

stanowi podłoże innych zjawisk. Dzieje religii zawierają wiele form archetypowych, wśród których najważniejszy jest archetyp jaźni” (Zdybicka 1978, s. 218). Innym ważnym pod względem religijnym archetypem jest archetyp bohatera. „To kolektywne wyobrażenie bohatera odnajduje Jung, jako szczególnie wyraźne, w chrześcijaństwie i identyfikuje je z osobą Jezusa Chrystusa – Zbawiciela (Pajor 1992, s. 57). „J. Jacobi pisze, że w porządku archetypu płaszczyzny: biologiczna, psychologiczna, a nawet w pewnym sensie «metafizyczna», leżą blisko obok siebie wzajemnie” (Pajor 1992, s. 69).

Religia nie jest – jak utrzymywał Jung – prymitywna i archaiczna. „Bezstronna analiza (...) wiary nie wykazuje niczego z owej archaicznej mitologii, którą napotykaemy w interpretacjach szkoły Junga” (Frankl 1978a, s. 63).

2.2. Istota religii i religijności w ujęciu Frankla

Zdaniem Frankla religia pomaga odnaleźć jednostkom, społeczeństwom nowe poczucie wartości, sensu egzystowania. Zapewnia uzdrowienie, i sprzyja zbawieniu duszy. Zauważa się, że człowiek o bogatym życiu religijnym posiada optymalne możliwości przyjmowania i odnajdywania sensu życia. Nie ogranicza się on do biernej obserwacji i akceptacji rzeczywistości, ale pragnie ją kształtować, nie tylko przez eliminowanie zła, ale przede wszystkim poprzez czynienie dobra oraz przybliżanie im Boga. Religia stwarza człowiekowi szansę zrealizowania i osiągnięcia sensu życia oraz zorientowania życia na Boga (Głaz 2006).

2.2.1. Określenie religii u Frankla

Zanim twórca analizy egzystencjalnej przeszedł do podania własnej definicji religii, najpierw przeprowadza on krytykę jej redukcjonistycznych ujęć. Frankl krytykuje redukcjonistyczne traktowanie religii jako takiej, a także różnych konkretnych zjawisk religijnych, takich jak np. zjawiska mistyczne. W redukcjonistycznym ujęciu religii Bóg staje się jedynie „obrazem ojca” (Vaterimago), a religia tylko „nerwicą ludzkości” (Frankl 1984a, s. 141).

Przechodząc do własnego określenia religii, Frankl stwierdza, że religia jest naszą relacją z nieznanym, naszym dialogiem z Transcendencją. W tym dialogu my nie potrzebujemy nawet umieć nazwać tych pytań jasno; jeszcze mniej być gotową odpowiedzią. W *Pomiędzy człowiekiem a człowiekiem* Buber powiedział: „Kto przestaje dawać odpowiedzi, przestaje słuchać Stwórcy” (Fabry 1980, s. 163).

Frankl najzupełniej więc prawidłowo, zgodnie z powszechnie przyjętym rozumieniem terminu „religia”, rozumie istotę religii jako relacji stworzenia do Stwórcy, jako stosunek obustronny chociaż niesymetryczny egzystencji, czyli ograniczonego i skończonego, a więc przygodnego bytu ludzkiego do Transcendencji, czyli osobowego i absolutnego Bytu Bożego. Relacja ta wyraża się w sposób szczególny w dialogu pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, czyli w aktach modlitwy i innych aktach religijnych.

Franklowskie pojęcie religii odnosi się do wszystkich jej rodzajów. Religia może być nazwana ostatecznym doświadczeniem człowieka własnej fragmentaryczności, własnej relatywności w stosunku do tła, które może być nazwane „Absolutem”, stąd absolutny Absolut może być w pewnym sensie pojęty (Frankl 1973, s. 270).

Frankl wskazuje na konieczność współpracy między wiedzą a religią, przytacza on tu zdanie Einsteina: „Wiedza bez religii jest kulawa, religia bez wiedzy jest ślepa” (Frankl 1984a, s. 92, 1975, s. 343).

Religia jest dla Frankla zarazem „świadomością wymiaru nadludzkiego i podstawowym zaufaniem w ostateczny sens istniejący w tym wymiarze” (Fabry 1980, s. 164, 182; Kretschmer 1992, s. 15, 117). „Jego zdaniem każdy człowiek jest religijny w tym sensie, że każdy poszukuje sensu życia. Religijność człowieka jest fenomenem, który spontanicznie powstaje w kontekście duchowej natury człowieka” (Kowalczyk 1979, s. 10).

„Z powyższych analiz Frankl wyciąga wniosek, iż religia nie jest rodzajem neurozy. Tym więcej nie jest ona neurozą związaną z domeną przeżyć seksualnych. Religia nie jest psychicznym schorzeniem człowieka, lecz wręcz odwrotnie: ukazując człowiekowi najwyższy sens życia, jest rodzajem terapii psychicznej. Oczywiście, u osobników psychicznie nie zrównoważonych religijność może przybierać formy neurotyczne, lecz nie jest to winą religii jako takiej” (Kowalczyk 1979, s. 103). Jak słusznie zauważa

Kowalczyk, roli religii nie należy redukować do funkcji terapeutycznej, gdyż wiara w Boga wymaga między innymi, zaangażowania etycznego i społecznego, realizowania trudnych celów.

Człowiek, odkrywając sens życia, kieruje się zwykle ku Bogu. Spirytualistyczna koncepcja człowieka łączy się organicznie z akceptacją religii. Z osobą ludzką związana jest bowiem świadomość etyczna i sumienie, które są głosem Transcendencji. Tak więc pełne człowieczeństwo finalizuje się w postawie wiary” (Kowalczyk 1979, s. 103).

Według Frankla religia jest wyrazem najbardziej ludzkiego ze wszystkich fenomenów, mianowicie „woli sensu”. Religia da się „faktycznie zdefiniować jako wypełnianie woli sensu” (Frankl 1988, s. 117). Taka definicja koreluje z wypowiedzią Einsteina: „Być religijnym to znaleźć odpowiedź na pytanie: Czym jest sens życia? albo z wypowiedzią Wittgensteina, że wierzyć w Boga oznacza wiedzieć, że życie ma sens” (Frankl 1988, s. 117).

Wiara w Boga nie jest z pewnością patentem na wszystkie kryzysy sensu życia. Nieraz przyczynia się bardziej do kryzysu sensu, aniżeli do znajdowania sensu. Znajdowanie sensu i wypełnianie życia sensem nie jest zależne od tego, czy ktoś jest religijny, czy też nie (Frankl 1985c, s. 64). Religia jest dla Frankla poszukiwaniem ostatecznego sensu. Jest to pokrewne poglądom Kartezjusza o spotkaniu wiary z Absolutem i poglądom Tillicha o „podstawach naszego bytu”. Respekt Frankla dla ostatecznego sensu czyni religię bardziej sprawą wolitywnego przyłgnięcia do takich cnót, jak wiara, nadzieja, miłość. Symbole Boga mogą być pomocne, ale aby wiara w Boga mogła być autentyczna, musi być nieuwarunkowana. Stąd jest to nie intelektualna dedukcja, ale egzystencjalne przyłgnięcie do Nieznanego. Tutaj Frankl jest bardzo bliiski poglądom takich teologów, jak Tillich, który traktuje religię jako opartą psychologicznie na ostatecznym zatroskaniu (Slaatte 1982, s. 28)

W czasach rozpaczy i wątpienia my musimy szukać religii w najszerszym sensie tego słowa, sens której jest sensem dla nas w naszej szczególnej sytuacji. To może być religia naszego dzieciństwa lub wiara ustalona jakoś, ale nasze poszukiwanie może nas prowadzić także poza istniejące religie (Fabry 1980, s. 7).

Człowiek jako istota dążąca do czegoś, jest istotą religijną. Można tu przytoczyć słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie i niespo-

kojne jest serce ludzkie, dopóki nie spocznie w Tobie”. W poglądach Frankla religia jest zawsze poszukiwaniem ponadludzkiego wymiaru z naszym podstawowym zaufaniem w „ostateczny sens znajdujący w tym wymiarze” (Fabry 1980, s. 164).

„Zwolennicy orientacji egzystencjalnej w psychologii humanistycznej: Kaam, May, Friedmann oraz Frankl podejmują próby opisu wychowania religijnego w aspekcie jego ukierunkowania na to, co transcendentne w stosunku do własnego „ja” (self)” (por. Uchnast 1975).

