

KS. CZESŁAW ZBICIAK

KRYTYKA JUNGOWSKIEJ KONCEPCJI RELIGII

Współczesne dyskusje teologiczne wokół przedmiotu materialnego teologii fundamentalnej obejmują również problem przynależności do jego zakresu problematyki związanej z pojęciem i istotą religii jako teologiczno-fundamentalnej, merytorycznie bardzo przydatnych zagadnień do dalszych rozważań.

Ostatnio dostrzega się coraz więcej zwolenników opowiadających się za ową tendencją w teologii fundamentalnej¹. Obecnie także wzmaga się zainteresowanie zagadnieniami religioznawczymi czy religiologicznymi. W kręgu wielu religioznawców, zwłaszcza marksistowskich i filozofii religii powołuje się na poglądy C. G. Junga. W związku z tym należy bliżej zapoznać się z jego poglądami na religię i poddać je chociażby krótkiej ocenie krytycznej w aspekcie chrześcijańskich wypowiedzi o religii.

I. ANTROPOLOGICZNE UWARUNKOWANIA TEORII RELIGII

Rozwiązanie problemu religii w aspekcie jej istoty i genezy może być dokonane biorąc za punkt wyjścia stronę przedmiotową religii, albo podmiotową, którą jest człowiek. Takie właśnie przedmiotowe podejście do faktu religijnego reprezentuje wiedeński psychiatra, dysydent Zygmunta Freuda – Karol Gustaw Jung. W przypadku tego autora należy zauważyć, że obok wyraźnych wpływów filozoficznych na kształt jego teorii, chodzi tu o krąg filozofii niemieckiej, a szczególnie kantyzmu, znaczną rolę w powstaniu tej teorii religii odegrały wiodące idee protestantyzmu niemieckiego². Nie bez znaczenia dla całokształtu wypowiedzi tego autora o religii stało się jego pojmowanie nauki i jej struktury.

¹ Por. M. R u s e c k i. *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*. STV 13:1975 nr 2 s. 37-38.

² Por. J. P r o k o p i u k. *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*. W: *C. G. Jung. Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa 1981 s. 6-9.

Mówiąc o założeniach teorii religii Junga, trzeba mocno podkreślić przyznanie przez niego realności istnienia tylko tym faktom, które są zawarte w ludzkiej *psyche* – stąd możliwość ich badania przypada właśnie psychologii³.

Samą zaś psychologię rozumiał jako naukę doświadczalną, reprezentującą w tym czasie punkt widzenia nauk przyrodniczych⁴. Wyżej wspomniane uwarunkowania o charakterze filozoficzno-metodologicznym, posiadają swoje daleko idące konsekwencje w dokonanej przez tego autora analizie zarówno faktu ludzkiego, jak i faktu religijnego będącego właściwie aspektem pierwszego.

W płaszczyźnie poglądów antropologicznych człowiek – według Junga – wyrażał się tylko przez i w swoim dynamizmie psychicznym. Model psychiczny człowieka Jung zapożyczył od Freuda, który określił go w warstwach świadomej i nieświadomej. Rozszerzył jednak rozumienie samej nieświadomości oraz jej roli o aspekt nieświadomości zbiorowej. Tak więc psychiczny model wewnętrzny człowieka według Junga przedstawia się następująco: świadomość, nieświadomość indywidualna i nieświadomość zbiorowa⁵. Istotnym elementem dzięki któremu, tak pojmowany człowiek może funkcjonować jest możliwość przechodzenia treści psychicznych pomiędzy poszczególnymi strukturami *psyche*. Na tej podstawie określa on wartość i stopień rozwoju człowieka.

O ile dla Freuda przedmiotem dynamizującym treści psychiczne jest wartość dwu instynktów – ku życiu (*eros*) i ku śmierci (*thanatos*), o tyle w teorii Junga ów przedmiot zawiera się w samej naturze struktur psychicznych nieświadomości zbiorowej, które nazwał archetypami.

