz aller

hänen mukaansa kuitenkin immanenttisen transsendenssin välityksellä myös muut pelastavat kuvat.

Sen sijaan Drewermannin käsitys, että unelmoimalla voisi löytää oikean käsityksen Jeesuksesta ja sen myötä ehkä myös uskon, vaikuttaa utopistiselta. Se nimittäin edellyttäisi ihmisen mielentoiminnalta ulkoisten olosuhteitten ja muun mielestä löytyvän ohittamista. Kaikkien ihmisen mielestä löytyvien Kristus-kuvien ei myöskään voi ajatella olevan uskoon auttavia kuvia. Drewermann kuitenkin perustaa käsityksensä syvyyspsykologian soveltamiseen.<sup>922</sup> Mahdollisesti hän ajattelee, että jokainen voisi asiaan paneutumalla tavoittaa omasta tiedostamattomastaan löytyvän Kristuksen kuvan, johon Paavali sai Raamatun mukaan yhteyden ilmestyksessä.<sup>923</sup> Jos hän ajattelee näin, hän unohtaa, että hänen itsensä mukaan Paavalin sisäisen Kristus-kuvan herätti Jeesuksen henki. Ajatus, jonka mukaan ihminen synnyttää tietoisella toiminnallaan itsessään uskon, on teologisesti kiistanalainen. Se on myös yhtä epäpsykologinen ja ihanteellinen kuin käsitys pelastavien kuvien avautumisesta samalla menetelmällä.<sup>924</sup> Se ei ole syvyyspsykologisesti perusteltavissa vaan edustaa uushenkisyyttä.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella käsitykseen Jeesuksen vaikutuksesta uskon syntymiseen?

Drewermann kehittää syvyyspsykologiaa hyödyntäen kaksi uutta näkökulmaa uskon syntymiseen. Ensimmäinen on kaikkien ihmisten tiedostamattomasta löytyvien pelastavien kuvien vaikutus ja toinen oman mielen kuviin eläytymällä saadun Jeesus-kuvan vaikutus. Molemmat saa hänen mukaansa aikaan maailmassa vaikuttava Jeesuksen henki. Jeesuksen henki ei kuitenkaan ole syvyyspsykologinen vaan teologinen käsite. Se on sukua uushenkisille käsitteille, vaikka Drewermann pyrkiikin antamaan sille syvyyspsykologisen statuksen.<sup>925</sup> Käsitys kaikkien uskontojen yhteisestä hengestä kaventaa kristinuskon

---

Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt auf, z. B. das Selbst als Synonym mit dem inneren Christus johanneischer und paulinischer Prägung, oder Christus als Gott (‘dem Vater wesensgleich’) oder Ätman als individuelle Selbst.“ Jung 1963, GW 11 § 231.

<sup>922</sup> ”Die Wahrheit des Christus”...” um sie zu verstehen, muß man sie ‘träumen’ in dem Reichtum all die Bilder, die unser Leben leiten und begleiten.“ Früchten, 82.

<sup>923</sup> ”Bei Paulus, ist es nicht die historische Information über den Nazarener, die den Glauben begründet, sondern umgekehrt: es ist eine Sehnsucht, ein Urbild, das durch die Person Jesu wachgerufen wird.“...“Paulus selber, ergriffen von der Vision vor Damaskus.“ GF I, 253.; Ap.t. 9: 3–5.

<sup>924</sup> ”Die Wahrheit des Christus liegt einzig in der Person Jesu“...“um sie zu verstehen, muß man sie ‘träumen’ in dem Reichtum all die Bilder, die unser Leben leiten und begleiten.“ Früchten, 82.

erityismerkitystä, jota Drewermann toisaalta korostaa.<sup>926</sup> Käsitys Jeesuksen hengestä hämärtää näin ollen teologista käsitystä uskon syntymisestä.

5) Mitä uutta Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla käsitykseen uskon syntymisen kokemisesta?

Uskon syntymisessä on Drewermannin mukaan erotettavissa onnistuneen psykoterapeuttisen prosessin vaiheet, joita syvyyspsykologia pystyy tulkitsemaan.<sup>927</sup> Muutos alkaa hänen mukaansa teologisessakin tulkinnassa usein esille tuodulla kokemuksella siitä, että on ihmisenä hyväksyty.<sup>928</sup> Sen jälkeen epätoivo vaihtuu uskoksi joko hetkessä tai sisäisen taistelun jälkeen, kuten uskontaisteluja usein kuvataan teologiassakin.<sup>929</sup> Drewermannin syvyyspsykologinen tulkinta, jonka mukaan uskontaistelun olennaisena osana on totuuden kohtaaminen omasta itsestä, tarkastelee näin uudesta näkökulmasta teologista käsitystä oman syntisyytensä tajuamisesta.<sup>930</sup> Tulkinta tuo myös esiin sen psykologisen tosiasian, että moni saattaa aluksi torjua totuuden itsestään, mutta taipuu kyllä myöhemmin välttämättömään ahdistavien asioiden käsittelemiseen.<sup>931</sup> Drewermann tuo tulkinnassaan esiin myös sen teologisista kuvauksistakin tunnetun asian, että psyykkisesti sairaat usein torjuvat ahdistuksensa.<sup>932</sup> Hän laajentaa siis teologista käsitystä uskon syntymiseen johtavista sisäisistä kokemuksista tulkitsemalla niitä syvyyspsykologisesti. Ihminen kokee Drewermannin tulkinnan mukaan tekevänsä aina valinnan: hän vaihtaa ahdistuksen luottamukseen.<sup>933</sup> Teologiassa kuitenkin kiistellään siitä, kuuluuko tietoinen valinta uskon syntymiseen.

---

<sup>925</sup> Käsite ei kuulu syvyyspsykologiseen terminologiaan.

<sup>926</sup> "Wir haben es"... "mit einer Anschauung zu tun. die für universell und menschheitlich gelten darf und jeder wahren Religion zutiefst innewohnt"... "Der Glaube, der rettet, besteht zu allen Zeiten und an allen Orten der Welt in dem gleichen Vertrauen gegen die Angst und in den gleichen Intuitionen der Bilder, mittels deren die Seele ihren Weg nach innen zu bezeichnen pflegt." TE II, 163–4.

<sup>927</sup> GF I, 193–94; TE II, 264.

<sup>928</sup> "Nur wenn die Frage nach dem Wesen des anderen so einführend, so ernst uns so geduldig gestellt wird"... "kann man damit rechnen, von dem Betroffenen eine wahre Antwort zu erhalten." TE II, 264, 383, 405.

<sup>929</sup> TE I, 114–115; TE II, 255, 388–90, 409.

<sup>930</sup> "Es ist letztlich in jedem Menschenleben unvermeidlich, mit der Wahrheit vor Augen sich selber zu riskieren." TE II, 263.

<sup>931</sup> TE II, 254–256, 265–268. "Auch Jesus muß"... "anerkennen, daß er die ' unreinen Geister ' nicht einfachhin, ohne konkrete Durcharbeitung ' außer Landes ' schicken kann: sie würden siebenfach zurückkehren." TE II, 268.

<sup>932</sup> "Von daher bleibt allein der Weg des aggressiven Ausagierens, des wirklichen Tuns nach außen, als Schritt einer tieferen Begegnung mit sich selbst und den anderen übrig." TE II, 268.

<sup>933</sup> TE II, 388.

Drewermannin tulkinnassa on ehkä uusinta se, että uskoon yhdistyy kokemus oman minuuden löytämisestä ja kaiken ahdistuksen katoamisesta.<sup>934</sup> Minuutensa ihminen on silloin hänen mukaansa löytänyt sekä syvyyspsykologisessa että teologisessa mielessä,<sup>935</sup> mutta tätä tulkintaa ei teologiassa ole yleensä hyväksytty. Sitä, missä järjestyksessä tai missä suhteessa toisiinsa ahdistuksesta vapautuminen, minuutensa löytäminen ja uskon syntyminen tapahtuu, Drewermann ei kuitenkaan määrittele.<sup>936</sup> Hänen käsityksensä yhdistyy hyvin teologiseen käsitykseen uskon salatusta luonteesta.

Mikä teologinen merkitys on syvyyspsykologian soveltamisella käsitykseen uskon syntymisen kokemisesta?

Drewermannin tulkinta tuo hyvin esiin sen teologisen käsityksen, että Jumala voi herättää ihmisessä uskon ulkonaisesti toisistaan paljonkin eroavien tapahtumien kautta. Uskon syntyminen noudattaa kuitenkin usein psyykkisen parantumisen vaiheita. Tämä on teologisestikin hyväksyttävä käsitys, koska kaikki ihmisen kokemukset ovat psyykkisiä kokemuksia. Asiaa ei muuta se, ettei uskon löytävä ihminen useinkaan tiedosta kokemuksensa vaiheita.

Drewermann onnistuu myös osittain yrityksessään tulkita ahdistuksesta vapautumista ja uskon syntymistä syvyyspsykologisesti. Syvyyspsykologista on selittää vaikeiden asioiden käsittelemisen (durcharbeiten) auttavan siihen. Ahdistavien asioiden torjuntaa<sup>937</sup> ei sen sijaan syvyyspsykologiassa pidetä hyvänä keinona. Drewermann tuo kuitenkin tulkinnassaan esiin sen, että teologinen näkökulma poikkeaa tässä syvyyspsykologisesta. Teologiassa voidaan uskoksi ”hyväksyä” myös tila, joka syvyyspsykologisesti arvioituna ilmentää ahdistavien asioiden torjuntaa.

Drewermannin tulkinta edustaa kuitenkin epärealistista käsitystä uskon vaikutuksista. Esimerkiksi hänen käsityksensä ahdistuksettomasta uskosta<sup>938</sup>

<sup>934</sup> “*Alles muß ein Mensch tun dürfen, was nötig ist, um zu sich selbst zu finden.*“... ”eine bedingungslose Zone der Erlaubnis in dem Vertrauen“...”wofern man nur die“...”Angst von seiner Seele nimmt.“ TE II, 270. Sekä eksistentiaalinen että psyykkinen ahdistus katoaa. GF I, 379.

<sup>935</sup> ”*Selbst.* Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus.“ Jung 1960a, GW 6 § 891.”Die entscheidende Entdeckung SÖREN KIERKEGAARDS“ ...”lautete“...“Das Selbst“...“ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.“ GF I, 336.

<sup>936</sup> TE I, 260–61.

<sup>937</sup> TE II, 268.

<sup>938</sup> TE II, 252, 254, 405, 383.

viittaa syvyyspsykologisesti arvioituna narsistiseen minäkuvaan<sup>939</sup> ja uskovan ihannekuvaksikin se on teologisesti liian vaativa. Kypsää uskoa koskemaan se tietyin varauksin sopii, mutta uskon määritelmäksi se ei sovi. Se eroaa nimittäin sekä syvyyspsykologisista ihmiskäsityksistä että Drewermannin oppi-isäkseen kutsuman Kierkegaardin käsityksestä.<sup>940</sup> Drewermannin tapa tulkita Jungia tuottaa lisäksi siinäkin mielessä teologisesti ongelmallisen käsityksen uskosta, että psyykkisten ongelmien kanssa kamppailevien usko olisi vähäarvoista. Ongelmallista on lisäksi Drewermannin monista teksteistä heijastuva käsitys uskosta hetkessä saavutettavana täydellisyyden tilana. Vaikka hän tuo oikein esille sen, että oman minuuden ja uskon löytäminen vaatii aikaa,<sup>941</sup> hän kuitenkin ajattelee ahdistuksen voivan kadota ja uskon kirkastua ihmiselle myös yhdessä hetkessä. Tämä käsitys vastaa monien ihmisten kokemusta, mutta ei ota huomioon uskonkokemusta edeltävää, yleensä tiedostamattomaksi jäävää sisäistä kehitystä. Drewermannin soveltama syvyyspsykologia lisää kuitenkin uutta ulottuvuutta uskon syntymiskokemuksen tulkintaan.

Drewermann korostaa syvyyspsykologiaa soveltamalla uskon kokemuksen ytimenä olevaa sisäistä prosessia. Muu syvyyspsykologinen tulkinta tuo lisääainesta teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä. Hän ”puhuu” siis uskosta sekä syvyyspsykologisista teologisista minuuksista, mutta tulkinnan painopiste on kuitenkin ihmismielen psyykkisessä minuutensa löytämisen prosessissa. Minuuden käsitteen sisältöä hän ei valitettavasti määrittele täsmällisesti vaan käyttää sitä kuin ”annettuna.” Syvyyspsykologisesti hän olisi voinut määrittellä sen esimerkiksi Jungiin tukeutuen prosessiksi, jossa ihminen differentioituu omaksi yksilölliseksi persoonallisuudeksi, joka pystyy myös sitoutumaan yhteisöllisyyteen.<sup>942</sup> Tämä minuuden käsitteen määrittelemättömyys johtunee hänen terapeuttisesta peruspyrkimyksestään: hän haluaa auttaa ihmisiä vapautumaan ahdistuksestaan ja löytämään oman minuutensa, minkälaiset näiden ihmisten odotukset sitten ovatkin.

<sup>939</sup> Eräs narsistisen persoonallisuushäiriön keskeisistä piirteistä on se, että ihmisellä on suuruusmielikuvien sävyttämä kuva itsestään ja omasta tärkeydestään. Marttunen & al. 2014, 478.

<sup>940</sup> Kierkegaard 1964, 80.

<sup>941</sup> ”Indem er sein eigenes Wesen“...“zurückgewinnen kann und“...“zu einer Einladung, auf dem Erfahrungshintergrund derselben Angst gemeinsam den Schritt auch des gleichen Vertrauens zu wagen.“ TE II, 276.

