

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

der Religion“ (71) grundgelegt. Zugleich brächen in der Vergegenständlichung als Entfremdung (vgl. 72 f.) und in der Religion als Kompensation (vgl. 76) auch die Ambivalenzen des religiösen Bewusstseins auf. Feuerbachs „genetisch-kritische Methode“ (67; vgl. 88) einer Philosophie der Religion stehe damit vor der doppelten Herausforderung, sowohl als Mittel der Diagnose und als Therapie einer Illusion (vgl. 65; 78) dienen zu wollen.

In seiner Beantwortung der Frage nach dem Wesen Gottes stützt sich Feuerbach nach *Manuela Köppe* (81–93) auf ein umfangreiches Quellenstudium und auf eine fundierte Kenntnis Luthers (vgl. 82 f.). Er spannt einen Bogen von einer religionsphilosophischen Perspektive, in der Gott und Mensch einander als zwei Extreme gegenüberstehen (vgl. 84), über die unheilvolle Spannung zwischen Verstand und Herz bzw. Gesetz und Liebe bis hin zu einem Begriff der Liebe, der in kritischer Auseinandersetzung mit dem Geheimnis der Inkarnation entwickelt wird (vgl. 88) und zwischen den beiden Polen vermitteln könnte (vgl. 87, 90). Allerdings wird die grundlegende These von „der Auflösung der Theologie in Anthropologie“ (81) in späteren Texten insofern modifiziert, als der Natur und den Wünschen eine größere Bedeutung zugemessen wird (vgl. 90 f.). Unter dem Titel „Gott-Mensch“ untersucht *Ursula Reitemeyer* (95–107) die Funktion des menschengewordenen oder menschlichen Gottes für die christliche Lehre. Indem er Liebe in ein Naheverhältnis zum Leiden rückt, kann Feuerbach die Spannung zwischen menschlicher Sensibilität und Passibilität (vgl. 96) – die gerade nicht mit Passivität gleichzusetzen ist und deshalb auch einem realen Humanismus (vgl. 97) nicht im Weg stehen muss – neu fassen und „die Empfindsamkeit als substanzielles Merkmal der menschlichen Natur“ (98) ausweisen. Zudem werde deutlich, dass „in der Vorstellung der Trinität eine Philosophie der Liebe enthalten“ sei (100) und das alttestamentliche Bilderverbot auch auf die Sphäre des Wortes – also gegen die protestantische Theologie – ins Feld geführt werden müsse (vgl. 104–106). *Francesco Tomasoni* (109–120) setzt sich kritisch mit der theologischen Schöpfungslehre auseinander, die unmittelbar an die Frage der Trinität anknüpft (vgl. 109). Feuerbach tritt nicht nur entschieden für die Selbständigkeit bzw. den Eigenwert der Natur sowie der Naturwissenschaften ein (vgl. 113, 115), er weist auch den Monotheismus und seinen Wahrheitsanspruch zurück (vgl. 118) – nicht ohne dabei zuweilen in antijüdische Stereotype zu verfallen (vgl. 117 f., 126). Als zentrales Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Kritik der Schöpfung eine Aufwertung der Natur und „damit die Anerkennung des Leibes und der Sexualität als positive, notwendige Bereiche der menschlichen Tätigkeit und des Lebens“ (119) nach sich zieht. Nach *Dimitris Karydas* (121–150) kulminiert „die Rückführung christlicher Religiosität auf das Bewusstsein [...] in dem mit Materialanalysen gesättigten Nachweis ihrer Verwurzelung im Gefühl“ (121; vgl. 128 f., 131). Auf dieser Basis lässt sich in einem weiteren Schritt zeigen, dass und inwiefern der gefühlte Gottmensch Christus als diejenige Figur verstanden werden muss, die das Gattungswesen repräsentiert (vgl. 133–142). Auf einer dritten Ebene wird herausgearbeitet, inwiefern sich die kritische Pointe einer Liebesethik (vgl. 147 f.) gleichermaßen gegen die Passivität eines zutiefst zwiespältigen christlichen Weltverhältnisses (vgl. 135, 142) und gegen jede Form eines abstrakt-allgemeinen Pflichtverständnisses richtet, darin aber dem Christentum zugleich einen gewissen Beitrag zur Humanisierung der menschlichen Beziehungen zuschreiben kann.