Trzeba tu powiedzieć, że dla Junga nieświadomość zbiorowa przedstawia się jako pewnego rodzaju pozytywna spuścizna wyobrażeń ogólnoludzkich (nie indywidualnych, lecz wspólnych) w rozwoju ewolucyjnym człowieka sięgających nawet sfer zwierzęcych. Wyobrażenia te jako konkretne treści psychiczne wyznaczają podstawy indywidualnych duchowości⁶. Dlatego autor ten określał nieświadomość zbiorową jako np. "zbiór archetypów"⁷. Jednak samo pojęcie archetypu stało się etapem końcowym problemu rozwoju idei nieświadomości oraz jej roli w całej strukturze psychicznej człowieka. W archetypie omawiany autor widzi "czynniki i motywy porządkujące pewne elementy psychiczne nadające im formę obrazów, i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne

³ Por. C. G. Jung, *Problem psychiki współczesnego człowieka*. W: *Psychologia a religia*. Wybór pism. Warszawa 1967 s. 100-102.

⁴ Por. Jung, jw. s. 97.

⁵ Por. C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*. Olten 1974 s. 120-124.

⁶ Por. Jung, jw. s. 120.

⁷ Z. Rosińska, *Jung*. Warszawa 1982 s. 37-41.

dominandy psychiki"⁸. Archetypy są "wywoływane", ale przeważnie własną mocą przechodzą do świadomości i w ten sposób uczestniczą i tworzą proces indywiduacji. Proces ten i jego realizacja jest według Junga naczelnym zadaniem *psyche* i głównym celem ludzkiego istnienia⁹, a polega na tym, że w pierwszej jego fazie z doświadczenia jaźni ma wyłonić się jednostkowe ludzkie "ja"; druga faza procesu jest działaniem w odwrotnym kierunku, mianowicie polega ono na wchłonięciu jednostkowego "ja" przez jaźń. Właśnie ten drugi etap procesu indywiduacji staje się w pracach Junga niemalże synonimem całego procesu. Wyraża on pewien ideał życia człowieka polegający na scaleniu w tym procesie całej psychiki¹⁰.

W tak przedstawionej strukturze psychicznej, każdy z jej elementów posiada swoje miejsce i zadanie wobec całej psychiki. Możemy także odnaleźć miejsce na pewnego rodzaju przeżycia religijne, ale rozumiane konsekwentnie w myśl wcześniejszych założeń filozoficzno-metodologicznych oraz ustaleń o charakterze antropologicznym.

II. POJĘCIE RELIGII

Przy określaniu religii Jung przyjął dwa sposoby podejścia do niej – pierwszy wynikający z faktu powszechności jej występowania i drugi wynikający z roli, jaką ona pełni w psychice człowieka.

W znaczeniu pierwszym, według niego szerokim jej rozumieniu, religia jest widziana jako przejaw i wykwit ogólnej kultury oraz ogólnodziejowego doświadczenia człowieka¹¹.

W swoim aspekcie szczegółowym religia stanowi bezsprzecznie jeden z najważniejszych i najbardziej powszechnych przejawów ludzkiej psychiki¹². W tym znaczeniu jest ona widziana jako aspekt numinalnej koncepcji religii Rudolfa Otto i "stanowi staranne i sumienne zwracanie uwagi na to, co R. Otto trafnie nazwał "numinosum", mianowicie jakąś dynamiczną egzystencję, bądź działaniem, które nie zostaje spowodowane samodzielnym aktem woli. Przeciwnie, działanie

⁸ C. G. Jung. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*. W: *Archetypy i symbole*, jw. s. 183.

⁹ Por. C. G. Jung. *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*. Kraków 1982 s. 195.

¹⁰ Por. J. Jacobi. *Psychologia C. G. Junga*. Warszawa 1968 s. 139-140.

¹¹ Por. Z. Chlewiński. *Wprowadzenie do psychologii religii*. W: *Psychologia religii*. Pod red. Z. Chlewińskiego. Lublin 1982 s. 49.