<sup>942</sup> Jung 1960a, GW 6 § 825.

## 5. Loppukatsaus

Tutkimuksen tavoitteena on ollut osoittaa, **mitä uutta Eugen Drewermann tuo syvyyspsykologiaa soveltamalla teologiseen käsitykseen uskon (fides qua creditur) syntymisestä ja mikä on syvyyspsykologian soveltamisen teologinen merkitys.** Olen tutkinut sitä analysoimalla hänen käsitystään ilman uskoa olemisen tilasta, uskon synnyttävistä kuvista ja uskon syntytahtumasta. Tutkimus on osoittanut, että Drewermann lisää syvyyspsykologiaa soveltamalla uusia näkökulmia teologiseen tulkintaan uskon syntymisestä. Se on vahvistanut eräiltä osin Bernhard Langin ja Matthias Beierin näkemystä, jonka mukaan Drewermann onnistuu teologian ja syvyyspsykologian integroinnissa. Se on osoittanut syvyyspsykologian eri suuntausten voivan tarjota uutta sisältöä teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä. Toisaalta tutkimus on osoittanut, etteivät kaikki hänen syvyyspsykologiset tulkintansa ole helposti yhdistettävissä teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä.

Menetelmänä on ollut systemaattinen analyysi, jonka puitteissa olen soveltanut käsite-, propositio-, argumentaatio-, rakenne- ja edellytysten analyysia. Tärkeimpinä lähteinä ovat olleet *Tiefenpsychologie und Exegese I–II* ja *Glauben in Freiheit I – oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, joissa Drewermann keskittyy teologisen ja syvyyspsykologisen tulkinnan suhteen selvittämiseen. Muita keskeisiä lähteitä ovat olleet kolmiosainen habilitaatiokirja *Strukturen des Bösen* ja *Jesus von Nazareth, Befreiung zum Frieden*. Drewermannin ajattelun arvioinnissa olen ottanut huomioon siitä käytyä kriittistä keskustelua. Tutkimukseni on osoittanut, että syvyyspsykologian soveltaminen voi sekä täydentää että muuttaa teologisia käsityksiä. Olen siksi arvioinut Drewermannin käsitystä uskon syntymisestä myös uutena teologisena paradigmana.

Johdantoluvussa olen kartoittanut Drewermannin syvyyspsykologisen työskentelyn lähtökohtia. Olen osoittanut, että hän rakentaa ajattelunsa sekä Søren Kierkegaardin ja tämän eri pseudonyymien että syvyyspsykologian eri suuntausten varaan. Siksi olen tarkastellut Drewermannin eniten soveltamien syvyyspsykologisten suuntausten suhtautumista uskontoon. Drewermannin lähtökohtien ymmärtämiseksi olen lisäksi tarkastellut sitä, miten teologit ovat tähän mennessä soveltaneet syvyyspsykologiaa ajatteluunsa. Olen myös esittänyt katsauksen aikaisemmasta Drewermannin uskonkäsitystä kosketeleesta

tutkimuksesta. Toisessa luvussa olen analysoinut Drewermannin näkemystä uskoa vailla olevan ihmisen sisäisestä tilasta. Kolmannessa luvussa olen selvittänyt, miten Raamatun kuvat ja ihmisen sisäiset kuvat vaikuttavat hänen mukaansa uskon syntymiseen. Neljännessä luvussa olen analysoinut Drewermannin käsitystä uskon syntytahtumasta.

Usko on Drewermannin mukaan yksityistä, mutta hän etsii sitä, mikä on yhteistä eri ihmisten uskolle. Hän tulkitsee uskon syntymistä syvyyspsykologiaa soveltamalla, mutta usko on hänen mukaansa teologinen käsite. Hän käyttää siitä eniten Vertrauen (luottamus) -käsitettä. Syvyyspsykologiaan turvautuminen osoittaa, että usko on Drewermannin mukaan kokonaisvaltainen sisäinen tila. Käsitys on yleinen teologiassa. Syvyyspsykologeista hän tukeutuu eniten uuspsykoanalyttikko Fritz Riemanniin ja analyttisen psykologian perustajaan Carl Gustav Jungiin. Ilman uskoa eletävän tilan tulkintaan Drewermann soveltaa Riemannin näkemyksiä. Uskon syntymisen tulkintaan hän soveltaa Jungin analyttisen psykologian ohella myös psykoanalyysia. Olen arvioinut eklektisyyden olevan perusteltua, koska hänen pyrkimyksensä on löytää teologista näkemystä mahdollisimman hyvin tukeva syvyyspsykologinen tulkinta. Olen osoittanut, että Drewermann analysoi uskon syntymistä kristinuskon viitekehyksessä, mutta se ei estä häntä näkemästä kaiken uskonnollisen muuttumisen psyykkistä samanlaisuutta. Hänen inklusiivinen uskontokäsityksensä on uskontopsykologisesti perusteltavissa. Olen osoittanut sen myös teologisesti perustelluksi, koska Jeesus Nasaretilaisella on sen mukaan keskeinen vaikutus uskon syntymiseen.

Drewermannia voi kritisoida siitä, että hän väittää syvyyspsykologian täydentävän parhaiten teologista tulkintaa uskon syntymisestä. Hän sivuuttaa esimerkiksi kognitiivisen psykologian tarjoamat mahdollisuudet. Hän ei myöskään aina sovelta syvyyspsykologiaa asianmukaisesti. Hänen eklektisyytensäkin on eräässä mielessä valitettavaa. Se on estänyt häntä esittämästä teologis-psykoanalyttista tai teologis-analyttispsykologista teoriaa uskon syntymisestä. Hän tulkitsee näet uskon puuttumista osoittavaa tilaa psykoanalyttisesti, mutta uskon syntymistä etupäässä analyttista psykologiaa soveltamalla.

Käsiteanalyysin avulla olen selvittänyt, mitä uutta teologiseen käsitykseen uskon syntymisestä Drewermann tuottaa keskeisten käsitteidensä ja malliensa



avulla. Olen analysoinut sitä, mitkä hänen käsitteistään ja malleistaan ovat teologisia, mitkä syvyyspsykologisia ja mitkä mahdollisesti teologista ja syvyyspsykologista sisältöä yhdistäviä käsitteitä. Olen myös selvittänyt, kuinka asianmukaisesti hän tällöin soveltaa syvyyspsykologiaa. Uskon syntymisen kannalta keskeisimmiksi olen osoittanut *ahdistuksen*, *luomisilmoituksen* ja *Jumalan löytämisen* käsitteet. Niihin läheisesti liittyviksi käsitteiksi olen osoittanut *sisäisyyden*, *sisäisen kuvan*, *pelastavan kuvan* ja *pelastavan näyn* käsitteet. Ne kaikki ovat uusia synteettisiä käsitteitä, joissa teologiseen sisältöön yhdistyy syvyyspsykologista sisältöä. Drewermann menee syvyyspsykologiaa teologiaan yhdistäessään pitemmälle kuin esimerkiksi Paul Tillich, joka puhuu korrelaatioista eikä synteeseistä. Drewermannin *ahdistusmalli* ja *ahdistus-kuva -malli* sitovat yhteen hänen teologiaa ja syvyyspsykologiaa yhdistävän käsityksensä uskon syntymisestä.

Drewermann käyttää uskoa vailla olemisesta Kierkegaardilta lainaamaansa ahdistuksen (Angst) käsitettä. Se on hänen teologiansa keskeisimpiä käsitteitä ja uskon (Vertrauen) käsitteen vastapari. Hän käyttää sitä laajemmassa merkityksessä kuin Kierkegaard, vaikka tietää tämänkin sisällyttäneen ahdistuskäsitteeseen psyykkisen kokemuksen ulottuvuuden. Drewermann yhdistää ahdistuskäsitteeseensä Kierkegaardin teologisen ahdistuskäsitteen ja Riemannin uuspsykoanalyttisen persoonallisuustyyppin käsitteen. Hän tulkitsee kuitenkin harhaanjohtavasti Riemannin persoonallisuustyyppit neurooseiksi ja näyttää siten ajattelevan, että kaikki ihmiset ovat neuroottisia. Olen kuitenkin osoittanut, että Drewermannin voi ajatella käyttävän neuroosin käsitettä erityismerkityksessä kaikesta Jumala-suhteeseen liittyvästä ahdistuksesta, jolloin hänen ahdistuskäsitteensä tuo vahvasti esiin inhimillisen kokemuksen kokonaisvaltaisuuden. Se tuo esiin sen, että uskon ulkopuolella oleminen vaikuttaa ihmiseen psyykkisesti. Olen kuitenkin kritisoinut Drewermannin väitettä, jonka mukaan ahdistus estää ihmisiä löytämästä omaa minuuttaan: uskostaan epävarman tai psyykkisesti kypsymättömän ihmisen uskoa ei voi mitätöidä sen enempää teologisilla kuin psykologisillakaan perusteilla.

Ahdistuksesta ihmistä auttavat Drewermannin mukaan Jumalan ihmismieleen istuttamat, sisäiset kuvat ja sieltä esimerkiksi Raamattuun heijastuneet kuvat. Ne ovat pelastavia kuvia. Tekstin symbolit edustavat näitä symbolisia kuvia. Olen osoittanut, että kyseessä on täysin uusi ilmoituskäsitys.

Drewermannin kuva- eli symbolikäsite on teologisen ja syvyyspsykologisen symbolikäsitteen synteesi. Sekä pelastavan kuvan että pelastavan näyn käsitteet viittaavat ihmisten kokemuksiin elämyksellisiin kokonaisuuksiin, jotka ovat joko ahdistuksen paljastamisen tai Jumalan löytämisen merkityksessä pelastavia. Ne ovat teologista ja syvyyspsykologista sisältöä yhdistäviä synteettisiä käsitteitä, vaikka niiden perustana olevat kuvan ja näyn käsitteet eivät ole syvyyspsykologisesti asianmukaisia. Käsitteiden muodostamisen syvyyspsykologisena lähtökohtana on näet pelkästään itsessään ambivalentin kuvan ja näyn positiivinen sisältö. Teologisina käsitteinä niiden käyttökelpoisuutta rajoittaa niiden sisältö. Raamatun merkitys Jumalan ilmoituksen lähteenä kaventuu, jos sen sisältö tulkitaan pelkästään uskoa herättäväksi.

Teologisen ja syvyyspsykologisen sisällön integrointi ilmenee pelastavan kuvan käsitteessä kahdessa muodossa. Arkkityypisen pelastavan kuvan käsite on Jumalan kaikkien ihmisten mieleen istuttaman kuvan käsitteen ja syvyyspsykologisen arkkityypisen kuvan käsitteen synteesi. Subjektiiivisen pelastavan kuvan käsite puolestaan on Jumalan joidenkin ihmisten mieleen istuttaman kuvan ja syvyyspsykologisen yksilöllisen tiedostamattoman kuvan synteesi. Pelastavan näyn käsitteessä yhdistyvät vastaavalla tavalla teologinen ja syvyyspsykologinen sisältö.

Olen osoittanut, että Drewermann käyttää Jumalan ilmoituksesta implisiittisesti luomisilmoituksen käsitettä. Teologinen ilmoituskäsite yhdistyy siinä ensiksikin arkkityypisen kuvan käsitteeseen, jonka Drewermann on muodostanut Jungin analyttistä psykologiaa soveltamalla. Toiseksi teologinen ilmoituskäsite yhdistyy sekä syvyyspsykologiseen että teologiseen subjektiiivisuuden käsitteeseen. Luomisilmoituskäsite on siten teologista ja syvyyspsykologista tulkintaa yhdistävä synteettinen käsite. Olen arvioinut, että se tuo uudella tavalla esiin sen, että ilmoitus on jokaisen saatavilla. Jokainen voi sen mukaan löytää omasta sisimmästään arkkityypisiä kuvia ja oman persoonansa mukaisia subjektiiivisiä kuvia. Käsite ”selittää” myös uudella tavalla sitä, että ihmiset kokevat Raamatun ilmoituksen ”puhuttelevan” heitä. Syvyyspsykologian soveltaminen korostaa siten ilmoituksen saavutettavuutta. Luomisilmoituskäsite eroaa muista teologisista ilmoituskäsitteistä siinä, että Raamatun ilmoitus on sen mukaan ihmisten sisältä löytyvän ilmoituksen heijastusta. Drewermannin käsitys

luomisilmoituksen sisällöstä on täysin erilainen kuin esimerkiksi hänen arvostamansa Kierkegaardin käsitys Raamatun ilmoituksen sisällöstä.

Drewermannin implisiittisen luomisilmoituskäsitteen taustana on varhainen teologinen käsitys ihmissielun kyvystä olla yhteydessä Jumalaan, vaikka hän perusteleekin sitä syvyyopsykologisesti. Teologisesti ristiriitaiselta vaikuttaa kuitenkin se Drewermannin käsitys, että osa ilmoituksesta koostuu subjektiivisista kuvista, jotka ovat vain joidenkin ihmisten löydettävissä. Ristiriita on kuitenkin näennäinen, sillä kaikkien kuvien sisältönä on hänen mukaansa Jumalan löytäminen ja minuuden löytäminen. Käsitys sisäisistä kuvista voi kuitenkin johtaa teologisesti kritisoitavaan näkemykseen, jonka mukaan usko on aina ihmisen valittavissa. Drewermannin käsitys ilmoituksen visuaalisuudesta vastaa puolestaan teologista käsitystä uskonnollisen kielen symbolisuudesta. Visuaalinen ilmoitus on kuitenkin vielä monitulkintaisempaa kuin sanallinen ilmoitus. Siksi onkin poikkeuksellista väittää, ettei Raamatun teksti toisi esiin Jumalan ilmoitusta. Jungin unientulkinnan määrittelemisen ilmoituksen avaimeksi eroaa myös täysin siitä teologisesta käsityksestä, jonka mukaan Jumala on toiminnassaan riippumaton ihmisistä. Kyseinen psykologinen käsitys on tuskin hyväksyttävissä teologisen ilmoituksen tulkinnan lähtökohdaksi. Se on poikkeuksellinen myös syvyyopsykologiselta sisällöltään, koska se perustuu Jungin arkkityypiteorian rajoittuneeseen tulkintaan.

