

Ks. Wojciech TABACZYŃSKI

STRUKTURA PEŁNEGO PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO W ŚWIETLE EKSPERYMENTALNEJ PSYCHOLOGII RELIGII W. GRUEHNA

Treść: Wstęp. 1. Uwarunkowania pełnego przeżycia religijnego. 2. Szczegółowa struktura pełnego przeżycia religijnego. Zakończenie.

Wstęp

Pełne przeżycie religijne, wymienione w tytule tego artykułu, oznacza przeżycie, w którym zachodzi równowaga i harmonia pomiędzy jego stroną myślową (poznawczą) a stroną jaźniową (wolitywną).¹

Pełne przeżycie religijne (określone przez Gruehna mianem „aktu przywłaszczeniowego” - *Aneignungsakt*) nie jest zjawiskiem zbyt częstym w życiu ludzi wierzących, ponieważ jego powstanie zależy od szeregu warunków.

Przeżycie to występuje zwłaszcza w postaci głębokiej, osobistej modlitwy lub w postaci słuchania Słowa Bożego, które porusza do głębi umysł i serce słuchacza i pozostaje na dłużej w jego pamięci.

Doniosłym skutkiem pełnych przeżyć religijnych jest ich trwały ślad w świadomości (jaźni) człowieka i znaczący wpływ na jego postawę osobową. Autentyczne życie religijne zależy też w istotnej mierze od występowania w nim pełnych przeżyć religijnych. Brak tego rodzaju przeżyć sprawia bowiem osłabienie religijności a nawet prowadzić może do jej zaniku.

Celem tego artykułu byłby opis, w świetle eksperymentalnej psychologii religii W. Gruehna, struktury pełnego przeżycia religijnego, mającego tak ważne znaczenie, oraz wskazanie na jego zasadnicze uwarunkowania.

¹ Odkrycie zasadniczych elementów formalnych przeżycia religijnego, a mianowicie jego strony myślowej (funkcji intelektualnej) oraz jego strony jaźniowej (funkcji wolitywnej), stanowi zasługę K. Girgensohna, który w początkach wieku XX-go, w ślad za W. Jamesem i E. Starbuckiem, rozwinął eksperymentalne badania nad przeżyciem religijnym i opublikował ich wyniki w swym monumentalnym dziele: *Der Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh 1930².

Uczniem i kontynuatorem badań Girgensohna nad przeżyciem religijnym jest W. Gruehn, autor doniosłych publikacji z tej dziedziny: *Das Werterlebnis*, Leipzig 1924; *Religionspsychologie*, Breslau 1926 oraz *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster Westf. 1956. Ta ostatnia praca Gruehna stanowi główną podstawę w opracowaniu tego artykułu.

1. Uwarunkowania pełnego przeżycia religijnego

Na warunki niezbędne dla powstania pełnego przeżycia religijnego składają się trzy zasadnicze czynniki, a mianowicie: czynnik indywidualny, czynnik obiektywny oraz odpowiednia postawa osobowa jako czynnik podmiotowy².

Czynnik indywidualny oznacza ogólną i religijną dojrzałość osobową podmiotu. Składa się na nią właściwy poziom zdolności myślenia abstrakcyjnego i autorefleksji, dalej odpowiedni zasób doświadczeń i przeżyć wewnętrznie przepracowanych, a następnie suma pozytywnych wpływów środowiskowych, pochodzących przede wszystkim od domu rodzinnego, szkoły i dalszego otoczenia w okresie dzieciństwa. Wypada przy tym podkreślić, że zdolność do wewnętrznego dojrzewania i duchowego wzbogacania się nie jest jednakowa u różnych osób³. Bywają bowiem jednostki wybitnie uzdolnione do głębokich przeżyć i refleksji, a tym samym do stałego rozwoju duchowego, ale bywają też inne niezdolne do jakichkolwiek głębszych przeżyć czy poważniejszych refleksji, a tym samym i do wewnętrznego rozwoju.

