

so räumt er ein, mögen Christen „auf Judentum und Islam die Vorstellung der Gottesferne projizieren“ (ebd.). Faktisch werden hier also tiefgreifende Fragen der Differenz religiöser Grundintentionen berührt. Eine Entscheidung dieser Fragen, daran hält er fest, sei „nicht auf dem Wege der empirischen Wissenschaften möglich“ (ebd.). Vorstellungen über Transzendenz sind für ihn vielmehr das Produkt einer Kultur metaphysischer Reflexion.

Bezüglich der Ausrichtung seines Buches hält J. fest, dieses behaupte „nicht die anthropologische Universalität der Religion“ (440). Dies wäre nämlich nach den Religionskritiken und antireligiösen Bestrebungen in Europa seit dem 18. Jahrhundert und den Säkularisierungsprozessen, die zu einem erzwungenen oder freiwilligen Abbruch religiöser Traditionen ohne Entstehung neuer Religionen geführt hätten, unhaltbar. Behaupten möchte er allerdings die anthropologische Universalität der Erfahrung von „Selbsttranszendenz“ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von „Heiligkeit“. Die Rede von der „Macht des Heiligen“ erscheint ihm von daher gerechtfertigt. In den Erfahrungen, die er zu benennen versuche, und in den Bindungen, die aus den Erfahrungen hervorgingen, lägen seiner Meinung nach „tiefe Quellen erfahrener Lebenskraft und unserer Bereitschaft, Wünsche und unmittelbare körperliche Bedürfnisse zu beherrschen und zurückzustellen“ (ebd.). J. ist davon überzeugt, wir könnten uns, so klein unsere Stellung im Universum sei, „als bedeutungsvollen, in unserer Individualität einmaligen und zur Mitwirkung aufgerufenen Teil eines Ganzen empfinden, bei aller ständigen Gefährdung berechtigt zum Vertrauen in eine uns tragende Ordnung“ (ebd.). Mit einer solchen Beschreibung, so fügt er an, zielen er „nicht ausschließlich auf umfassende religiöse und geschichtsphilosophische Weltbilder, sondern auf vorreflexive Gegebenheiten unserer alltäglich erfahrenen Welt“ (ebd.). Im Übrigen sei ihm wichtig, dass die Rede von der „Macht“ des Heiligen keineswegs nur metaphorisch gemeint sei. Gleichzeitig wäre es ihm zufolge aber auch abwegig, „die Macht des Heiligen als einzige Art von Macht zu betrachten“ (ebd.). Schon auf der Ebene der individuellen Motivation schalte nämlich die Attraktivität des Heiligen oder die Attraktivität von Idealen nicht etwa andere Motivationsquellen aus. Vielmehr ringe ins uns „ein besseres Selbst, das unsere Ideale verkörpert, mit anderen Strebungen und Routinen, die wir möglicherweise selbst missbilligen“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

KUTSCHERA, FRANZ VON: *Der Weg der westlichen Philosophie*. Paderborn: mentis 2019. 543 S., ISBN 978-3-95743-141-7 (Hardback); 978-3-95743-784-6 (PDF).

Die vorliegende Gesamtdarstellung der Geschichte der westlichen Philosophie von ihren Anfängen bei den Vorsokratikern bis heute unterscheidet sich von anderen Publikationen dieser Art darin, dass sie unter Absehen von vielen Details „größere Zusammenhänge, Tendenzen, Parallelen und Unterschiede“ (11) herauszustellen sucht. Zudem gilt das Interesse des Verfassers der „Geschichte der philosophischen Erkenntnis“ (ebd.). Bezüglich des Einstiegs in sein Thema stellt er klar: „Obwohl sich die Philosophen im Mittelalter vom Anfang an auf einem sehr viel höheren begrifflichen Niveau bewegt haben als die ersten griechischen Denker und in Detailfragen auch durchaus originäre Einsichten hatten, beginnt ernsthafte Philosophie doch erst mit der Emanzipation der Philosophie von der Theologie“ (ebd.) im neuzeitlichen Denken.