Sisäisyyden käsitteen avulla Drewermann tulkitsee Raamatun pelastavien kuvien avautumista ihmismielelle. Käsite on eksistentiaalisen ja syvyyopsykologisen sisäisyyskäsitteen synteesi. Se vertautuu sekä keskiajan teologian ruminaation käsitteeseen että Jungin aktiivisen imaginaation käsitteeseen. Näkemys ihmismielen sisäisten pelastavien kuvien ja näkyjen avautumisesta tällä menetelmällä osoittaa kuitenkin käsitteen sisällöllisen painopisteen syvyyopsykologiseksi. Drewermann olettaa epärealistisesti kaikkien pystyvän kyseiseen sisäisyyteen. Vaikka käsitys mielensisäisistä pelastavista kuvista ja näyistä hyväksyttäisiinkin, ne eivät ole psykologisen käsityksen mukaan kaikkien tavoitettavissa. Tämä on tuskin teologisesti hyväksyttävissä. Psykologisen tiedon vastaiselta vaikuttaa myös käsitys, jonka mukaan eläytyvä sisäisyys paljastaisi vain pelastavia kuvia. Tämän käsityksensä vastaisesti Drewermann on itsekin käsitellyt ilmoituksen vastaanottamisen inhimillisiä esteitä.

Teologiseen Jumalan löytämisen käsitteeseen Drewermann yhdistää syvyyspsykologisen minuuden löytämisen käsitteen. Kyseinen synteettinen käsite sisältää teologiaa syventävän näkemyksen Jumala-suhteen laadusta. Jumalan löytämisen eli uskon syntymisen käsite tulkitsee näin osuvasti teologista käsitystä uskon sisäisyydestä. Minuuden löytämisen voi myös ajatella ilmentävän uskon kokonaisvaltaisuutta. Käsitettä voi kuitenkin kritisoida monesta näkökulmasta. Sitä voi ensiksikin kritisoida siihen sisältyvän Jumala-käsityksen vuoksi. Ihmisiä erityisesti minuutensa löytämiseen auttava Jumala vaikuttaa siinä inhimillisiin toiveisiin mukautuvalta olennolta. Käsitteeseen eroaakin useimmista teologisista Jumala-käsityksistä. Sitä saatetaan pitää puolittoututena: usko on tosin henkilökohtaista, mutta se tulkitaan teologiassa yleensä yhteydeksi ihmistä voimakkaampaan. Usko tuskin auttaa syyllisyytensä vaivaamaa ihmistä, jos sen painopiste on oman minuutensa löytämisessä sanan psykologisessa merkityksessä. Siitä puuttuu silloin kristillisen sovituspöydän konkretia, josta esimerkiksi Drewermannin teologinen auktoriteetti Kierkegaard pitää kiinni. Minuuden löytämisen soveltaminen uskon tulkintaan vaatii teologista kehittelyä.

Jumalan löytämisen käsitettä on kritisoitava muutenkin. Drewermann väittää toisin kuin esimerkiksi Kierkegaard ja Tillich, ettei uskoon kuulu ahdistusta. Hän päätyy psykologisesti kestävämpään kuvaan uskosta, vaikka soveltaakin ansiokkaasti syvyyspsykologiaa uskon syntymisen tarkasteluun. Taustalla on ihanteellinen näkemys ihmisluonnosta. Drewermannin uskonkäsityksestä puuttuu myös yhteisöllisyys, joka Kierkegaardin mukaan kuuluu uskoon ja Jungin mukaan minuuden löytämiseen.

Drewermannin teologis-syvyyspsykologiset *ahdistusmalli* ja *ahdistus-kuva -malli* osoittavat, minkälaisen kokonaiskäsityksen pohjalta hän tulkitsee uskon syntymistä. Ne osoittavat hänen tulkitsevan sitä teologista ja syvyyspsykologista sisältöä yhdistämällä. Hänen lähtökohdanaan ovat Kierkegaardiin tukeutuvan eksistentiaalisen teologian lisäksi sekä Riemannin uuspsykoanalyysi että Jungin analyttinen psykologia. Drewermannin mallit ovat hermeneuttisia malleja, joiden avulla hän tulkitsee ihmismielen sisäisiä tiloja ja uskon syntymisen inhimillisiä edellytyksiä.

Ahdistusmallissaan Drewermann yhdistää neljään eksistentiaalisen epätoivon muotoon neljä uuspsykoanalyttisesti tulkittua psykologisen ahdistuksen muotoa, joita hän nimittää kyseenalaisesti neurooseiksi. Näin hän tuo esiin sen,

että erilaiset eksistentiaalisen ahdistuksen muodot ilmenevät psyykkisesti eri tavoin. Olen osoittanut, että malli osoittaa teologisesti ja syvyyspsykologisesti tulkittun ahdistuksen riippuvuuden toisistaan, vaikkakaan ei niiden vaikutusta toistensa syntymiseen. Olen arvioinut, että malli on uusi fenomenologinen malli ihmisen luonnollisesta tilasta, jos neuroosin käsitteen ymmärretään tarkoittavan tiettyä persoonallisuuden lajia. Drewermannin ahdistuskäsite ja ahdistusmalli vahvistavat puutteineenkin käsitystä inhimillisen kokemuksen kokonaisvaltaisuudesta. Käsitte ahdistuksesta eräänlaisena inhimillisenä perustilana on myös yleinen. Drewermannilla on siten paljon annettavaa teologiselle tulkinnalle. Hänen ahdistuskäsityksensä on kuitenkin teologisesti kapea: todellisen syyllisyyden sijaan siinä painottuu psyykkinen syyllisyydentunne. Malli ei myöskään ota huomioon sitä, että ihmiset voivat olla eri tavoin ahdistuneita uskostaan tai sen puuttumisesta huolimatta. Malli tulkitsee osuvasti ainoastaan sen, että eksistentiaalinen ahdistus koetaan aina myös psyykkisesti.

Ahdistus-kuva -mallissaan Drewermann yhdistää neljään kokonaisvaltaiseen ahdistukseen niistä pelastavia kuvia. Kuvia hän löytää kaikkien uskontojen piiristä, vaikka niitä esiintyy hänen mukaansa muuallakin, esimerkiksi unissa. Erityisen merkityksen saavat uskonnolliset rituaalit, kuten kristilliset sakramentit. Nämä kuvat synnyttävät hänen mukaansa kaikissa ahdistuneissa juuri heidän tarvitsemansa uskonnollisen ja psyykkisen vapautumisen. Näin hän korostaa sitä, että uskonto vastaa jokaisen yksilöllisiin tarpeisiin. Esimerkiksi sakramentit auttavat hänen mukaansa tiettyjä ihmisiä uskomaan, mutta niiden merkityksen muille hän jättää avoimeksi. Raamatun kuvien erityisyys, jota Drewermann hermeneutiikassaan painottaa, ei myöskään tule mallissa esille. Se on siten eräänlainen hahmotelma eikä viimeistelty opillinen esitys.

Argumentaatioanalyysin avulla olen selvittänyt sitä, miten Drewermann perustelee teologisen ja syvyyspsykologisen tulkinnan yhdistämistä. Holistista ahdistuskäsitettään hän perustelee teologisesti Kierkegaardiin tukeutumalla. Hän väittää, että tämän tulkinta eksistentiaalisesta epätoivosta on erityisen lähellä psykoanalyttista käsitystä neuroottisuudesta. Yhdistämistä ei voine paremminkaan perustella, onhan ahdistus subjektiivista kokemusta ilmaiseva käsite.

Arkkityyppisen pelastavan kuvan käsitettä Drewermann perustelee syvyyspsykologisesti käsityksellään kollektiivisesta tiedostamattomasta. Siellä on hänen mukaansa arkkityyppisiä kuvia, jotka ovat Jumalan istuttamia. Teologisena perusteluna on siten Jumalan luomistahto. Teologisen ja syvyyspsykologisen sisällön integroiminen on onnistunutta. Subjektiiivisen pelastavan kuvan käsitettä hän perustelee syvyyspsykologisella käsityksellä ihmisten yksilöllisestä tiedostamattomasta ja teologisella käsityksellä Jumalan luomien ihmisten yksilöllisyydestä. Teologisen ja syvyyspsykologisen sisällön integroiminen on siinäkin onnistunutta. Luomisilmoituskäsitteen perustelu rakentuu Drewermannin arkkityyppisistä ja subjektiivisista pelastavista kuvista esittämän varaan. Hän integroi onnistuneesti teologisen käsityksen ihmisen mahdollisuudesta olla yhteydessä Jumalaan ja syvyyspsykologisen käsityksen ihmismielestä.

Teologisen sisäisyyskäsitteen ja syvyyspsykologisen sisäisyyskäsitteen integroimista Drewermann perustelee sillä, että sisäisyyteen johtavat tunteet ovat sekä teologisiksi että syvyyspsykologisiksi tulkittavia tunteita. Perustelu on pitävä holistisen ihmiskäsityksen näkökulmasta katsottuna. Minuuden löytämisen yhdistämistä Jumalan löytämisen käsitteeseen Drewermann perustelee sekä Kierkegaardiin että Jungiin tukeutumalla. Hän ajattelee molempien tukevan omaa argumentaatiotaan, vaikka nämä sisällyttävätkin minuuden löytämiseen eri asioita. Kierkegaardin mukaan Jumalan löytänyt ihminen on löytänyt myös minuutensa, mutta hän samaistaa minuuden käsitteen teologiseen hengen käsitteeseen. Jung ei sen sijaan ota minuutta määritellesään huomioon teologista transsendenttisuuden näkökulmaa. Drewermann täydentää Jumalan löytämisen käsitettä molempien minuuden käsitteiden sisällöllä. Argumentointi rakentuu kuitenkin johdonmukaisesti Kierkegaardin ja Jungin varaan. Syvyyspsykologisen sisällön yhdistäminen teologiseen Jumalan löytämisen käsitteeseen on perusteltu asianmukaisesti.

Ahdistusmallinsa perusteluksi Drewermann vetoaa Kierkegaardiin, jonka mukaan sekä psykologinen että eksistentiaalinen ahdistuksen tulkinta koskevat Jumala-suhdetta. Tämän esittämille epätoivon muodoille on siksi löydettävissä psyykkiset vastineensa. Niiden yhdistämistä Riemannin esittämiin psyykkisen ahdistuksen muotoihin Drewermann perustelee samantapaisella ilmenemisellä. Pätevimpiä perusteluja lienee vaikea esittää. Ahdistus-kuva -mallia Drewermann perustelee syvyyspsykologisesti. Niin Raamatun tekstien takaa löytyvien kuvien

kuin sakramenttienkin vaikutuksen selittää hänen mukaansa antropologia. Kukin kuva vastaa hänen mukaansa parhaiten tietynlaisesta ahdistuksesta kärsivien tarpeisiin. Perustelu vastaa hyvin sitä psykologista käsitystä, jonka mukaan subjektiiviset tekijät vaikuttavat ihmisen vastaanottokykyyn.

Drewermann ei perustele tulkintamenetelmänsä nimivalintoja. Esimerkiksi tulkinnan arkkityypiseksi nimittäminen onkin heikosti perusteltavissa. Olen nimittäin osoittanut, että hänen ”myötäelämisen metodissaan” on myös eksistentiaalisen tulkinnan piirteitä. Subjektiivisten kuvien tulkintakaan ei ole arkkityypistä. Tulkintametodia on kuitenkin arvostettava yrityksenä yhdistää teologista ja syvyyspsykologista hermeneutiikkaa.

Käsite- ja argumentaatioanalyysin ohessa olen soveltanut rakenneanalyysia ja edellytysten analyysia. Ne osoittavat Drewermannin tulkinnan teologisen merkityksen. Ne osoittavat, että hän on avannut syvyyspsykologiaa soveltamalla uusia näkökulmia teologiseen uskon syntymisen tulkintaan. Hän on avartanut näin ensiksikin teologista käsitystä ilman uskoa olemisesta. Merkittävintä siinä on ihmisen kokemusmaailman kokonaisvaltaisuuden korostaminen.

Toiseksi Drewermann on tuottanut uusia näkökulmia teologiseen ilmoituksen vastaanottamisen tulkintaan. Hän on esittänyt uuden käsityksen ilmoituksesta. Hän on korostanut uskomisen ”luonnollisuutta” tulkitsemalla Jungiin tukeutuen, että jokaisen ihmisen mielestä löytyy sekä monia pelastavia kuvia että erityinen Kristuksen kuva. Hänen tulkintansa heikkous liittyy siihen, ettei Jungin arkkityypiteoriaa ole psykologiassa yleisesti hyväksytty. Hän myös tulkitsee toisin kuin Jung, että kuvat löytyvät ”valmiina” ihmisen kollektiivisesta tai yksilöllisestä tiedostamattomasta. Hänen käsityksiään on siis kritisoitava, mutta ne tuovat kuitenkin hyvin esiin esimerkiksi katoliselle teologialle ominaisen käsityksen ihmisen Jumala-kykyisyydestä. Sitä, että jokainen ihminen voi löytää Jumalan ilmoituksen, Drewermann pyrki korostamaan myös ahdistus-kuva - mallillaan, vaikkeivät hänen mallilleen esittämät psykologiset ja luonnontieteelliset perustelut ole onnistuneita. Sen sijaan uskon sisäisen syntyprosessin tulkinnassa hän yhdistää onnistuneesti teologisen Jumala-käsityksen syvyyspsykologiseen käsitykseen ihmismielen toiminnasta. Hänen käsityksensä immanentista transsendenssista jatkaa uskon syntymisen tulkintaa siitä, mihin teologinen persoonallisen transsendenssin käsitys ulottuu. Siinä syvyyspsykologia tukee teologiaa uskon syntymisen tulkitsemisessa.

