

schaffung der Welt und die christliche Schöpfungstheologie, die von Origenes und Augustinus erarbeitet wurde. Etwas mehr Raum gibt er dem Werk Thomas' von Aquin. Insbesondere analysiert er die Schrift *De aeternitate mundi*, wo Thomas eine wichtige Unterscheidung zwischen Konzepten der Schöpfung und Konzepten von einem Beginn vorgeschlagen hat: Das Weltall könnte demnach geschaffen sein und gleichzeitig keinen Beginn haben. Ausgehend von diesem Kontext und von diesen Ideen suggeriert H., dass man Theologie und Wissenschaft in einen gegenseitigen und fruchtbaren Bezug stellen kann. So kann die Suche nach „endgültigen Erklärungen“ zwar immer noch rational, dabei aber tiefgehend betrieben werden.

H. ist sich bewusst, dass seine Übersicht verschiedener Theorien, Modelle und Spekulationen nicht vollständig ist. Seine Intention bestand denn auch nach eigener Aussage darin, eine repräsentative Probe zu geben, um auf dieser Basis einige Schlussfolgerungen vorzuschlagen (149–154).

So ist Heller erstens davon überzeugt, dass es viele Wege gibt, auf denen die Philosophie – ohne bemerkt zu werden – in die wissenschaftliche Forschung eindringen kann und tatsächlich eingedrungen ist. Das kann klar herausgestellt werden, wenn man die Entwicklungen der Kosmologie verfolgt. Kosmologen waren und sind immer wieder von stillschweigend angenommenen, philosophischen Ideen inspiriert und motiviert. Mehr noch: H. hegt den Verdacht, dass sich viele Wissenschaftler gar nicht bewusst sind, dass sie die methodologischen und die ontologischen Ordnungen unterscheiden müssen. Sie verstehen oft die methodologischen Regeln wie ontologische Prinzipien (15).

Zweitens bemerkt H. bei verschiedenen Richtungen der heutigen Physik eine Orientierung „nach innen“ (Quantenkosmologie) und eine Ausrichtung auf das Ganze (Multiversen). In der Kosmologie vereinen sich diese beiden Richtungen und fallen sogar in eins. Das ist ein neues methodologisches Phänomen.

Drittens scheint es sehr wahrscheinlich, dass endgültige Erklärungen tiefe konzeptuelle Revolutionen erfordern. Wir sollen uns auf solche Revolutionen gefasst machen. Dabei sind die Chancen für solche Revolutionen allerdings viel größer, wenn sie aus den Problemen der Hauptströmungen der Wissenschaft ausgehen (76).

Viertens führt uns nach H. die Suche nach dem Verstehen zur Idee eines Verstehens, das auf mathematischen Strukturen beruht. Man muss aber fragen, woher der mathematische Formalismus kommt. Und warum ist er fähig, die Welt zu modellieren? Warum gibt es Naturgesetze und nicht das reine Nichts ohne jede Rationalität? Daher hat die mathematisch-empirische Methode ein sehr wichtiges philosophisches Gewicht. Sie zeigt, dass die Welt eine Menge von besonderen Eigenschaften hat, die mit dieser Methode zu forschen erlauben. H. hat schon früher diese Eigenschaften „Weltmathematik“ genannt und eingehend analysiert. Alle unsere Bemühungen, die Welt zu verstehen, setzen diese Eigenschaften voraus. Weil aber das Verlangen nach Verstehen eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Rationalität ist, muss man über die mathematisch-empirische Methode hinausgehen (154).

H.s Buch spiegelt nicht nur seine breit gefächerte Erfahrung und seine tiefe Kenntnis der Physik und Philosophie wider; es beweist auch ein erfrischendes Maß an intellektueller Bescheidenheit und Demut. Heller meidet nicht die Vorstellungen von sehr avancierten Ideen aus der Physik und Mathematik; er geht auch auf spezielle Konzepte und Ideen ein. In den Fußnoten kann man viele Referenzen auf Fachartikel und wissenschaftliche Literatur finden. Dennoch legt der Autor seine Vorstellungen immer in einer gut verstehbaren Weise dar. Das Buch ist am besten geeignet für Philosophielehrer und -lehrerinnen mit Vorkenntnissen in Physik und Mathematik. Aber auch andere Interessierte können sicher davon profitieren.

J. POZNAŃSKI S. J.

ANGEL, HANS-FERDINAND, *Religiosität*. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 212 S., ISBN 978-3-17-019326-0.