Im Anschluss an die oben umrissene kritische „Analyse des religiösen Bewusstseins, die diesem jenseits sachfremder Interpretationen einen Wahrheitsgehalt“ (5) zugesteht, werden in den drei folgenden Kapiteln „die inneren Antagonismen von Religion und Christentum“ (151; vgl. 170) thematisiert. Ohne auf die methodischen Grundfiguren der Kritik und die komplexe Verschränkung zwischen den beiden Teilen eingehen zu können, lässt sich mit *Jörg Dierken* (151–167) doch festhalten, dass die Dekonstruktion der „gleichsam ontologische[n] Selbständigkeit des divinen Subjekts“ (153) als logischem Träger von Prädikaten, die eigentlich menschliche Eigenschaften sind, und die Betonung des praktischen Wohls des Menschen

bzw. der Glückseligkeit als zentralem Anliegen der Religion (vgl. 153 f.) zu einer radikalen Kritik der Theologie führen. Sie machen grundlegende Widersprüche in der theologischen Rede von der Existenz, von der Offenbarung und vom Wesen Gottes sichtbar, die sich entschieden gegen theistische bzw. deistische Gotteskonzeptionen richten, ohne deshalb schon die Möglichkeit zu bestreiten, „Religion als Angelegenheit des Menschen aus humanen Vollzügen und Vermögen heraus“ (165) zu erklären – weshalb es auch plausibel erscheint, dass „die Anthropologie ähnliche Probleme zu bearbeiten“ (166) haben wird wie die Religion. Ausgehend von Feuerbachs kritischer Reflexion auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie, das tief in der Spannung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Bibel verwurzelt ist, setzt sich *Marina F. Bykova* (169–186) in ihrem Beitrag insbesondere mit der Trinität als Quelle intellektueller Widersprüche (vgl. 171, 184) auseinander. Aus ihrer Sicht führt Feuerbachs Methode einer reduktiven Kritik zwangsläufig über eine bloße Dekonstruktion der Theologie hinaus. Wenn Theologie nichts anderes als Anthropologie sei, müsse auch Religion in eine „anthropological investigation of human nature“ (184) aufgelöst werden. Anders als die bisherigen Beiträge möchte *Kurt Appel* (187–203) bewusst in eine Diskussion mit Feuerbach eintreten und seine radikale Kritik der christlichen Theologie, ja am neuzeitlichen Weltverständnis insgesamt von einem explizit theologischen Standpunkt her in Frage stellen – wobei der Interpretation des Mythos und der Zeichen eine besondere Bedeutung zukommen soll (vgl. 187). Im Anschluss an Agamben und Deleuze lasse sich die messianische Sprache als „Ergebnis einer Dezentrierung und Neuformatierung des Subjekts, einer Verschiebung und Wandlung bestehender sozialer und noetischer Konventionen“ (196; vgl. 202) verstehen. In dieser eher messianisch und weniger ontologisch geprägten Perspektive (vgl. 191) gewinnen Hoffnung und Geist ein theologisches Gewicht, das sie bei Feuerbach gerade nicht haben (vgl. 188, 198). Die Betonung der radikalen Offenheit als konstitutive Signatur des christlichen Glaubens ermöglicht eine spezifische Form der Glaubensrechenschaft, die nicht einfach auf das Dogma rekurriert, sondern auf einen vielschichtigen Übersetzungsprozess angewiesen ist, „der Vergangenes weder vollkommen aktualisiert noch einfach archiviert, sondern verschüttete Fragen freilegt“ (202) – also Tradition als wesentlich dynamischen Begriff versteht.

Die abschließenden zwei Kapitel fragen nach theologischen und philosophischen Perspektiven von Feuerbachs Religionsschrift. *Matthias Petzold* (205–224) benennt drei Herausforderungen, denen sich die Theologie bewusst zu stellen habe: Wenn die Auflösung der Theologie in Anthropologie im Umkehrschluss auch eine Aufwertung der letzteren bedeuten könne (vgl. 209), habe die Theologie erstens nicht nur empirische Einsichten bewusst aufzugreifen (vgl. 209 f.), sie müsse sich auch der Diskussion um das Menschenbild neu stellen (vgl. 211). Zweitens sei ausgehend von Feuerbachs „neue[m] Verständnis von Religion“ (212; vgl. 215) gerade angesichts ihrer zunehmenden Pluralisierung kritisch danach zu fragen, welche Bedeutung der Religion in unserer säkularen Gesellschaft zukommt und welche Rückfragen sich daraus an die Theologie ergeben (vgl. 216). Drittens werde die „Frage nach dem spezifisch Christlichen“ (216) zunehmend dringlicher, ohne dass dabei die Herausforderung einer kooperativen Dialogpraxis (vgl. 219) oder einer theologisch auszubuchstabierenden Hermeneutik der Anerkennung (vgl. 222) übergangen werden dürfte. Auch aus philosophischer Perspektive lassen sich nach *Christine Weckwerth* (225–238) eine Reihe von interessanten Anknüpfungspunkten finden (vgl. 237): Feuerbachs anthropologisch-phänomenologische Religionsphilosophie könne erstens als Korrektiv kognitivistischer, sprachphilosophischer, funktionaler oder ontologischer Engführungen ins Feld geführt werden (vgl. 230). Zudem liefere sein Interesse für die Entstehungsbedingungen von Religion eine Basis dafür, die Pluralisierung des Religiösen als Transformationsprozess zu verstehen, der in größere gesellschaftliche Umbrüche eingebettet sei (vgl. 203 f.). Zweitens lenke die Bestimmung der „Anthropologie als eine Grunddisziplin [...] die Aufmerksamkeit

