

dem 2. ethischen Teil des Buches befassen, der so manche originelle und einer eingehenden Diskussion wertige 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

für die Entwicklung der Persönlichkeit aus dem normalen Seelenleben des Menschen heraushebt. Selbstverständlich gibt es im religiösen Bereich auch solche „großen Erlebnisse“; man denke an manche mystischen Phänomene oder auch Wandlungen (vgl. 136 ff.) und plötzliche oder doch plötzlich erscheinende Bekehrungen. Ganz allgemein zeichnet das religiöse Erlebnis sich gegenüber anderen Formen des Erlebens aus durch seine wenigstens inhaltliche Bezogenheit auf Religion und ihre Werte oder Sachverhalte. Dabei wird Religion vom Verf. verstanden „als Hinordnung auf die Ehre des Göttlich-Heiligen und das von ihm zu gewährende Heil“ (25). Auf die Problematik einer adäquaten Definition, die alle in der Geschichte aufgetretenen Formen der Religion, ihre Erlebnisweisen und ihre äußeren Gestaltungen umfassen würde, geht P. mit Recht hier nicht ein. Er braucht es auch deswegen nicht, weil in den von ihm herangezogenen und z. T. neu interpretierten empirischen Untersuchungen von Girgensohn, Gruehn, Bolley u. a. bei Versuchspersonen bzw. Teilnehmern im wesentlichen das oben unrisse Verständnis von Religion, praktisch also von christlicher Religion, gegeben war. Von diesem Verständnis aus berichten sie über ihre Erfahrungen und Erlebnisse. P. bietet also keine quantifizierenden Aussagen über religiöse Erlebnisse, ihre Voraussetzungen und ihre Auswirkungen auf die Entwicklung der Persönlichkeit. Gerade auf dem Gebiet der Religionspsychologie sind der Quantifizierung Grenzen gezogen, die in der Tiefendimension religiöser Erlebnisse besonders deutlich werden. Die Methode des Buches ist also, abgesehen von der empirischen Ausgangslage, die einer mehr phänomenologischen Differenzierung und Analyse. In diesem Sinn sind auch die Unterscheidungen des religiösen Erlebens zu verstehen, die P. zu Anfang seines Buches gibt (25 ff.). Er hat bei seinen Darlegungen und Analysen zunächst das religiöse Erlebnis als einen schlicht bewußten Vorgang vor Augen. Aber was er hier vorträgt, dürfte auch für große und numinose Erlebnisse (35 ff.) im wesentlichen seine Geltung behalten. Den Begriff der Struktur verwendet P. mehr im formalen Sinn, wie er auch z. B. in der Architektur genommen wird; nicht in einem inhaltlichen Sinn, wie er in der von F. Krueger und dann besonders von A. Wellek in der sog. Strukturpsychologie genommen wird. Vielleicht hätte der Verf. im Sinn einer begrifflichen Klärung besonders die „materiale“ Struktur der Erlebnisse noch weiter erörtern können. Dann wäre auch deutlicher geworden, mit welchem vom System her geforderten Recht er für das Werden der religiösen Erlebnisse das absolute, das existentielle und das energetische Prinzip herausstellt. Im religiösen Erlebnis zeigt sich nämlich eine doppelpolige Spannungseinheit von erlebtem heiligem (oder diesem Bereich zugeordnetem) Objekt, von erlebendem Subjekt und dann die dem religiösen Erlebnis eigentümliche Relation zwischen diesen beiden Polen: die eigentliche schwebende Spannung, die er im Rückgriff auf sein erstes Buch als „energetisches Prinzip“ kennzeichnet (51, 81). Das (in irgendeiner Form) heilige Objekt wird von ihm als das „absolute Prinzip“ angesehen, insofern mit Recht, als hier der „göttlich-heilige Pol“ vorliegt, der mit den Charakteren des Absoluten ausgezeichnet ist (51–75). Auch wenn ein Erleben, das im psychologischen Sinn (abgesehen zunächst von aller theologischen Intentionalität) als religiös zu bezeichnen wäre, nicht auf Gott geht, kann das Objekt, etwa Kunst und künstlerisches Schaffen, Einsatz für humanitäre Ideale, für den Betreffenden einen gewissen Absolutheitscharakter besitzen: insofern als es sich normativ oder auch verklärend auf das Gesamtsein, die Gesamtwertung und das Gesamtverhalten der Persönlichkeit bezieht (vgl. Sprangers Lebensform des religiösen Menschen). Der Verf. geht hier näher auf Grundzüge, Variationen und Verzerrungen des Gottesbildes, auch auf die für das Erleben oft bedrängende „Verborgenheit“ Gottes ein, zu der er aus empirischen Arbeiten instruktive Belege bringt. Bei den Ausführungen über den menschlichen Pol religiösen Erlebens („existentielles Prinzip“) könnte vielleicht die Eigenart jener religiösen Phänomene noch weiter analysiert werden, die sich rein tatsächlich oder auch bewußt nicht auf Gott, sondern auf andere Hochwerte beziehen, die der ganzen Existenz einen neuen und tieferen Sinn zu geben scheinen. Vermutlich gehören in diesen Bereich auch die Verhaltensweisen, die P. als negativ bezeichnet. Unter rein psychologischen Aspekten, besonders ihrem Endgültigkeitscharakter nach, müßte man wohl auch solche Erlebnisse als religiös ansehen, bei denen es sich unter dem Gesichtspunkt einer Phänomenologie der Religion eher um