Kolmanneksi Drewermann on painottanut, että usko vahvistaa ihmistä psyykkisesti: se auttaa sekä pääsemään ahdistuksesta että löytämään minuutensa. Tämä käsitys saa tukea psykologiasta. Käsitys ahdistuksettomasta uskosta ei sen sijaan ole psykologisesti perusteltavissa. Se on myös teologisesti ongelmallinen, koska psyykkisten ongelmien kanssa kamppailevien tai epäilysten vaivaamien usko olisi sen mukaan vähäarvoista. Psykoterapeuttisen mallin soveltaminen uskon kokemista käsittelevien Raamatun tekstien tulkintaan on perusteltua, kun on kyse syvyyspsykologisen näkökulman esiin tuomisesta. Erityisesti sitä soveltaessaan Drewermann onnistuu tuomaan esiin uskon syntymisen psyykkisiä esteitä ja edellytyksiä. Uskon syntymisen pystyy hänen mukaansa kuitenkin ”selittämään” vain teologia: sen saa aikaan Jeesuksen henki. Drewermann tulkitsee uskon syntymistä syvyyspsykologisesti, mutta hän ei redusoi teologiaa syvyyspsykologiaksi..

Drewermann tukeutuu teologisesti Kierkegaardiin integroidessaan syvyyspsykologista tulkintaa käsitykseensä ahdistuksesta, uskon subjektiivisuudesta ja uskon syntymisen kokemisesta. Hän hyödyntää Kierkegaardin epätoivokäsitystä ahdistusmallissaan ja pitää uskon syntymistä tämän tavoin paradoksaalisena. Hän ei kuitenkaan suhteuta käsitystään ilmoituksen kuvallisuudesta ja sisäisestä uskon syntymisen prosessista Kierkegaardin ilmoituskäsitykseen. Hänen käsityksensä ahdistuksettomasta uskosta ei myöskään saa tukea tältä. Drewermannin käsitys uskoa synnyttävästä Jeesuksen hengestä muistuttaa kyllä Kierkegaardin käsitystä Pyhästä Hengestä, mutta on teologisena käsitteenä epämääräinen. Jürgen Werbick on siten osittain oikeassa arvioidessaan, ettei ahdistuskäsityksessään Kierkegaardia seuraava Drewermann uskonkäsityksessään enää seuraa tätä.

Drewermann pitää syvyyspsykologiaakin soveltaessaan kiinni siitä, että uskon synnyttää Jumala. Muuten hänen käsityksensä uskon syntymisestä poikkeaa radikaalisti useimmista teologisista käsityksistä. Usko ei hänen mukaansa edellytä Raamatun teksteihin sisältyvän ilmoituksen omaksumista, vaan ihmisten sisimmästä löytyvä luomisilmoitus riittää sen perustaksi. Hän on siinä suhteessa oikeassa, että mielikuvat vaikuttavat osaltaan uskon syntymiseen. Käsitystä, jonka mukaan siihen tarvitaan aina sisäisiä kuvia, on kuitenkin teologisesti vaikea hyväksyä. Ilmoituksen ymmärtäminen ei myöskään voine riippua



syvyyspsykologisesta tulkinnasta. Tämä tuo kaikkein selvimmin esiin Drewermannin riippuvuuden Jungista, jota on vaikea perustella teologisesti.

Drewermannin kristologiakin on poikkeuksellista. Jeesus Nasaretilainen on hänen mukaansa ollut pelkästään ihminen, mutta sisäisen Kristuksen kuvansa eli minuutensa löytänyt, esikuvallinen ihminen. Silti Jeesus on Drewermannin mukaan jättänyt jälkeensä ainutlaatuisen, uskoa synnyttävän hengen, joka ilmenee kaikissa rakkaudellisissa ihmissuhteissa. Luonnehdinta on uushenkinen. Olen myös osoittanut, että Drewermannin ajattelusta löytyy muitakin uushenkisiä ja gnostilaisia painotuksia. Hänen käsitystään uskon syntymisestä ei silti voi leimata gnostilaiseksi tai uushenkiseksi. Sen voi pikemminkin ajatella ilmentävän hänen kokeilevaa suhtautumistaan erilaisiin tulkintoihin. Hän ei näet ole pyrkinyt luomaan teoreettista kokonaisuutta uskon syntymisestä eikä siksi esimerkiksi määrittelle ilmoituksen ymmärtämisen ja uskon syntymisen suhdetta, vaan käsittelee niitä erillisinä asioina.

Drewermannin paneutumista syvyyspsykologiaan on syytä arvostaa. Hän on lähestynyt syvyyspsykologisesti aihetta, jonka käsittelyä on pidetty teologian tehtävänä. Hän on lähtenyt tulkitsemaan uskon syntymistä, joka ei kaikkien teologioiden mukaan ole miltään osin psykologisesti selitettävissä. Tiettyjen teoreetikoiden tulkintoihin rajoittumallakin hän on löytänyt uusia näkökulmia teologiseen uskon syntymisen tulkintaan. Hän on myös näyttänyt, että syvyyspsykologia tarjoaa siihen useita vaihtoehtoisia lähestymistapoja. Matthias Beier, Franz Wilhelm Jansen ja Ralph Fischer ovat arvioineet oikein, että Drewermann on kehittänyt syvyyspsykologiaa soveltamalla uuden pelastusopillisen paradigman. Tutkimukseni täydentää heidän työtään. Olen selvittänyt, miten Drewermann perustelee syvyyspsykologian integroimista teologiseen uskon syntymisen tulkintaan. Olen analysoinut hänen teologista ja syvyyspsykologista sisältöä yhdistäviä käsitteitään ja mallejaan ja osoittanut, että hän ilmaisee niiden avulla uudella tavalla sekä ilman uskoa olemista että uskon syntymistä. Lisäksi olen arvioinut sitä, missä määrin hänen käsitteensä ja mallinsa soveltuvat osaksi teologista tulkintaa. Hänen eräiden tulkintojensa uushenkisyys ei saisi estää psykologisesti korrekten käsitysten yhdistämistä teologiseen tulkintaan. Tutkimukseni auttaneen ymmärtämään muutenkin hänen ajatteluaan. Toisaalta se osoittaa syvyyspsykologian soveltamisen mahdollisuudet ja rajoittuneisuuden teologisessa tutkimuksessa.

## 6. Liitteet

### Liite 1. Ahdistusmalli (GF I, 354)

#### Angst

Forschungsmethode	Verhaltensforschung	Psychoanalyse	Existenzphilosophie
Form	real: in-der-Welt-sein	psychisch: Reflexion der Welt im Bewußtsein	geistig: Für-sich-Sein des Bewußtseins
Thematik	1) Einsamkeit. Ausgestoßen werden	Objektverlust › Schizoidie	Verzweiflung der Endlichkeit
Thematik	2) Verhungern	Oralität › Depression	Verzweiflung der Unendlichkeit
Thematik	3) Beutegreifer (Töten, Getötet werden)	Analität › Zwangsneurose	Verzweiflung der Notwendigkeit
Thematik	4) Strafe und Scham	ödpale Sexualität › Hysterie	Verzweiflung der Möglichkeit
religiöse Lösung (exemplarisch)	Hinduismus (Naturreligion)	Buddhismus (Mystik)	Judentum, Christentum, Islam (personaler Gottes- glaube)

## Liite 2. Ahdistus-kuva -malli (GF I, 424)

### Symbolische Felder der Geborgenheit

Angstform	Angstinhalte	Religiöse Symbole	Angstlösende Inhalte	Ritualisierte Darstellung
Schizoidie	Ausgesetztheit und Fremdheit, emotionale Kälte	Wasser, Höhle	Geborenwerden und Geborgensein	Taufe im Kirchenraum, Wiedergeburt
Depression	Schuldangst im oral-kaptativen Erleben	heiliges Mahl, Baum und Berg	Seindürfen in Akzeption der Wünsche	Abendmahl oder Eucharistie
Zwangsneurose	Angst vor Fehlerhaftigkeit und Nichtnotwendigkeit; Konkurrenz, Macht, Perfektionismus, Sadismus	Spiel	Üben- und Lernendürfen	Initiation (Konfirmation, Firmung)
Hysterie	Angst vor Bindung; Sehnsucht und Flucht gegenüber der Überwertigkeit des Partners	Heilige Hochzeit	Bindung in Selbständigkeit	Ehe

**Liite 3. Kaavio uskon syntymisestä (GF I, 198)**

Das **Du** Gottes, bewußtseinstranszendent



Das Ich des Gläubigen, bewußt, personal, individuell



Mythos und Ritual, kollektiv, unbewußt

## 7. Lyhenteet

### 7.1. Eugen Drewermannin teokset, artikkelit ja videotallenteet

Allerniedrigst	(1998)	Daß auch der Allerniedrigste mein Bruder sei.
Apostelgesch.	(2011)	Die Apostelgeschichte.
Barke	(1989)	“Ich steige hinab in die Barke der Sonne.“
Böses	(1986)	Böses tun aus Angst.
DMK	(1987-88)	Das Markusevangelium.
Eigentliche	(1984)	Das Eigentliche ist unsichtbar.
Eis	(i.v.)	Das Eis schmilzt.
Fragen	(1992)	Fragen an Eugen Drewermann
Früchten	(1988)	“An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“.
Gespräche	(1991)	Gespräche über Angst.
Gewatter	(1992)	Der Gewatter Tod.
GF	(1993-07)	Glauben in Freiheit.
Glaube	(2000)	Hat der Glaube Hoffnung?
KPI	(1989)	Kleriker. Psychogramm eines Ideals.
Name	(1986)	Dein Name ist wie Geschmack des Lebens.
PM	(1982)	Psychoanalyse und Moraltheologie.
PM(suom)	(2000)	Psykoanalyysi ja moraaliteologia.
Propheten	(1991)	Sind die Propheten dieser Kirche ein Ärgernis.
Rapunzel	(1992)	Rapunzel, Rapunzel, lass dein Haar herunter.
SB	(1978)	Strukturen des Bösen.
Schmerz	(1997)	Denn es fühlt wie Du den Schmerz.
Streit	(1992)	Der Streit um Drewermann.
Sünde	(1985)	Sünde/Schuld.
TE	(1984-85)	Tiefenpsychologie und Exegese.
Tiere	(1990)	Über die Unsterblichkeit der Tiere.
Trinität	(1984)	Religionsgeschichtliche und Tiefenpsychologische Bemerkungen zu Trinitätslehre.
Träume	(1996)	Was machen die Menschen mit den Träumen?
UA	(1999)	Uskon alkukuvat.
WH	(1989)	Wort des Heils – Wort der Heilung.
WID	(1994)	Was ich denke.
Worum	(1992)	Worum es eigentlich geht.

### 7.2. Muut lyhenteet

GW	Gesammelte Werke.
LM	Lutherische Monatshefte.
MüThZS	Münchener Theologische Zeitschrift
QD	Questiones Disputatae.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
SESJ	Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja.
STKSJ	Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja.
StZ	Stimmen der Zeit.
Taik	Teologinen aikakauskirja.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThRv	Theologische Revue.

## 8. Lähteet

### 8.1. Eugen Drewermannin teokset

- SB I           Strukturen des Bösen. Bd. I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. 10. Aufl. Paderborn: Schöningh 1995.
- SB II           Strukturen des Bösen. Bd. II. Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. 7. Aufl. Paderborn: Schöningh 1995.
- SB III          Strukturen des Bösen. Bd. III. Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. 8. Aufl. Paderborn: Schöningh 1996.
- PM I           Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. I: Angst und Schuld. Mainz: Matthias-Grünewald.
- PM (suom)     Psykoanalyysi ja moraaliteologia. Ahdistus ja syyllisyys. Rakkauden teitä ja kiertoteitä. Elämän rajoilla. Valikoiden suom. Juhani Rekola. Helsinki: Gaudeamus.
- Eigentliche 1984     Eigentliche ist unsichtbar. Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet. Spektrum 4068. Freiburg/Br: Herder.
- TE I           Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. 4. Aufl. der Sonderausg. Olten: Walter 1992.
- TE II          Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 2. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. 4. Aufl. der Sonderausg. Olten: Walter 1992.
- Name          Dein Name ist wie Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. 2. Aufl. Freiburg/Br: Herder 1993.
- DMK I         Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung. 8. Aufl. Bd. I. Solothurn: Walter 1993.
- DMK II        Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung. 5. Aufl. Bd. II. Solothurn: Walter: 1994.
- Früchten     "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen". Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs "Tiefenpsychologie und keine Exegese". Mit einem Beitrag von Stefan Schmitz. 4. Aufl. Olten: Walter 1990.
- WH II         Wort des Heils – Wort der Heilung. Gespräche und Interviews. Bd. II. Reden von Gott. Hg. v. Bernd Marz. Originalausg. Düsseldorf: Patmos. München: Piper 1994.
- KPI           Kleriker. Psychogramm eines Ideals. 5. Aufl. Olten: Walter 1992.