¹² Por. Jung. *Problem psychiki*, jw. s. 97.

to obejmuje i niejako chwyta podmiot ludzki, który jest jego wcześniejszą ofiarą, skutkiem, aniżeli twórcą¹³.

Z powyższych twierdzeń wynika, że człowiek na poziomie świadomości nie jest źródłem doznań religijnych, a treści religijne mogą pochodzić tylko z nieświadomości zbiorowej. Analizując wypowiedzi Junga o religii, można dostrzec, że brak jest tu pełnego odniesienia do wszystkich podstawowych cech religii, a mianowicie: przekonania człowieka o istnieniu świata nadprzyrodzonego, przekonania o relacji z tym światem oraz rozwiązaniu stosunku z tym światem, co znajduje wyraz w wierze, postępowaniu religijnym i odpowiednich reakcjach intelektualnych i emocjonalnych człowieka¹⁴.

Jung zwraca uwagę tylko na ten ostatni element, który odnosi się do religii i widzi ją tylko w sferze samych psychicznych reakcji człowieka i dlatego można powiedzieć, że cała jego koncepcja religii sprowadza się do tego, co jest nazywane przeżyciem religijnym.

Rozumienie innych pojęć religijnych takich jak: Bóg, wiara czy specyficznych dla chrześcijan: Chrystus, Trójca Święta – stanowią również prostą konsekwencję jego pojmowania religii.

Religia będąc jednak konkretnym stosunkiem do Najwyższej lub Najsilniejszej Istoty, może być ukazywana jako akt dobrowolny a nawet niedobrowolny człowieka. Jung uważa, że fakty psychiczne, które w człowieku są najważniejsze i posiadają antropologiczny charakter oraz największą siłę, działają jak "bóg", ponieważ właśnie ten najpotężniejszy czynnik psychiczny jest przez niego nazywany "bogiem"¹⁵. "Bóg" więc to tylko to, co jawi się w ludzkiej *psyche* i oddziałuje na nas w doznaniach psychicznych i przez nie możemy tylko stwierdzić w psychice owo oddziaływanie. Często ten psychiczny obraz "boga" jest przez Junga utożsamiany z archetypami nieświadomości zbiorowej, ale nie wszystkimi – najczęściej z archetypem jaźni rozumianej jako całość psychiczna¹⁶. Archetyp "boga" w praktyce jest wyrażony licznymi symbolami – przeważnie mandali¹⁷.

W kontekście tych psychoanalitycznych wypowiedzi o Bogu ciekawe i ważne miejsce w teorii Junga zajmuje osoba Chrystusa. Jest rzeczą znaną, że w odniesieniu do Chrystusa daje on dwie interpretacje. Pierwsza jest odniesieniem do osoby historycznej, człowieka, czyli Jezusa z Nazaretu. Jung akceptuje tę postać ze względu na takie jej cechy jak: dobroć, pokora, miłość, mądrość, dzięki czemu Jezus jawi się jako osoba przewyższająca inne.

¹³ C. G. Jung. *Psychologie und Religion*. Zürich-Stuttgart 1962 s. 11.

¹⁴ Por. H. Ł o m i a ń s k i. *Religia Słowian i jej upadek*. Warszawa 1986 s. 12 n.

¹⁵ C. G. Jung. *Psychologia a religia*. W: *Psychologia a religia. Wybór pism*. Warszawa 1967 s. 169.

¹⁶ Por. C. G. Jung. *Odpowiedź Hiobowi*. W: *Psychologia a religia*, jw. s. 364-370.

¹⁷ Por. J a c o b i, jw. s. 168-176.