Frankl akcentuje w sposób szczególny znaczenie zdolności człowieka do transcendencji własnego „ja” (selfu) oraz do transcendencji osiągniętego „status quo” w rozwoju na poziomie biologicznym i psychicznym. Człowiek, zdaniem Frankla, jest w sposób szczególny otwarty na transcendencję (przekraczanie) niższych poziomów życia biologicznego i osiągania wyższych funkcji psychicznych, dających szansę na rozwój wolności i odpowiedzialności, na rozwój życia indywidualnego i społecznego. Na tym poziomie funkcjonowania psychicznego ujawnia on specyficzną dla niego wolę odkrywania sensu, znaczenia swego sposobu bycia i działania. Odkrycie tego sensu możliwe jest na tym poziomie funkcjonowania jedynie wówczas, gdy poszczególne zachowanie się jednostki ujmowane jest na tle konkretnej sytuacji. Natomiast nie można na tym poziomie odkryć całościowo ujętego sensu życia ludzkiego, szczególnie w aspekcie jego ostatecznych granic cierpienia, poczucia winy i śmierci. Wówczas to, zdaniem Frankla, człowiek zdolny jest otworzyć się na jakiś „nad-sens”, o ile dokona transcendencji tego, co Frankl określa jako „psychologizm” i „socjologizm” (Strojnowski 1982, s. 136). Religia jest zjawiskiem relacjonalnym. Szczególnie taką jest religia chrześcijańska (Welter 1987, s. 35).

Ten najwyższy i całościowy wymiar sensu ludzkiego istnienia, jaki daje nad-sens o charakterze religijnym – Bóg ujmowany jest, podkreśla Frankl, w sposób szczególny w języku symbolicznym, a nie w języku abstrakcyjnym. „Nad-sensu”, Absolutu religijnego, nie ujmuje się jednak „za pomocą” symbolu, ale w symbolu.

Zjawiska religii nie można rozpatrywać na płaszczyźnie psychiatrycznej (Frankl 1985b, s. 28). Frankl ujmuje religię jako zjawisko ludzkie, które musi być widoczne także w sytuacji klinicznej, jednakże logoterapeuta nie może przekazywać swojej religijności pacjentowi (Bulka 1979, s. 133).

Frankl nie chce wprowadzać religii do psychiatrii i psychoterapii. Chce, by logoterapia zachowała charakter świecki (Kalmar 1988, s. 23).

Frankl, pisząc o religii, porusza, choć niekiedy bardzo pobieżnie, pewne zasadnicze dla religii tematy, takie jak: łaska, zbawienie, grzech, Opatrzność Boża. O łasce pisze, że „przebywa w wymiarze nadludzkiem i dlatego na poziomie ludzkim pojawia się jako tylko projekcja” (Frankl 1969, s. 137, przyp. 29). Problem łaski porusza szczególnie w dziele *Nieuświadomiony Bóg* (Frankl 1967a, s. 29-30).

Zbawienie oznacza nowy rodzaj odniesienia, który obejmuje zarówno ludzkie, jak i ponadludzkie życie. Zbawienie może być dobrem tylko wtedy, gdy realizuje się pozytywnie w relacji człowieka do człowieka, jak i ponadludzkiem – człowieka do Boga. Relacja człowieka do Boga jest realną tylko do tego stopnia, jeśli jest odczuwana w odniesieniu człowieka do człowieka (Leslie 1965, s. 35).

Frankl przytacza też pogląd Bubera na grzech pierworodny (Frankl 1984a, s. 107). Porusza również problem Opatrzności Bożej. „Naszą sprawą jest intencja – efekt to sprawa Boga. Wcale nie można przewidzieć, jaki w końcu efekt Opatrzność przyda naszej intencji” (Frankl 1984a, s.123-124). Bóg swą Opatrznością nieodgadnioną dla ludzkiego rozumu, kieruje losami całego świata i poszczególnych ludzi. Postanowienia Opatrzności nie dadzą się przez człowieka przewidzieć. Zarówno w Boga, jak i w Jego Opatrzność trzeba uwierzyć. Nie można przewidywać działania Opatrzności. Dlatego Frankl stwierdza, że „wiara w nadsens jest wiarą w Opatrzność”.

Frankl wskazuje na konieczność współpracy między wiedzą a religią, przytacza on tu zdanie Einsteina: „Wiedza bez religii jest kulawa, religia bez wiedzy jest ślepa” (Frankl 1984a, s. 92, 1975, s. 343).

2.2.2. Religia a wyznanie

Frankl wyraźnie podkreśla, że jego ujęcie religii nie ma nic wspólnego z konfesjonalną ciasnotą i jej konsekwencją: religijną krótkowzrocznością, widzącą w Bogu istotę, której chodzi tylko o to, by jak najwięcej ludzi wierzyło w Boga i to, dokładnie tak, jak przepisuje określone wyznanie (Frankl 1988 s. 113, 1978a, s. 82). Frankl uważa, że jeśli niebezpieczeń-

stwem jest dla religii rozpląnięcie się w formie, to niebezpieczeństwem dla wyznania jest skupienie treści w formę religijną czy skostnienie w samej formie. „Konfesja jest tylko formą, nie zaś drogą. Im bardziej komuś zależy na celu, tym mniej się spiera o drogę, tym bardziej w drodze widzi samą drogę, tylko jedną z dróg prowadzącą do jednego celu. To nazywa się tolerancją. I to jest tolerancja” (Frankl 1984a, s. 122).

Wyznania są więc wolitywnym stanem pierwotnym (Frankl 1972, s. 71). Stąd pojawia się wezwanie do porozumienia i tolerancji wyznań. „Bóg wszystkich monoteistycznych wyznań jest tym samym, jedynym Bogiem” (Frankl 1972, s. 72). Frankl przytacza takie ciekawe wydarzenie ze swego życia: „Swego czasu przeprowadziła ze mną wywiad reporterka amerykańskiego magazynu *Time*. Jej pytanie brzmiało, czy nie istnieje tendencja odchodzenia od religii? Powiedziałem jej, że nie jest to tendencja odchodzenia od religii, ale niewątpliwie od owych wyznań, które, jak się wydaje, nie mają nic innego do roboty niż zwalczać się wzajemnie i odbijać sobie wiernych. Na to spytała mnie, czy znaczy to, że wcześniej lub później dojdzie do powstania religii uniwersalnej. Temu jednak zaprzeczyłem. Na odwrót, powiedziałem, nie idziemy ku uniwersalnej, lecz raczej ku osobistej, ku głęboko osobistej religijności, takiej, która każdemu pozwoli znaleźć jego osobisty, własny, najbardziej własny język, gdy zwraca się ku Bogu” (Frankl 1978, s. 83).

Stosunek poszczególnych wyznań do czystej religijności jest podobny do stosunku różnych naturalnych języków do czystej prawdy (Frankl 1972, s. 71). Człowiek dochodzi do prawdy poprzez myślenie w swoim ojczystym języku. Człowiek religijny musi być jednak ujmowany jako przedstawiciel określonego wyznania.

Religia może się wyrażać przez różne wyznania, tak jak zdolność mowy przez różne języki (Frankl 1988, s. 112). Tak więc człowiek za pośrednictwem każdej religii może znaleźć drogę do Boga – do jednego Boga. Religia występuje faktycznie w postaci różnych wyznań, z których każde chce wykazać swoją wyższość nad innymi. Wyznania religijne są w gruncie rzeczy konieczne, gdyż one kanalizują różne formy religijności, ujmując je w ramy różnych tradycji i rytuałów.

„Ileokroć entuzjazm religijny usiłuje obyć się bez symboli, wchodzi w konflikt z tradycją wyznaniową. Entuzjazm religijny z natury swej skłon-

ny jest rozplýwać się we mgle i niejasności, bezgranicznie się rozlewać. Dlatego właśnie wymaga on pewnej formy; formy, która by stawiała mu granice, symbolicznej formy rytuału, ceremoniału, instytucji – krótko mówiąc – tradycji wyznaniowej. Religijny entuzjazm, pierwotnie amorficzny, wlewa się w preformowane łożysko prądu przekazywanego wyznania; gdy jest tego pozbawiony, grozi mu bezkształtność. I odwrotnie, tradycji wyznaniowej, egzystencjalnie nie ukrwionej i nie tętniącej życiem, grozi skostnienie i martwota. Skoro tylko religia przemienia się w konfesję, jej dynamika zamienia się w statykę” (Frankl 1984a, s. 121-122).