- Barke  
1989 “ Ich steige hinab in die Barke der Sonne.“ Alt-Ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21. 6. Aufl.Olten: Walter 1993.
- Tiere  
1990 Über die Unsterblichkeit der Tiere. Hoffnung für die leidende Kreatur. Mit einem Geleitwort von Luise Rinser. Olten: Walter.
- Gespräche  
1991 Gespräche über Angst. & Jürgen Jeziorowski. Gütersloher Taschenbücher 1296. 4. ergänzte Aufl. Gütersloh: Mohn 1993.
- Propheten  
1991 Sind die Propheten dieser Kirche ein Ärgernis? Im Gespräch mit Felizitas Schönborn. Zürich: Pendo.
- Rapunzel  
1992 Rapunzel, Rapunzel, laß dein Haar herunter. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. dtv 35056. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gewatter  
1992 Der Gewatter Tod. – Rapunzel, Rapunzel, laß dein Haar herunter. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. dtv 35056. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 283–315.
- Worum  
1992 Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung. 3., aktualisierte Neuauflage. München: Kösel.
- GF I  
1993 Glauben in Freiheit. Bd. I. Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Dogma, Angst und Symbolismus. Solothurn: Walter.
- WID  
1994 Was ich denke. Querdenken-Taschenbuch 12532. München: Goldmann.
- GF II  
1996 Glauben in Freiheit. Bd. II. Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden. Zürich: Walter.
- Träume  
1996 Was machen die Menschen mit den Träumen? – Träume. Deutung und Bedeutung. Hg. v. Hans Christian Meiser. Menschen-Kunde 12691. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. 11–17.
- Schmerz  
1997 Denn es fühlt wie Du den Schmerz. Das Weltbild, das die christlichen Kirchen predigen, ist verantwortlich für das Elend der Tiere. Spiegel Special 1/1997. 122.
- GF III/1  
1998 Glauben in Freiheit. Bd. III/1. Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott. 2. Aufl. Zürich: Walter 1998.
- Allerniedrigst.  
1998 Daß auch der Allerniedrigste mein Bruder sei. Dostojewski – Dichter der Menschlichkeit. Düsseldorf: Walter. Ppb-Ausgabe 2004. Düsseldorf: Patmos.
- GF III/2  
1999 Und es geschah so...Die moderne Biologie und die Frage nach Gott. Düsseldorf: Patmos.

- UA  
1999 Uskon alkukuvat. Raamatun alkukertomukset ja nykyajan ihminen. Suom. Oili Aho. Helsinki: Kirjapaja.
- Glaube  
2000 Hat der Glaube Hoffnung? Von der Zukunft der Religion am Beginn des 21. Jahrhunderts. Düsseldorf: Walter. 2. Aufl. 2001. Düsseldorf: Patmos.
- GF III/3  
2002 Im Anfang...Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott. Düsseldorf: Patmos.
- GF III/4/1  
2006 Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Das Gehirn. Düsseldorf: Patmos.
- GF III/4/2  
2007 Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Die Seele. Düsseldorf: Patmos.
- Apostelgesch.  
2011 Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit. Ostfildern: Patmos.

## 8.2. Eugen Drewermannin artikkelit

- Trinität  
1984 Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zu Trinitätslehre. – Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. hg. v. Karl Rahner & Heinrich Schlier. Quaestiones Disputatae 101. Freiburg: Herder. 115–142.
- Sünde  
1985 Sünde/Schuld. – Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. 4. Hg. v. Peter Eicher. München: Kösel. 148–155.
- Böses  
1986 Böses tun aus Angst. – Freispruch für Kain? Über den Umgang mit Schuld. 4. Aufl. Hg. v. Eugen Drewermann & al. Topos-Taschenbücher 158. Mainz: Grünewald 1992. 54–83.

## 8.3. Eugen Drewermannin haastattelut ja videotallenteet hänestä

- Haastattelu  
2009 Haastattelulausunto 25.7.2009. Tekijän hallussa.
- Haastattelu  
2012 Haastattelulausunto 27.7.2012. Tekijän hallussa.
- Haastattelu  
2014 Haastattelulausunto 11.7.2014. Tekijän hallussa.
- Eis  
i.v. Das Eis schmilzt. Eugen Drewermann – Ein Porträt. VHS-kasetti. Solothurn: Walter.



## 9. Kirjallisuus

Abraham, Martin

2004 Sünde/ Schuld und Vergebung/ VI. Kirchengeschichtlich und dogmengeschichtlich / 3. Neuzeit. – RGG. 4. Aufl. 7. Bd. Tübingen: Mohr Siebeck. 1886–87.

Anderson, Ray S.

2000 Antropologia, kristillinen. – Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja & Kia Sammalkorpi-Soini. Helsinki: Kirjapaja. 22–27.

Annala, Pauli

1993 Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa. Helsinki: Yliopistopaino.

Aristoteles Sielusta (De Anima). Suom. Kati Näätäsaari. – Teokset. Osa V.

2006 Helsinki: Gaudeamus.

Arndt von, Martin

1999 Gott im Selbst. Tiefenpsychologische Bibelexegese: Religiöse Neukonstruktion oder Neusichtung christlicher Religiosität. Eine Religionswissenschaftliche Untersuchung tiefenexegetischen Schrifttums. Stuttgart: Libri Books on Demand. Diss. Würzburg 1998.

Asikainen, Susanna

2016 Miehekäs kuolema? Jeesuksen maskuliinisuus synoptisissa passiokertomuksissa. – TAIK 121/ 3. 195–209.

Augustinus Tunnustukset (Confessiones). Suom. Otto Lakka. Helsinki: SLEY-

1981 Kirjat Oy.

Barth, Hans-Martin

1988 Gottes Wort ist dreifaltig. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der "archetypischen Hermeneutik" Eugen Drewermanns. – ThLZ 113/4. 241–254.

Bayer, Oswald

2009 Tillich as a systematic theologian. – The Cambridge Companion to Paul Tillich. Ed. by Russell Re Manning. New York: The Cambridge University Press. 18–36.

Beier, Matthias

2004 A Violent God-Image. An Introduction to the Work of Eugen Drewermann. New York: The Continuum.

Beyer, Uwe Die Tragik Gottes. Ein philosophischer Kommentar zur Theologie

1995 Eugen Drewermanns. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Birnstein, Uwe & Lehmann, Klaus-Peter

1994 Phänomen Drewermann. Politik und Religion einer Kultfigur.  
Frankfurt am Main: Eichborn.

Blank, Josef

1992 Die Angst vor dem Sturz ins Bodenlose. – Der Streit um  
Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren.  
Hg. v. Bernadette Benedikt & Alfred Sobel. Wiesbaden: Alfred  
Sobel. 21–27.

Boos, Evelyn

2005 (Hg.) Grosses Wörterbuch Psychologie. Grundwissen von A–Z.  
Vollständige Taschenbuchausgabe. München: Compact.

Brokop, Volker

2012 “Die Lehre vom Verstehen“: Das Gesamtwerk des Eugen  
Drewermann. Eine Einführung.  
<http://www.alice-dsl.net/vobro/vobro/index2.htm> 13.5.2013.

Bruun von, Mikko

2012 Uskonto ja psykoanalyysi eilen ja tänään. – Psykoterapia 31/3. 230–  
245.

Buber, Martin

1923 Ich und Du. Leipzig: Insel-Verlag.

Bucher, Anton A.

1992a Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten.  
Stuttgart: Kohlhammer.

1992b Tiefenpsychologie und Exegese. Anmerkungen zum  
Psychologiekonzept Eugen Drewermanns. – Kirche und Glaube auf  
der Couch. 2. überarbeitete. u. erweiterte. Aufl. Hg. v. Hartmut  
Meesmann. Oberursel: Publik-Forum. 171–180.

1992c Auf Felsen oder auf Sand gebaut? Rückfragen an Eugen  
Drewermanns psychologische Theorien und Methoden. – Fragen an  
Eugen Drewermann. Hg. v. Hermann J. Pottmeyer. Schriften der  
Katholischen Akademie in Bayern. Düsseldorf: Patmos. 102–131.

Burckhardt, Jacob

1978 Weltgeschichtliche Betrachtungen. Erläuterte Ausg. Hg. v. Rudolf  
Marx. Kröners Taschenausg. 55. Stuttgart: Alfred Kröner.

Charlesworth, James H.

2004 Psychobiography: A New Challenging Methodology in Jesus  
Research. – Psychology and the Bible. A New Way to Read the  
Scriptures. Vol.4. From Christ to Jesus. Ed. by J. Harold Ellens and  
Wayne G. Rollins. Westport (CT): Praeger Publishers. 21–57.

Dassmann, Ernst

- 1992        Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung. – Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hg. v. Albert Görres & Walter Kasper. 4. Aufl. QD 113. Freiburg/Br : Herder. 49–66.

Dilthey, Wilhelm

- 1924        Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens 1: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Ideen über eine beschreibende oder zergliedernde Psychologie. – Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. Bd. V. Leipzig: B. G. Teubner.

Dolto, Françoise & Sévérin, Gérard

- 2006        Evankeliumit ja usko psykoanalyysissä – halun elämä. Suom. Sari Hongell. Tampere: Eveil-kustannus.

Dourley, John

- 2009        Tillich in dialogue with psychology. – The Cambridge Companion to Paul Tillich. Ed. by Russell Re Manning. New York: Cambridge University Press. 238–253.

Dunderberg, Ismo

- 1999        Mitä on “gnostilaisuus”? – Taik 104/ 3. 243–253.  
2005        Gnostilaisuus kristinuskon “toisena”. – Taik 110/6. 553–560.

Dunderberg, Ismo & Marjanen, Antti (Toim)

- 2005        Nag Hammadin kätkeyty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Helsinki: WSOY.

Dunning, Stephen N.

- 1985        Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety. – International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety. Ed. by Robert L. Perkins. Macon (Georgia, USA): Mercer University Press. 7–33.

Eckert, Michael

- 1987        Gott – Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie. Berlin: Walter de Gruyter.

Egidius, Henry

- 1997        (Utarb.) Psykologilexikon. 2. utg. Stockholm: Natur och Kultur.

Ehnberg, Lars

- 2013        Unia, satuja ja myyttejä. Johdatus C. G. Jungin analyttiseen psykologiaan. Helsinki: Noxboox.

Ehrlich, E. L.

- 1962        Traum. Religionsgeschichtlich. – RGG. 3., völlig neu bearbeitete Aufl. 6. Bd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1001–1005.

Eibach, Ulrich

- 1991        Heilung für den ganzen Menschen? – Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie. Bd. 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- 1992 Seelische Krankheit und Christlicher Glaube. – Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie. Bd. 3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Eicher, Peter (Hg) Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann. München: Kösel.
- Eliade, Mircea  
1978 Geschichte der Religiösen Ideen. 2. Aufl. Bd. I. Freiburg/Br: Herder.  
1961 Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism. Transl. by Philip Mairet. London: Harvill Press.
- Ellsiepen, Christof  
2006 Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie. Berlin: Walter de Gruyter.
- Enckell, Henrik  
2008 Psykoanalyysi tänään – entä huomenna. – Psykoterapia 27/2. 114–119.  
2011 Att lyssna till en röst... – Psykoterapia 30/3. 222–225.
- Erikson, Erik H.  
1966 Nuori Luther. Psykoanalyttinen ja historiallinen tutkimus. Suom. Kai Kaila. Helsinki: W & G.
- Eriksson, Johan  
2011 Sen äänen kuuntelemisesta, jota vaaleissa ei lasketa. Psykoanalyysi ja moderni tiedekulttuuri. Suom. Jan Johansson. – Psykoterapia 30/3. 210–222.
- Etheber, Alfred  
1998 Offenbarung und Psyche: Eine fundamentaltheologische Untersuchung des tiefenpsychologischen Verständnisses der Offenbarung bei C. G. Jung. Paderborn: Schöningh. Diss. Aachen, Tech. Hochsch. 1996.
- Feldtkeller, Andreas  
2013 Die Bedeutung des Gefühls für die teilnehmende Beobachtung von Religion. – Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen. Hg. v. Lars Charbonnier & al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 187–202.
- Fehrenbacher, Gregor  
1991 Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung. Olten: Walter.  
1993 Die Grundlage: Drewermanns “Strukturen des Bösen“. Eine Skizze. – Brücken zu Eugen Drewermann? Vom Konflikt zur Sache. Hg. v. Gebhard Fürst. Stuttgart: Akademie der Diözese Rothenburg-Stuttgart. 29–41.

Fischer, Ralph

2006 Macht der Glaube heil? Der christliche Glaube als Heilmacht im Anschluss an Eugen Biser und Eugen Drewermann. Bamberger theologische Studien 30. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Fragen Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch. Hg. v. Hermann J. Pottmeyer. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Düsseldorf: Patmos.

Fraling, Bernhard

1992 Übereinstimmungen und Differenzen. Moraltheologische Anmerkungen zum Werk Eugen Drewermanns. – Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch. Hg. v. Hermann J. Pottmeyer. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Düsseldorf: Patmos. 7–101.

Frankl, Viktor E.

1983 Olemisen tarkoituks. Suom. Eila Sandborg & Osmo Jokinen. Helsinki: Otava.

1987 Tiedostamaton Jumala. Psykoterapian ja uskonnon suhteesta. Suom. Marja Kyrö. Helsinki: Kirjayhtymä.

2005 Logoterapia – avain mielekkäaseen elämään. Suom. Raija Viitanen. Helsinki: Lyhytterapiainstituutti.

Frey, Jörg Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 71. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Freud, Anna Minän suojautumiskeinot. Suom. Kai Kaila. Helsinki: W & G. 1969

Freud, Sigmund

1948 Die Zukunft einer Illusion – GW 14. London: Imago Publishing. 325–380.

1950 Der Mann Moses und die monotheistische Religion. – GW 16. London: Imago Publishing. 101–246.

1964 Johdatus psykoanalyysiin. Suom. Erkki Puranen. Jyväskylä: Gummerus.

1968 Unien tulkinta. Suom. Erkki Puranen. Jyväskylä: Gummerus.

1989 Toteemi ja tabu (Totem und Tabu, GW 9). Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Love kirjat.

Fromm, Erich

1986 Psykoanalyysi ja uskonto. Suom. Riitta Sirola. Helsinki: Kirjayhtymä.

Fröhlich, Werner D.