Druga to pojmowanie Chrystusa jako Chrystusa kerygmy. W tej płaszczyźnie jest on widziany jako "bóg". W tym boskim jego wymiarze, czyli gdy jest widziany jako "bóg", oznacza to tylko realność psychiczną Chrystusa jako postać "Syna Człowieczego" czy Wybawiciela – jego zdaniem – posiada wybitne archetypiczne założenia. Według Junga Chrystus dopiero w swym archetypicznym posłannictwie stanowi bogactwo dla całej ludzkości¹⁸ i w tym znaczeniu wyraża doskonałość – czyli jaźń – natomiast w języku archetypów, w symbolach przemawia do nas jako mandala, a ta wyrażana jest przez obrazy bohatera, pasterza, siewcy, herosa i tym podobne¹⁹.

Sformułowanie "Chrystus jako archetyp" mówi nam, że stwierdzenie to zawiera w sobie tzw. problem jungowski. Zdaniem bowiem Junga każdy archetyp posiada budowę bipolarną, która wyraża zarówno stronę pozytywną jak i negatywną natury psychicznej. Chrystusowi jako osobie brakuje tej negatywnej strony, stąd w archetypie uzupełnia ją przeciwnik Chrystusa – diabeł jako swoista psychologiczna rzeczywistość²⁰.

Archetyp Chrystusa pełni jednak znaczącą rolę w strukturach psychicznych człowieka, gdyż tak zdominował obraz psychiczny świata, iż ma moc wypełniania się w procesie indywiduacji każdego człowieka. Według Junga mogą o tym świadczyć takie jednoczące wydarzenia z życia Chrystusa jak: przyjęcie cierpienia, oddanie życia w młodym wieku, zstąpienie do otchłani (czyli spotkanie z własnym cieniem), a wreszcie zmartwychwstanie (czyli ogarnięcie, integracja z nieświadomością zbiorową). W ten sposób Chrystus podnosi i dźwiga na sobie nie zdobytą jeszcze godność ludzi i pokazuje im drogę rozwoju.

Także w interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej priorytet ma archetypowa psychologiczna jej wizja, której idee należą do niezniszczalnych podstaw ducha ludzkiego. W świetle teorii Junga każdy człowiek przebywa ewolucję na drodze: nieświadomość zbiorowa – ego – do jedności, jaką stanowi jaźń. W idei Trójcy Świętej archetyp Ojca wyraża początek tej drogi utożsamianej wewnętrznie z zasadami dobroci i mocy.

Rozwój jednak człowieka przebiega ku wyodrębnieniu ego – odejściu od pierwotnej jedności, także od pierwotnej mocy i dobroci, a zatem spotkania świata przeciwnego: zła, niemocy i cierpienia. Tak jednak nie może być, rodzi się konieczność zespolenia tych światów, a punktem zwrotnym jest osoba Syna,

¹⁸ Por. C. G. J u n g. *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii*. W: *Psychologia a religia*, jw. s. 229-231.

¹⁹ Por. t e n ż e. *Próba psychologicznej interpretacji*, jw. s. 190.

²⁰ W ramach niniejszego artykułu zagadnienie cienia można przedstawić jako zawierające ujemne, gorsze stany naszej osobowości. (Por. J u n g. *Próba psychologicznej interpretacji*, jw. s. 208 oraz J u n g. *Cień*. W: *Archetypy*, jw. s. 68-71).

która stanowi symbole zbawienia, jedności wtórnej i jaźni²¹. Żmudny zaś etap projekcji ego we wszystko ogarniającą jaźń, przypada Duchowi Świętemu. Podobnie jak w przypadku Chrystusa, jego archetypem jest jaźń, ale scalona. Symbolami zaś są takie pojęcia, które wyrażają życie, rodzenie i miłość. W sferze symboliki Duch Święty był często mylnie zamieniany z symboliką i funkcjami archetypicznymi Matki. W teorii tej archetyp Trójcy jest nie tylko materialnym schematem porządkowania świata – rola zewnętrzna, ale także i człowieka – rola wewnętrzna. Ten zaś stanowi pewien twór sztuczny, lub przynajmniej niepełny. Pełnym bowiem archetypem jest ten, który przejawia się nie w symbolach triady, lecz czwórce. W tak rozumianym archetypie "Boga" zestaw trzech osób dopełnia cień Chrystusa, czyli Antychryst²².