Logoterapia nie jest zorientowana konfesyjnie, nie ma też jakiegó opcji dla określonej religii w rodzinie religii. Ale ona wychodzi z tego, że religia należy do bycia człowiekiem i określa życie człowieka we wszystkich wymiarach.

„Oczywiście, nie znaczy to wcale, że nie będzie żadnych wspólnych rytuałów i symboli. Czyż nie ma wielu języków, a przecież, czyż wiele z nich nie ma wspólnego alfabetu? Tak czy inaczej, różne religie przypominają w swej różnorodności różne języki. Nikt nie może powiedzieć, że jego język jest wyższy nad inne języki. W każdym języku człowiek może dochozić do prawdy – do jednej prawdy, i w każdym języku może błądzić, a nawet kłamać. Podobnie też za pośrednictwem każdej religii może docierać do Boga, do jednego Boga” (Frankl 1978a, s. 83-84). Frankl twierdzi, że „Bóg, doświadczany przez ludzi o różnych przynależnościach religijnych, może dawać im jednakowe poczucie sensu” (Frankl 1978a, s. 84).

Język religijny w ogóle i dla przeciętnego człowieka istnieje tylko jako związany wyznaniowo przez tradycję albo go nie ma (Frankl 1972, s. 71). Tak jak ogólnozrozumiały język byłby sztuczny, tak samo ogólnoludzka religia byłaby bezsensowna, byłaby „sztuczną religią”, sztuczną religijnością, a więc żadną.

2.2.3. Wiara religijna

Czym jest wiara religijna dla Frankla? Jest ona „ostatecznie wiarą w ów nadsens, zaufaniem do niego” (Frankl 1978a, s. 82). Wiarę religijną należy odróżnić od wiary fanatycznej. Proces rozwoju wiary zmierza do personali-

zacji religii, do przywrócenia osobistego stosunku do Boga (Frankl 1985b, s. 76). Do wiary nie można człowieka zmusić ani jej nakazać (Frankl 1952 s. 76). Musi być przedmiot wiary (ktoś, coś), aby człowiek mógł wierzyć.

Frankłowska koncepcja wiary opiera się na syntezie wiary naturalnej, względnie wiary objawionej, starotestamentalnej, natomiast nie obejmuje ona objawienia Nowego Testamentu (Zirdum 1984, s. 86). Człowiek religijny przeżywa swoje życie jako zadanie zlecone mu przez Osobę Boską. Objawienie nie może pociągnąć za sobą wiary w Boga, ponieważ uznanie objawienia jako źródła zakłada wiarę w Boga.

Frankl pisze o „prawdzie wiary”, prawdzie poszukiwania tego, co absolutne. Gdyż to co absolutne pozostaje jako takie w transcendencji. Nie jest „dane”, przynajmniej nie jako znalezione. Ale jest dane jako to, co szukane. Dane jednak nie w jego mądrości, ale dane w jego istnieniu. Nie może więc chodzić o to, co absolutnie znajduje się jako ontyczną rzeczywistość – czy pomimo to nie znajduje się coś takiego, jak prawdziwe szukanie? W tym sensie dałoby się stwierdzić: jest tylko jedna, jedyna, wielka prawda wiary, prawdziwość wiary – prawdziwość, która spełnia się we wierze, w której jest przeżywana jako życie (Frankl 1972, s. 70).

2.2.4. Religijność człowieka

Osobowe przeżywanie religii w sensie relacji – jaka nawiązuje się pomiędzy osobą ludzką a Bogiem – może być określone mianem religijności. Religijność człowieka, jakiegokolwiek by on był wyznania, jest dla analizy egzystencjalnej wyrazem autotranscendencji ludzkiej egzystencji. Dla analizy egzystencjalnej religijność jest tym fenomenem w człowieku, w którym widziany jest duchowy wymiar człowieka.

Wszystkie relacje osoby ludzkiej są z jednej strony ugruntowane w samej strukturze osoby, z drugiej zaś w odpowiadającym tej strukturze logicznym i sensownym układzie rzeczywistości pozapodmiotowej. Każda relacja wiąże z sobą – zdaniem Frankla – dwa realne byty: osobę i jakiś jej korelat w świecie obiektywnym. Najistotniejszym dla bytu osoby korelatem jest Bóg – Absolut. Jest on nie tylko przedmiotem wielu odniesień osobowych, ale również partnerem najbardziej wewnętrznego i intymnego dialogu. Relacja osoby

do Boga jest jak najgłębiej wpisana w osobę ludzką, w sam rdzeń osobowego bytu człowieka. Relacja osoby ludzkiej do Boga przejawia się zarówno na poziomie poznawczym, jak i wolitywnym. W poznawaniu Boga Frankl olbrzymią rolę – podobnie jak to było w poznawaniu człowieka – przypisuje miłości. Osobowa relacja miłości do Boga uszlachetnia osobę ludzką i wznosi na wyższy poziom bytowania. Relacja miłości do Boga w życiu praktycznym przejawia się w postawie służby Bogu, pełnienia woli Bożej.

Uchnast słusznie podkreśla, że Frankl „wyakcentowuje w sposób szczególny znaczenie zdolności człowieka do transcendencji własnego „ja” (selfu) oraz do transcendencji osiągniętego status quo w rozwoju na poziomie biologicznym i psychicznym. Człowiek, zdaniem Frankla, jest w sposób szczególny otwarty na transcendencję (przekraczanie) niższych poziomów życia biologicznego i osiąganie wyższych funkcji psychicznych dających szansę na rozwój wolności i odpowiedzialności, na rozwój życia indywidualnego i społecznego. Na tym poziomie funkcjonowania psychicznego ujawnia on specyficzną dla niego wolę odkrywania sensu, znaczenia swego sposobu bycia i działania. Odkrycie tego sensu możliwe jest na tym poziomie funkcjonowania jedynie wówczas, gdy poszczególne zachowanie się jednostki ujmowane jest na tle konkretnej sytuacji. Natomiast nie można na tym poziomie odkryć całościowo ujętego sensu życia ludzkiego, szczególnie w aspekcie jego ostatecznych granic: cierpienia, poczucia winy i śmierci. Wówczas to, zdaniem Frankla, człowiek zdolny jest otworzyć się na jakiś „nad-sens”, o ile dokona transcendencji tego, co Frankl określa jako „psychologizm” i „socjologizm” (Uchnast 1982, s. 136).

Człowiek religijny, „religijna osoba trzyma drzwi otwarte na wymiar transcendentny lub Boga” (Slaatte 1982, s. 30). Frankl opisuje człowieka religijnego jako tego, który mówi „tak” życiu, który pomimo wszystkiego, z czym go życie konfrontuje, jeszcze zachowuje podstawowe przekonanie o godnym życiu (Leslie 1965, s. 14). Człowiek religijny doświadcza swojej egzystencji nie tylko jako konkretnego zadania, ale jako osobistej misji, która jest mu dana przez osobowy byt. Dlatego widzi on swoje zadania „przeżyściej” w świetle transcendencji (Frankl 1957, s. 87; Leslie 1982, s. 201).

Frankl uważa religijność za fenomen typowo ludzki, najbardziej ludzki i wiąże go z wymiarem duchowym w człowieku, doszukując się jego źró-

deł, podobnie jak i źródła moralności (sumienia) czy twórczości, w nieświadomości duchowej. Religijność w analizie egzystencjalnej może też być pojmowana jako wiara we wszystko obejmujący sens (Einstein) (Frankl 1985b). U ludzi przebywających w sytuacjach ekstremalnych, np. w więzieniu, następowały czasem głębokie przemiany religijności, powrót do religijności (Frankl 1967a, s. 103).

Osoba religijna uczy się zdrowia i bezpieczeństwa zjawiającego się w miarę transcendencji (Frankl 1972, s. 240). Dla religijnego człowieka Bóg jest zawsze transcendentny, ale zarazem upragniony. Dla religijnej osoby Bóg jest zawsze widoczny, ale zarazem wspomagający. I dla religijnej osoby Bóg jest nieuchwytny, ale zawsze poszukiwany (Frankl 1973, s. 270, w przyp). Dla religijnej osoby doświadczenie Boga jest doświadczeniem osoby, doświadczeniem ostatecznego „Ty”. Ci, którzy są religijni w tradycyjnym sensie, znajdują sens przez działanie ze względu na Boga (Fabry 1980, s. XIX). Zdaniem Frankla „każdy człowiek jest religijny w tym sensie, że każdy poszukuje sensu życia. Religijność człowieka jest fenomenem, który spontanicznie powstaje w kontekście duchowej natury człowieka” (Kowalczyk 1979, s. 102). „Zdaniem Frankla (1978) pytać o sens życia i przyjąć postawę otwartą na odpowiedź oraz odczytać jej sens, to tyle „co być religijnym” (Głaz 2006c, s. 486).