2002 Wörterbuch Psychologie. 24. Durchgesehene Aufl. dtv 32514. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Funke, Dieter

- 1992 Ewige Urbilder? Einige Anmerkungen zu Drewermanns tiefenpsychologischer Hermeneutik. – Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren. Hg. v. Bernadette Benedikt & Alfred Sobel. Wiesbaden: Alfred Sobel. 52–55.

Furger, Franz

- 1992 Psychoanalyse und christliche Ethik. Zum Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann aus moraltheologischer Sicht. – Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hg. v. Albert Görres & Walter Kasper. 4. Aufl. QD 113. Freiburg/Br : Herder. 67–80.

Gadamer, Hans-Georg

- 1965 Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).  
2004 Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.

Gassmann, Lothar

- 2000 Was Will Eugen Drewermann? – Reihe Aufklärung der Arbeitsgemeinschaft für Religiöse Fragen. Hg. v. Reinhard Franzke & al. 2. Aufl. Lage: Logos Verlag.

Gebattel, Victor E. von

- 1959 Die anankastische Fehlhaltung. – Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. 2. Bd. München: Urban & Schwarzenberg. 125–142.

Geels, Antoon & Wikström, Owe

- 1997 Den religiösa människan. Psykologiska perspektiv. En introduktion till religionspsykologin. 3:e omarbetade uppl. Stockholm: Plus Ultra.  
2009 Uskonnollinen ihminen. Johdatus uskontopsykologiaan. 5. kraftigt omarb. utg. Suom. Kai Takkula. Helsinki: Kirjapaja.

Gestrich, Reinhold

- 1993 Eugen Drewermann – Glauben aus Leidenschaft. Eine Einführung in seine Theologie. 2. Aufl. Stuttgart: Quell.

Görres, Albert

- 1978 Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum. Piper: München.  
1992 Erneuerung durch Tiefenpsychologie? – Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hg. v. Albert Görres & Walter Kasper. 4. Aufl. QD 113. Freiburg/Br : Herder. 133–174.

Grün, Anselm

- 2005 Tiefenpsychologische Schriftauslegung. 7. Aufl. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.

- Grünbaum, Adolf  
1984 The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique. Berkeley: University of California Press.
- Gärtner, Christel  
2000 Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse. Forschungsbeiträge aus der Objektiven Hermeneutik. Bd. 1. Hg. v. Ulrich Oevermann & al. Frankfurt am Main: Humanities Online.
- Habermas, Jürgen  
1976 Tieto ja intressi. – Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa I. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus. 118–141.
- Haendler, O  
1957 Angst – RGG. 3. völlig neu bearb. Aufl. 1. Bd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 385–86.
- Hedges, Ellie & Beckford, James A.  
2000 Holism, Healing and New Age. – Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality. Ed. by Steven Sutcliffe & Marion Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press. 169–187.
- Heelas, Paul  
1996 The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger, Martin  
1963 Sein und Zeit. 10., unveränderte Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heinonen, Reijo E.  
1997 Imaginaatio – kadotettu ulottuvuus. – Kuvan teologia. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1997. STKSJ 209. 107–118.
- Heisig, James W.  
1979 Imago Dei. A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Helander, Eila  
2005 Spiritualiteetti kirkkososiologian näkökulmasta. – Taik 110/3. 247–52.
- Heymel, Michael  
1993 “Der letzte wirkliche Prophet des neuzeitlichen Christentums.“ Eugen Drewermann als Schüler Sören Kierkegaards. – ThLZ 118. 707–18.

Holze, Heinrich

2004 Sünde/ Schuld und Vergebung / VI. Kirchengeschichtlich und dogmengeschichtlich / 1. Alte Kirche, 2. Mittelalter und Reformation. – RGG. 4. Aufl. 7. Bd. Tübingen: Mohr Siebeck. 1881–86.

Holmer, Paul

1981 About Being a Person: Kierkegaard's Fear and Trembling. – Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals. Ed. by Robert L. Perkins. Alabama (U.S.A.): The University of Alabama Press.

Huhtinen, Aki

1995 Dasein-analyysi. Eksistentiaalinen psykoanalyysi. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 55. Tampere: Tampereen yliopisto, jäljennepalvelu.

Huizinga, J. Leikkivä ihminen (homo Ludens). Suom. Sirkka Salomaa. Porvoo: 1947 WSOY.

Hummel, Gert

1972 Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. – Impulse der Forschung 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Huhtanen, Pauli & al.

1994 Jeesuksen salaiset sanat. Tuomaan evankeliumi. Helsinki: Yliopistopaino.

Hyrck, Matti

1995 Mielen kuvat Jumalasta. Psykoanalyttisen objektisuhdeteorian näkökulma jumalasuhteen mielikuvamaailmaan Suomen ev.lut.kirkon v. 1948 Kristinopin tarjoaman aineiston valossa. Helsinki: Therapiea-säätiö. Diss. Helsinki 1995.

2003 Ihmismieli ja Jumala psykoanalyysin näkökulmasta. Helsinki: Kirjapaja.

Irrgang, Bernhard

1992 Anfragen aus ethischer, philosophischer und pastoraltheologischer Perspektive an Drewermann. – Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren. Hg. v. Bernadette Benedikt & Alfred Sobel. Wiesbaden: Alfred Sobel. 123–139.

Isometsä, Erkki (Toim)

2014a Ahdistuneisuushäiriöt. – Psykiatria. 11. uudistettu painos. Toim. Jouko Lönnqvist & al. Helsinki: Duodecim. 287–323.

2014b Depressiiviset häiriöt. – Psykiatria. 11. uudistettu painos. Toim. Jouko Lönnqvist & al. Helsinki: Duodecim. 246–286.

James, William

1981 Uskonnollinen kokemus. Suom. Elvi Saari. Hämeenlinna: Karisto.



Jansen, Franz Wilhelm

- 2004 Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie. Forum Theologie und Psychologie 8. Münster: Lit. Diss. Nijmegen 2004.

Jezirowski, Jürgen

- 1992 Eugen Drewermann – der Streit um den Glauben geht weiter. Gütersloher Taschenbücher 1301. Gütersloh: Mohn.

Johnston, William

- 1997 Rakkauden salattu viisaus. Johdatus mystiikan teologiaan. Suom. Vuokko Rissanen. Helsinki: Kirjapaja.

Joukamaa, Matti & Mattila, Aino

- 2014 Psykosomatiikka ja konsultaatiopsykiatria. – Psykiatria. 11. uudistettu painos. Toim. Jouko Lönnqvist & al. Helsinki: Duodecim. 598–611.

Jung, Carl Gustav.

- 1940 Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich: Rascher.
- 1960a Gesammelte Werke. 6. Bd. Psychologische Typen. Zürich: Rascher.
- 1960b Nykyhetki ja tulevaisuus. Suom. Kaj Kauhanen. Helsinki: Kirjayhtymä.
- 1963 Gesammelte Werke. 11. Bd. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Zürich: Rascher.
- 1964 Gesammelte Werke. 7. Bd. Zwei Schriften über analytische Psychologie. Zürich: Rascher.
- 1967 Gesammelte Werke. 8. Bd. Die Dynamik des Unbewussten. Zürich: Rascher.
- 1972a Gesammelte Werke. 12. Bd. Psychologie und Alchemie. Olten: Walter.
- 1972b Gesammelte Werke 17. Bd. Über die Entwicklung der Persönlichkeit. Olten: Walter.
- 1973 Gesammelte Werke. 5. Bd. Symbole der Wandlung. Olten: Walter.
- 1974a Gesammelte Werke. 10. Bd. Zivilisation im Übergang. Olten: Walter.
- 1974b Job saa vastauksen. Suom. Sinikka Kallio. Helsinki: Otava.
- 1976a Gesammelte Werke. 9/1. Bd. Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste. Olten: Walter.
- 1976b Gesammelte Werke 9/2. Bd. Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst. Olten: Walter.
- 1978 Gesammelte Werke. 13. Bd. Studien über Alchemistische Vorstellungen. Olten: Walter.
- 1985 Unia, ajatuksia, muistikuvia. Muistiin merkinnyt ja toimittanut Anieli Jaffé. Suom. Mirja Rutanen. Porvoo: WSOY.
- 1991 Kohti totuutta. Poleemisia esseitä. Suom. Mirja Rutanen. Porvoo: WSOY.

Juntunen, Sammeli

- 2002 Horjuuko kirkon kivijalka? Helsinki: Kirjapaja.

## Kant, Immanuel

- 1997 Prolegomena. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.  
 2012 Puhtaan järjen kritiikki. Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki.  
 Helsinki: Gaudeamus.

## Kasper, Walter

- 1992 Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums? –  
 Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen  
 Drewermann. Hg. v. Albert Görres & Walter Kasper. 4. Aufl. QD  
 113. Freiburg/Br: Herder. 9–25.

## Kassel, Maria

- 1992 Bibel und Tiefenpsychologie. Eine Sichtung des Streits um Eugen  
 Drewermann. – Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en  
 und Psycholog(inn)en kritisieren. Hg. v. Bernadette Benedikt &  
 Alfred Sobel. Wiesbaden: Alfred Sobel. 39–51.  
 1993 Durchgeisternde Angst. Eugen Drewermanns tiefenpsychologische  
 Exegese. – LM 32/5. 7–9.  
 1980 Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G.  
 Jung. München: Pfeiffer.

## Katalog

2016 Katalog der Deutschen Nationalbibliothek. <http://dnb.d-nb.de>

## Katolisen kirkon katekismus

- 2005 Katolisen kirkon katekismus. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

## Ketola, Kimmo

- 2008 Uskonnot Suomessa 2008. Käsikirja uskontoihin ja  
 uskonnollistaustaisiin liikkeisiin. Kirkon tutkimuskeskuksen  
 julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

## Kettler, F. H.

- 1960 Origenes. RGG. 3. völlig neu bearb. Aufl. 3. Bd. Tübingen: J. C. B.  
 Mohr (Paul Siebeck). 1692–1701.

## Kettunen, Paavo

- 1990 Ihmisolemuksen ongelma ja olemassaolon vaikeus. Ihmiskäsitys  
 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sairaalasielunhoidon  
 koulutuksessa vuosina 1960–1975. Helsinki: STKSJ 171. Diss.  
 Helsinki 1990.  
 1995 Suomenkielisen laitoksen esipuhe. Pastoraalipsykologiassa  
 yhdistyvät teologia ja psykologia. – Zijlstra, Wybe. Kohti kokonaista  
 ihmistä. Pastoraalipsykologian käsikirja. Suom. Mikko Kuusniemi.  
 Helsinki: Kirjapaja. 13–20.  
 1998 Suomalainen rippi. Helsinki: Kirjapaja.  
 2011 Kätetty ja vaiettu. Suomalainen hengellinen häpeä. 2. painos.  
 Helsinki: Kirjapaja.

## Kierkegaard, Søren

- 1924 Kuolemansairaus. Suom. J. Hollo. Porvoo: WSOY.  
 1948 Kärsimysten evankeliumi. Suom. Niilo Syväne. Porvoo: WSOY.

- 1964 Ahdistus. Suom. Eila ja Johan Weckroth. Jyväskylä: Gummerus.  
 1989 Viettelijän päiväkirja. Suom. V. A. Koskenniemi. Porvoo: WSOY.  
 1992 Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus. Suom. Torsti Lehtinen.  
 Porvoo: WSOY.
- 2001 Pelko ja vavistus. Suom. Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY.  
 2004 Filosofisia muruja. Suom. Janne Kylliäinen. Helsinki: Summa.
- Kieseritzky, Friedrich  
 1995 Bewußtsein als Hort der Kritik. Die Esoterik aus der Sicht der  
 Psychologie C.G. Jungs. – LM 34/2. 14–15.
- Kille, D. Andrew  
 2004 Reading the Bible in Three Dimensions: Psychological Biblical  
 Interpretation. – Psychology and the Bible. A New Way to Read the  
 Scriptures. Vol. 1. From Freud to Kohut. Ed. by J. Harold Ellens and  
 Wayne G. Rollins. Westport, CT (USA): Praeger. 17–32.
- King, Karen L.  
 2005 The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity. – Was  
 There a Gnostic Religion? Ed. by Antti Marjanen. Publications of  
 the Finnish Exegetical Society 87. Göttingen: Vandenhoeck &  
 Ruprecht. 104–120.
- Klessmann, Michael  
 2000 Religion zwischen Illusionsverdacht und Möglichkeitsraum.  
 Wandlungen im Verhältnis von Psychoanalyse und Religion. –  
 Reden über Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine  
 interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers  
 Religionsverständnis. Hg. v. Friedrich Huber. Neukirchen-Vluyn:  
 Foedus. 183–200.
- Knop, Julia  
 2007 Sünde, Freiheit, Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im  
 theologischen Diskurs der Gegenwart. Ratio fidei. Beiträge zur  
 philosophischen Rechenschaft der Theologie. Bd. 31. Hg. v. Klaus  
 Müller & Thomas Pröpper. Regensburg: Pustet.
- Knuutila-Loukonen, Seija  
 2008 Ontologinen epävarmuus vai Jumalan armolahja? Eugen  
 Drewermannin käsitys katolisesta pappisidentiteetistä. Ekumeniikan  
 pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston kirjasto.
- Koivisto, Jussi  
 2006 Martti Lutherin käsitys sielunhoidosta ja suomalaisen  
 jumalakuvakeskustelun arviointia. – Taik 111/4. 372–389.
- Komulainen, Jyri  
 2014 Uskontoteologia. – Modernin teologian suuntauksia. Toim. Olli-  
 Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja. 158–180.
- Koponen, Hannu  
 2014 Pakko-oireiset häiriöt. – Psykiatria. 11. uudistettu painos. Toim.  
 Jouko Lönnqvist & al. Helsinki: Duodecim. 324–337.