Zur Einordnung der mittelalterlichen Philosophie verweist von Kutschera (= K.) auf drei Punkte. Erstens musste ihm zufolge „die mittelalterliche Philosophie nicht bei Null anfangen, sondern konnte auf Arbeiten der Antike aufbauen, seit dem hohen Mittelalter insbesondere auf die Aristotelischen Schriften“ (255). Zweitens macht er deutlich, während in der antiken Philosophie die Vorstellung einer Wirklichkeit, die aus zwei Welten besteht – einer sinnlich erfahrbaren, physischen und vergänglichem Welt und einer unsichtbaren, geistigen und ewigen Welt –, nach ihren Anfängen bei den Pythagoräern erst bei Platon Gestalt gewann, hat die mittelalter-

liche Philosophie mit einer solchen Zwei-Welten-Konzeption begonnen. Deren großes Thema sei „nicht Wesen und Struktur einer Gesamtwirklichkeit, sondern das Verhältnis zweier radikal verschiedener Realitäten“ (ebd.) gewesen. Drittens gibt er zu bedenken, Pythagoras und Platon hätten zwar die Verwandtschaft der menschlichen Seele und des menschlichen Geistes mit dem Ewigen und Unsichtbaren betont, dies habe aber nicht zu einer intensiveren Beschäftigung mit der geistigen Welt des Menschen geführt. Im Mittelalter deute sich hingegen schon „die Verschiebung der Aufmerksamkeit von der gegenständlichen auf die subjektive Welt an, die dann für die Neuzeit charakteristisch wird“ (ebd.). Beleg hierfür ist nach K. „der Aufstieg der Philosophie des Geistes in ihrer ganzen Breite von der Erkenntnistheorie über die Logik bis zur Philosophie der Sprache“ (255 f.).

Breiten Raum nimmt in K.s Opus die Behandlung der „klassischen Philosophie“ ein. Mit diesem Terminus bezeichnet er die Philosophie von Descartes bis Kant, also „die europäische Philosophie zwischen 1640 und 1800“ (267). Diese knapp zweihundert Jahre bilden ihm zufolge den Höhepunkt der neuzeitlichen Philosophie. Zum cartesianischen Substanzdualismus merkt K. an: Der Mensch ist Descartes zufolge „ein Doppelwesen, das aus zwei Substanzen besteht, seinem Körper und seiner Seele. Er gehört zwei Welten an, er ist gewissermaßen eine ontologische Amphibie“ (268). Außerdem verweist er darauf, dass es sich bei dem cartesianischen Dualismus um eine Zwei-Welten-Theorie handelt, in der die geistige Welt ebenso wie die physische Welt gegenständlich aufgefasst wird. Seelen werden hier im gleichen Sinne als Substanzen verstanden wie physische Dinge. Eine Philosophie des Geistes, die dem subjektiven Charakter des Geistes gerecht wird, ist, wie K. kritisch anmerkt, erst im Deutschen Idealismus entstanden. Nach Spinoza kann es hingegen nur eine einzige Substanz geben, nämlich das göttliche „ens a se“ (276). Weiterhin vertritt er einen „Neutralen Monismus“ (277) und eine „Zwei-Aspekte-Lehre“ (ebd.), der zufolge man die Welt sowohl materialistisch als auch idealistisch vollständig beschreiben könne. Mit einer solchen These handelt man sich freilich, wie K. anmerkt, „die Schwierigkeit beider Positionen ein“ (ebd.). In Leibniz' Philosophie entdeckt K. einerseits „eine Fülle faszinierender Gedanken“, gleichzeitig aber „ein höchst merkwürdiges Bild der Wirklichkeit“ (288). Leibniz vertritt ihm zufolge nämlich „einen Idealismus in Form eines spirituellen Atomismus, den er aber mit einem strikten Determinismus verbindet, welcher der geistigen Wirklichkeit, wie wir sie normalerweise verstehen, völlig fremd ist“ (ebd.). Monaden seien für ihn nichts als „spirituelle Automaten“ (ebd.). Der Idealismus, den Leibniz vertritt, sei also „ein Idealismus ohne echte Subjekte“ (ebd.). Bei Hume, der „Vaterfigur des modernen Empirismus“ (310), diagnostiziert K. „eine radikale Skepsis“ (308). Am Ende stehe bei ihm „die Absurdität, dass es nur mehr Wahrnehmungen, Vorstellungen und Eindrücke usw. gibt, aber kein Subjekt, keinen Träger dieser mentalen Zustände und Akte“ (309). Er behaupte zwar nicht, dass es keine Subjekte gäbe, vertrete aber die These, dass wir nicht feststellen könnten, ob dies der Fall sei, obwohl ihm das cartesische „cogito ergo sum“ bekannt war. Kants große Leistung bestehe nach K. in dessen Einsicht, „dass das Bild, das wir uns aufgrund unserer Erfahrung von der äußeren Wirklichkeit machen, diese Wirklichkeit nicht mehr oder minder getreu darstellt, sondern so viel an eigenen Zutaten enthält, dass wir nicht mehr behaupten können, dass die Wirklichkeit an sich ihm entspricht“ (327). Unser gemeinsames Bild von der Welt ist also „in einem langen Prozess der Auseinandersetzung mit unserer Umwelt entstanden“ (ebd.). Kants Apriori, so betont K., stelle sich heute „als Paradigma im Sinn von Thomas Kuhn dar, als ein System von gemeinsamen Annahmen und Formen des Denkens und Argumentierens, die wir normalerweise nicht in Frage stellen“ (ebd.).