Wie stark sich die Beschäftigung mit dem Gegenstand Religion bzw. Religiosität in der wissenschaftlichen Diskussion verändert hat, lässt sich an der Position von Jürgen Habermas ablesen. Im Kontext der anthropologischen Verortung der Religion wird Haber-

mas – im Beitrag von *Martin Rothgangel* und mit Bezugnahme auf Wolfhart Pannenberg – als prominenter Vertreter einer Position vorgestellt, wonach Religion sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte verflüchtigen werde. Doch auch wenn Habermas noch in seinem Hauptwerk, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, im Anschluss an die soziologischen Analysen von Max Weber eine vollständige Versprachlichung des Sakralen angenommen hatte, so vertritt er spätestens seit Ende der 1980er-Jahre bezüglich der Rolle und des Fortbestands der Religion unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens eine wesentlich bedächtiger Position. Mit seiner erstmals in der Friedenspreisrede von 2001 artikulierten Zeitdiagnose der „postsäkularen Gesellschaft“ geht Habermas nun sogar davon aus, dass Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit der modernen Gesellschaft weiterhin eine bedeutende Rolle spielt. Seine prognostischen und normativen Ausführungen, wonach sich die postsäkulare Gesellschaft auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in säkularisierter Umgebung einzustellen habe, ist eine Inspirationsquelle für die sozialwissenschaftlichen, philosophischen und auch theologischen Diskurse und befruchtet das interdisziplinäre Gespräch. Die Autorin und die Autoren der vorliegenden Gemeinschaftspublikation gehen nun davon aus, dass nicht nur Religion, sondern auch Religiosität Gegenstand des interdisziplinär strukturierten Forschungsinteresses sein sollte. Die bisherigen und gegenwärtigen Diskussionen fokussierten sich zu sehr auf den Begriff der Religion und vernachlässigten den Begriff der Religiosität. Durch die Beschäftigung mit diesem Begriff könne aber ein relevanter Beitrag zur wissenschaftlichen Theoriebildung erbracht werden. Auch wenn der Begriff der Religiosität nicht vollständig von dem der Religion abgelöst werden könne, so habe er dennoch einen besonderen Reiz: „[Z]um einen ermöglicht er eine Diskussion auf der Ebene der Anthropologie. Zum zweiten ist er besonders geeignet, individualisierte und pluralistische Formen von religiöser Orientierung phänomenal zu erfassen [...]. Schließlich erlaubt er in grundlegend konzeptioneller Weise, Nähe und Distanz zu institutionalisierter „Religion“ in den Blick zu nehmen“ (9). Gerade religionspädagogische Veröffentlichungen – und in dieser Disziplin verorten sich auch die Autorin und Autoren des Sammelbds. – würden zur semantischen Verwirrung beitragen, weil sie die Begriffsarbeit letztlich scheuten und „sich oszillierend zwischen „Religion“, „Religiosität“ und „religiös“ hin und her winden“ (9–10). Dieser Vorwurf fällt allerdings auf die ersten Abschnitte der Einleitung zurück. Überhaupt wird mit Blick auf die versammelten Artikel eingestanden (vgl. 13), dass es auch in diesem Sammelbd. keine die wissenschaftlichen Disziplinen übergreifende und in diesem Sinne verbindliche Definition von Religiosität gibt.

Alle Beiträge im Sammelbd. beschäftigen sich aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln mit der Frage, inwieweit der Begriff der Religiosität anthropologisch, theologisch und sozialwissenschaftlich fruchtbar gemacht werden kann. Aufgrund der begrifflichen Unschärfen ist es deshalb folgerichtig, an den Anfang des Sammelbds. ein Beitrag zu stellen, der sich mit der Begriffsgeschichte der Religiosität auseinandersetzt. Das Ergebnis der Anmerkungen von *Martin Bröking-Bortfeldt* (16–29) zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Religiositätsbegriffs ist allerdings ernüchternd, denn auch dieser konstatiert letztlich nur die „Vielfalt der Definitionen und Positionen, die z. T. aufeinander aufbauen bzw. sich ergänzen oder aber im Widerspruch zueinander stehen“ (27).

Einige Bemerkungen zum Aufbau des Sammelbds. bzw. zur Anordnung der Beiträge: An die Einleitung von *Hans-Ferdinand Angel* und den ersten Beitrag *Martin Bröking-Bortfeldt* wäre sicherlich besser der Artikel von Martin Rothgangel (173–198) gestellt worden, da dieser sich mit der Verwendung des Begriffs der Religiosität im engeren Feld der systematischen evangelisch-theologischen Entwürfe (Schleiermacher, Barth, Tillich, Pannenberg) beschäftigt. Auch der informierte und informierende Artikel von *Ulrich Hemel* zur „Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität“ (92–115) wäre besser an den Anfang des Sammelbds. gestellt worden; denn hier wird versucht, den Gegenstand der Religiosität begrifflich einzugrenzen und zugleich eine Typologie religiöser Lebensformen zu erstellen. Ähnliches versucht der Beitrag von *Manfred L. Pirner* zu leisten, der seinen Blick auf die „Religiosität als Gegenstand empirischer Forschung“ (30–52) richtet. Pirner liefert ein konkretes Arbeitsprogramm; denn er fordert für eine