Prawdziwie religijna osoba powinna innym wybrać to, co jest sensowne dla niej, nawet jeśli to jest różne od ich własnej religii i nawet jeśli ten osobisty sens jest niejako poza religią w ścisłym sensie lub nawet jest znajdowany w poglądach gnostyckich czy materialistycznych (Kalmar 1988, s. 24).

Relacja osoby ludzkiej do Boga jest podstawą samorozumienia osoby, właściwego obrazu człowieka. Frankl pisze, że „człowiek albo uzna się za stworzonego na podobieństwo Boga, albo jego obraz zniekształci się w karykaturę” (Frankl 1984a, s. 106). Człowiek, osoba ludzka nie może zrozumieć siebie bez odniesienia do Boga, bez relacji do „Ty” Absolutu. Widzimy tu dużą analogię do słów Pascala, że człowiek nie może siebie zrozumieć bez Boga (także do słów św. Augustyna), jak też do nauki Soboru Watykańskiego II, jak również do słów Jana Pawła II. Frankl chce wyraźnie widzieć w osobie ludzkiej „obraz i podobieństwo Boże”. Pisze on, że „sam człowiek jest także

obrazem, obrazem na podobieństwo Boga, można by więc o tym podobieństwie mówić tylko, uświadamiając sobie zarazem nadobrazowość Boga i Jego transcendencję, przekraczającą wszelką symbolikę” (Frankl 1984a, s. 121).

Relacja osoby do Boga jest podstawą szczególnej godności osoby ludzkiej. Godność ta ukazuje się w pewnym stopniu już w relacji do drugiego, ale w pełnym wymiarze w zdolności do dialogowego, osobowego odniesienia do wiecznego „Ty”, którego każdy stosunek „ja-ty” i każda samorefleksja jest tylko odbiciem.

Relacja osoby do Boga jest również warunkiem znalezienia najwyższego sensu życia. Sens życia nie może być znaleziony tylko w świecie rzeczy materialnych, jest on bowiem ściśle związany z nadsensem, Absolutem. Podobnie najwyższe wartości, jakie człowiek może zrealizować w życiu – wartości religijne i moralne, są również związane z Osobą Absolutu. Dlatego dialog z Boskim „Ty” należy do istoty ludzkiego bytu i jest związany z zaspokojeniem pragnienia sensu i urzeczywistnienia wartości. Bez dialogu z innymi osobami ludzkimi, a szczególnie bez dialogu z Osobą Boga, człowiek nie znajdzie w pełni sensu swej egzystencji ani nie zrealizuje najbardziej istotnych wartości.

Człowiek religijny więcej przeżywa, więcej widzi niż niereligijny, bowiem przeżywa swoją egzystencję jako poczucie odpowiedzialności przed Bogiem jako Tym, który daje polecenie (Frankl 1972, s. 107).

Patos ateizmu bazuje na nieświadomej religijności, a pasja niereligijnego włącza instynktownie miłość Boga (Bulka 1979, s. 43). Frankl traktuje byt ludzki jako jednostkę, która ma odkryć jedyny sens życia i spotkać się z osobową odpowiedzialnością w życiu (Arnold, Gasson 1979, s. 43). Godność osoby zawiera się w możliwości wchodzenia w osobowy dialog z Boskim „Ty” (Frankl 1984a, s. 99). Relacja „ja” do Boskiego „Ty” jest źródłem odpowiedzialności człowieka przed Bogiem.

Decyzja bycia religijnym musi być stopniowo realizowana, spełniana w toku rozwoju jednostki. Frankl stwierdza więc, że „ani id nie może człowieka popychać, ani lekarz ponaglać do autentycznej religijności” (Frankl 1978a, s. 69). Frankl stwierdza, że „należy się strzec przed interpretowaniem religii w terminach psychodynamiki, tj. na gruncie nieświadomej motywacji” (Frankl 1967a, s. 43). Podstawą takiego poglądu na religijność

jest przekonanie, które Frankl podziela za apologetami chrześcijańskimi, że „anima est naturaliter religiosa” (Frankl 1978a, s. 73). W naturze ludzkiej tkwi naturalna skłonność do religijności. Skłonność ta nie działa jako ślepy popęd czy instynkt, ale zawsze pozostawia miejsce na wolną decyzję osoby i dopiero ta osobowa decyzja rozstrzyga o świadomej i autentycznej religijności. Pisząc o naturalnym nastawieniu duszy ludzkiej na Transcendencję, na fakt religijności, Frankl wiąże to naturalne ukierunkowanie z życiem duchowym, faktem duchowości osoby. Pisze on: „Z życiem duchowym łączy się też religia” (Frankl 1984a, s. 34).

Podstawą religijnego odniesienia do Boga jest więc, według Frankla, „instancja ja” (Ich-Instanz), która ostatecznie decyduje o tej relacji (Popa 1991, s. 231). Twórca logiterapii pisze, że religia odnosi się do sfery ego, a konkretnie do sfery decyzji osobistych, nawet najbardziej osobistych, nie może ona wypływać z żadnej nieświadomości kolektywnej (Frankl 1978a, s. 60). Wprawdzie również te decyzje ego mogą być nieświadome, ale to wcale nie znaczy, że należą one do sfery psychicznej, czyli do sfery id.

Religia nie jest podobna nieświadomym popędom, lecz jako „transcendentna nieświadomość” nie jest nieświadomością deterministyczną, lecz egzystencjalną. Religijność należy więc do nieświadomej egzystencji duchowej, a nie do psychofizycznej faktyczności (Frankl 1978a, s. 61). Religijność wyurzuca się ze środka człowieka, z samej osoby, choć czasem może pozostać w głębi osoby jako religijność stłumiona (Frankl 1978a, s. 62). Religijność, także ta nieświadoma, ma charakter duchowo-egzystencjalny, a nie faktyczno-psychofizyczny. Jako taka nie może ona mieć charakteru wrodzonego, gdyż nie jest związana ze sferą biologiczną (Frankl 1978a, s. 62).

W tak rozumianej religijności sumienie jest „mandatariuszem Boga” (Frankl 1984a, s. 88). „Poza superego człowieka (w sensie sumienia) nie stoi ego nadczłowieka, lecz «Ty» Boga. Sumienie bowiem w żadnym razie nie mogłoby być znalezione w immanencji, gdyby nie było owego «Ty» transcendencji” (Frankl 1978a, s. 53). Sumienie jest właściwością podmiotu, ale ze swej natury jest nastawione na szukanie wartości oraz sensu i to w sposób intuicyjny i antycypujący. Stąd odgrywa ono zasadniczą rolę w nawiązywaniu relacji osoby ze światem logosu (sensu i wartości), z drugimi osobami ludzkimi (nakazuje coś dla nich czynić lub czegoś unikać), a także stosunku

do Boga. Sumienie jest także „głosem Transcendencji” i kieruje człowieka ku Transcendencji, skłania do nawiązania relacji z Transcendencją.

Według Frankla religijność ma również charakter intencyjny. Do religijności nie można człowieka zmusić, nie można chcieć wierzyć, podobnie jak nie można chcieć kochać. Te rzeczy nie poddają się manipulacji. Jako zjawisko intencjonalne pojawiają się dopiero wtedy, kiedy pojawia się adekwatny przedmiot (Frankl 1985b, s. 76). Jeśli chcemy doprowadzić kogoś do tego, aby wierzył w Boga, wtedy musimy dla niego uczynić Boga wiarygodnym. „Tym samym nie przeczymy jednak, że wszelka religijność porusza się zawsze po ukształtowanych już drogach, w gotowych już schematach, ale za owe schematy nie służą jej rzekomo wrodzone, odziedziczone archetypy, lecz zastane formy wyznaniowe, w które się wlewa. Trzeba więc przyznać całkowicie, że takie ukształtowane formy istnieją, ale owe praobrazy religijne nie są drzemiącymi w nas, przekazywanymi biologicznie archetypami, lecz praobrazami, które przejmujemy na drodze tradycji z kręgu naszej kultury religijnej” (Frankl 1978a, s. 62).