Ein ganzes Kapitel in K.s Opus ist dem Deutschen Idealismus gewidmet, dessen Ziel es gewesen sei, verständlich zu machen, „wie die duale Welt aus einer Einheit entsteht, in der Sein und Bewusstsein noch ungeschieden sind [...] und wie die Scheidung auf einer höheren Stufe wieder aufgehoben wird“ (425). Aus dieser Zielsetzung ergeben sich nach K. sehr wichtige Aufgaben im Rahmen des intentionalen

Denkens. K. nennt hier „zunächst einmal ein besseres Verständnis des Geistigen, in dem es nicht wie eine objektive Wirklichkeit aufgefasst wird, also eine Philosophie des Geistes, die diesen Namen verdient. Dann eine Geschichte intentionalen Denkens, eine Geistesgeschichte, die zeigt, wie sich intentionales Denken in der Geschichte entfaltet hat, wie es in Formen von Recht und Staat, von Kunst und Wissenschaft und Religion Ausdruck gefunden hat. Ferner eine Konzeption des Leib-Seele-Problems, die Materialismus und subjektiven Idealismus widerlegt, sich gegen die dualistische Zwei-Welten-Theorie wendet und die wesentliche Bezogenheit von subjektiv Geistigem und Physischem herausarbeitet.“ (ebd.) K. verschweigt freilich nicht die Schwierigkeiten des Projekts, das sich Fichte, Schelling und Hegel vorgenommen haben. Die gesuchte Einheit von Sein und Bewusstsein, so betont er, liege ihrer Bestimmung nach außerhalb des Horizonts des intentionalen Denkens. Unsere Sprache sei jedoch nur für die Beschreibung von Inhalten intentionalen Denkens gemacht und unsere Begriffe nur zur Bestimmung dieser Inhalte. Wolle man also angemessen von einer Wirklichkeit reden, die sich dem intentionalem Denken entzieht, müsse man eine ganz neue Sprache und neue Kategorien entwickeln, neue Formen des Denkens und Redens. Nach K. ist der Deutsche Idealismus „daran gescheitert, dass er diese Schwierigkeiten seines Unterfangens völlig unterschätzt hat“ (426). Fichte, Schelling und Hegel haben nämlich versucht, „über eine Wirklichkeit ganz neuer Art mit dem alten Vokabular zu reden“ (ebd.). Das Resultat konnte hier für andere nur unverständlich bleiben und musste zudem ihnen selbst als völlig irrational erscheinen. Sowohl bei Fichte als auch bei Schelling führte das nach K. „zu einer progressiven Verknötung ihres Verstandes“ (ebd.). Sie wurden beide esoterisch und sektiererisch. Da Hegel die Natur des Absoluten nicht wirklich verständlich machen konnte, kam es nach K. dazu, dass sein Idealismus im Falle von Karl Marx, der in seiner Studienzeit zunächst Hegelianer war, in einen Materialismus umgeschlagen ist. Vom Deutschen Idealismus hat K. zufolge „vor allem Hegels Wende zur Geistmetaphysik überlebt“ (427), die Ansätze Fichtes zur Philosophie des Geistes, die von seiner idealistischen Metaphysik völlig unabhängig sind, haben hingegen „kaum Wirkung entfaltet“ (ebd.). Gleiches gilt für Schellings Bemühungen um eine Rehabilitation des Erlebens.