auf die humanspezifischen Voraussetzungen der geschichtlich-kulturellen Evolution“ (234) und bestimme den Menschen als leibliches Beziehungswesen – weshalb auch „die gesellschaftlichen Kooperations- und Kommunikationsprozesse [...] nicht losgelöst von ihren natürlichen, leiblichen und sinnlich-emotionalen Voraussetzungen“ (ebd.) gedeutet werden könnten. Drittens sei auf die emanzipative Dynamik der Ethik hinzuweisen, die eine Übersetzungsfunktion der Philosophie für die Religion zwar nicht grundsätzlich verwerfe, praktisch aber doch stark relativiere (vgl. 236).

Mit diesem Sammelband legen die Autorinnen und Autoren erstmals einen durchgehenden Kommentar zu Feuerbachs Schrift „Das Wesen des Christentums“ vor, der seine Religionskritik in den größeren Kontext der Diskussionen um die spekulative Philosophie und der anthropologischen Wende des Denkens einordnet. Indem Religion als menschlicher Vollzug gedeutet und damit explizit in die Nähe zur Anthropologie gerückt wird, erfährt auch die Religionskritik eine Zuspitzung, die weit über den klassischen Projektionsverdacht hinausgeht. Feuerbachs Kritik richtet sich gegen den Theismus ebenso wie gegen die christliche Theologie, die beide ganz grundsätzlich in Frage gestellt werden können, ohne dabei die humane, ja humanisierende Ausrichtung der Religion bestreiten zu müssen. Das philosophische Ringen um den Menschen, die Frage nach Leib und Sinnlichkeit, die messianische Sprache oder das Naheverhältnis von Sakramenten und Symbolen eröffnen aber auch neue Perspektiven, die der Theologie erlauben, konstruktiv an Feuerbach anzuknüpfen und die eigenen Positionen an seiner Kritik zu schärfen. P. SCHROFFNER SJ

SUÁREZ, FRANCISCO: *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von STEFAN SCHWEIGHÖFER (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters; 38). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 171 S., ISBN 978-3-451-34796-2 (Hardback).

Unter Philosophiehistorikern wurde lange und wird teilweise immer noch kontrovers die Frage diskutiert, ob und inwieweit es beim Übergang von der Epoche der Philosophie des Mittelalters zur Neuzeit zu einem radikalen Bruch gekommen ist oder ob anstelle eines vollkommenen Paradigmenwechsels auch Kontinuitäten existiert haben. Der spanische Spätscholastiker Francisco Suárez darf ungeachtet seiner Lebensdaten (1548–1617) einen Platz in der mittelalterlichen Philosophie beanspruchen, gilt er doch als großer Systematisierer der Hochscholastik. Die autoritätsfeindliche Aufklärung erhob den Vorwurf, Suárez' Quaestionen folgten knechtisch Autoritäten und stellten als reiner Eklektizismus kein selbstständiges philosophisches Denken dar. Doch mittlerweile weiß die moderne Philosophiegeschichte seine Argumentationsstrategien besser zu würdigen: In dem höchst artifiziellen Argumentationsgebäude machen Quaestionen mit autoritativen Lehrmeinungen vertraut und Disputationen geben den Wissensstand wieder und legen Suárez' eigene Lehrmeinung dar.

Stefan Schweighöfer (= Sch.) kommt das Verdienst zu, Suárez' kleine Abhandlung *De voluntario et in voluntario* in der Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ (= HBPhMA) als lateinisch-deutsche Ausgabe einem breiteren Interessentenkreis zugänglich gemacht zu haben. Dieser Traktat, der einer zwischen 1578 und 1582 am Collegium Romanum gehaltenen Vorlesungsreihe zu Thomas von Aquins *Summa Theologiae* entstammt und postum überarbeitet von Suárez' Sekretär Alvarez publiziert wurde, bildet den Grundstein für seine spätere Moralphilosophie und stellt einen wichtigen Beitrag in der damals wie heute aktuellen Diskussion der Willensfreiheit dar.

Sch. stellt seiner lateinischen Textausgabe mit nebenstehender deutschen Übersetzung eine kurze Einleitung voran, in der er konzise über Suárez als Vermittler der Hochscholastik sowie über dessen im nachfolgenden Text behandelte Konzeption von Verstand und Willen informiert. Ebenfalls in der Einleitung enthalten sind Anmerkungen zur vorliegenden Übersetzung, die dem lateinunkundigen Leser Aufschluss geben über die lateinischen Entsprechungen der deutschen Begriffe. So