Dla Frankla religijność jest aktem wyraźnie osobowym, zależy od wolnej i odpowiedzialnej decyzji człowieka, jest osobistym wyborem jednostki, natomiast u Junga była ona efektem działania archetypów, które ostatecznie Jung wiąże ze strukturą mózgu, a więc z cielesnością i popędością. Frankl twierdzi, że archetypy są istotami mitycznymi, których jednostka chce się pozbyć jako czegoś krępującego. On charakteryzuje ten punkt jako wariant utrzymania lub przywrócenia równowagi wewnętrznej raczej, aniżeli spotkania innych bytów lub dążenia do realizacji sensu. Frankl krytykuje archetypy w kolektywnej nieświadomości jako „tylko ekspresję siebie” rasy ludzkiej. Jeśli natomiast sensory nie pochodzą ze sfery poza i ponad człowiekiem, tracą swój charakter wymagający. Frankl krytykuje Junga za interpretowanie religijności nieosobowo jako archetypów kolektywnej nieświadomości.

Frankl przyznaje Jungowi zasługę odkrycia elementów religijności w nieświadomości, ale uważa, że on zbłądził, lokalizując nieświadomego Boga raczej w sferze popędów i instynktów aniżeli w sferze osobowej i egzystencjalnej. Dla Frankla jednostki nie są popędzane do religijności, ale wybierają ją świadomie i biorą odpowiedzialność za swoje decyzje. W autentycznej religijności ja osoby raczej decyduje aniżeli jest determinowane

przez nieświadome siły działające automatycznie. Frankl zaprzecza temu, że archetypy są wrodzone lub dziedziczne, chociaż osobowa religijność może posuwać się ścieżkami ustalonymi przez tradycje kulturowe.

Frankl opisuje człowieka religijnego jako tego, który mówi „tak” życiu, który pomimo wszystko, z czym go życie konfrontuje, jeszcze zachowuje podstawowe przekonanie o godnym życiu (Leslie 1965, s. 14).

„W czasach rozpacz i wątpienia my musimy szukać religii w najszerszym sensie tego słowa, sens której jest sensem dla nas w naszej szczególnej sytuacji. To może być religia naszego dzieciństwa lub wiara ustalona jakoś, ale nasze poszukiwanie może nas prowadzić także poza istniejące religie” (Fabry 1980, s. 7).

„Zwolennicy orientacji egzystencjalnej w psychologii humanistycznej: Kaam, May, Friedmann oraz Frankl podejmują próby opisu wychowania religijnego w aspekcie jego ukierunkowania na to, co transcendentne w stosunku do własnego „ja” (self)” (Uchnast 1975).

Frankl podkreśla też mocno nieredukowalność zjawiska religijności (świętości, zjawisk mistycznych) (Frankl 1985b, 28, 52-53). Uważa on religijność za fenomen typowo ludzki, najbardziej ludzki i wiąże go z wymiarem duchowym w człowieku, doszukując się jego źródeł, podobnie jak i źródła moralności (sumienia) czy twórczości, w nieświadomości duchowej.

Religijność jest u Frankla pojmowana jako wiara we wszystko obejmujący sens (Einstein) (Frankl 1985b, s. 75, 1975, s. 339-340). „Jego zdaniem każdy człowiek jest religijny w tym sensie, że każdy poszukuje sensu życia. Religijność człowieka jest fenomenem, który spontanicznie powstaje w kontekście duchowej natury człowieka (Kowalczyk 1979, s. 102).

Ten najwyższy i całościowy wymiar sensu ludzkiego istnienia, jakim jest Nad-sens o charakterze religijnym – Bóg ujmowany jest, jak podkreśla Frankl, w sposób szczególnie w języku symbolicznym, a nie w języku abstrakcyjnym. „Nad-sensu”, Absolutu religijnego, nie ujmuje się jednak „za pomocą” symbolu, ale w symbolu.

„Wynajdywanie człowieka, inventio hominis, odbywa się przez naśladowanie Boga – „imitatio Dei” (Frankl 1984a, s. 104). „Człowiek albo czci Boga, albo bożki” (Frankl 1978b, s. 116).

2.2.4.1. Rodzaje religii i religijności

Frankl uważa, że na podstawie badań i obserwacji możemy dostrzec kilka rodzajów religii i religijności. Jest błędem wierzyć, że istnieje trend w kierunku uniwersalnej religii, sztucznej i ogólnej religii w rodzaju religijnego esperanta. Według Frankla, istnieje trend odwrotny, nie w kierunku uniwersalnej religii, ale w kierunku religii ściśle osobowej.

- Religia uniwersalna. Pojęcie używane przez Frankla „religia uniwersalna” mogło by być interpretowane dwojako. Ta rozbieżność interpretacji wynika choćby stąd, że sam twórca tego pojęcia nigdzie, niestety, bliżej nie pisze, co pod tym pojęciem należałoby rozumieć. Wydaje się więc, że po pierwsze określenie „religia uniwersalna” mogłoby być synonimem każdej religii oficjalnej, tzn. religii oficjalnie wyznawanej przez dany Kościół, opartej na pewnych formach instytucjonalnych, posiadającej skodyfikowany zbiór dogmatów i zasad etycznych, których przestrzeganie obowiązuje wszystkich członków danej społeczności religijnej. Do takiej religii uniwersalnej można by zaliczyć każdą z wielkich religii świata, obejmującej nieraz wiele milionów wyznawców. O wiele jednak bardziej prawdopodobną wydaje się być inna interpretacja tego terminu wynikająca z dosłownego rozumienia pojęcia „uniwersalna”. Chodziłoby najprawdopodobniej Franklowi o jakąś przewidywaną czy wyrażaną przez niego, ale obecnie jeszcze nie istniejącą, jedną religię „powszechną” obejmującą całą ludzkość. Religia taka zawierałaby wszystkie istotne elementy religii, natomiast nie utożsamiałaby się z żadną z wielkich religii świata. Nasuwa się tu analogia do zasad powstawania religii naturalnej, czyli deizmu. Na taką interpretację wskazywałaby wypowiedź Frankla, który zapytany o przyszłość religii odpowiedział, że, jego zdaniem, rozwój religii idzie nie w kierunku religii uniwersalnej, lecz w kierunku religii personalnej, osobiście przeżywanej, jaką, według niego, jest religia egzystencjalna.
- Religia egzystencjalna. Religia egzystencjalna to religia osobiście przeżywana przez daną jednostkę. Można by ją nazwać religijnością. Frankl pisze, że dzisiaj religia stała się tak egzystencjalna, jak była w czasach biblijnych: nie jest ona zainteresowana teoriami religijnymi. Ma ona ukazać, jak żyć i jak umierać, jak znosić cierpienie, jak znaleźć sens i treść życia

(Fabry 1980, s. 162). Ale nigdy religia nie może stać się zindywidualizowaną do tego stopnia, żeby utraciła zupełnie kontakt z religią uniwersalną. Twórca logoterapii jest przekonany, że nawet jeśli religia stanie się zindywidualizowaną do tego stopnia, że my wszyscy będziemy mówić w naszym własnym indywidualnym języku, to będziemy używać jednak wspólnych religijnych symboli, tak jak różne języki używają tego samego alfabetu. Frankl widzi trend do takiej zindywidualizowanej religii, dalekiej od różnych wyznań, które – w jego mniemaniu – widocznie nie mają nic innego do roboty, jak zwalczać siebie wzajemnie (Fabry 1980, s. 167). Frankl uważa, że rozwój religii idzie nie w kierunku religii uniwersalnej, ale w kierunku religii osobowej; głęboko spersonalizowanej religijności, w której każdy znajduje swój własny, najbardziej własny język, którym zwraca się do Boga (Frankl 1985b, s. 76). To nie oznacza, że nie ma w religii wspólnych symboli i rytuałów.

Różne religie podobne są różnym językom. W każdym języku człowiek może dochodzić do prawdy. Podobnie przez pośrednictwo każdej religii może odnaleźć drogę do Boga, do jedyne Boga (Frankl 1985b, s. 76, 1988, s. 112). Religia jest w jednym i tym samym czasie uniwersalna i personalna, tak jak język. Ludzki język jest uniwersalnym fenomenem, ale każdy z nas ma osobny sposób mowy w specyficznym języku. Pomimo uniwersalnej religii każda osoba wzrasta w jakiejś konkretnej, tradycyjnej religii (Fabry 1980, s. 66).