Warto przy tym zaznaczyć, że poziom dojrzałości osobowej, pomimo że oznacza pewien stan faktyczny, podlega jednak stałym wahaniom pod wpływem takich czynników, jak np. aktualny nastrój, zmęczenie, czy też choroba. W związku z tym postępowanie konkretnej osoby nie zawsze odpowiada poziomowi jej rzeczywistej dojrzałości duchowej. Może ono bowiem, na skutek działania tego rodzaju czynników, chwilowo znajdować się powyżej lub poniżej poziomu jej prawdziwej dojrzałości. Wahania w zakresie poziomu postępowania są jednak z natury rzeczy przejściowe i ustępują, po pewnym czasie, miejsca jego właściwemu poziomowi. W związku z tym odróżnia się stały czynnik indywidualny od czynnika indywidualno-chwilowego. Ażeby rozróżnić poprawnie obydwie czynniki indywidualne w określonej osobie, potrzeba już jednak dość dokładnej znajomości jej struktury osobowej⁴.

Dla zaistnienia pełnego przeżycia religijnego, poza odpowiednim czynnikiem indywidualnym, konieczny jest także stosowny czynnik obiektywny⁵. Stanowi go pewien specyficzny impuls zewnętrzny lub wewnętrzny (np. słowo kaznodziei, pewne zjawisko natury, świadomość dawnego przeżycia religijnego, cudza wybitna osobowość itp.). Pod wpływem takiego czynnika przedmiotowego może powstać przeżycie, które głęboko porusza świadomością (jaźnią) podmiotu i napętnia ją nową treścią.

Istnieją jednak także przeżycia religijne, dla powstania których zewnętrzny czynnik obiektywny posiada minimalne znaczenie. Zachodzi to zwłaszcza w przeżyciach modlitewnych i mistycznych, które występują głównie pod wpływem działania danych pamięci. Jednakże można z pewnością stwierdzić, iż skuteczne i głębokie od-

² „Der individuelle Faktor”, „der objektive Faktor” oraz „die Einstellung”, por. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, dz. cyt., 95.

³ Por. *tamże*, 96.

⁴ Por. *tamże*, 96 n.

⁵ Por. *tamże*, 97.

działywanie czynnika religijnego na podmiot ludzki tylko wtedy może dochodzić do głosu, gdy podmiot ten cechuje wysoki stopień religijnej dojrzałości⁶.

Trzecim doniosłym warunkiem dla powstania religijnego przeżycia jest nastawienie wewnętrzne podmiotu ludzkiego w stosunku do danego czynnika przedmiotowego⁷. Nastawienie to może występować w dwóch zasadniczo odmiennych postaciach, a mianowicie w postaci otwartej i w postaci zamkniętej. Pierwsza z tych postaci sprzyja powstaniu pozytywnego przeżycia religijnego, druga zaś jest mu przeciwna⁸. Różnica pomiędzy nastawieniem podmiotu a przeżyciem wartości religijnej jest bardzo ważna, chociaż przez dłuższy czas nie była dostatecznie dostrzegana⁹.

Otwarte i życzliwe nastawienie podmiotu do danego czynnika przedmiotowego bardzo sprzyja powstaniu pozytywnego przeżycia religijnego. I dlatego nastawieniu takiemu w przeżyciu religijnym należy przyznać doniosłe znaczenie. Przy wybitnie bowiem otwartym nastawieniu podmiotu, czynnik obiektywny, nawet bardzo ubogi w swej treści, może wywołać głębokie, pozytywne przeżycie religijne.

Zupełnie inaczej wyraża się nastawienie podmiotu zamknięte albo nawet odpychające. Ono przeciwstawia się danemu czynnikowi obiektywnemu potencjalnego przeżycia religijnego w sposób jak najbardziej krytyczny i negatywny. Pomiedzy podmiotem a danym czynnikiem obiektywnym utrzymuje się w takim wypadku głęboki dystans. O ile w postawie otwartej podmiot poddaje się łatwo działaniu czynnika obiektywnego i niejako zapomina o sobie, o tyle w postawie zamkniętej podmiot przeciwstawia się temu czynnikowi z pozycji dystansu i obcości. Z tego również punktu widzenia nastawienie otwarte można określić jako obiektywne, natomiast nastawienie podmiotu zamknięte i nieżyczliwe jako subiektywne.