Korkee, Simo

- 1997 Kertokaa lisää jumalasuhteestanne. Psykoanalyttisiä näkökulmia uskontoon. – Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia. Toim. Kimmo Ketola et. al. Helsinki: Yliopistopaino. 54–87.

Kotila, Heikki

- 2003 Spiritualiteetti – ajankohtainen näkökulma. – Spiritualiteetin käsikirja. Toim. Seppo Häyrynen & al. 13–23.

Kotkavirta, Jussi

- 2010 Filosofista ja psykoanalyysista Martti Siiralan ajattelussa. – Psykoterapia 29/2. 114–123.
- 2011 Psykoanalyysin suhteista tieteisiin ja arkipsykologiaan. – Psykoterapia 30/3. 225–229.

Kusch, Martin

- 1986 Ymmärtämisen haaste. Oulu: Pohjoinen.

Kärkkäinen, Veli-Matti

- 2013 Kristillisen teologian mahdollisuudesta ja tehtävistä globaalissa ympäristössä. – Opin poluilla. Juhlakirja Miikka Ruokasen täyttäessä 60 vuotta. Toim. Tiina Ahonen et al. STKSJ 275.

Lang, Bernhard

- 1995 Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. München: Kösel.

Lauerma, Hannu

- 2014 Dissosiaatiohäiriöt. – Psykiatria. 11. uudistettu painos. Toim. Jouko Lönnqvist et al. Helsinki: Duodecim. 338–349.

Laurila, Jukka

- 2008 Jeremia 20: 7–13 psykoanalyysissa. Nimettömän valituslaulun syntyprosessi objektimielikuvien muutosten valossa. Vanhan testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston kirjasto.

Lauter, Josef

- 1988 Theologische Anmerkungen zum Werk Eugen Drewermanns. Kölner Beiträge – Neue Folge 13. Köln: Presseamt des Erzbistums Köln.

Lehmijoki-Gardner, Maiju

- 2007 Kristillinen mystiikka. Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle. Helsinki: Kirjapaja.

Lempiäinen, Pentti

- 2002 Kuvien kieli. Vertauskuvat uskossa ja elämässä. Helsinki: WSOY.

Lexikon <http://therapeut-berlin.de> 17.10.2013.

- Liehu, Heidi  
 1989 Søren Kierkegaardin teoria ihmisen eksistenssitaisoista. Teoreettisen filosofian pro gradu kevät 1988. Helsinki: Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja 1989: 2. Helsinki: Yliopistopaino.  
 1990 Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its Relation to Hegel. Acta Philosophica Fennica 47. Helsinki: The Philosophical Society of Finland. Diss. Helsinki 1990.
- Lohfink, Gerhard & Pesch, Rudolf  
 1988 Tiefenpsychologie und keine Exegese: eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. Stuttgarter Bibelstudien 129. 2. Aufl. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Lund, Pekka  
 2008 Jumalan kannattelu. Tutkimus kristillisen vakaumuksen vaikutuksesta lähetystyön kriisin käsittelyyn Kiinassa 1920-luvulla. STKSJ 256.
- Lundahl, Pertti  
 2000 Konteksti, historia ja ahdistus E. Drewermannin syvyyspsykologisteologisessa hermeneutiikassa. Pro gradu-tutkielma. Jyväskylän yliopiston kirjasto.
- Lurker, Manfred  
 1973 Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München: Kösel.  
 1979 Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart: Kröner.
- Lüdemann, Gerd  
 1992 Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. – Bensheimer Hefte 71. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lönnqvist, Jouko  
 2014 Mielenterveyden häiriöiden diagnostiikka ja luokittelu. – Psykiatria. 11. uudistettu painos. Toim. Lönnqvist & al. Helsinki: Duodecim. 57–86.
- Lönnqvist, Jouko & al.(Toim.)  
 2014 Psykiatria. 11., uudistettu painos. Helsinki: Duodecim.
- Majava, Heikki & Tuhkasaari, Pirjo  
 2010 Freudin jalanjäljillä (kirja-arvostelu). – Psykoterapia 29/ 3. 274–289.
- Marcheselli-Casale, Gesare  
 1992 Von Drewermann lernen. Mit der Bibel auf der Couch. Übers. v. Clemens Locher. (Ital.Originalausg. 1991). Goldmann Taschenbuch 12533. Zürich: Benziger.

Marjanen, Antti

- 1991 Onko gnosis heräämässä uuteen kukoistukseen? Gnosiksen ja New Age -ajattelun suhteen arviointia. – Ortodoksia 41. 72–84.  
 2005 (Ed) Was There a Gnostic Religion? Publications of the Finnish Exegetical Society 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Marshall, Bruce D.

- 2000 Kristologia – Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja & Kia Sammalkorpi-Soini. Helsinki: Kirjapaja. 356–373.

Martin, Gerhard Marcel

- 1992 Neurosen vor Gott. – Drewermann und die Folgen. Hg. v. Tomas Schweer. München: Heyne. 198–207.

Marttunen et al.

- 2014 Persoonallisuushäiriöt. – Psykiatria. 11., uudistettu painos. Toim. Lönnqvist & al. Helsinki: Duodecim. 463–484.

Matthews, Gareth B. (ed)

- 2002 Augustine. On the Trinity. Books 8–15. Transl. Stephen McKenna. Cambridge: Cambridge University Press.

Mattoon, Mary Ann

- 2005 Jung and the Human Psyche. Hove, East Sussex: Routledge.

May, Rollo The Meaning of Anxiety. New York: The Ronald Press Company. 1950

McGrath, Alister E.

- 2012 Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. Viides laitos. 2. painos. Suom. Satu Kantola. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kotimaa/ Kirjapaja.

Merenlahti, Petri

- 2005 Kuka onkaan terapian tarpeessa? Psykologisesta eksegeesistä ja sen tutkimuskohteesta. – Taik. 110/5. 387–406.  
 2015 Jeesus, maskuliinisuus ja queer. Miestutkimuksen näkökulmia Raamattuun. – Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä. Toim. Johanna Ahonen & Elina Vuola. Tietolipas 247. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. 140–160.

Merklein, H.

- 1992 Die Heilung des Besessenen von Gerasa (MK 5, 1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese. – The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. Ed. F. van Segbroeck & al. 2. Vol. Leuven: University Press. 1019–1037.

- Mitchell, W. J. T.  
2005 What do Pictures want? The Lives and Loves of Images. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mitternacht, Dieter  
2004 Theissen's Integration of psychology and New Testament Studies: Learning Theory, Psychodynamics, and Cognitive Psychology. – Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures. Vol. 1. From Freud to Kohut. Ed. by J. Harold Ellens and Wayne G. Rollins. Westport, CT (USA): Praeger. 101–117.
- Mustonen, Anni  
2011 Pojan syntymä sielussa ja läpimurtautuminen jumaluuteen. – Mestari Eckhartin käsitys jumalallisesta ykseydestä. Ekumeniikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston kirjasto.
- Neisser, Ulrich  
1982 Kognitio ja todellisuus. Espoo: W & G.
- Neumann, Erich  
1949 Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Zürich: Rascher & Cie.
- Niederwimmer, Kurt  
1977 Kerygmatisches Symbol und Analyse. Zur Kritik der tiefenpsychologischen Bibelinterpretation. – Psychoanalyse und Religion. Hg. v. Eckart Nase und Joachim Scharfenberg. 264–295.
- Niemann, Ulrich  
1993 Heilssehnsucht und Realitätsbewältigung: Macht Psychotherapie heutige Menschen "Erlöster"? – Brücken zu Eugen Drewermann? Vom Konflikt zur Sache. Hg. v. Gebhard Fürst. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. 95–105.
- Nierlich, Karin  
1996 Das Phänomen "Engel" erfahren und verstehen: Bezugswissenschaftliche Theoriebestände aus Theologie, Kulturhistorie, Kunstgeschichte und Schöngestiger Literatur als interpretatorische Basis für Erfahrungsdokumente von Grundschulkindern zur Angelistik. München: Herbert Utz.
- Niiniluoto, Ilkka  
1980 Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus. Helsinki: Otava.
- Noll, Richard  
1994 The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement. Princeton, NJ (USA): Princeton University Press.
- Nummenmaa, Lauri  
2010 Tunteiden psykologia. Helsinki: Tammi.

Oeming, Manfred

1995 Altes Testament und Tiefenpsychologie. Aufklärung oder Freudsche Fehlleistung? – ThLZ 120/ 2. 107–120.

Oikarinen, Lauri

1993 Ihmisen uskon kehitys. James W. Fowlerin teorian konsistenssin analyysi. Helsinki: STKSJ 184. Diss. Helsinki 1993.

Ojanen, Markku

1986 Ovatko tieteelliset tulkinnat ihmisestä egoistisia? – Vartija 99/3. 17–34.

Ollinheimo, Ari & Vuorinen, Risto

1999 Metapsychology and the Suggestion Argument. A Reply to Grünbaum's Critique of Psychoanalysis. Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters and The Finnish Academy of Science and Letters.

Otto, Rudolf Das Heilige. Gotha: Leopold Klotz.

1926

Pannenberg, Wolfhart

1983 Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Partonen, Timo & Lönnqvist, Jouko

2014 Psykiatrian käsitteitä. – Psykiatria. Toim. Jouko Lönnqvist & al. 11., uudistettu painos. Helsinki: Duodecim. 866–874.

Pearson, Birger A.

2005 Gnosticism as a Religion. – Antti Marjanen. Was There a Gnostic Religion? Publications of the Finnish Exegetical Society 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 81–101.

Pennanen, Leo

1967 Tiedostamaton sielunelämä – vihollinen vai ystävä. Psykologian apu kirkolle lähinnä C. G. Jungin ajatusten mukaan kirjoittanut Leo Pennanen. Synodaalikirjoitus Mikkelin hiippakunnan pappeinkokoukseen v. 1967. Mikkeli: Mikkelin hiippakunta.

Perttula, Juha

2011 Tutkija – tieteellisyyden uhka vai mahdollisuus, Historiallinen näkökulma psykologiaan tieteenä. – Timo Latomaa & Teemu Suorsa (toim). Kokemuksen tutkimus II. Ymmärtävän psykologian historiaa ja kehityslinjoja. Rovaniemi: Kirjoittajat ja Lapin yliopistokustannus. 97–145.

Perttula, Juha & Latomaa, Timo

2005 Kokemuksen tutkimus: merkitys, tulkinta, ymmärtäminen. Helsinki: Dialogia.



- Philipp, Thomas  
1997 Die theologische Bedeutung der Psychotherapie. Eine systematisch-theologische Studie auf der Grundlage der Anthropologie Alexander Mitscherlichs. Freiburger theologische Studien 159. Freiburg/Br: Herder.
- Pietikäinen, Petteri  
1999 C. G. Jung and the Psychology of Symbolic Forms. *Humaniora* 299. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. Diss. Helsinki 1999.  
2013 Hulluuden historia. Helsinki: Gaudeamus.
- Pihkala, Juha  
2009 Uskoa tiedosta ja tietoa uskosta. Johdatus dogmatiikkaan. Helsinki: Edita.
- Ple', Albert  
1969 Freud und die Religion. Eine kritische Bestandsaufnahme für die Diskussion der Zeit. Wien: Cura.
- Popper, Karl  
1968 Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge. New York: Harper & Row.
- Prenter, R.  
1957 Anthropologie. IV. Dogmatisch. – RGG. 3.völlig bearb. Aufl.1. Bd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 420–424.
- Puttick, Elisabeth  
2000 Personal Development: the Spiritualisation and Secularisation of the Human Potential Movement. – Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality. Ed. by Steven Sutcliffe and Marion Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press. 201–219.
- Pöhlmann, Horst Georg  
1974 Dogmatiikan pääkohdat. Suom. toim. Riitta & Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.
- Radnitzky, Gerard  
1970 Contemporary schools of metascience. I. Anglo-Saxon schools of metascience. II. Continental schools of metascience. Göteborg: Akademiförlaget.
- Raguse, Hartmut  
1993 Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rauhala, Lauri  
1983 Ihmiskäsitys ihmistyössä. Helsinki: Gaudeamus.  
2010 Psykoanalyysin tieteellisyydestä ja sen tulosten arvioinnista. – Tieteessä tapahtuu 28/7. 9–11.

Raunio, Antti

- 2001 Systemaattinen teologia. Mihin systemaattinen teologia pyrkii? – Teologia. Johdatus tutkimukseen. Toim. Petri Luomanen. Helsinki: Edita. 91–125.

Rick, Hermann-Joseph

- 1992 (Hg.) Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann. 2. ergänzte und überarbeitete Aufl. Paderborn: Bonifatius.

Ricœur, Paul

- 1974a Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II. Übers. v. Johannes Rütsche. München: Kösel.
- 1974b Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Übers. v. Eva Moldenhauer. 1. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 76. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986 Fallible Man. The Philosophy of the Will. Revised translation by Charles A. Kelbley. New York: Fordham University Press.

Riemann, Fritz

- 1961 Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie. 36. Aufl. 2003. München: Ernst Reinhardt.

Rizzuto, Ana Maria

- 1979 The Birth of the Living God: A Psychoanalytical Study. Chicago: The University of Chicago.