Używając analogii z językiem, twórca analizy egzystencjalnej uważa dalej, że można dojść do prawdy przez każdy język, ale można również błędzić i kłamać w każdym języku. To zależy raczej od nas aniżeli od języka. To samo dotyczy różnych religii i przekonań. To zależy od pokory i tolerancji. Nie potrzebuje się dzielić wiary z kimś innym, ale powinno się uznać prawo innej osoby do posiadania innej wiary i pozwolić mu być prawdziwym przez jego własne sumienie, a nie czyjeś inne. Im mocniej staje ktoś w swojej własnej wierze, tym więcej jego ręce będą wolne do sięgania do innych. Im słabiej ktoś stoi we własnej wierze, tym bardziej będzie używać obu rąk, aby dojść do dorosłości i wtedy nie będzie miał rąk, żeby sięgać do innych (Fabry 1980, s. 167).

Frankl sądzi, że my zbliżamy się do prawdy tylko przez myślenie, a myślimy najlepiej we własnym języku (...). Podobnie jest błędem wierzyć, że prawdziwa religijność może być osiągnięta przez znajdowanie się poza wszelkimi denominacjami (wyznaniami). Osoba wierząca w to, jest jak ktoś bez języka. Ci, którzy są religijni w tradycyjnym sensie, znajdują sens przez działanie ze względu na Boga (Fabry 1980, s. XIX).

- Religijność instrumentalna (fałszywa). Religijność, która zniewala, jest fałszywą religijnością. Zniewala ona do własnego oglądu świata, kłamie, nie pozwala dojść do głosu innym perspektywom (Kurz 1992, s. 26). Jest to zniewolenie przez super-ego, które tłumi sumienie. Zniewolenie przez kontemplację bez walki, przez wycofanie się bez powrotu.

Religijność instrumentalna może być dwojakiego typu: 1) religijność instrumentalna, pojawiająca się w sytuacji zagrożenia – złego losu (Fox Hole Religion); 2) religijność właściwa ludziom zamożnym – biznesmenom (Business Man Religion) (Frankl 1984a, s. 119). W obu tych przypadkach religijność jest traktowana w sposób instrumentalny, narzędny. Przedmiot kultu religijnego – Bóg nie jest traktowany jako cel sam w sobie, ale jako środek do osiągania innych, doczesnych, najczęściej materialnych celów. Ma on albo zapewnić dobrobyt doczesny, albo też uchronić od grożącego zła czy nieszczęścia. Religijność instrumentalna jest powszechnie przez psychologów religii traktowana jako religijność niedojrzała w odróżnieniu od religijności dojrzałej, gdzie kult oddawany Bogu jest celem samym w sobie. Religijność instrumentalna jest też religijnością fałszywą, nieautentyczną, w odróżnieniu od religijności prawdziwej, autentycznej. Religijność niedojrzała pełni w życiu ludzkim rolę „pogotowia ratunkowego” czy „ośrodka pierwszej pomocy”.

- Religijność autentyczna (prawdziwa). Drugi zasadniczy rodzaj religijności to religijność autentyczna (prawdziwa). Religijność, która człowieka wyzwala, jest prawdziwą religijnością, uwolnioną od wszelkiej moralnej ciasnoty, uwolnioną od lęku o życie, uwolnioną do wielkodusznej miłości do życia.

Jej cechą jest intymność, wewnętrzność. Inną cechą autentycznej religijności jest spontaniczność (Frankl 1972, s. 75). Prawdziwa religijność jest – podobnie jak miłość – czymś bardzo intymnym. Jest czymś intymnym

w dwojakim sensie: jest czymś „najbardziej wewnętrznym”, tak jak miłość znajduje się pod osłoną wstydu. Religijność stanowi przeżycie bardzo intymne, podobnie jak miłość, jest ona wewnątrz człowieka. Unika wystawiania się na widok publiczny, aby się nie zdradzić (Frankl 1985b, s. 71). Również autorytet religijny ze względu na swą autentyczność kryje się przed wszelkim pokazywaniem (Frankl 1978a, s. 41-42).

Religijność ma również charakter intencyjny. Do religijności nie można człowieka zmusić, nie można chcieć wierzyć, podobnie jak nie można chcieć kochać – te rzeczy nie poddają się manipulacji. Jako zjawisko intencjonalne pojawiają się dopiero wtedy, kiedy pojawia się adekwatny przedmiot (Frankl 1985b, s. 76). Jeśli chcemy doprowadzić kogoś do tego, aby wierzył w Boga, wtedy musimy dla niego uczynić Boga wiarygodnym (Frankl 1988, s. 113). „Tym samym nie przeczymy jednak, że wszelka religijność porusza się zawsze po ukształtowanych już drogach, gotowych schematach, ale za owe schematy nie służą jej rzekomo wrodzone, odziedziczone archetypy, lecz zastane formy wyznaniowe, w które się wlewa. Trzeba więc przyznać całkowicie, że takie ukształtowane formy istnieją, ale owe praobrazy religijne nie są drzemiącymi w nas, przekazywanymi biologicznie archetypami, lecz praobrazami, które przejmujemy na drodze tradycji naszej kultury religijnej” (Frankl 1978a, s. 62).

- Religijność świadoma – to religijność przeżywana w sposób zreflektowany, całkowicie na poziomie świadomości. Świadoma religijność może mieć różny charakter, tzn. być religijnością bardziej lub mniej dojrzałą, sterowaną różnymi motywami (por. Business men religion i Fox hole religion), może posiadać charakter bardziej lub mniej instytucjonalny. Religijność świadoma jest zawsze religijnością zreflektowaną, wybraną i przeżywaną w sposób wolny. Jest ona wolnym i odpowiedzialnym opowiedzeniem się człowieka za Bogiem, świadomym wyborem Boga i świata nadprzyrodzonego.

Religijność w pełni świadoma to religijność osobiście przeżyta, wybrana i umotywowana. Taka religijność może mieć miejsce po przejściu z wiary dziecięcej na wiarę dojrzałą. Taka religijność oprze się już łatwiej wszelkim kryzysom i zgorzseniom, gdyż jest religijnością z własnego wyboru i przekonania.

- Religijność nieświadoma. Nie zawsze relacja do Boga przejawia się na poziomie świadomości. W wielu przypadkach relacja ta ma charakter nieświadomy czy też podświadomy, ale istnieje zawsze. To nieświadomione odniesienie osoby ludzkiej do Boga nazywa Frankl „nieświadomym Bogiem” w człowieku. Sam Frankl chce to wyrażenie rozumieć w sensie nieświadomego odniesienia człowieka do Boga. To nieświadome, ale w jakimś sensie intencjonalne odniesienie człowieka do Boga nadaje nieświadomości cechy transcendentne, stąd Frankl używa określenia „transcendentna nieświadomość”. Nieświadome odniesienie człowieka do Boga nie oznacza jednakże jakiejś ukrytej obecności Boga w człowieku (*Deus absconditus*). Religijność bierze swój początek w nieświadomej głębi osoby człowieka. Tę nieświadomą głębię osoby utożsamia Frankl z „osobą głęboką”.

Dla Frankla duchowa nieświadomość nie oznacza, że „Bóg jest wewnątrz ludzkiego bytu lub że «nieświadomość» jest metafizycznie boska lub wszytkowiedząca: nie oznacza też nieosobowej religijnej siły lub archetypu w bytach ludzkich, jak utrzymuje Carl G. Jung” (Leslie 1982, s. 30). „Przeciwstawnie do Junga religijna nieświadomość nie jest instynktowo popędowa: w formie religijnego archetypu lub kolektywnej nieświadomości; jest to raczej wymiar egzystencjalnego czynnika działającego” względnie wewnętrzna wrażliwość i przyjmowalność (Frankl 1975, s. 61; Slaatte 1982, s. 31). Frankl nie wpada w immanentny pogląd na człowieczeństwo i Boga, tak jak to było w poglądach Junga przez niemal całą jego karierę naukową (Leslie 1982, s. 31).

Nieświadoma religijność wrodzona to relacja do Boga tak głęboko wpisana w ludzką naturę, że sięga aż do sfery duchowej nieświadomości. Nawet ateista nie może usunąć tej relacji. Oczywiście, od samego człowieka, od jego osobowej decyzji zależy, czy ta relacja stanie się świadomą na płaszczyźnie pełnego zrozumienia” (Fabry 1980, s. 162).

Religijność nieświadoma może być: a) wrodzona, b) świadomie stłumiona (Lukas 1991, s. 55), c) nieświadomie stłumiona (Lukas 1989, s. 245; Frankl 1975, s. 363).

Ta nieświadoma wiara, nieświadoma religijność jest często stłumionym, nieświadomym odniesieniem człowieka do Boga (Frankl 1972, s. 115).