Wymienione nastawienia podmiotu, otwarte i zamknięte, mogą występować w różnym stopniu. Na ich wzajemnym pograniczu należy umieścić nastawienie zupełnie neutralne i obojętne w stosunku do danego czynnika obiektywnego.

Nastawienie podmiotu w stosunku do określonych czynników przedmiotowych może praktycznie zmieniać się pod wpływem nowych doświadczeń i przeżyć a częściowo pod wpływem woli¹⁰. Nastawienie podmiotu do religijnego czynnika przed-

⁶ Gruehn na podstawie badań eksperymentalnych określa m.in. warunki, jakim powinno odpowiadać słowo religijne, ażeby jego wpływ na podmiot wewnętrznie dojrzały mógł być w pełni pozytywny. Interesującym stwierdzeniem jest m.in. fakt, że słowo takie w odniesieniu do dojrzałych religijnie słuchaczy traci na skuteczności, jeśli jest zbyt obrazowe. Por. *tamże*, 98-101.

⁷ Czynnikiem ten w swej pracy o przeżyciu wartości nazywa Gruehn także czynnikiem podmiotowym. Por. W. GRUEHN, *Das Werterlebnis*, dz. cyt., 235.

⁸ „Neben der individuellen Reife (individuellem Faktor) und der Einwirkung des Wortes Gottes (objektivem Faktor) spielt weiter ein drittes Moment eine wichtige Rolle beim Zustandekommen religiöser Erlebnisse - die Einstellung. Es ist dies ein besonderes Verhalten, eine besondere innere Vorbereitung, deren Eigenart erst in neuerer Zeit psychologisch aufgeheilt wurde”, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, dz. cyt., 101.

⁹ Jeszcze Külpe, twórca Szkoły Wirzburgskiej w zakresie psychologii, nie umiał stwierdzić tej różnicy. Por. *tamże*, 102, 547.

¹⁰ Por. *tamże*, 101-106.

miotowego jest jednak z zasady długotrwałe i charakterystyczne nie tylko dla poszczególnych osób, ale i całych grup ludzkich¹¹.

2. Szczegółowa struktura pełnego przeżycia religijnego

W dotychczasowym opisie wyników badań psychologiczno-eksperymentalnych nad przeżyciem religijnym była mowa głównie o obiektywnych warunkach, które decydują o możliwości jego powstania. Obecnie w oparciu o wyniki tychże badań nastąpi szczegółowy opis struktury tego przeżycia właściwej dla pełnej jego postaci.

Autentyczne przeżycie religijne stanowi w ogólności, jak już wiadomo, rodzaj syntezy pomiędzy funkcją jaźniową a myślą o Bogu (funkcją myślową). To proste ujęcie struktury przeżycia religijnego uwypukla jednak samą tylko jego istotę. Przeżycie religijne jest natomiast zjawiskiem daleko bardziej złożonym i wymaga, aby je bliżej poznać, rozpatrzenia w różnych aspektach.

I tak, na pierwszym miejscu, można zwrócić uwagę na wielość form, w jakich występuje dla podmiotu odczucie relacji pomiędzy funkcją jaźniową i funkcją myślową w tym samym przeżyciu religijnym.

W wyniku badań eksperymentalnych Gruehn doszedł do stwierdzenia, że można wyróżnić sześć form, w jakich zachodzi dla podmiotu odczucie relacji pomiędzy funkcją jaźniową i funkcją myślową w pełnym przeżyciu religijnym¹².

Pierwsza z form odczucia tej relacji przedstawia się dla podmiotu jako swego rodzaju pogrążanie się jego jaźni w danej myśli o Bogu¹³, druga forma zaś jako analogiczne otwieranie się jaźni dla danej myśli religijnej i jakby obejmowanie jej w posiadanie¹⁴. Obie formy odczucia wymienionej relacji oznaczają właściwie doznanie przez podmiot dwójakiej aktywności funkcji jaźniowej w stosunku do myśli o Bogu, a mianowicie raz bardziej czynnej, drugi raz bardziej biernej (receptywnej).

Dwie dalsze formy odczucia relacji pomiędzy funkcją jaźniową i funkcją myślową w przeżyciu religijnym cechuje doznanie aktywności myśli o Bogu w stosunku do jaźni podmiotu. W pierwszej z nich, myśl jakby obejmuje jaźń w posiadanie i ab-

¹¹ Przedstawione tu wyniki badań eksperymentalnych nad warunkami psychologicznymi, które są niezbędne dla zaistnienia przeżycia religijnego w formie aktu przywłaszczeniowego, uznali za obiektywne znani przedstawiciele psychologii (np. F. Krueger, J. Fröbes, A. Gemelli, J. Lindworsky, A. Mager i in.) oraz psychoterapii (np. J.H. Schultz, R. Allers, F. Künkel i in.). Por. *tamże*, 106. 547.

¹² Por. *tamże*, 107-110.

¹³ „Der religiöse Gedanke tritt durch dieses Erlebnis aus dem Verhältnis der Fremdheit, der Ferne, aus einer bloß äußerlichen oder formalen Beziehung in eine ganz nahe, innerliche Beziehung zum Ich. Es kann hier geradezu zu einer inneren Verschmelzung zwischen dem Ich und dem religiösen Gedanken kommen”, *tamże*, 107 n.

¹⁴ „Wir versenken uns nicht in einen religiösen Gedanken, sondern der Gedanke wird von uns innerlich aufgenommen, in das Ich versenkt”, *tamże*, 108.

sorbuje ją sobą, w drugiej zaś, myśl ta jakby narzuca się jaźni i zadaje jej pewien gwałt¹⁵.

Mogą wreszcie zachodzić dwie dalsze formy doznania wymienionej relacji. W formach tych podmiot odczuwa już nie tyle aktywność funkcji jaźniowej czy też funkcji myślowej przeżycia religijnego, ile sam wewnętrzny kontakt między tymi funkcjami, który wyraża się w doznaniu raz bardziej kontaktu jaźni z myślą, a drugi raz bardziej kontaktu myśli z jaźnią (formy funkcjonalne)¹⁶.

Przedstawione tu w zarysie subtelne aspekty odczucia przez podmiot relacji, jaka zachodzi pomiędzy funkcją jaźniową a funkcją myślową w pełnym przeżyciu religijnym, stanowią wynik bardziej dokładnej analizy struktury tego przeżycia. Przeżycie takie bowiem w swym aktualnym trwaniu przesuwając swój „punkt ciężkości” raz bardziej ku stronie jaźniowej, drugi raz bardziej ku stronie myślowej (duchowej), a jeszcze innym razem na sam kontakt obu stron przeżycia (strona funkcjonalna)¹⁷.

Bardzo istotnym momentem, dla przedstawionych tu form odczucia relacji pomiędzy funkcją jaźniową a funkcją myślową w pełnym przeżyciu religijnym, jest żywy, wewnętrzny kontakt między jaźnią a myślą o Bogu zachodzący w tych odczuciach.

Taki właśnie żywy, wewnętrzny kontakt jaźni podmiotu z myślą o Bogu, charakterystyczny dla autentycznego i pełnego przeżycia religijnego, wywiera decydujący wpływ na strukturę jaźni, a tym samym osobowości podmiotu, i należy dzięki temu do wybitnie twórczych czynników w życiu osobowym.

W dalszym szczegółowym opisie budowy przeżycia religijnego wypada przedstawić jeszcze dokładniej przebieg tego przeżycia w świetle badań eksperymentalnych.

Pełne przeżycie religijne, tj. przeżycie w postaci aktu przywłaszczeniowego, można podzielić na osiem faz, poprzez które przechodzi ono kolejno, rozwijając się aż do swej pełni¹⁸.

Pierwsza faza przeżycia religijnego oznacza tu stadium czysto intelektualnego poznania przez podmiot danej myśli o Bogu. Ażeby móc zająć bowiem stanowisko wobec jakiejś myśli religijnej, trzeba ją najpierw zrozumieć. Z tą fazą przeżycia religijnego pokrywa się też w ogólności codzienne w stosunkach ludzkich zjawisko uważnego czytania czy też słuchania.

¹⁵ Por. *tamże*.

¹⁶ „Hier wird weder vom Ich, noch auch vom geistigen Inhalt berichtet, sondern allein das Erlebnis der inneren Berührung zwischen Ich und Gottesgedanken geschildert: es ist ein innerer Kontakt der zwischen Ich und Objekt oder zwischen Objekt und Ich beobachtet wird”, *tamże*, 109.

¹⁷ Scharakteryzowane wyżej właściwości przeżycia religijnego rzucają znamienne światło na formy pobożności, o których mówi historia Kościoła, wymieniając np. okresy, gdy Bóg był przeżywany raczej immanentnie, tzn. jako bliski człowiekowi i światu, a innym razem raczej transcendentnie, tzn. jako daleki i „całkiem inny” niż świat i człowiek.

¹⁸ Por. *tamże*, 113-117.

W drugiej fazie przeżycia religijnego, w którą przechodzi pomyślnie zakończone czysto intelektualne poznanie danej myśli o Bogu, pojawia się pierwsza reakcja jaźni. Dana myśl o Bogu zyskuje, dzięki tej reakcji, cechę myśli już osobiście bliskiej dla podmiotu.

W trzeciej, dalszej, fazie przeżycia religijnego następuje pogłębienie jego funkcji jaźniowej. Dana myśl o Bogu staje się jeszcze bardziej żywa i wewnętrznie bliska dla podmiotu.

W czwartej, fazie występuje z kolei świadoma intencja podmiotu zmierzająca do tego, aby zostać opanowanym przez daną myśl czy też, aby się w niej pogрузić. Faza ta znajduje się w bliskim związku z wyżej opisanym centralnym procesem przeżycia religijnego.

W piątej fazie przeżycia religijnego kontakt jaźni z myślą o Bogu osiąga swój najwyższy stopień. Zachodzi tu bowiem rodzaj zjednoczenia całej jaźni podmiotu z daną myślą o Bogu i stopienia się z nią jakby w jedną całość. Podmiot, w pełni akceptując przeżywaną myśl o Bogu, widzi w niej ujawnienie się dla siebie czegoś zgoła nowego i niezwykle cennego, czegoś co zarazem stanowi upragnione zaspokojenie jego głębokiej, duchowej potrzeby.

W szóstej fazie przeżycia religijnego nie zachodzi już dalszy rozwój przeżycia, ale po prostu ma miejsce trwanie uzyskanego w poprzedniej fazie ścisłego kontaktu jaźni z daną myślą o Bogu. Stan taki można by określić jako rodzaj „miłosnej kontemplacji” i upojenia podmiotu daną myślą o Bogu, co wyraża się zarazem w przeżywaniu jej w różnych aspektach. Taki stan psychiczny można odnaleźć w opisach przeżyć mistycznych, a jego odpowiedniki także w opisach niektórych przeżyć estetycznych. W zjawiskach psychicznych, właściwych tej właśnie fazie przeżycia religijnego, można widzieć istotę całego wyższego życia psychicznego, na którą składają się przeżycia wartości duchowych.

W siódmej fazie przeżycia religijnego zachodzi już stopniowy zanik funkcji jaźniowej. Intensywność przeżycia religijnego słabnie i jaźń powraca powoli do swego zwykłego stanu. Mimo zaniku przeżycia trwa jednak jego skutek. Skutek ten wyraża się w tym, że nowo przyswojona przez podmiot myśl o Bogu, jako składnik ośrodka jego jaźni, oddziałuje w wyraźny sposób na wolę podmiotu i tworzy impuls do postępowania zgodnego z tą myślą.

Jeżeli zaś przeżycie religijne w szóstej swej fazie wzniosło się aż na wyżyny mistyczne, a więc przekroczyło już formę aktu przywłaszczeniowego i osiągnęło możliwie najwyższe zaangażowanie jaźni w postaci egzaltacji i ekstazy, wówczas w siódmej fazie przeżycia następuje gwałtowny zanik funkcji jaźniowej, który łączy się zwykle z odczuciem przez podmiot wyczerpania psychicznego, a nawet depresji¹⁹.

¹⁹ Warto zwrócić uwagę na to, iż opisane fazy pierwsza do trzeciej przeżycia religijnego, odznaczają się raczej receptywną postawą jaźni, faza czwarta do siódmej zaś raczej jej postawą aktywną. Mniej więc pomiędzy trzecią a czwartą fazą przeżycia należy umieścić akt przywłaszczeniowy danej myśli o Bogu przez podmiot osobowy. Por. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, dz. cyt., 118.

Ostatnia, ósma faza przeżycia religijnego oznacza stan psychiczny, o którego istnieniu wolno raczej tylko wnioskować, umieszczając go już w zasadzie poza obrębem świadomego życia psychicznego²⁰.

Jest sprawą ogromnie ważną, że ów nowy, wewnętrzny stosunek między jaźnią a myślą o Bogu, jaki został ustanowiony za pośrednictwem przedstawionych wyżej faz pierwszej do szóstej przeżycia religijnego, jest z natury swojej czymś trwałym.

Nowopowstały kontakt między jaźnią a myślą o Bogu utrzymuje się dalej dzięki temu, że jaźń podmiotu została wzbogacona przez daną myśl. Myśl ta zyskała charakter głębokiego, osobowego przekonania podmiotu i w ten sposób zwiększyła zasób jego dotychczasowych przekonań osobowych, które wchodzi w skład ośrodka jaźni.

Zmiana w ośrodku jaźni, która powstała dzięki pełnemu przeżyciu religijnemu, oddziałuje z kolei na postawę życiową podmiotu, chociaż nie zawsze w sposób jednakowy. Oddziaływanie takie bowiem zależy w dużej mierze od tego, w jakim stopniu doznane przeżycie zostało wewnętrznie przepracowane przez podmiot, to znaczy zharmonizowane z dotychczasową treścią jaźni i występującymi w niej różnorodnymi tendencjami. Taki proces psychiczny, harmonizujący treść doznanego przeżycia z dotychczasową treścią jaźni, zachodzi częściowo w sposób świadomy a częściowo w sposób podświadomy²¹.

W uzupełnieniu dokonanej analizy pełnego przeżycia religijnego, warto podkreślić zasadniczą różnicę, jaka zachodzi pomiędzy procesem pełnego przeżycia religijnego, tj. przeżycia w formie aktu przywłaszczeniowego, a procesem wyłącznie intelektualnego obcowania podmiotu z myślą religijną. Tak więc, gdy w pierwszym wypadku zaznacza się głęboki i żywy stosunek jaźni podmiotu do myśli o Bogu, to w drugim, przeciwnie, ma on charakter zupełnie chłodny i daleki. Ten drugi sposób obcowania z myślą o Bogu występuje też zwykle w ścisłym rozumowaniu teologicznym.

²⁰ Mówiąc o strukturze procesu przeżycia religijnego warto nadto stwierdzić, iż po ustaniu właściwego przeżycia religijnego zachodzi niekiedy także zjawisko wtórnej refleksji podmiotu w stosunku do przyswojonej myśli o Bogu. Refleksja taka sprowadza czasem negację przyswojonej uprzednio myśli. Por. *tamże*.

²¹ Analizując strukturę jaźni człowieka od strony stopnia przyswojenia jej elementów treściowych można przedstawić tę strukturę w ten sposób, że jej ośrodek tworzą najgłębsze, osobiste przekonania podmiotu nabyte na drodze pełnych przeżyć wartości (aktów przywłaszczeniowych). Wokół tego najbardziej osobowego ośrodka jaźni zajmują miejsce elementy treściowe, przyswojone w formie przeżyć wartości mniej intensywnych niż akty przywłaszczeniowe. - Zupełnie na krawędzi struktury jaźni należy umieścić elementy treściowe, przyswojone przez podmiot w sposób czysto intelektualny.

Obiektywne poznanie struktury konkretnej osobowości wymaga zatem poznania struktury jej jaźni od tej właśnie strony. Takie poznanie struktury jaźni jest jednak rzeczą trudną, nawet przy pomocy środków naukowych. Por. *tamże*, 112.

Warto zaznaczyć, że z takim, jak wyżej, ujęciem struktury jaźni zgadza się stanowisko Kruegera, kierownika słynnej Lipskiej katedry psychologii i jego uczniów. Por. *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle*, pr. zb. pod red. F. KRUEGERA, München 1926, 11 n.

Zakończenie

Przeprowadzony opis struktury przeżycia religijnego ujawnia wyraźnie, jak bardzo doniosły wpływ kształtujący wywiera na jaźń osoby ludzkiej autentyczne i pełne przeżycie religijne, tj. przeżycie w postaci aktu przywłaszczeniowego. Przeżycie takie bowiem odznacza się charakterem kategoriowym a zarazem równowagą i harmonią pomiędzy funkcją myślową a funkcją jaźniową, czego nie można powiedzieć jeszcze o żadnej z pozostałych jego form.

Przeżycie w postaci aktu przywłaszczeniowego, oznaczające przeżycie wartości normatywnej, stanowi czynnik konstytutywny struktury jaźni podmiotu i tym samym jego osobowości.

Badania psychologiczno-eksperymentalne wykazały, że jaźń człowieka podlega procesowi stałej, chociaż potocznie niedostrzegalnej przemiany. Pod wpływem nieustannego trwania przeżyć o różnej konkretnej strukturze, a także pod wpływem ciągłego zaniku tych przeżyć, zmienia się też nieustannie w większym czy mniejszym stopniu zasób i charakter elementów treściowych jaźni.

To ogólne prawo psychologiczne, obejmujące strukturę jaźni, rzuca doniosłe światło na proces oddziaływania na jaźń człowieka i trwania w niej także skutków przeżyć religijnych.

Autentyczne i pełne przeżycie religijne, jako przeżycie wartości normatywnej, wpływając bardzo głęboko i skutecznie na jaźń podmiotu, wymaga też stałego odnawiania, ażeby ukształtowaną przez nie strukturę jaźni, i tym samym osobowości, utrzymać na osiągniętym już uprzednio poziomie, a tym bardziej, by poziom ten jeszcze bardziej podwyższyć.

W tym oddziaływaniu autentycznego i pełnego przeżycia religijnego na strukturę jaźni, jest szczególnie ważne to, że wpływ jego dokonuje przemian w samym ośrodku jaźni, a nie tylko na jej powierzchni. Dzięki takiemu oddziaływaniu przeżycia religijnego na podmiot ludzki zmienia się też i utrwała w sposób wyjątkowo skuteczny charakter człowieka i tym samym struktura jego osobowości²².

²² W bliskim związku z treścią tego artykułu oraz jego zakończenia pozostają dwie publikacje tegoż autora: ks. W. TABACZYŃSKI, Wpływ przeżycia religijnej wartości normatywnej na postawę osobową człowieka, *STV* 10 (1972) 3-16, a także obszerniejsza praca: Wpływ przeżycia religijnego na formalną strukturę osobowości, w: *Rozwój człowieka w rodzinie* (praca zbiorowa), Warszawa 1982, 189-282, a zwłaszcza s. 261-268.

DIE STRUKTUR DES VOLLEN RELIGIÖSEN ERLEBENSGEMÄSS
DER EXPERIMENTALEN PSYCHOLOGIE VON W. GRUEHN
(Zusammenfassung)

Das volle religiöse Erleben bezeichnet hier den Aneignungsakt, in dem das Gleichgewicht (Harmonie) zwischen dem religiösen Gedanken und der Ichfunktion vorgeht.

Im ersten Abschnitt des Artikels der Verfasser weist drei Vorbedingungen des religiösen Aneignungsaktes hin: den individuellen Faktor, den objektiven Faktor und die Einstellung.

Im zweiten Abschnitt beschreibt er das Wesen des religiösen Aneignungsaktes und die Entwicklungsstufen des Erlebens, die zu diesem Akt führen.

Am Ende des Artikels der Verfasser stellt den größten Einfluss fest, welchen der religiöse Aneignungsakt, als Normativwerterlebnis, aufs personelle Ich und die ganze Persönlichkeit des Menschen ausübt. Die Anwesenheit dieses Aktes im wahren religiösen Leben der Menschen ist deshalb notwendig.