

positiv? Wie begründen sie durch ihr Sein das Seiende? Welche Beziehung haben sie zum Begründeten? Wie sind sie in ihm? Im hier angezeigten Buch heißt es von der Formaldistinktion: „Independenter a mentis consideratione una formalitas non est alia formalitas, v. c. animalitas non est rationalitas; utraque autem formalitas est una eademque res“ (nr. 526). Dies ist nicht der Sinn der skotistischen Lehre. Keine formalitas ist eine res, weder je für sich noch zusammen mit einer anderen. Vielmehr ist, um hier nur einige Grundzüge zu wiederholen, animalitas innerer Grund des animal. Animal und rationale aber sind (vorgängig zu ihrem Erkenntwerden durch den menschlichen Geist) natura prius formal (real) unterschieden und verschieden, natura posterius aber (und zwar durch Gott) real identisch. Mit ihrem realen Identischsein aber ist das animal rationale und seine Einheit substantiell gegeben. Zu erklären ist, wie dem einen animal rationale eine Mehrheit, ja ein System innerer Gründe vorgeordnet, wie ein Seiendes durch eine Mehrheit konstituiert sein kann, wie darum in dem einen Seienden die Mehrheit zwar verdeckt, aber andererseits erkennbar ist. Zu erklären (bei Gott) ist dann aber auch, wie *Deitas* (essentia Dei), *Deus* und *existentia Dei* kraft der essentia Dei natura prius unterschieden und natura posterius identisch sind. — Dies sind einige wenige Andeutungen. Sie können aber deutlich machen, daß auch in der Natürlichen Gotteslehre die scholastischen Grundgedanken mit innerer Kraft und Wahrheit nach Entfaltung drängen. C. N i n k S. J.

Gruehn, W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie*. gr. 8^o (590 S.) Münster 1956, Aschendorff. 30.— DM.

Dieses umfangreiche Werk ist nicht nur eine großangelegte Einführung in die Religionspsychologie und ihre Probleme. Es ist vielmehr ein *Lehrbuch* der Religionspsychologie, das „erstmalig eine Zusammenfassung aller bisherigen Ergebnisse der internationalen Religionsforschung“ bietet (V). Damit hat der Verf. sich eine nicht leichte Aufgabe gestellt, deren Dringlichkeit jeder spürt, der sich in die komplexen und weit verzweigten Fragen der Religionspsychologie einzuarbeiten und in ihnen zurechtzufinden sucht. Sicher kann dieser Aufgabe nur ein Forscher gewachsen sein, der sich wie der Verf. seit Jahrzehnten mit den Problemen befaßt und auch durch eine Reihe eigener oder durch ihn angeregter Arbeiten als kompetent auf diesem Gebiete erwiesen hat. Der Ausdruck „Religionsforschung“ ist hier ausschließlich als „psychologische Religionsforschung“ verstanden. Deshalb werden alle geschichtlichen, theologischen oder auch kulturphilosophischen Untersuchungen bewußt beiseite gelassen. Auch pädagogische und pastoraltheologische Gesichtspunkte haben, abgesehen von dem Kapitel „Praktische Anwendung“ (503—524), für das Buch nur sekundäre und mittelbare Bedeutung. Für den Verf. selber und auch für manche Leser, die mehr religionspädagogisch und seelsorgerlich interessiert sind, behalten diese Ausführungen und Hinweise trotzdem ihr hohes Gewicht. Vom Standpunkt einer streng wissenschaftlichen Psychologie aus hat man allerdings das Bedenken, ob der Verf. in seinem Streben nach Allgemeinverständlichkeit (VI) hin und wieder nicht doch zu weit gegangen ist. Die gelegentlich spürbare und auch ermüdende Breite der Darstellung, öftere Wiederholungen u. ä. dürften auf die Rechnung dieser Intention des Verf. zu setzen sein, zu der er sich selber verpflichtet glaubte (VI). Sosehr diese Absicht anzuerkennen ist, möchten wir für eine Neuauflage des Buches doch wünschen, daß der Umfang merklich gekürzt, die Darstellung selber und die Konzentration der Gedanken mit größerer Entschiedenheit auf das Niveau wissenschaftlich interessierter Leser eingestellt würde. Der Kreis derer, die sich in dieses Buch wirklich vertiefen, wird immer noch groß sein. Der Charakter eines wissenschaftlichen Lehrbuches würde so besser gewahrt, die *mittelbare* Ausstrahlung in die Religionspädagogik, die Pastoraltheologie und die religiöse Praxis dürfte auf die Dauer nicht viel geringer sein. Der reiche Inhalt des Buches würde so noch deutlicher in die Erscheinung treten.