Abschließend nimmt K. die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts in den Blick. Hatte die Philosophie bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts „einen zentralen Platz im geistigen Leben“ (ebd.) eingenommen, so ist sie seiner Meinung nach in der Folgezeit „in eine Legitimationskrise geraten, die bis heute anhält“ (ebd.). Er diagnostiziert einen „Verlust der Philosophie an weltanschaulicher Kompetenz“ (433). Umfassende Deutungen von Mensch und Welt verschwinden und große Systementwürfe sterben aus. Zwar gebe es auch im 19. und 20. Jahrhundert noch Kantianer und Hegelianer, aber „nur mehr vereinzelte Versuche, die Wirklichkeit als Ganze in den Blick zu nehmen“ (ebd.). Allerdings erlebe nun der Materialismus seinen Aufstieg „zu so etwas wie einer offiziellen Doktrin“ (ebd.). Als Weltanschauung verstehe er sich allerdings nicht und auch nicht als metaphysische Position, sondern „im Sinn des Szientismus als Extrapolation naturwissenschaftlicher Resultate“ (ebd.). Seine Attraktivität bestehe darin, „dass er ein einfaches und einheitliches Bild der gesamten Wirklichkeit entwirft, die sich mit den Methoden der Naturwissenschaft immer genauer und immer vollständiger erkennen lässt“ (434). Das Hauptproblem, das er heute hat, sei „die Reduktion des Seelisch-Geistigen auf Physisches“ (ebd.), die bisher nicht gelungen sei. In Neurologie, Psychologie und auch in der Philosophie des Geistes gehe man freilich weithin davon aus, dass die Lösung dieses Problems lediglich eine Frage der Zeit sei. Es sind v. a. zwei Argumente, auf die sich die Zuversicht des Materialismus stützt, auch Psychisches auf Physisches reduzieren zu können. Das erste Argument lautet: „Kein Geist ohne Gehirn“ (ebd.). Das zweite Argument, das Hoimar von Ditfurth formuliert hat, lautet: „Der Geist fiel nicht vom Himmel“ (ebd.). K. hat bereits in seiner 2003 erschienenen Studie *Jenseits des Materialismus* auf die mangelnde Plausibilität dieser Argumente hingewiesen. Was

man wissenschaftlich nachgewiesen hat und allein nachweisen kann, sind ihm zufolge naturgesetzliche Korrelationen zwischen einzelnen psychischen und physischen Ereignissen. Aus ihnen folge aber nicht die Identität der korrelierten Ereignisse. Für das Hauptproblem des Materialismus, die Frage der Berechtigung des Übergangs von Korrelationen zu Identitäten, bleibe die Philosophie zuständig. Bei der These von der physischen Natur der gesamten Wirklichkeit handle es sich ja nicht um die Aussage irgendeiner physikalischen Theorie, sondern um eine metaphysische Behauptung, die philosophisch das Ganze der Wirklichkeit im Blick haben müsse.

K. behandelt in seinem Abschlusskapitel eine ganze Reihe von Problemfeldern der Gegenwartsphilosophie. Exemplarisch sei auf seine Beiträge zu den Themen Erleben, Sprache, Ethik und Epistemologie hingewiesen. Als Beispiel für den kognitiven Wert des Erlebens nennt er die Erfahrung von Werttatsachen. Ihm zufolge beruhen „[u]nsere moralischen und ästhetischen Werturteile [...] nicht auf Beobachtungen, sondern auf dem Erleben, auf dem Echo, das Personen, Dinge und Ereignisse in unseren Neigungen und Anliegen finden, auf dem Verhältnis der Welt zu uns. Unsere Einstellungen bestimmen unsere Sicht der Dinge, Erfahrungen können sie aber auch verändern. Ich kann einen Akt selbstloser Hilfeleistung nicht als moralisch gut erfahren, ohne ihn zu bejahen und für ihn einzutreten. Ich kann eine Landschaft nicht als schön erleben, ohne darin so etwas wie Harmonie zu Welt zu empfinden.“ (455) Thema des Erlebens ist mithin „das Verhältnis der Welt zu uns“ (ebd.). Eine Diskriminierung des Erlebens hätte daher zur Folge, dass uns die Welt fremd wird.