Słumiona religijność powoduje jednak zanikanie zaufania do życia i do swego bytu, a to powoduje wciskanie się rezygnacji z czegoś (Lukas 1989, s. 245). Szczególnym zadaniem analizy egzystencjalnej jest uświadomić słumioną religijność, podobnie jak zadaniem logoterapii jest usunąć opór przeciw już uświadomionej religijności (Frankl 1975, s. 363).

Nieświadoma czy słumiona religijność wypływa z bardzo głębokich pokładów nieświadomej duchowości (Frankl 1978a, s. 44-45). Przedmiotem analizy egzystencjalnej jest nieświadoma wiara, przedmiotem logoterapii jest świadoma niewiara” (Frankl 1984a, s. 113).

Zdaniem naukowców nieświadoma religijność dąży z czasem do uświadomienia. Szczególnie ma to miejsce w przypadku zrepresjonowanej religijności. Jednym z przejawów takiej zrepresjonowanej religijności może być nerwica noogenna. Może ona przejawiać się w neurotycznym niepokojem, o którym pisał już św. Augustyn: „Niespokojne jest serce, dopóki nie spocznie w Tobie” (Slaatte 1982, s. 31).

Nieświadoma religijność jest to ukryta relacja do Transcendencji. Jest to relacja pomiędzy nieświadomym selfem a transcendentnym „Ty”. Transcendentne „Ty” jest transcendentne lub „duchowo nieświadome”. Zakłada to oczywiście, że byt ludzki ma intencjonalną relację do Transcendencji, nawet jeśli ona pozostaje nieświadoma. Zakładana jest nieświadoma relacja pomiędzy bytem ludzkim a Bogiem, nawet jeśli „transcendentny element” jest identyfikowany jako „ukryty Bóg”. Nawet niereligijni ludzie odzwierciedlają tę ukrytą relację jako objawioną w stanach ekstazy i snach (marzeniach) religijnych (Slaatte 1982, s. 31).

Nieświadoma religijność należy – zdaniem Frankla – do sfery nieświadomości duchowej (Frankl 1984a, s. 112). Ta nieświadoma duchowość okazuje się również transcendentna, gdyż poza immanentnym ego ukazuje się transcendentne „Ty” (Frankl 1978a, s. 57). Słumiona religijność może prowadzić do postaw i zachowań religijnych (Frankl 1978a, s. 66).

„Duchowa nieświadomość oznacza, że byt ludzki ma nieświadomą relację do Boga, która może stać się świadomą” (Slaatte 1982, s. 31). Kiedy pojawia się sprawa egzystencjalnego wyboru, „nieuświadomiony Bóg”

staje się świadomy dla osoby, która staje się wtedy „autentycznie religijna” (Slaatte 1982, s. 31).

Problematyka religijna utajona w nieświadomości przejawia się w snach, których źródłem jest sfera duchowej nieświadomości (Frankl 1978a, s. 38). Ta egzystencjalno-analityczna interpretacja snów nie ma nic wspólnego z ortodoksyjnie psychoanalityczną, a także z owymi kierunkami psychodynamicznymi, które sprowadzają ją do archaicznej kolektywnej nieświadomości (Frankl 1972, s. 78).

Celem logoterapii jest m.in. uświadomienie człowiekowi jego zasadniczego odniesienia do Absolutu. Oprócz tego nieuświadomionego odniesienia osoby do Boga, czyli nieuświadomionej religijności, wyróżnia Frankl również i świadomą relację osoby do Boga, czyli świadomą religijność. Religijność w sensie szerszym jest to – według Frankla – wiara w wszystkoobejmujący sens, natomiast religijność w sensie węższym jest to wiara w Boga. Taki podział religijności wynika ze związku, jaki istnieje pomiędzy poszukiwaniem sensu a wiarą w Boga. Wynika z tego, że każdy człowiek, który poszukuje autentycznie w swoim życiu sensu i wartości, jest już – w jakimś znaczeniu – w poszukiwaniu Boga, jest już w sensie szerszym religijny i wierzy w Boga, skoro w logoterapii Bóg jest określany jako najwyższy i ostateczny sens – czyli Nadsens i Najwyższa Wartość. Widzimy tu dużą zbieżność ze słowami słynnego włoskiego konwertyty Papiniego, który pisał, że każdy człowiek, który dąży do prawdy czy piękna, podświadomie dąży do Boga, szuka Go.

- Religijność w sensie węższym. Ten, kto bezpośrednio wierzy w Boga jest już religijny w sensie węższym, ścisłym. Taka wiara w sensie ścisłym jest już dziełem łaski Bożej, jest najczęściej otrzymana jako cnota wiary już w momencie Chrztu św. Zdarza się niekiedy, że człowiek dochodzi do takiej wiary drogą długich poszukiwań, poprzez właśnie dążenie do autentycznych wartości. O ile pierwszy rodzaj wiary można by nazwać wiarą „implicite”, o tyle drugi wiarą „explicite”.

2.2.5. Symbole religijne

Pisząc o potrzebie istnienia symboli religijnych, Frankl stwierdza, że są one tak niezbędne dla człowieka, jak potrzeby metafizyczne (Frankl 1984a, s. 121). „Jak głęboko i mocno zakorzeniona jest ta wrodzona potrzeba symbolów, pokazuje codzienne życie zwykłego człowieka. Co dzień i co godzina człowiek wykonuje symboliczne gesty” (Frankl 1984a, s. 121).

Działanie symboli porównuje twórca analizy egzystencjalnej z oddziaływaniem perspektywy. „Jak perspektywa w dwu wymiarach ujmuje wymiar trzeci, w płaszczyźnie pozwala wyczuwać przestrzeń, tak też symbol, symboliczne porównanie pozwala w jakiś sposób pojmować to, co jest niepoznawalne” (Frankl 1984a, s. 120).

Bliższe znaczenie symbolu ujmuje Frankl następująco: „Immanentna treść symbolu wciąż wzbudza pożądanie transcendentnego przedmiotu, ale pod warunkiem, że treść symbolu zachowuje przejrzystość, która pozwala dostrzec transcendentny przedmiot. Aby symbol zachował tę przejrzystość, nigdy nie trzeba go ujmować słownie i dosłownie. Transcendentne jaśnieje w symbolu tylko wtedy, gdy rozpala go akt intencjonalny. Symbol trzeba zdobywać wciąż ponawianymi aktami. Absolutu nie ujmuje się «za pomocą» symbolu, ale w symbolu (...). Jeżeli intencja zatrzymuje się na widocznym symbolu, to tym samym pomija niewidoczną transcendencję. Symbol musi więc być utrzymany jakby w zawieszeniu; jest on zawsze czymś mniej niż rzeczą, którą symbolizuje, a zarazem czymś więcej niż zwykłym obrazem. Jeśli pogląd Klagesa o «rzeczywistości obrazów» jest słuszny, to jedynie w odniesieniu do symboli, ale tylko dlatego, że rzeczywisty symbol jest symbolem czegoś nadrzeczywistego. Gdyby był tylko obrazem nie przedstawiałby rzeczywistości w takim samym stopniu, jak rzecz sama” (Frankl 1984a, s. 120; Strojnowski 1982, s. 137).

Frankl wyraźnie pisze, że to co absolutne jest uchwytnie tylko przeżyciem religijnym (Frankl 1972, s. 106). Mówimy tu o tym typie doświadczenia religijnego, w którym Bóg jest doświadczany jako byt osobowy – jako pierwotne, ostateczne „Ty” (Frankl 1973, s. 62). Nadobrazowość Boga i Jego transcendencja przekracza wszelką symbolikę (Frankl 1984, s. 121).

Gdy chodzi o pochodzenie owych obrazów i symboli religijnych, to Frankl nie przyjmuje wrodzonych obrazów i symboli religijnych w sensie Jungowskich archetypów. „Ów świat obrazów nie jest więc nam wrodzony, lecz to my wradzamy się weń” (Frankl 1978a, s. 62). A jeśli przyjmuje coś zastanego i gotowego, to rozumie to nieco inaczej niż Jung. „Wcale więc nie przeczymy, że człowiek zastaje coś jako swą religijność, że jest to coś faktycznie zastanego, co egzystencjalnie sobie przyswaja. Ale to zastane, te praobrazy nie są jakimiś archetypami, lecz modlitwami naszych ojców, rytami naszych Kościołów, objawieniami naszych proroków i wzorami naszych świętych” (Frankl 1978a, s. 62).

2.2.6. Akty religijne

Omawiając fenomen religii, Frankl analizuje również różne akty religijne, szczególnie takie, jak miłość Boga i modlitwa.