Aus diesem Inhalt seien zunächst die Kapitel hervorgehoben, in denen Gr. über die Wandlung („Bekehrung“) handelt. Dabei kommt es dem Verf. darauf an, die

Frömmigkeit der *Gegenwart* zu studieren, nicht also darauf, eine allgemeine Theorie der Bekehrung und des aus ihr erwachsenden „Neuen Lebens“ zu geben. Und gerade in dieser Beschreibung und Analyse der Frömmigkeit unserer Gegenwart auf der Grundlage empirischer Untersuchungen liegt das Eigentümliche und Bedeutungsvolle dieses Werkes. In dem 1. Kapitel über die Wandlung folgt Gr. zunächst den amerikanischen Untersuchungen von James und Starbuck (42—69) und dann der Arbeit von Leitner, die sich auf die Bekehrungserlebnisse jugendlicher Methodisten bezieht (69—78). Aus anderen Untersuchungen, besonders auch des Verf. selber, ergibt sich, daß innerhalb des Bekehrungsvorganges der „Aneignungsakt“ (92) als das zentrale Moment angesehen werden muß. Einem tieferen Verständnis der Wandlung dient auch der Abschnitt über das reine religiöse Erlebnis (107—175). Dabei ist besonders auf die Analyse der Erlebnisstufen hinzuweisen, die S. 113—118 gegeben wird, ebenso auf den Versuch, die mystischen Versenkungsstufen voneinander abzuheben. Vielleicht hätte der Verf. hier noch darlegen können, worin der Unterschied zwischen „reinem“ religiösen Erleben und andersgearteter, etwa als gemischt-religiös zu bezeichnender Erfahrung besteht. Man wird es dem Verf. nicht zum Vorwurf machen können, daß er in seiner Beschreibung und Analyse mystischer Vorgänge (122—142) den Boden einer experimentellen Religionspsychologie verläßt. Er ist weit davon entfernt, die Bedeutung der Experimente, „der präzisesten wissenschaftlichen Mittel unserer Zeit“ (83), zu unterschätzen. Muß man aber nicht sagen, daß in manchen Bezirken der Religionspsychologie mit Experimenten grundsätzlich nicht gearbeitet werden kann? D. h., es gibt Phänomene des religiösen Lebens, bei denen diese „planmäßige Herbeiführung zum Zweck der Beobachtung“ (22) entweder nicht möglich ist, wie z. B. beim mystischen Erleben, oder bei denen sie vielleicht möglich, aber ethisch kaum zu verantworten ist, wie bei den Phänomenen des Schuldbewußtseins und der Reue. Dementsprechend müßte wohl auch die These des wissenschaftstheoretischen Kapitels (1—32) eingeschränkt werden, daß man nur mit dem Experiment „bis zur äußersten Möglichkeit unmittelbar an das religiöse Erlebnis herangelangt“ (26).

In den Problembereich der Wandlung gehören auch die Untersuchungen über das Erlebnis der Reue (191—199) und die Entdeckung des Gewissens (200—211). Hierin und in den Strukturanalysen der Gewissenserlebnisse sieht Gr. das große Verdienst der Arbeit Clostermanns über das jugendlich-weibliche Gewissen. Wenn in dem Abschnitt über das Gewissen neuere, besonders ausländische Literatur (z. B. H. Baruk) nicht herangezogen wird, so dürfte das vor allem auf die schwierigen Verhältnisse zurückzuführen sein, unter denen die deutschen Bibliotheken während des Krieges und auch noch nach dem Kriege gestanden haben. Die Meinung, daß echte Gewissenserlebnisse auch bei höheren Tieren deutlich zu beobachten sind (201), dürfte wissenschaftlich kaum zu erhärten sein. Rein empirisch haben wir jedenfalls keine Belege dafür, daß etwa den höheren und domestizierten Tieren der Zugang in die Gedanken- und Wertewelt des Ethischen und Religiösen zugänglich sei, wie sie in den Phänomenen des Gewissens immer wieder erlebt werden (vgl. auch 210).

Von unmittelbarstem Interesse für den Religionspsychologen und auch für den Theologen ist das Kapitel über die Höhen und Niederungen des Neuen Lebens, das nach der Bekehrung (bzw. nach dem religiösen Entwicklungs- und Reifungsprozeß, 212—237) einsetzt (238—379). Sowohl das Glaubens- wie das Gebetsleben des Christen (238—260, 261—319) zeigt seine Aufstiege und seine Abstiege oder wenigstens seine Schwankungen, wie vor allem die Arbeiten von Vetö, Bolley und Canesi mit großer Exaktheit dargetan haben. Mit spezielleren Problemen der Religionspsychologie befassen sich die Abschnitte über Entwicklungspsychologie (380—413), Typologie des religiösen Erlebens (414—440), religiöse Pathologie (441—476), Religionssoziologie (477—502), auf die hier im einzelnen nicht mehr eingegangen werden kann. Besonders sei jedoch auf die vom Verf. gebotenen sechs Frömmigkeitstypen hingewiesen (414—426).