Zum Thema Sprache merkt K. an: „Wir erkennen die Welt nicht primär gedanklich und geben dann das Erkannte sprachlich wieder, sondern wir erfassen die Wirklichkeit, die Gegenstände, ihre Unterschiede, Eigenschaften und Beziehungen in sprachlicher Form. Das Erlernen von Sprache und die Orientierung in der Welt sind offensichtlich solange eng miteinander verbunden, bis der Spracherwerb abgeschlossen ist. Auch danach stehen wir aber oft vor der Notwendigkeit, uns Phänomene durch neue begriffliche Unterscheidungen zu erschließen. Wenn sich passende Prädikate nicht durch bereits verfügbare definieren lassen und wir unsere Sprache erweitern müssen, wird deutlich, dass die Einheit von Sprachentwicklung und Welterfassung nicht mit einem bestimmten Entwicklungsstadium endet.“ (484)

Das Thema, welches die moderne Ethik dominiert, ist nach K. die Kontroverse zwischen Realismus und Subjektivismus. Während der Werts subjektivismus moralische Aussagen mit individuellen Präferenzen zu begründen sucht, geht der Wertrealismus davon aus, dass die Welt Wertdimensionen hat, auf die moralische Werturteile Bezug nehmen. Diese Urteile haben demnach ihr Fundament nicht in unseren Interessen, sondern in der Sache. Für Subjektivisten ist die Welt ein neutrales Material für unsere Zwecke, Realisten richten dagegen ihr Augenmerk auf den Eigenwert der Dinge und sind um einen sachgerechten, diesen Wert respektierenden Umgang mit ihnen bemüht. K. hält fest: „Realisten wie Subjektivisten wollen das Gute. Deshalb müssen sie sich moralisch keineswegs schlechter verhalten als die Realisten. Es macht aber doch einen erheblichen Unterschied sowohl in der Haltung zu anderen Personen wie im praktischen Umgang mit ihnen, ob ich ihre Würde anerkenne, egal ob sie mir sympathisch oder nützlich sind, ob ich mich verpflichtet sehe, sie zu respektieren und ihnen gleiche Rechte einzuräumen wie mir selbst und den mir Nahestehenden, oder ob ich sie nur gelten lasse, soweit und solange es mir passt.“ (500)

Bei der Behandlung des epistemologischen Problems geht K. näher auf das am Begriff des Paradigma orientierte Erkenntnismodell von Thomas Kuhn ein. Ein naturwissenschaftliches Paradigma, so Kuhns These, „sagt uns, wie wir Experimente anstellen sollen und was wir für ihren Ausgang zu erwarten haben, aber es determiniert nicht ihr Ergebnis. Widerspricht ein Resultat der Theorie, so kann man zwar trotzdem an ihr festhalten und dies mit Zusatzannahmen rechtfertigen. Wie Popper betont hat, ist das aber nur dann legitim, wenn es unabhängige Gründe für die Geltung der Zusatzannahmen gibt, Theorien mit empirischen Gehalt können also nicht mit allen möglichen Erfahrungen verträglich sein [...]. Angesichts der

Theoriebeladenheit der Erfahrung ist Bewährung oft schwer zu beurteilen, es bleibt aber trotzdem sinnvoll zu sagen, ein Paradigma sei aufgrund seiner Bewährung gerechtfertigt“ (525). Bei wissenschaftlichen Revolutionen handelt es sich nach K. zudem „in der Regel nicht um eine vollständige Preisgabe des alten Paradigmas, sondern nur um eine Veränderung zentraler Teile“ (ebd.). Denn zu einer radikal anderen Weltansicht könne man nicht so leicht übergehen. Hierfür fehlten schon passende sprachliche Ausdrucksmittel. Was sich in der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte beobachten lasse, sei allerdings ein partieller Wandel von Paradigmen, wobei durch wiederholte Wandlungen natürlich beliebig starke Modifikationen entstehen könnten. Wenn danach selbst bei Revolutionen ein großer Teil des alten Paradigmas in Geltung bleibe, könne es auch konstante Rationalitätskriterien geben, mit denen sich diese rechtfertigen ließen. Kuhn weist allerdings nach K. „in seinen wissenschaftsgeschichtlichen Studien keinen einzigen Fall auf, in dem es nicht gute, wenn auch keineswegs zwingende Gründe dafür gab, die alte Theorie durch eine neue zu ersetzen“ (526).