- Miłość Boga. Człowiek religijny ma kochać Boga ze wszystkiego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił swoich. Człowiek ma kochać Boga bezwarunkowo we wszelkich okolicznościach, także wtedy, gdy pozbawiony jest realizacji wartości względnych w naturalnych warunkach (Frankl 1984a, s. 98). Prawdziwa miłość Boga wyraża się w dialogu z Nim, w osobowym kontakcie, w którym mówimy do Boga „Ty”. Frankl uważa, że o Bogu nie można mówić w trzeciej osobie, ale zawsze należy mówić do Niego w drugiej – „Ty” – Ten kontakt z Bogiem zachodzi przede wszystkim na modlitwie.
- Modlitwa – „człowiek nie może mówić o Bogu, ale może mówić do Boga, może się modlić” (Frankl 1976a, s. 146). Modlitwa to jedyny akt ludzkiego ducha, który w tym wzajemnym stosunku ujawnia obecność Boga. Modlitwa konkretyzuje i personifikuje Boga. „A zatem cokolwiek byśmy mówili o Bogu, Bogu niewysłowionym, trzeba to uzupełnić słówkiem «quasi», mówić w cudzysłowie” (Frankl 1984a, s. 114; Wolicki 1992/1993, s. 330). „Nie można mówić o Bogu, lecz można do Boga się modlić” (Kretschmer 1992, s. 117).

„Takie jest działanie modlitwy, modlitwy w najszerszym tego słowa znaczeniu, także bezgłosnej, nawet i bezsłownej. Jak istnieją pieśni bez słów, tak istnieją też modlitwy bez słów i jak tamte mogą być najpiękniejsze, tak te mogą być najwznioślejsze” (Frankl 1984a, s. 119). Trzeba jednak rozróżniać między modleniem się a proszeniem, żebraniem i błaganiami o łaskę.

„Nie trzeba lekceważąco mówić o tych, których do modlitwy skłania potrzeba. Nie ma podstawy utrzymywać, że modlitwa w potrzebie jest mniej szczerą; mniej odpowiednią i mniej naturalną” (Frankl 1984a, s. 119).

Frankl podkreśla, że „modlitwa objawia obecność Boga. Jako akt ludzkiego ducha jest jednak czymś przelotnym, jest chwilowym, krótkotrwałym zwróceniem się do Boga. Ale tak jak kryształ sam staje się punktem krystalizacyjnym, wokół którego wciąż odkładają się nowe kryształy, tak z aktu modlitwy wykrystalizowuje się symbol. Modlitwa przemija, symbol zaś pozostaje i akt przedstawiania Boga wciąż może się w nim odnawiać i odmładzać. Modlitwa sprawia, że transcendencja staje się intymna, symbol zaś obrazuje przemijanie” (Frankl 1984a, s. 119-120).

Frankl podkreśla mocno personalny charakter relacji religijnej, co przejawia się w tym, że „do Boga mówi się: «Ty». W stosunku do Boga, o którym człowiek mówi z bojaźnią tak wielką, że imię Jego raczej opisuje, używa słowa najbardziej intymnego, jakiego kiedykolwiek może użyć. I właściwie nie może mówić do Boga inaczej niż «Ty», bo o «Nim», o jakimś bezosobowym Bogu chyba w ogóle mówić nie można” (Frankl 1984a, s. 118). Każdy stosunek „ja – ty” zmierza do modlitwy, do dialogu, spotkania z Bogiem.

„Z psychologicznego punktu widzenia osoba religijna to ta, która doświadcza nie tylko tego, co mówione, ale też i rozmówcy, to jest, gdy jej słyszenie jest ostrzejsze aniżeli osoby niereligijnej. W dialogu ze swoim sumieniem – w tym najważniejszym z możliwych monologów – jego Bóg jest jego rozmówcą” (Frankl 1973, s. 62)

2.2.7. Rola sumienia w religijności

Sumienie, według Franla, jest „mandatariuszem Boga” (Frankl 1984a, s. 88). „Poza superego człowieka nie stoi ego nadczłowieka, lecz «Ty» Boga. Sumienie bowiem w żadnym razie nie mogłoby być nakazem w immanencji, gdyby nie było owego zaimka «Ty» przynależnego transcendencji” (Frankl 1978a, s. 53).

Sumienie jest właściwością podmiotu, ale ze swej natury jest nastawione na szukanie wartości i sensu i to w sposób intuicyjny i antycypujący. Dlatego twórca logoterapii nazywa sumienie „organem sensu”. „Sumienie jest widziane jako swoiste narzędzie poszukujących sensu. Rozumiane jest jako pewna zdolność tropienia utajonego w każdej sytuacji, momencie, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu. Niejako w nim i dzięki niemu człowiek odkrywa sens, jak gdyby wydobywa go na zewnątrz” (Głaz 1998, s. 61).

Stąd odgrywa ono zasadniczą rolę w nawiązywaniu relacji osoby ze światem logosu (sensu i wartości), z innymi osobami ludzkimi (nakazuje coś dla nich czynić lub czegoś unikać), a także stosunku do Boga (*Mały Słownik* 1983, s. 39). Sumienie jest także „głosem Transcendencji” i kieruje człowieka ku Transcendencji, skłania do nawiązania relacji z Transcendencją. „Sumienie jest czymś wyższym niż ja sam, jest czymś pozaludzkim, posiada coś z transcendencji, często przemawia w imieniu innej rzeczywistości. Jest głosem transcendencji, samo jest transcendentne” (Głaz 1998, s. 61).

2.3. Krytyczna ocena koncepcji religii u Frankla

Chociaż koncepcja religii Frankla jest mocno oparta na Objawieniu, a sam jej wyznawca stara się być ortodoksyjnym głosicielem mozaizmu, to jednak i w jego poglądach na fenomen religijności można spotkać stwierdzenia kontrowersyjne i budzące wątpliwości. Przede wszystkim zastrzeżenie musi budzić stawianie na równi wszystkich religii, a w ramach jednej religii wszystkich wyznań. Chociaż elementy Dobra i Prawdy są zawarte w każdej religii, i to w różnym stopniu, to jednak pełnia Prawdy znajduje

się tylko w religii chrześcijańskiej. Podobnie nie można stawiać na równi wszystkich wyznań, w ramach np. religii chrześcijańskiej. Nie można więc bez należytego rozróżnienia stawiać na równi wszystkich religii świata i uważać je za jednakowo dobre. Takie „zgląszachtowanie” wszystkich religii wiąże się z niebezpieczeństwem relatywizmu, sceptycyzmu, agnostycyzmu czy modernizmu.

Ponadto Franklowska koncepcja religii, jeśli już uwzględni konkretną religię, to odnosi się tylko do religii starotestamentowej, nie uwzględnia w ogóle chrześcijaństwa – religii Nowego Testamentu i jej Założyciela – Jezusa Chrystusa. Jest to w pewnym stopniu zrozumiałe, gdyż twórca logoterapii jest wyznawcą mozaizmu, trudno więc domagać się od niego, by propagował religię chrześcijańską.

Chociaż Frankl dochodzi do teologicznego punktu widzenia odnośnie do świadomych i nieświadomych elementów duchowości całej osoby, jest on krytykowany za niedostateczne zróżnicowanie między immanentną wrażliwością bytu ludzkiego na transcendencję z jednej strony, a tym, czym dla teologa jest transcendencja Boga, z drugiej. Obie te sprawy nie są tym samym, chociaż łączą się z sobą. Intencją Frankla jest utrzymanie zdrowia psychicznego osoby, otwarcia na Boga ponad wszelkie skończone pojęcie Boga i to jest zdrowe, nawet jeśli to jest zbieżne z tym, na co jest uwrażliwiona większość religijnych egzystencjalistów (Slaatte 1982, s. 31).

Twórca logoterapii błędnie też sądzi, że rozwój religii idzie w kierunku religii spersonalizowanej, a więc całkowicie subiektywnej, zależnej od upodobania danej jednostki. Tymczasem religia opiera się na pewnych danych obiektywnych, natomiast sposób jej przeżywania, czyli religijność danej jednostki czy grupy zależy już od pewnych danych subiektywnych, podmiotowych. Nigdy nie jest to jednak religijność całkowicie subiektywna, ale jest to subiektywny sposób przeżywania obiektywnej religii.

3. Koncepcja Boga w rozumieniu C. Junga i V. Frankla

W tej części pracy zostanie ukazana koncepcja Boga w ujęciu obu omawianych autorów. Paragraf pierwszy będzie poświęcony koncepcji Boga u Junga i uwzględni szczególnie istotę oraz istnienie Boga, archetyp Boga,