Rosenfeld, Hellmut

- 1979 Spiele. – Wörterbuch der Symbolik. Hg. v. Manfred Lurker. Stuttgart: Kröner. 534–35.

Roudinesco, Elisabeth

- 2000 Miksi psykoanalyysia yhä tarvitaan? Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

Räsänen, Heikki

- 2000 Näköaloja. Syvyyspsykologi Jeesus. – Vartija 3/ 113, 115–16.

Saarinen, Raija

- 1969 (Toim) Psykologian sanasto. 3. p. Helsinki: Otava.

Saarinen, Risto

- 1990 New Age -liikkeen oppisisältö. – Vartija 103/ 5–6. 204–210.

Saarinen, Timo

- 1994 Jumala-puheen symbolinen kvalifikaatio. Onko Paul Tillichin kuvaus uskonnollisesta symbolista filosofinen teoria uskonnollisesta kielenkäytöstä? Teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian liseniaattityö. Helsingin yliopiston kirjasto.

Salonen, Armas & Holthoer, Rotislav.

- 1982 Egypti ja sen kulttuuri. Helsinki: Otava.

- Schelling, F.W. J.  
2004 Ihmisen vapaudesta. Suom. Saul Boman. Kiel: Uuni.
- Schleiermacher, Friedrich  
1960 Der Christliche Glaube. 7. Aufl. 2. Bd. Hg. v. Martin Redeker. Berlin: Walter de Gruyter & CO.  
1961 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Unveränderter Abruck (1958). Hamburg: Felix Meiner.
- Schmidt, M. A.  
1958 Eckehart. – RGG. 3., völlig neu bearbeitete. Aufl. 2. Bd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 304–05.
- Schnackenburg, Rudolf  
1992 Heil und Erlösung in biblischer Sicht. Anmerkungen zu Eugen Drewermann. – Fragen an Eugen Drewermann. Hg. v. Hermann J. Pottmeyer. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Düsseldorf: Patmos. 51–70.
- Schneider, Theophora  
1979 Taufe. – Wörterbuch der Symbolik. Hg. v. Manfred Lurker. Stuttgart: Kröner. 568–69.
- Schnelzer, Thomas  
1999 Archetyp und Offenbarung. Die Archetypenlehre C. G. Jungs im Rahmen von E. Drewermanns Offenbarungskonzeption. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Hg. v. Heinrich Petri. Heft 49 der Neuen Folge. Paderborn: Schöningh. Diss. Regensburg 1997/98.
- Schroeder, Hans-Werner  
2007 Ihminen enkelin kumppanina II. Hans-Werner Schroederin haastattelu. Wolfgang Weihrauch. Suom. Sirkka Tausta. [http://www.antropos.fi/?p=takoja&k=arkisto&s=read&artikkeli\\_id=67](http://www.antropos.fi/?p=takoja&k=arkisto&s=read&artikkeli_id=67) 9.6.2016
- Schulz-Hencke, Harald  
1951 Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Stuttgart: Georg Thieme.
- Segal, Hanna  
1994 Melanie Klein ihmismielen ymmärtäjänä. Uusi, laajennettu laitos. Suom. Veikko Sahla. Helsinki: Yliopistopaino.
- Segal, Robert A.  
1992 The Gnostic Jung. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.
- Siltala, Juha  
2011 Psykohistorian metodologisia kysymyksiä. <http://www.mv.helsinki.fi/home/jproos/siltmet.htm> 1.8.2011.

Sitolahti, Terttu

- 2000 Psykoanalyysi kehityksen ristiaallokossa: viettiteoriasta objektisuhteiden teoriaan. – *Psykoteraapia* 19/2. 5–27.
- 2006 Viettiteoriasta objektisuhteiden teoriaan. Melanie Klein sillanrakentajana. *Psykoanalyysin isät ja äidit. Teoreettisia näkökulmia*. Helsinki: Therapeia-säätiö. 91–166.

Sjögren, Lars

- 1991 Sigmund Freud. *Elämä ja teokset*. Suom. Leena Nivala. Porvoo: WSOY.

Sløk, J.

- 1960 *Mythos, begrifflich und religionspsychologisch*. – RGG. 3., völlig neu bearbeitete Aufl. 4. Bd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1263–68.

Sobel, Alfred

- 1993 *Eugen-Drewermann-Bibliographie. Primär- u. Sekundärliteratur. Rezensionenverzeichnis. Bibliographie zum Fall Drewermann. Einführung*. 2. erweiterte Aufl. Wiesbaden: Alfred Sobel.

Soukka, Pirkko

- 2005 *Syvyyspsykologia uskon tulkkina. Eugen Drewermannin uskontulkinnan analyysi. Dogmatiikan lisensiaatintutkimus*. Helsingin yliopiston kirjasto.

Spinks, George Stephens

- 1963 *Psychology and Religion: an Introduction to Contemporary Views*. London: Methuen.

Stolle, Volker

- 1992 *Kritik an der Bibelauslegung Drewermanns. – Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren*. Hg. v. Bernadette Benedikt & Alfred Sobel. Wiesbaden: Alfred Sobel. 57–68.

Streit

- 1992 *Der Streit um Drewermann. Was Theolog(innen) und Psycholog(innen) kritisieren*. Hg. v. Bernadette Benedikt & Alfred Sobel. Wiesbaden: Alfred Sobel.

Strohmaier, Klaus

- 1996 *Theologische Anthropologie bei Eugen Drewermann*. Marburg: Tectum.

Sudbrack, Josef

- 1992a *Eugen Drewermann – um die Menschlichkeit des Christentums*. 3. Aufl. Würzburg: Echter.
- 1992b *Im Gespräch mit Eugen Drewermann. Eine Analyse der Grundaussagen des Paderborner Theologen und Psychologen. – Kirche und Glaube auf der Couch*. 2. überarbeitete u. erweiterte Aufl. Publik-Forum Dokumentation. Hg. v. Hartmut Meesmann. Oberursel: Publik-Forum. 107–132.

- 1998 Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche: Religion und Psychologie, Heiligkeit und Krankheit, Gott und Satan. Mainz: Matthias Grünewald.
- Syreeni, Kari
- 1995 Uusi Testamentti ja hermeneutiikka. Tulkinnan fragmentteja. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura. SESJ 61.
- 2007 A Feminine Gospel? Jungian and Freudian Perspectives on Gender in the Gospel of John. – Text and Community. Essays in Memory of Bruce M. Metzger. Vol. 2. Ed. by J. Harold Ellens. Sheffield: Phoenix Press.
- Theissen, Gerd
- 1983 Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 131. Heft der ganzen Reihe. Hg. v. Wolfgang Schrage & Rudolf Smend. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tiefenpsych.
- 1992 Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hg. v. Albert Görres & Walter Kasper. 4. Aufl. QD 113. Freiburg/Br: Herder.
- Tillich, Paul
- 1956 Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- 1958 Der Mut zum Sein. 3. Aufl. Stuttgart: Steingrüben.
- 1961 Wesen und Wandel des Glaubens. (The Dynamics of Faith). Vom Verfasser durchgesehene und bearbeitete Übers. Berlin: Ullstein.
- 1962 Systematic Theology. Vol. II. Existence and The Christ. 5. Impr. Chicago: The University of Chicago.
- 1963 Systematic Theology. Vol. III. Life and the Spirit. History and the Kingdom of God. Chicago: The University of Chicago.
- 1965 Theology of Culture. Ed. by Robert C. Kimball. 2. printing. New York: Oxford University Press.
- 1969 Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- 1973 Rajalla. Valikoima Paul Tillichin teoksista. Suom. Taisto Nieminen. Porvoo: WSOY.
- 1984a Systematic Theology. Volume I. Reason and Revelation. Being and God. ed. 1978. 2. Impr. Chicago: University of Chicago.
- 1984b The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion. Ed. by Perry LeFevre. Chicago: Exploration Press of The Chicago Theological Seminary.
- 1987a Religious Symbol and our Knowledge of God (1955). – Paul Tillich. Writings in the Philosophy of Religion. – Main Works. Bd. 4. Ed. by John Glayton. Berlin: De Gruyter. 396–404.
- 1987b The Meaning and Justification of Religious Symbols (1961). – Main Works. Bd. 4. Ed. by John Glayton. Berlin: De Gruyter. 415–420.
- 1987c The Religious Symbol/ Symbol and Knowledge (1940–1941) – Paul Tillich. Writings in the Philosophy of Religion. – Main Works. Bd. 4. Ed. by John Glayton. Berlin: De Gruyter. 253–77.

Turner, Denys

- 1995 The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuohimetsä, Martti

- 2007 Pääkirjoitus. – Psykoterapia 26/ 2. 73.  
2011 Psykoanalyysiko itseriittoinen? – Psykoterapia 30/3. 229–233.

Tähkä, Veikko

- 1996 Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen. Porvoo: WSOY.

Ueda, Shizuteru

- 1965 Die Gottesgeburt in der Seele und Durchbruch zur Gottheit. Gütersloh: Gerd Mohn.

Usvamaa-Routila, Sirkkaliisa

- 2007 Iconic turn – saksalaista kuvatedettä. Tieteessä tapahtuu 25/4. 19–28.

Utriainen, Terhi

- 2014 Enkeliuskon lumo. – Kiistelty usko. Kirkon tutkimuskeskuksen seminaari 10.3. 2014 Tampere-talossa. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 36. 34–42.

Vainio, Olli-Pekka

- 2003 Fides qua, fides quae? – Søren Kierkegaard ja uskon propositionaalinen sisältö. – Taik.108/3. 215–224.  
2004 Ihmiseksi tuleminen. Søren Kierkegaardin teologia. Helsinki: Kirjapaja.

Venetz, Hermann-Josef

- 1992 ”Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen.” Tiefenpsychologie als Herausforderung für die Exegese? – Der Streit um Drewermann. Was Theolog(innen) und Psycholog(innen) kritisieren. Hg. v. Bernadette Benedikt & Alfred Sobel. 4. Aufl. Wiesbaden: Alfred Sobel: 28–38.

Viitamäki, R. Olavi

- 1978 Normaaliuden ja häiriintyneisyyden taustaa. Normaaliuden ja mielenterveyden käsiteanalyysia. – Kliininen psykologia. Toim. R. Olavi Viitamäki & al. Porvoo: WSOY. 131–142.

Visala, Aku Mitä tiede ei voi kertoa sinulle. Kauniainen: Perusanoma.

2010

Vuori, Niina Petra Ilona

- 2012 Enkeleitä – onko heitä. Muisteltujen kokemuskertomusten representaatio enkeleistä. Pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto. [http://publications.uef.fi/pub/urn\\_nbn\\_fi\\_uef-20120833/urn\\_nbn\\_fi\\_uef-20120833.pdf](http://publications.uef.fi/pub/urn_nbn_fi_uef-20120833/urn_nbn_fi_uef-20120833.pdf)

Vuorinen, Risto

1995      Persoonallisuus. Minuus. Porvoo: WSOY.

1997      Minän synty ja kehitys. Porvoo: WSOY.

Wachinger, Lorenz

1980      Angst und Glaube, - StZ 198/3. 203.

1985      Gegen eine seelenlose Theologie und gegen eine gottlose  
Psychologie. – StZ 203/11. 783–85.

Wahl, Heribert

1987      Rezension von E. Drewermann, Psychoanalyse und Moralthologie  
I-III. – ThlZ 112. 923–927.

Wahlbeck, Liisa

2007      Psykoanalyysi ja kuvallisuus. Tutkielmasarja/ Therapie-säätiö  
2. Therapie- säätiö, koulutuskeskus.

2011      Jungilaisesta taideterapiasta. – Taidepsykoterapia.  
Psykoanalyttinen näkökulma. Toim. Mervi Leijala-Marttila & Kirsi  
Huttula. Helsinki: Duodecim. 165–72.

Watts, Fraser N.

2000      Psykologia ja kristillinen ajattelu. – Modernin teologian  
ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja & Kia  
Sammalkorpi-Soini. Helsinki: Kirjapaja. 660–666.

Webster, John B.

2000      Usko.– Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E.  
McGrath. Suom. Satu Norja & Kia Sammakorpi-Soini. Helsinki:  
Kirjapaja. 823–826.

Werbick, Jürgen

1992      Gottesoffenbarung in der ”Sprache der Seele”. Eugen Drewermanns  
Herausforderung der herkömmlichen Fundamentaltheologie. –  
MüThZS 43. 17–38.

2005      Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. 3.,  
vollständig neu bearbeitete Aufl. Freiburg: Herder.

Wiedenhofer, Siegfried

1987      Die Gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie. – ThRv 83/5.  
353–370.

Wikström, Owe

2009      Dynaaminen psykologia ja uskonto. – Antoon Geels & Owe  
Wikström. Uskonnollinen ihminen. Johdatus uskontopsykologiaan.  
5. kraftigt. omarb. utg. Suom. Kai Takkula. Helsinki: Kirjapaja.  
129–196.

1992      C G Jung som teolog. – Signum 2. 52–57.

Zijlstra, Wybe

1995      Kohti kokonaista ihmistä. Pastoraalipsykologian käsikirja. Suom.  
Mikko Kuusniemi. Helsinki: Kirjapaja.

Zimmermann, Johanna

1956 Engel – Die Booten Gottes. München: Hermann Rinn.

Zschoch, Hellmut

2000 Liebhaber der Religion unter den Gebildeten. Friedrich Schleiermacher, die Frühromantiker und das Christentum. – Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionsverständnis. Hg. v. Friedrich Huber. Neukirchen-Vluyn: Foedus. 9–29.

Yarnold, Edward

2000 Roomalaiskatolinen teologia. – Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja & Kia Sammalkorpi-Soini. Helsinki: Kirjapaja. 710–724.