In seinem abschließenden Ausblick lässt K. keinen Zweifel daran, dass es heute v. a. darauf ankommt, einer bestimmten „Verknotung des Verstandes“, die mit dem Materialismus gegeben ist, Paroli zu bieten. Er erinnert in diesem Zusammenhang an Platon, der seinerzeit „den Kampf zwischen Materialisten und denen, die an die Eigenart des Geistes glauben, mit einer Gigantomachie verglichen“ (528) habe. Was K. zufolge gegen den Materialismus spricht, ist Folgendes: 1) „Für Materialisten gibt es kein Bewusstsein, keine Erkenntnis und keine Freiheit im normalen Sinn, ja nicht einmal Subjekte. Bewusstsein wird als physiologischer Gehirnzustand verstanden, der über die Sinne mit physischen Zuständen der Umwelt kausal verbunden ist.“ (ebd.) Das führt 2) dazu, dass Materialisten „Bewusstsein, Erkenntnis und Freiheit auch Robotern zusprechen“ (ebd.). Beseitigt man, was Menschen von Robotern unterscheidet, so bleibt 3) auch „kein Anhaltspunkt für eine besondere Würde des Menschen“ (ebd.). Wenn Kant in einer der Formulierungen des Kategorischen Imperativs festhält: „Behandle andere Personen nie als Sachen, als Mittel für eigene Zwecke, sondern als Personen mit einem eigenen intrinsischen Wert“ (529), so kennt der Materialismus 4) keinen „Unterschied zwischen Person und Sache“ (ebd.). Der Materialismus führt schließlich 5) „zu einer Skepsis und zu einem Relativismus, wie er von Protagoras bis Goodman immer wieder vertreten worden ist“ (ebd.). Skepsis und Relativismus sind jedoch nach K. „den Naturwissenschaften völlig fremd, auf die sich der Materialismus beruft“ (ebd.).

Neben den „gute[n] Gründen, sich im Platonischen Kampf gegen das gigantische Heer der Materialisten zu engagieren“ (ebd.), benennt K. als wichtige positive Aufgabe der künftigen Philosophie, „die Philosophie des Geistes voranzubringen“ (ebd.). Denn es sei keine Frage, dass den meisten Philosophen, ein Nachdenken über die Eigenart und Struktur des Geistigen schwerer falle als das Nachdenken über die Natur. Daher hält er es für eine wichtige Aufgabe gegenwärtiger Philosophie, die Philosophie des Geistes „als eine späte Blüte am Baum der Erkenntnis [...] zur Entfaltung zu bringen“ (ebd.).

In einem Essay in Heft 1 der Zeitschrift *Information Philosophie* aus dem Jahre 2013 über den Naturalismus als das metaphysische Vorurteil unserer Zeit beklagt Holm Tetens die Tatsache, dass sich viel zu viele Philosophen derzeit auf den Naturalismus und nur auf ihn eingeschworen haben. Was eigentlich auf der Tagungsordnung der heutigen Philosophie stehen sollte, ist seiner Meinung nach etwas anderes. Es seien die Türen zum Dualismus und zum Idealismus wieder weit hin zu öffnen. Das heißt auch diese Positionen seien wieder so detailliert auszuarbeiten, wie das gegenwärtig hauptsächlich, völlig einseitig und allzu detailverliebt nur für den Naturalismus geschieht. In diesem Zusammenhang verweist Tetens nicht nur auf die bereits genannte Studie K.s, *Jenseits des Materialismus*, sondern auch auf dessen drei Jahre später erschienene Studie *Die Wege des Idealismus*, in denen vorbildliche philosophische Arbeit geleistet worden sei. Auch die vorliegende umfangreiche

Studie K.s aus dem Jahre 2019 ist sicher ein wichtiger Beitrag zu einer dringend erforderlichen philosophischen Horizonsweiterung. H.-L. OLLIG SJ

LUDWIG FEUERBACH: DAS WESEN DES CHRISTENTUMS. Herausgegeben von *Andreas Arndt* (Klassiker auslegen; 52). Berlin: De Gruyter 2020. VIII/252 S., ISBN 978-3-11-067695-2 (Paperback); 978-3-11-067702-7 (EPUB).