Zusammenfassend möchten wir sagen, daß Gr. in diesem Buche ein Werk geschaffen hat, das für die gesamte Religionspsychologie, sowohl nach ihrer rein wissenschaftlichen wie nach ihrer praktischen Seite, von großer Bedeutung ist. Die

kritischen Bemerkungen, die wir im Interesse der Sache nicht unterdrückt haben, möchten dazu helfen, den Wert des Buches und seinen Einfluß auf die religionspsychologische Forschung zu erhöhen.

L. Gilen S. J.

Feyerabend, O., *Das organologische Weltbild. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Theorie des Organischen*. 2. Aufl. 80 (273 S.) Tübingen 1956, Niemeyer.

„Das vorliegende Buch ist entstanden aus der Bearbeitung weltanschaulicher Probleme, die sich jedem denkenden Menschen aufdrängen, in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts aber keine Klärung, geschweige denn eine Lösung gefunden haben“ (Vorwort zur 1. Aufl.). In den vergangenen 20 Jahren hat sich hierin nichts Wesentliches geändert, „denn es ist seitdem noch kein ähnliches Werk erschienen, vielmehr beharrte die akademische Naturwissenschaft weiterhin auf ihrem mechanistischen Standpunkt. Demgegenüber wäre es zu begrüßen, wenn auf der Grundlage dieses Buches ein neues Gebiet der Naturforschung, die Organologie, ausgebaut würde“ (Vorwort z. 2. Aufl.). Das Buch beginnt mit dem Problem des Lebens als der Frage nach der sinnvollen Gestaltung (A. Lage des Problems — B. Der organologische Standpunkt — C. Die organologischen Begriffe „Organismus“, „Leben“, „Tod“). Das Grundphänomen der Autonomie des Lebendigen gründet in der sinnvollen organischen Gestaltung, ein Problem, das die offizielle biologische Forschung noch weithin unberücksichtigt läßt. „So hat sich das mechanistische oder kausalanalytische Forschungsprinzip entwickelt, was zwar in der Aufdeckung chemo-physikalischer Zusammenhänge Bewundernswertes geleistet hat, eine Erklärung sinnvollen organischen Geschehens hingegen nicht nur schuldig geblieben ist, sondern überhaupt nicht geben kann“ (3). Eingehend werden dann die Begriffe besprochen: sinnvoll, Einheit und Vielheit, Äquivalenz- und Konstanzprinzip (wobei der Verf. eine Theorie organischer Steuerung entwirft), materiale und formale Komponente der organischen Gestaltung (materiale und formative Kausalität), echte und unechte Zweckmäßigkeit, Zufall, Systembedingtheit, organische Heteronomie (d. h. „Gestaltung der Materie durch Fremdgeseztlichkeit“, Gegensatz hierzu ist die „Idionomie“, d. h. Kombinationen aus der Eigengesetzlichkeit der betreffenden Materie, S. 34f) u. a. mehr. „Das Wesen der organologischen Weltansicht ist also, die materiellen sinnvollen Gestalten als Ausdruck eines übermateriellen gestaltenden Prinzips anzusehen und so durch ‚Verstehen‘ der organischen Erscheinungen das hinter ihm stehende Geistige zu erfassen“ (37). Nach diesem grundlegenden I. Abschnitt folgen die „Analyse der organischen Gestalt“ (II) und die „Theorie des organischen Prozesses“ (III). Im anschließenden IV. Abschnitt (Kosmologie) wird auch das Planetensystem als organisches System und die Erde als organischer Körper aufgefaßt. Das V. Kap. bespricht „das Gehirn-Seele-Problem“ (die Funktion des Gehirns, die Seelenfunktionen: Realität der Seele, Organisation der Seele, Bewußtsein, Ich). Das Gehirn wird als „Reizgestaltungsorgan“ (115) aufgefaßt, ferner eine niedere und höhere Gehirntelechie (139) unterschieden, entsprechend der niederen und höheren Gehirnfunktionen. Die Begriffe Seele („die nicht mehr an die Hirnstruktur gebundene Entelechie“, 139) und Psyche („Inbegriff der seelischen Zustände und Funktionen“, 140) werden streng unterschieden. Die beiden Abschnitte (V und VI) „Die Stellung des Menschen in der Natur“ und „Metaphysik der Gestaltung“ beschließen das gutdurchdachte und strenggegliederte Buch.

Das Werk muß als wesentlicher Beitrag zu einem modernen kritischen Vitalismus betrachtet werden und sticht besonders hervor durch seine klaren begrifflichen Analysen. Auch führt die konsequente Durchführung des organologischen Gedankens zu einer imponierenden Geschlossenheit des Weltbildes. Freilich wird man nicht in allen Punkten dem Verf. folgen können, auch wenn man grundsätzlich den Grundgedanken anerkennt. Z. B. schließt sich der Verf. in der Frage der Abstammung des Menschen der ebenso genialen wie schwer beweisbaren Theorie an: „Nicht der Mensch stammt vom Tiere, sondern die Tiere stammen vom Menschen ab, d. h. von seiner entelechalen Urform, die wir den ‚Vormensch‘ nennen“ (217). Ob man nur mit dieser von E. Dacqué stammenden Sicht