Jung podkreśla, że wszystkie treści religijne pełnią ważne funkcje w całości kształcie ludzkiej psychiki, ale specyficznie je rozumie. I tak możemy wyodrębnić funkcje ze względu na sferę ich działania, a więc przede wszystkim psychologiczne i pozapsychologiczne; te drugie należy traktować jako konsekwencje pierwszych. Wyróżnia on takie funkcje ze względu na skutek, jaki treści religijne wywierają na człowieka. I tak można mówić o funkcjach pozytywnych, a więc tych, które ukazują kompensacyjny charakter religii, czyli przywodzący psychikę do jedności oraz negatywnych, czyli tych które są konieczne, ale nie dość skuteczne, aby przezwyciężyć powstawanie niekoniecznych nerwic (nerwica powstaje wskutek nieprawidłowości zaistniałych w procesie indywidualizacji).

Wreszcie trzecią grupę funkcji Jung wyróżnia ze względu na podmiot psychiczny. Mówi więc o funkcjach obiektywnych, czyli takich, które dotyczą treści religijnych zawsze wykorzystywanych w rozwoju ludzkości oraz subiektywnych, które mogą być wykorzystane tylko przez niektóre grupy religijne, czy poszczególnych ludzi²³.

III. UWAGI KRYTYCZNE

Podsumowując wypowiedzi Junga na temat religii, a zwłaszcza jej genezy i pochodzenia w psychologicznej analizie, należy zaznaczyć, że teoria ta wykazuje szczególnego rodzaju aprioryzm metodologiczny w tezie antropologicznej i psychologizm w rozwiązaniu kwestii człowieka. Należy tu ukazać jeszcze jedno założenie, które wynika z dwóch pierwszych. Chodzi mianowicie o przekonanie Junga, iż jedyną realną rzeczywistością jest rzeczywistość psychiczna treści świa-

²¹ Por. Jung. *Archetypy*, jw. s. 178-179.

²² Por. tamże s. 205 oraz 214-215.

²³ Por. C. Z b i c i a k. *Krytyka jungowskiej teorii religii*. Mps. Lublin 1987 s. 67-68.

domości, co praktycznie sprowadza się do wniosku, że jedynie realną jest psychika. Ustalenie tego założenia w całej teorii Junga posiada swoje znaczące konsekwencje metodyczne i filozoficzne, chociaż od tych ostatnich Jung chciał być zawsze niezależny. Otóż stwierdzenie o realnym istnieniu tylko psychiki, stanowi nie tylko o wyłączeniu zajmowania się problemami psychicznymi, ale właśnie w ich świetle ujmowania także całej rzeczywistości. Konsekwencją takiego podejścia do rzeczywistości są późniejsze stwierdzenia Junga, że takie fenomeny tejsze rzeczywistości jak Bóg, a także dobro czy zło nie wykraczają poza sferę doznań psychicznych²⁴.

Ujmowanie również faktów psychologicznych w konwencji zgodnej z "dogmatem" klasycznego empiryzmu, nie spełnia dzisiaj wyczerpujących podstaw dla orzeczeń naukotwórczych. W dzisiejszej bowiem metodologii nauk odchodzi się od wielkiego zaufania w stosunku do doświadczenia.

W przypadku doświadczeń stanowiących podstawę interpretacyjną dla poglądów Junga, twierdzenie o małej ich wiarygodności posiada szczególne uzasadnienie. Treści bowiem, które w wyniku obserwowanych doświadczeń są przekazywane, dotyczą najczęściej wydarzeń bardzo intymnych, obejmujących sferę życia człowieka właśnie pozaempiryczną, bezpośrednio niesprawdzalną; dlatego istnieje poważna obawa, czy owe wewnętrzne doświadczenia pacjentów Junga mogą być obiektywne w przekazywaniu owych treści przy pomocy realnego języka, biorąc pod uwagę fakt, iż najczęściej są to wydarzenia jednorazowe.