Ludwig Feuerbachs „Das Wesen des Christentums“ (1841) ist nicht nur ein Klassiker der Religionskritik, sondern gilt auch als Referenztext der junghegelianischen Hegelkritik. Die einzelnen Beiträge kommentieren den gesamten Text und nehmen dabei auf die zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatten Bezug. Die differenzierte Darstellung des Verhältnisses Feuerbachs zur Religion und zu Hegel macht Kontinuitäten, aber auch Brüche zur Klassischen Deutschen Philosophie sichtbar.

Die ersten drei Kapitel verorten „Das Wesen des Christentums“ in einem breiteren Diskussionszusammenhang. Im Anschluss an einen knappen biographischen Abriss skizziert *Andreas Arndt* (1–14) das lebenspraktische Grundanliegen (vgl. 3) und die dynamische Entstehungsgeschichte dieses Klassikers der Religionskritik. Wie intensiv Feuerbachs Text diskutiert wurde, lässt sich an den Erweiterungen der späteren Auflagen (vgl. 7–10) und an den unterschiedlichen Bewertungen des Verhältnisses zu Hegels spekulativer Philosophie (vgl. 10–13) ablesen. *Walter Jaeschke* (15–30) stellt Feuerbachs Auseinandersetzung mit Religion, Christentum und Theologie in den breiteren Kontext der Diskussionen um das Ende einer philosophischen Theologie, wie sie im Gefolge von Kant vielfach gefordert wird. Die Ausbildung einer eigenständigen Religionsphilosophie und die parallel dazu verlaufende „Repristination der philosophischen Theologie“ (25) markieren darüber hinaus politische bzw. soziale Spannungen, deren Ambivalenzen sich auch bei Feuerbach selbst widerspiegeln. Dessen radikale Kritik der Theologie ist, wie *Christine Weckwerth* (31–46) bemerkt, eng mit der Utopie „einer solidarischen Gemeinschaft freier Individuen“ (31) verbunden. Auch wenn sich Feuerbachs Prognose, das Christentum werde im Gefolge des Aufbaus einer neuen Gesellschaftsordnung verschwinden, so nicht bewahrheitet hat, kann die Bedeutung seiner Religionskritik kaum überschätzt werden. Die „Tragweite der religionsphilosophischen und anthropologischen Programmatik“ (31) lässt sich allerdings erst im Blick auf die philosophischen Quellen, die Hauptpunkte der Religionsproblematik – Ursprung der Religion; die Differenzierung zwischen Theologie, Religion und Philosophie; Wunder – und schließlich mit Hilfe einer Einordnung dieser Schrift in den breiteren Kontext der anthropologischen Philosophie Feuerbachs ermesen.

Die beiden folgenden Kapitel gehen auf das Wesen des Menschen und der Religion ein, wie sie in der Einleitung grundgelegt werden. In einem ersten Schritt setzt sich *Frieder Otto Wolf* (47–62) kritisch mit Feuerbachs anthropologischer These auseinander. Er geht dabei auf die konzeptionelle Aufladung des Gattungsbegriffes sowie auf den erklärungsbedürftigen Begriff eines gemeinschaftlichen Gegenstands ein (vgl. 52) und diskutiert die Schwierigkeiten, die sich aus der „Projektion des Selbstverhältnisses in die Natur“ (53) ergeben. Der Begriff der produzierenden Wesenskraft weise jede Endlichkeit des Menschen kritisch zurück und werde „zur Grundlage der Definition des spezifischen Horizonts, wie er für jedes Einzelwesen festzustellen“ (57; vgl. 53 f.) sei. Zusammen mit einer ersten exemplarischen Analyse des Gefühls (vgl. 61 f.) sei damit die anthropologische Grundlage für die Frage nach dem Wesen der Religion (vgl. 58) gelegt. In ihrer Analyse von Religion als Selbstbewusstsein knüpft *Adriana Verissimo Serrão* (63–79) an das dynamische Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein des religiösen Gegenstands an. In einer kritischen Diskussion der „Korrelation des Subjekts mit dem Objekt im religiösen Bewusstsein“ (65; vgl. 78) werde die zentrale Unterscheidung „zwischen dem wahren (anthropologischen) und dem unwahren (theologischen) Wesen