Ersatzformen der Religiosität handelt (vgl. 145). Für die Aufhellung solcher Einstellungen und Lebensspraxen müßten aber zunächst einmal genauere empirische Untersuchungen durchgeführt werden, die, soweit dem Ref. bekannt, bisher nicht vorliegen.

In dem Abschnitt über die funktionalen Strukturen des religiösen Erlebnisses (85–123) kommt es P. (im Anschluß an die Terminologie und die empirischen Untersuchungen von Girgensohn und W. Gruehn) auf die seelischen Grundfunktionen an und auf ihren genetischen Zusammenhang, soweit sie am religiösen Erleben beteiligt sind. Es handelt sich dabei um Gefühlsregungen, Gedanken, Vorstellungen und Wahrnehmungen, Willensvorgänge und Antriebserlebnisse. Über die Kritik des Verf. an der Meinung Girgensohns, daß die Willensvorgänge im religiösen Erleben ganz allgemein nur eine sekundäre Stelle einnehmen (110 ff.), war schon oben die Rede. Von einem einseitigen Voluntarismus hält aber auch P. sich bewußt fern. Er wäre im Hinblick auf das religiöse Leben und Erleben auch in keiner Weise durchzuführen. Die Grundfunktionen (im obigen Sinn, der sich von der Konzeption dieses Begriffes bei Jung wesentlich unterscheidet) werden auf den verschiedenen Stufen des religiösen Erlebens mit je anderer und oft mit wechselnder Gewichtigkeit wirksam. Die entscheidende Phase liegt aber wohl auf der Stufe der „Aneignung“ der religiösen Gedanken. Sie muß als die wesentlichste Ich-Funktion des komplexen Vorgangs angesehen werden und kann ohne Willensimpulse oder auch Willensentscheidungen kaum gedacht werden (118 f.). Dabei können weitere Gedanken und Affekte einströmen, die durch ihre Intensität und ihre Dauer (Perseveranz) das Wollen überlagern und für die Reflexion zurückdrängen.