Także psychologizm antropologiczny jest tylko aspektem rzeczywistości człowieka. Jest faktem, iż w naszej rzeczywistości fenomen ludzki w swoim kontekście religijnym, posiada wymiar psychologiczny, ale jest on jednym z wielu, a musi pozostawić na poboczu całą sferę rozważań nad aspektem ontycznym bytu ludzkiego i powiązań społecznych, w jakie uwikłany jest człowiek. Niektórych z wydarzeń religijnych nie można interpretować tylko psychologicznie. Należy do nich na przykład fakt grzechu.

Owe założenia metodologiczno-filozoficzne i uwarunkowania antropologiczne powodują w konsekwencji w poglądach na religię metodyczny ateizm. Spojrzenie bowiem Junga na religię nie stanowi jej całościowego obrazu, lecz właśnie tylko analizę jednego aspektu, a mianowicie psychologicznego. Można więc tu mówić raczej o analizie strony przeżyciowej faktu religijnego zakorzenionego w ludzkim doświadczeniu, niż o kompleksowej teorii religii. Tak selektywne spojrzenie na religię posiada szereg niejasności i nieścisłości w odczytaniu zarówno jej strony podmiotowej jak i przedmiotowej.

Wyrażanie się bowiem podmiotu w i poprzez jego stronę psychiczną nie ukazuje całego jego bogactwa, choć niewątpliwie w tym przypadku wzbogaca

²⁴ C. G. Jung. *Fenomenologia ducha w baśniach*. W: C. G. Jung. *Archetypy*, jw. s. 434-435.

możliwości rozumienia samego człowieka. Największe jednak zastrzeżenia budzi sprowadzenie przedmiotu religijnego, czyli dynamicznej Osobowej Siły, od której człowiek zależy w swym życiu i ukierunkowaniu tylko do manifestacji psychicznych i o naturze psychicznej. Te właśnie rozstrzygnięcia, oparte na uprzednich założeniach, stawiają ich autora Carla Gustawa Junga w rzędzie współczesnych ateistów, mimo całego jego szacunku i dostrzegania wartości tkwiących w różnych religiach.

Podobnie należy spojrzeć na genezę religii. U Junga problem ten został rozwiązany przez złączenie treści religijnych z psychicznymi. Miało to stanowić niemalże dowód pierwotnego fideizmu ludzkości, a przy dokładnej analizie można wykazać, że chodzi tylko o takie stany pierwotne charakterystyczne dla psychiki ludzkiej, które najprościej można opisać terminologią religijną w języku psychologicznym, a mianowicie dążenie psychiki do pełni, pierwotnej jedności, absolutnego zdeterminowania w rozwoju; co można zastąpić takimi odpowiednimi wyrażeniami o charakterze religijnym, jak dążność do wszechwiedzy, wszechmocy i tym podobne.

W kontekście poglądów, które Jung przedstawił na temat religii, można stwierdzić, że jego twierdzenia wyrażone w definicjach, negujące w opisie religii obecność Rzeczywistości Ponadnaturalnej względem człowieka (psychiki), umieszczają tę teorię w grupie poglądów materialistycznych.

THE CRITIQUE OF THE JUNGIAN CONCEPTION OF RELIGION

S u m m a r y

It was especially at the turn of the 19th and 20th centuries that there observed a tendency to a multi-faceted explanation of the religious fact. Such attempts were made also in psychology in the psychoanalytic school of Carl Gustav Jung.

Yet, according to him the theory of religion is conditioned by some methodological and philosophical assumptions, i.e. only psychic facts and empirical method really exist. Such a view resolved the whole range of religion down to the dimension of religious experience. That understanding of religion resolved the author of the theory down to a group of contemporary atheists on the basis of materialism.

Translated by Jan Kłos