Konzeptionalisierung von Religiosität „eine Kultur- und Gesellschaftstheorie, welche eine möglichst umfassende Bandbreite und Vielfalt von „Religion“ in den Blick zu nehmen erlaubt“ (34), und er fordert eine „Theorie des Subjekts, welche Fragen der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Kultur (im Sinne der Entkulturation, Sozialisation, Erziehung und Bildung) mit umfasst“ (36). Auch die religionssoziologischen Perspektiven in *Monika Jacobs'* Beitrag „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion“ (116–132) stellt eine begriffliche Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität dar und hätte deshalb an den Anfang des Sammelbds. gestellt werden müssen. Dagegen sind die Beiträge von *Hans-Ferdinand Angel* zum Verhältnis von Neurowissenschaft und Religiosität (53–68), sein anthropologischer Entwurf von Religiosität im Kontext der Neurowissenschaft (69–91), seine psychologischen Perspektiven auf die Entwicklung von Religiosität (133–159) und der von *Joachim Kunstmann* beleuchtete Zusammenhang zwischen „Religiosität und Bildung“ (160–174) spezialisierte Diskurse, die sich weniger dem Allgemeinen, sondern dem Besonderen zuwenden.

Sucht man nach einer Übereinstimmung oder dem kleinsten gemeinsamen Nenner in der begrifflichen Eingrenzung der Religiosität zwischen allen Beitragenden des Sammelbds., so ist die explizite Unterscheidung zwischen Religion als soziologisches Phänomen und Religiosität als dessen anthropologisches Korrelat oder als anthropologische Größe zu nennen. Allerdings weicht *Ulrich Hemel* von diesem stillschweigenden Konsens insofern ab, als er als anthropologische Voraussetzung von Religion *und* Religiosität den menschlichen Zwang zur Weltdeutung sieht. Dieses „Existenzial der Weltdeutung“ (97), der „anthropologisch nicht hintergehbare Weltdeutungszwang“ (99) verweist auf die anthropologischen Kategorien der „Weltoffenheit“ und „exzentrischen Positionalität“, die Max Scheler und Helmuth Plessner erarbeitet und systematisch vertieft haben.

A. BOHMEYER

SPAEMANN, ROBERT, *Schritte über uns hinaus*. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart: Klett-Cotta 2010. 376 S., ISBN 978-3-608-94248-4.

Nach dem Sammelbd. „Grenzen“ von 2001 (siehe ThPh 76 [2001] 478–480) hat der Verlag eine weitere Sammlung von Wortmeldungen des unbestechlichen Lehrers (= S.) angeregt. Dieser findet eingangs den Wunsch nach Selbstdarstellung problematisch: „Uns selbst gehören nur unsere Irrtümer. Philosophie will ‚Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist‘ (Hegel). Als Philosoph möchte man sich über das Selbstverständliche klar werden“ (8). In der Tat macht eben das Bestehen auf dem Selbstverständlichen in hohem Maße den Charme dieser Einsprüche aus: die „Rehabilitierung des gesunden Menschenverstandes“ gegenüber den Sophisten (Philosophische Essays [erw. Ausg.], Stuttgart 1994, 86). Aber nicht bloß unsere Irrtümer gehören uns, sondern auch die uns geschenkte Perspektive auf die Dinge. Ist Wahrheit doch nicht schlicht die Wirklichkeit, sondern diese, insofern sie sich zeigt – nicht einfachhin, vielmehr stets jemandem. Darum setzt sich auch S. von Platons Gedanken der Entindividualisierung ab. Der Versuch, das Ganze zu denken, kann immer nur Sache einzelner sein (11). Umso schöner, wenn die Leser danach selbst sehen, was sie vorher nicht gesehen haben (wie wir z. B. – dank den Impressionisten – die Farben der Schatten). – Die Texte sind, nach der Einleitung, die S. mit leichten Ergänzungen aus der Reclam-Sammlung übernommen hat, in drei Gruppen gegliedert.

I. Philosophie. – Den Anfang macht passend ein Beitrag von 1973 über Philosophie als institutionalisierte Naivität, naiv, solange sie für *freedom and dignity* eintritt. – Dem folgen Gedanken zum Streit der Philosophen, die „argumentieren, ohne einander zu überzeugen“ (36 [1978]), wobei der *ars longa die vita brevis* gegenübersteht. Zur Rationalität als Tugend gehören a) das Bewusstsein der Naturwüchsigkeit des eigenen Ausgangspunkts, b) Wohlwollen (*principle of charity*), c) die Bereitschaft, auch Positionen, die man tatsächlich nicht zu diskutieren vermag, zu Wort kommen zu lassen (bis hin zur Besetzungspolitik). – Daher ist/bleibt Philosophie ihrer Natur nach kontrovers (1981 – und will man sie als Instrument auffassen, dann nicht wie PCs, sondern wie Hand und Fuß). – Die Textgruppe beschließt ein reizvoller Bericht, Paris 1957, über die Philosophie „im heutigen Deutschland“.