Über qualifizierte Ich-Funktionen, die für die einzelnen Arten des religiösen Erlebens von Bedeutung sind, spricht P. im folgenden Kap.: Personale Struktur des religiösen Erlebnisses (124–240). Aus diesem Zusammenhang ist der Abschnitt über die Einstellung besonders hervorzuheben (148–208); ihm folgen Untersuchungen über die Richtungsbestimmtheit und Thematik (208–221) sowie über das Motiv des religiösen Erlebnisses (222–240). Gegen die Konzeption Gruehns vom „Gesamt-Ich“, dessen Beteiligung am religiösen Erlebnis entscheidend sei, bringt P. erste kritische Bedenken vor (128 ff.) und schließt sich weitgehend der Jungschen Auffassung des Archetypus „Selbst“ an (130 ff.), gegen die der Ref. einige Bedenken hat. Sie richten sich vor allem gegen die bei Jung doch wohl vorhandene pantheistische Interpretation dieses Archetypus (vgl. diese Zeitschr. 42 [1967] 499 ff.). Daran könnte man die religionspsychologische Frage anschließen, ob eine bewußt pantheistisch orientierte Religiosität nicht auch andersartige religiöse Erlebnisse bedingt, als sie bei Versuchspersonen oder Fragebogenerhebungen vorliegen, die mehr oder weniger von christlichen Gedanken und Erfahrungsgut bestimmt sind: eine Frage, die außerhalb der Gedanken C. G. Jungs liegt. Sie wäre wohl auch nur durch spezielle empirische Untersuchungen zu klären. Analoge Fragen kehren bei dem Problem des Christusarchetypus wieder (195 ff.), dort etwas abgewandelt und in die Dimension des Übernatürlichen und seiner Zugänge erweitert. Eingehend handelt P. über die religiösen *Einstellungen* (148–208). Dort geht er auch auf die große Bedeutung von Muttererlebnis und Vaterbild für das Erlernen religiöser Einstellungen ein (178 ff.) und auf die Frage, ob Elternerfahrung durch archetypisches Erleben ersetzt werden kann (187 ff.). Die religiöse Einstellung kann, wenn man die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchungen zusammenfassen will, beschrieben werden als „die dauernde Bereitschaft, sich in Richtung auf Gott bevorzugt motivieren zu lassen“ (203). Daß hierbei ein im Laufe des Lebens wechselndes, vertieftes oder auch verflachendes Gottesverständnis von ausschlaggebender Bedeutung ist, braucht nicht eigens angemerkt zu werden. Die religiösen Einstellungen sind in den Gesamtprozeß der persönlichen Reifung miteinzubeziehen; sie partizipieren an ihrem Schicksal, an ihrem Fortgang und ihren Krisen. Gegenüber dem Postulat eines religiösen Ur- und Grundbedürfnisses, das der menschlichen Natur eingegeben sei, nimmt P. eher eine skeptische Stellung ein in dem Sinn, daß ein religiöser Urtrieb empirisch-psychologisch nicht nachzuweisen sei (229 ff.). Diese Position scheint in einem gewissen Gegensatz zur Lehre Jungs von den Archetypen Gottes, der Trinität und von den auf Gott bezogenen Archetypen zu stehen. Wie die Frage nach einer *tententia naturalis* auf Gott und den Bereich des Göttlichen aus philosophisch-

theologischen Gedanken heraus zu beurteilen wäre, ist ein anderes Problem, zu dem P. nur empirische Grundlagen liefern will (236).

Über das Auftreten religiöser Erlebnisse, ihre Entstehungsbedingungen, Auslöungsverfahren, ihre Stimulierung, evtl. auch durch Drogen, handelt das 6. Kap. (241–279). Es geht dabei um Fragen, die auch ein erhebliches pastoralpsychologisches Interesse beanspruchen können. Daß nach Drogengenuss bestimmte und sehr intensive religiöse Erlebnisse auftreten können, ist nach den Ergebnissen von Kl. Thomas, H. Leuner u. a. (270 ff.) nicht zu bezweifeln. Je nach der Eigenart, der Lebensgeschichte, auch der Gestörtheit des Drogensüchtigen werden allgemein schon vorhandene, also auch religiöse Gefühlsqualitäten ins Überdimensionale gesteigert. – Im letzten Kapitel legt der Verf. Gedanken zur Prüfung der Echtheit religiöser Erlebnisse vor (280–291). Er unterscheidet dabei die phänomenologische, die charakterologische und die ontologische Echtheit. Der letzte Gesichtspunkt meint die Beziehung des Erlebens zur transsubjektiven Wirklichkeit (die auch bei einer pantheistisch aufgefaßten Religiosität möglich sein könnte).

Das Buch von P. stellt einen wichtigen Beitrag zur systematischen Religionspsychologie dar. Es gibt Anregungen zu einer weiteren gedanklichen Überprüfung der Probleme und auch zu neuen empirischen Fragestellungen. L. Gilen, S. J.

Aguirre, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. 8° (XXIV u. 197 S.) Den Haag 1970, Nijhoff.

Der Untertitel verweist nicht auf eine Begründung der objektiven Wissenschaften, sondern auf die Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft. Der so verstandenen Philosophie geht es um die Rechtfertigung der Erkenntnismöglichkeit überhaupt in einer Reduktion auf die alle Erkenntnis aufbauende Subjektivität. Angetrieben wird dieser Rückgang durch die skeptische Aushöhlung der Erkenntnisobjektivität. Und erst in der Selbsterkenntnis der Subjektivität kann die Kritik der objektiven Wissenschaft den Rechtfertigungsgrund für deren Entstehung finden. Zu einer solchen Rückführung der Erkenntnisleistung auf die Selbstevidenz der Subjektivität gehört auch die Begründung des eigenen Erkenntnisganges. – A. behandelt die Frage nach dem Verhältnis von kritischer Reduktion und Entstehungsgeschichte des Bewußtseins von Welt in drei Abschnitten: 1) Reine Phänomenologie und transzendente Philosophie, 2) Die Skepsis, 3) Der transzendental-genetische Idealismus und das Problem der Erscheinung. Auf den ersten Blick fällt die symmetrische Anlage der Problematik auf; und es ist das Auszeichnende der vorliegenden Arbeit, daß sie ihre Untersuchung beharrlich Schritt für Schritt vorantreibt, bis schließlich die Aufklärung des Übergangs von natürlich-objektivistischer in philosophische Einstellung der Genese des Bewußtseinslebens selbst begegnet, so daß sich in der Frage der Letztbegründung eine beachtenswerte Antwort ergibt.

1) Die erkenntniskritische Selbstrechtfertigung macht nach Husserl die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaft aus. Grundlegend für eine solche Erkenntnistheorie ist die Destruktion alles schon Vorgegebenen, ist der Nachweis einer Voraussetzungslosigkeit, vor der nichts besteht, das sich nicht als es selbst in reiner Evidenz zeigt. An dieser Evidenz sind zwei Bestimmungen festzustellen, sie muß absolut erfüllend sein, Intention und Sich-Zeigendes in vollkommener Übereinstimmung, und sie bürgt daher für die apodiktische Gewißheit, die für alle Schlußfolgerungen notwendig ist. In diesem Dringen auf apodiktisch selbstgebende Evidenz erweist sich die Unumgänglichkeit der Kritik an einer natürlichen Einstellung, die immer aus der naiven Evidenz einer vorgegebenen und an sich wahren Positivität lebt. In dieser natürlichen Einstellung findet sich der Mensch „in einer immerzu vorhandenen, an sich seienden, fertigen Welt von real oder ideal wirklichen Gegenständen, einem Universum fragloser selbstverständlicher Vorgegebenheit“ (10). Man kann hier einwenden, daß diese Beschreibung weniger das natürliche tätige Leben trifft – zu seiner Praxis gehört immer ein Leistungsbewußtsein! –, als vielmehr eine schon irgendwie theoretisierende Haltung, die sich dann folgerichtig in der wissenschaftli-