

würdigen und die gegensätzlichen Positionen zu erläutern, die von marxistischen Ethikern bezogen werden. Leider nutzt S. die von ihm geleistete Vorarbeit zu wenig, wenn es darum geht, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten und aufgezeigte Probleme einer Lösung zuzuführen. Statt die von Kangrga vertretene These, daß eine marxistische Ethik unmöglich sei, mit den Aussagen von Marx zu vergleichen und auf ihre Richtigkeit zu prüfen, um so Pavičević, der als Marxist eine Grundlegung der Ethik geschrieben hat, zu widerlegen, stellt S. beide Positionen unkritisch nebeneinander. Sehr großen Respekt zollt S. den hohen Idealen der Praxis-Philosophen und versäumt es deshalb, kritisch zu fragen, an welchen Normen sie sich bei der ‚rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden‘ und bei der ‚revolutionären Praxis‘ orientieren. Trotz der Erklärungen von S. bleibt der Versuch von G. Petrović, Humanismus und Revolution zu verbinden, höchst fragwürdig. Wenig überzeugend sind auch die Bemühungen marxistischer Philosophen, die Revolution ethisch zu rechtfertigen. Dies sind nur einige der vielen Fragen, die S. als Moraltheologe aufgreifen und aus christlicher Sicht erörtern müßte. Dies wäre durchaus im Sinne seiner Dialogbereitschaft, weil er damit auch zum besseren Verständnis der marxistischen Ethik beiträgt. Allerdings läßt sich nicht ganz ausschließen, daß Marxisten kaum nachvollziehen können, warum katholische Moraltheologen bei der Begründung sittlicher Normen auf den Glauben so großen Wert legen. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, müßte der christliche Ethiker die marxistische Position aufmerksam und vorurteilslos untersuchen und die Gemeinsamkeiten erkennen, die ein Gespräch über die ethische Normenbegründung ermöglichen. Obwohl S. die marxistische und die christliche Ethik ausführlich darstellt, gelingt es ihm nicht, die impliziten Voraussetzungen der marxistischen Philosophen herauszuarbeiten und als Anfrage an die katholische Moraltheologie aufzugreifen. J. OSWALD S. J.

FRITZ, GEORG, *Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik*. Ein Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten (Europäische Hochschulschriften XXIII; Theologie 229). Frankfurt/M.: Lang 1984. 269 S.

Eine Reise durch Polen und ein Studienaufenthalt in Leningrad überzeugten F. davon, daß sich Marxisten mit der Frage nach dem Glück des Menschen auseinandersetzen und bereit sind, mit Christen ins Gespräch zu kommen. Dies ist für ihn ein Anlaß, in seiner Dissertation, „die gleichzeitig eine Untersuchung der Möglichkeit und ein Plädoyer für eine Weiterführung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten sein will“ (13), das Problem des menschlichen Glücks aufzugreifen und im Gespräch mit Marxisten nach Lösungen zu suchen. Um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, untersucht F. in erster Linie, „was für Christen und Marxisten über ein gemeinsames Interesse an der Glücksfrage hinaus als gemeinsame Sprache, ähnliche Zielvorstellungen, Argumentationsweisen, Wertbegründungen usw. einen Beitrag zur Auffindung gemeinsamer oder zumindest miteinander vereinbar Lösungen bei den schwierigen Problemen des menschlichen Glücks darstellen könnte“ (14).

Mit dieser wohlwollenden Einstellung behandelt F. im 1. Kap. das Problem des menschlichen Glücks in den Lehren von Marx und Engels, die sich allerdings „mit der Kategorie ‚Glück‘ nie eigens und ausdrücklich auseinandergesetzt haben“ (17) und in ihren Schriften das Wort ‚Glück‘ relativ selten verwenden. F. geht deshalb indirekt vor und fragt, wie die Gründer des Marxismus in ihrer Religionskritik, im Rahmen der Anthropologie und Gesellschaftstheorie sowie im privaten Leben die Glücksfrage beantworteten. Das Hauptgewicht seiner Untersuchung legt F. auf „die Bestimmung der Stellung des Glücks innerhalb der marxistischen Lehre mit besonderer Berücksichtigung seiner ethischen Relevanz“ (69). Dabei stellt er fest, daß die Idee des menschlichen Glücks ein regulativ revolutionärer Praxis ist. Marx und Engels machen aber „nicht die individuelle Revolutionsfähigkeit des Menschen im Sinne eines Vulgär-Eudaimonismus zum höchsten Ziel, sondern die Selbstverwirklichung des Menschen in Freiheit und Solidarität, d. h. als ‚totaler Mensch‘, als Gattungswesen, woraus seiner (gesellschaftlichen) Natur gemäß sein (auch individuelles) Glück erfließt“ (75). – Anhand umfangreicher russischer Fachliteratur erörtert F. im 2. Kap. das Problem des Glücks in



der marxistisch-leninistischen Ethik. Er beginnt seine Ausführungen mit einem „kurzen Überblick über die Behandlung der Glückproblematik im Gesamtzusammenhang der politischen und der philosophisch-ethischen Entwicklungen in der Sowjetunion seit der Oktoberrevolution“ (79). In einem Exkurs behandelt er dann „die Kategorien der marxistisch-leninistischen Ethik“ (90), um zeigen zu können, wie sowjetische Philosophen „das Verhältnis der Kategorie ‚Glück‘ zu den anderen ethischen Kategorien“ (103) bestimmen. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse faßt er in seiner „Kritik der Ergebnisse der Kategorien-Diskussion und der marxistisch-leninistischen Phänomenologie des Glücks“ (123) zusammen. Die unterschiedlichen Auffassungen der russischen Ethiker werden erkennbar, wenn F. erläutert, wie sie sich in „der Diskussion um eine marxistisch-leninistische Axiologie“ (124) und „im Rahmen einer Theorie der marxistisch-leninistischen Ethik“ (136) mit der Glücksproblematik auseinandersetzen. – Um die neomarxistische Stellung zur Glücksfrage beispielhaft zu illustrieren, läßt F. im 3. Kap. A. Schaff, M. Machovec und H. Marcuse zu Wort kommen. Nachdem er die Auffassungen der beiden Neomarxisten aus dem östlichen Machtbereich auf wenigen Seiten dargestellt hat, beschreibt er detailliert den Standpunkt von H. Marcuse, „der sich in seinen Werken wohl am ausführlichsten und am ausdrücklichsten mit dem menschlichen Glück befaßt“ (156) hat. F. betrachtet Marcuses Position unter philosophischem, ethischem und tiefenpsychologischem Gesichtspunkt und macht so deutlich, wie dieser Anhänger der Kritischen Theorie das menschliche Glück bestimmt. – Im letzten Kap. seiner Arbeit fragt F. nach der Möglichkeit des Dialogs zwischen Christen und Marxisten, bei dem „es um die Erkenntnis und die Verwirklichung der dialogischen Grundstruktur des menschlichen Wesens und der menschlichen Existenz geht“ (202). Da „Systeme“ und deren offizielle Vertreter keinen solchen existentiellen Dialog führen können, können dieses Gespräch nur engagierte Individuen beider Weltanschauungen aufnehmen, „die sich als Personen, d. h. als dialogisch verfaßte, auf Freiheit ausgerichtete und angewiesene Individuen zueinander verhalten können“ (203). