

jeder Systemansatz auf eine historisch spezifische transzendente Struktur reduzierbar sei“ (217). Hier wäre m.E. noch zu verdeutlichen, was das ist: eine historisch spezifische und doch transzendente Struktur. Ein Systemansatz kann durchaus je nach Epoche seine besondere geschichtliche Form haben, das, was er anzielt und worum er kreist, und kann deswegen doch ein überzeitliches Prinzip sein. – Um zu einer befriedigenden Lösung der anstehenden Fragen zu gelangen, schlägt der Verf. vor, sie auf die vorgängige Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung auszudehnen. Daß er letztlich die platonische Grundidee nicht überholen kann – und wie es hier scheint, auch nicht will –, verrät der Satz: „Sofern zu den Bedingungen der Erfahrung auch überzeitliche Strukturen gehören, ist deren Funktion dennoch historisch und gesellschaftlich variabel“ (224).

G. Fr. Klenk, S. J.

Simonis, Walter, *Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik* (Eichstätter Studien, N. F. 7). Gr. 8° (XI u. 170 S.) Kevelaer 1972, Butzon & Bercker. 28.– DM.

In einer Epoche, die vielfach von der Metaphysik Abschied nimmt, macht es Freude, einem jungen Mann zu begegnen, der mit aller Entschiedenheit auf metaphysisches Denken ausgeht und sich mit beachtlicher spekulativer Kraft dessen Grundfragen zuwendet. Dabei folgt er keineswegs den überlieferten Wegen, sondern versucht einen eigenen ursprünglichen Entwurf, der auf die bis zum letzten vorstoßende Durchdringung und innere Begründung des bisher Erreichten abzielt. Hierzu ist er durch seine genaue Kenntnis der Geistesgeschichte gerüstet, die neben dem scholastischen auch das antike und das moderne Philosophieren bis zur Gegenwart umfaßt. Das zeigen die ausführlichen Anmerkungen mit ihren sparsamen, aber gut ausgewählten und klug abwägenden kritischen Auseinandersetzungen; daß er diese nicht in den Text der Abhandlung selbst hineinverflcht, kommt der folgerichtigen Entwicklung und dem getreuen Nachvollzug seines nicht immer leichten Gedankenganges zustatten. – Freilich werden seine Urteile kaum in allem der Eigenart der einzelnen Denker ganz gerecht; Vorbehalte sind etwa bezüglich Heidegger anzumelden, bei dem S. „eine Art Mystik“ vermutet, die das Sein „als eine eigene, ungreifbare, über oder hinter den Dingen waltende Größe ... vernimmt oder ahnt oder gar schaut“ (Anm. 3); auch der Unterschied zwischen dem vernehmenden Denken und dem rationalen oder reflexen Denken wäre sorgfältiger zu untersuchen und nach seinem wahren Kern herauszuarbeiten (vgl. Anm. 4), wozu das Abheben des intellectus von der ratio bei Thomas von Aquin wertvolle Beiträge liefert.

„Das Ziel des Philosophierens ist es, das Wieso und Warum des Wirklichseins zu begreifen“ (15), wobei Sein nur „die Existenz der Dinge, Pflanzen, Tiere und Menschen“ bedeutet (Anm. 3). Auf der Metaphysik, die das Sein klärt, baut die Ethik auf, die das Sollen bedenkt. Da sich dieses „auf die seingerechte Weise der Existenz des Menschen“ richtet (X), ist die Ethik zwar eigenständig, aber auf das engste mit der Lehre vom Sein verbunden. Näherhin befaßt sich die Metaphysik mit dem Wieso des Seienden, insofern sie „jene inneren Gesetzmäßigkeiten“ erforscht, „die das Wirklichsein als solches ausmachen“ und es „ermöglichen“ (6); mit dem Warum hat es die Metaphysik zu tun, insofern sie von dem frag-würdigen Seienden auf dessen fraglosen Grund schließt, der verstehen läßt, daß überhaupt etwas ist. Die Ethik hat den „sittlichen Anspruch an den Menschen“ aufzuweisen, „der ihn zu seinem Tun verpflichtet“ und „auch erst den Begriffen ‚sittlich gut‘ und ‚sittlich böse‘ begründeten Sinn zu geben vermag“; darauf aufbauend läßt sich „Näheres über das Wesen und über einzelne Handlungsweisen sittlichen Tuns ausmachen“ (IX f.).

Alles philosophische Fragen setzt bei der „Erfahrung des Wirklichseins“ an (11), das „mit sich selber identische“ oder als „diese bestimmte Seiende“ betrifft (10). Von ihnen her müssen wir „die Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Wirklichseins“ durch „die Mühe des Begriffs ... denkend erarbeiten“ (11); sie läßt sich zwar nicht einfach aus der Erfahrung ableiten, wohl aber an ihr irgendwie ausweisen (vgl. 14). Für dieses „Befragen und Ergründen dessen, was ist“ (13), spielt das Erkennen die entscheidende Rolle, das sich „auf ein objektiv Gegebenes, auf

etwas“, das ihm „entgegensteht“, „auf das andere als solches“ bezieht; ja „wenn der Mensch sich selbst erkennt . . . macht er sich noch zum ‚Gegenstand‘, zum andern“ (12). – Die hier vorliegende Beschreibung des Erkennens weckt Bedenken, weil die Bezogenheit auf ein Gegebenes, Anderes, Entgegenstehendes nur für das endliche Erkennen des Menschen zutrifft, keineswegs aber das Erkennen als solches oder nach seinem innersten Wesen kennzeichnet, das vielmehr Identität als Überwinden der Subjekt-Objekt-Spaltung besagt. Vielleicht ist die Betonung des Anders im Erkennen nicht ohne Folgen für die weitere spekulative Entwicklung, namentlich für die drei-einige Struktur des Seienden, um die bei S. alles kreist.

Zum Wirklichsein gelangt der Mensch, wenn er nicht beim „Für-ihn“ des Seienden stehenbleibt, sondern zu dessen „An-sich“ und In-sich vordringt (17). Das so gewonnene Sein hat einen genau bestimmten Gehalt und ist zugleich in allen Seienden „auf ihre jeweils verschiedene Weise verwirklicht“ (20). „Der Begriff des Seins ist somit der allgemeinste und leerste einerseits und der vom Individuellsten geltende und somit alle Fülle ermöglichende und erwirkende andererseits“ (21). – Wie aus allem hervorgeht, nimmt S. das Sein als Existieren oder als Wirklichkeit im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit. Das Sein als die absolute Fülle, das viele neuere Ausleger des Aquinaten herausarbeiten, kommt bei ihm nicht ins Spiel, zumal er den Seinsbegriff als den leersten bezeichnet, während die andere Auffassung darin bereits die Fülle, wenn auch auf unbestimmte Weise, sieht. Freilich wird die Fülle dadurch angedeutet, daß es heißt, alle Fülle werde durch das Sein als Existieren ermöglicht und erwirkt, was mit der Leere nicht leicht vereinbar ist.

Jedes Seiende ist ein bestimmtes, ebenso von den anderen unterschiedenes wie auf sie bezogenes; seine Existenz ist zugleich Insistenz, insofern es sich „zur Geltung und ins Spiel mit den anderen bringt“ oder „sein Wirklichsein nach außen hin“ ausspricht (27). Diesem gilt es in „Anerkennung und Hinnahme“ gerecht zu werden (28). Besonders ist die „Bezogenheit des Menschen auf das andere“ zu beachten, nämlich „seine Weltlichkeit“ (30), die sein Dasein innerlich prägt. Doch setzt sich sein Außen deutlich von seinem Innen durch sein bewußtes Stellung-nehmen gegenüber dem anderen ab. In all seinem Vollziehen ist „ein Wachsen und Mehrwerden“, „ein Zunehmen seines eigenen Seins“ zu beobachten; die damit gegebene „Zeitlichkeit“ ist „eine Weise seines eigensten Existierens“ (36). Dabei ist er nicht an die Gegenwart ausgeliefert, sondern in dieser auf Zukunft und Vergangenheit bezogen, die auf ihre Weise in die Gegenwart hereinragen und sie mitbestimmen. Diesen Abschnitt zeichnen viele treffende Analysen aus.

Wir kommen zum Zentralstück der ganzen Abhandlung, das „die Eigenschaften des Seins“ entfaltet (40). Hier geht es um die Eigenschaften des Seins in sich selbst, nicht lediglich in seiner Bezogenheit auf den Menschen. Es kann sich allein deshalb zum anderen hin zeigen oder ausdrücken, weil es sich „als ein immanentes Ausdruck-seiner-selbst-Sein vollzieht“ oder als „lebendige Selbst-Wirk-lichkeit“ ist (46 f.). Das „eigene, ursprüngliche Sich-ausdrücken“ geschieht als „Sich-selbst-gegenüber-Stellen“ (47). Das ist jene „innere Bewegung“, jener „dynamische Vollzug“ (40) oder jene „Seinsstruktur“, in der die „Bedingungen der Möglichkeit“ für das „Selbersein“ oder einfachhin für das Sein des Seienden enthalten sind (41). Diese „inneren Möglichkeitsbedingungen des Wirklichseins“ sind die Transzendentalien, die S. neu zu verstehen unternimmt, insofern er sie nicht in ihrer Bezogenheit nach außen, etwa zum Erkennen und Streben, betrachtet, sondern in ihrer inneren Konstitution, nämlich „als eine Weise des Wirklichseins des Seienden“ erhellt (47). Außerdem ersetzt er die klassische Trias Einheit–Wahrheit–Güte durch die andere neu geordnete Güte–Wahrheit–Schönheit. Schließlich sieht er den darin liegenden „Selbstaussdruck“ als „Relationalität“ oder „innere Diastase“, ohne die es „nur das undenkbare, tote oder schlechthin diffuse Dasein, das sich zur Nichtigkeit auflösen müßte“, gäbe; „wirkliches Sein wäre unmöglich“ (48). Dementsprechend sind die Transzendentalien voneinander „nicht lediglich begrifflich . . . unterschieden“ und doch „in aller inneren Differenz auch in der notwendigen Identität“ gehalten (50). – Im Sinne einer inneren Relationalität hat schon *H. Beck* die Transzendentalien interpretiert (*Der Akt-Charakter des Seins*. München 1965). Sie setzt eine mehr als nur begriffliche Unterscheidung voraus, von der man nicht leicht zu sehen vermag, wie sie mit der Identität zusammenstimmt. Daß die Güteit an

erster Stelle steht, überrascht und ist genau zu prüfen. Welche Gründe führen S. zu seiner Neu- und Umbestimmung der Transzendentalien?

Das innere „Sich-selbst-Gegenüber“ des Seins stellt sich als Wahrheit dar, weil das „immanente Ausdrucksein“ als „der ontologische Grund... das äußere Erscheinen“ oder die Erkennbarkeit ermöglicht (47). Im Ausdruck drückt sich aber das Seiende aus, indem es „so sich als es selber zu sich selber in Geltung bringt“ (48). Demnach vergibt sich im Seienden ein terminus-a-quo des Ausdrucks zum Ausdruck selbst als dem terminus-ad-quem, der aber im Seienden selbst „einbehalten bleiben muß“, damit dieses „sich nicht ins schlechthinige Außer-sich und damit ins Nichts verliert“ (48). Nun enthüllt sich der terminus-a-quo als die Gutheit, die „immer ein Sich-verschenken, ein Sich-mitteilen ist“; „das Gute als sich Mitteilendes vermittelt sich durch sein Wahrsein, in dem es als begehrenswert erscheint“ (48). Aus dem „Auseinander“ von Wahrheit und Gutheit entspringt zugleich „ihr Gegeneinander und Miteinander“ oder die Schönheit (49). Indem nämlich das Seiende sich selbst ausdrückt, schwingt die Bewegung in sich selbst zurück als „Einen und Zur-Übereinstimmung-Bringen“ von Wahrheit und Gutheit, so daß das Ganze des Seins „immer schon von allen Dreien vollzogen“ und ermöglicht ist (50). – Mit der Schönheit ist die Einheit des Seienden gegeben, und zwar nicht nur „in ihrem äußeren Ergebnis“, kraft dessen das Seiende „als eines und ganzes vor dem Menschen steht“, sondern in ihrer ontologischen Ursprünglichkeit, kraft deren das Seiende „in sich selber geeint ist und als in sich selber gesammeltes existiert“ (51). Diese Gesammeltheit besagt aber nicht „eine leere, undifferenzierte Einerleiheit, sondern lebendige Übereinstimmung des Seienden mit sich selber“ (51). Demnach ist die „phänomenale Einheit der Seienden“ „letztlich Ergebnis einer inneren Dreiheit“, da jedes Seiende „als Dreieiniges“ existiert, weshalb die Einheit nicht „das erste und ursprüngliche Prinzip alles Wirklichen ist“ (53). Vielmehr ist der Vollzug „das eigentliche erste Prinzip“, insofern er „sowohl Identität als auch Differenz“ der Transzendentalien umfaßt und setzt und so „das Wirklichsein ermöglicht“ (54).

Mit dem eben dargelegten Gedankengang verbindet den Rez. eine gewisse Verwandtschaft, was zumal für die letztgenannte Formulierung zutrifft. Bereits meine Dissertation (Sein und Wert [Paderborn 1938]) trug das Motto „Sein ist Wirken“, also dynamischer Selbstvollzug; dessen weitere Entfaltung versuchte ich in meiner „Metaphysica operationis humanae“ (Rom 1958) und in meiner „Ontologia“ (Barcelona 1963). Dabei wurden als innere Wesensmomente alles Wirkens Vorstellen und Streben begriffen, in denen das Sein sich selbst auslegt. Dementsprechend sind die Transzendentalien mit dem inneren Selbstvollzug des Seins gesetzt und nicht erst mit der Bezogenheit des Seienden nach außen gegeben, womit ich ein Grundanliegen des Verf. vorausnehme. Näherhin ist das Eine mit dem Sein vorgängig zum Wirken gegeben, mit dessen beiden Momenten das Wahre und das Gute gesetzt sind, während der Zusammenklang dieser drei Transzendentalien das Schöne ausmacht. Wie ich S. gerne zugestehe, liegt im Schönen die vermittelte Einheit, die jedoch die vorgängige unvermittelte Einheit nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Damit weist das Sein eine notwendige innere Struktur auf, die aber an sich nicht eigentliche Relationalität, sondern Identität besagt, freilich eine strukturierte Identität, die nicht in Einerleiheit absinkt. In der angedeuteten Struktur liegt eine Abfolge, vermöge deren nicht nur ein Transzendente dem anderen, sondern auch das Sein sämtlichen Transzendentalien vorausgeht, weil diese sonst nicht Eigenschaften des Seins wären. Bei S. hingegen gehen letztlich die Transzendentalien dem Sein voraus als seine Möglichkeitsbedingungen oder sogar Konstituenten, weshalb sie nicht wahrhaft Eigenschaften bleiben. Auch nach meiner Auffassung gehören die Transzendentalien zur Vollkonstitution des Seins, das ohne sie nicht Sein wäre und ihnen doch als Akt und Fülle zugrunde liegt, weshalb zuinnerst die Transzendentalien durch das Sein statt umgekehrt ermöglicht sind.

Zu klären ist noch, warum trotz eines gemeinsamen Grundsatzes S. andere Wege als der Rez. einschlägt. Die Antwort ist wohl darin zu suchen, daß S. zwar schließlich zum Vollzug als dem ersten Prinzip gelangt, bei seiner spekulativen Entwicklung aber den Ausdruck als Ausgangspunkt wählt, in dem er vom Ausdruck des Seienden im Erscheinen zum Selbstaussdruck des Seienden in sich selbst vorstößt.

Damit befindet er sich in der Wahrheit, innerhalb deren er den Ausdruck selbst von dem Seienden, das sich ausdrückt, abhebt. Diese Zweifelt führt ihn zur Gutheit als dem ersten Transzendente, weil der Ausdruck durch Sich-vergeben, Sich-schenken, Sich-mitteilen des Seienden zustande kommt, was alles dem Guten eigen ist. Dem Rez. will scheinen, daß im inneren Ausdruck der Abstand zwischen dem Ausdruck und dem Sich-ausdrückenden übersteigert und zu sehr dem äußeren Ausdruck angeglichen wird; vielleicht spielt auch die nach S. für das Erkennen kennzeichnende Andersheit herein, von der oben die Rede war. Mit dem Abstand wird aber das Sich-vergeben und folglich die Vor-ordnung des Guten fraglich. Insofern das Gute dem Wahren vorausgeht, ist es noch unvermittelt und fällt es mit dem gleichfalls unvermittelten Einen zusammen, während das vermittelte oder vollausgeprägte Gute dem Wahren nachfolgt oder dieses voraussetzt. Nach dem Urteil des Rez. ist die Begründung, die S. für das Gute als das erste Transzendente vorlegt, nicht zwingend.

Nachdem in den vorstehenden Erörterungen das Sein oder das Existieren geklärt ist, wendet sich S. der Zeit zu. Die „phänomenale Werde-Zeit“, die am ständig neuen Mehrwerden des Menschen aufleuchtet, gründet in der „transzendentalen Seins-Zeit“ (67), die „das Sein in seiner ursprünglichen dreigegliederten Ek-sistenz“ kennzeichnet (65). Sein ist demnach „als aktueller Vollzug notwendigerweise transzendente, ontologische Zeit“ (65); dementsprechend ist Zeit die „ursprünglichste Dimension des Wirklichseins überhaupt, die alles Weitere erst ermöglicht“ (70). Sein und Zeit sind konvertible Größen, was aber die Ewigkeit nicht ausschließt, weil dies dasselbe wie „unendliche Zeit“ ist (104). – Vermöge der inneren Abfolge der Momente im Sein, die ich vertrete, habe ich wieder gemeinsamen Boden mit S. Doch meine ich, man solle Dauer von Zeit unterscheiden, wobei die Ewigkeit als Dauer im Zugleich, die Zeit aber als Dauer im Nacheinander zu bestimmen ist. Da nun die innere Abfolge der Seinsmomente dem Zugleich angehört, besagt Sein dasselbe wie Ewigkeit und ist in jedem Seienden das ihm zukommende Sein ein Partizipieren am Ewigen.

In dem notwendigen „inneren, zeitlich geordneten Vollzug des Seins“ finden wir auch die Wurzel der Seins- und Denkprinzipien (77). „Das Notwendige der inneren Einheit im Sein“ ergibt „den Satz der Identität“; und „das Notwendige des inneren Gegenübers“ der Transzendentalien führt zu dem „Satz vom Grund“ (83). Das Wahre gründet im Guten, und in beiden gründet das Schöne; „das Seiende ist somit in sich selber irgendwie begründet“ (84). Das so aufleuchtende Notwendige des Seins ist „ganz hineingetaucht“ in die „Zufälligkeit“ der „Seienden“ (86). – Auch der Rez. sieht in seiner „Ontologia“ den Zusammenhang der ersten Prinzipien mit den Transzendentalien, wobei sich jedoch aus dem schon besprochenen Unterschied bezüglich der letzteren auch eine Abweichung bezüglich der ersteren ergibt. Namentlich bleibt dunkel, wie mit der Einheit als Relationalität die Identität gesetzt sein könne, eine Schwierigkeit, auf die wir schon hinwiesen. Außerdem kann wohl die Absolutheit der Identität oder die Unmöglichkeit des Widerspruchs kaum ohne das Bedenken des Seins als der absoluten Fülle bis ins Letzte begriffen werden.

Die Untersuchung, die dem Wieso des Wirklichseins nachspürte, vollendet sich in der Frage nach dem Warum der Wirklichkeit der Seienden oder nach dem Grund und schließlich dem absoluten Grund. Weil der Grund weder im Seienden selbst noch in anderen Seienden derselben Art liegt, müssen wir „auf ein Unbekanntes schließen“, das der Grund des Grundlosen ist (98). Als er ist „das Dreieinigsein als solches in reiner, absoluter Weise verwirklicht“, also ohne Eintauchen in das Zufällige (105). Er ist „das Transzendente“, „das Absolute“, das „sowohl in allem als auch über allem“ ist (103); „auch Personalität muß von dem absoluten Grund angenommen werden“ (105). Von hier aus ist sogar die These von der „Unbeweisbarkeit und Uneinsichtigkeit der Trinität... zu revidieren“ (Anm. 76). – Die letzte Bemerkung zeigt, wie berechtigt unsere Bedenken gegen die Relationalität der Transzendentalien sind, wie namentlich ihre Identität kaum damit vereinbar ist; denn S. entnimmt der Drei-einigheit der Transzendentalien die Dreiheit der nicht miteinander identischen göttlichen Personen.

Unsere schon sowieso sehr ausführliche Besprechung kann sich nicht mehr mit

dem 2. ethischen Teil des Buches befassen, der so manche originelle und einer eingehenden Diskussion wertvolle Überlegungen enthält. Überhaupt verdient die anregende Untersuchung des Verf. sorgfältige Beachtung; hier zeigt sich ein ursprünglicher Denker, von dem noch weitere fruchtbare Anstöße zu erwarten sind.

J. B. Lotz, S. J.

Pöll, Wilhelm, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*. 8^o (304 S.) München 1974, Kösel. Ln. 38.— DM.

Der Verf. dieses Buches wollte ursprünglich eine Psychologie der religiösen *Stellungnahme* schreiben, die sich folgerichtig an sein Werk: „Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme“ (1965) angeschlossen hätte. Aber schon die Vorarbeiten zeigten, daß die logisch erscheinende Aufeinanderfolge sich nicht durchhalten ließ. Es gibt zunächst eine sehr große und reichhaltige Fülle religiöser Stellungnahmen, die zu bearbeiten wäre. Jede von ihnen impliziert mancherlei psychologische Fragen, auch wenn man, wie das Wesen der Religionspsychologie es fordert, die theologischen Aspekte ausklammert. Man denke an die Phänomene des Glaubens und des Unglaubens, des Zweifels, des Gebetes, der religiös begründeten Reue, der Bekehrung und der Abkehr von der Welt des Religiösen. In allen diesen Akten und Vorgängen sind religiöse Stellungnahmen enthalten; sie sind in sehr komplexe seelische Zusammenhänge eingebettet oder aus ihnen hervorgewachsen. Zunächst und vorgängig zu einer Untersuchung der einzelnen Formen der religiösen Stellungnahme kam es also darauf an, diese Zusammenhänge aufzuhellen und, soweit nötig und möglich, zu analysieren: „Klarheit über deren Aufbaugesetzlichkeit zu gewinnen“ (9). Man möchte hoffen, daß P. auf der Grundlage dieses Buches seine ursprünglich geplanten Untersuchungen wieder aufnehmen und weiterführen kann. Auch in dem vorliegenden Buch ist, trotz des gewandelten Gesichtspunktes, öfter die Rede von Stellungnahmen gegenüber religiösen Sachverhalten. Diese Stellungnahmen sind ohne voluntative Momente wohl nicht möglich. Mit welchem Gewicht diese Momente das religiöse Geschehen beeinflussen, müßte dabei von Fall zu Fall geprüft werden. Es mag durchaus sein, daß für bestimmte Gruppen religiöser Stellungnahmen (z. B. für die Bekehrung im positiven und auch im negativen Sinn, also für die Abkehr von religiösen Werten in ihrer Totalität oder in bestimmten Sektoren) den Willensvorgängen nicht nur eine sekundäre, sondern eine primäre Bedeutung zukommt. Dazu vergleiche man hier die zwar zurückhaltende, aber doch deutliche Kritik an der Meinung Girgensohns, daß im religiösen Erleben die Willensmomente ganz allgemein nur eine sekundäre Stellung einnehmen (110 ff.: Willensvorgänge und Antriebsregungen). Der Verf. hat zweifellos recht, wenn er feststellt, daß die Religionspsychologie auch jene Verhaltensweisen aus ihrem Forschungsbereich nicht ausschließen kann, die „zunächst als nur-objektiv-religiöse und insofern als religiös-neutrale Stellungnahmen erscheinen mögen“ (27). Ob aber bei jeder Beschäftigung mit Gegenständen des Heiligkeitsbereiches, etwa den rein künstlerischen oder handwerklichen oder gar geschäftlichen, religiöse Stellungnahmen notwendig gegeben sind, wie P. meint, erscheint uns fraglich. Es sollte jedenfalls noch näher begründet werden. Eine das Verhalten kennzeichnende Beziehung zur „Religiosität der Person, wenigstens für die Zeit des Vollzuges“ (27) dürfte hier zwar häufig, aber keineswegs immer vorliegen. Es wird dabei auf die religiöse Eigenart der Persönlichkeit, ihre Gefühlstiefe, ihre Ansprechbarkeit oder auch ihre Gleichgültigkeit ankommen.

In den entscheidenden Kapiteln des Buches untersucht P. Wesen und Struktur der religiösen Erlebnisse. Nach dem einleitenden Abschnitt über das Methodenproblem in der Religionspsychologie (11–23) gibt er zunächst eine allgemeine Beschreibung des religiösen Erlebnisses (24–50). Sodann widmet er drei Kap. den Fragen nach der Strukturanalyse des religiösen Erlebnisses und behandelt zunächst die materiale Struktur des religiösen Erlebnisses (51–84), sodann die funktionale (85–123) und schließlich die personale Struktur des religiösen Erlebens (124–240). Erlebnis wird von ihm, wie fast allgemein in der Psychologie, als bewußter seelischer Vorgang verstanden; nicht also als ein ungewöhnliches seelisches Geschehen, das sich etwa durch seine Intensität oder Tiefe, seine inneren Spannungen oder seine Bedeutung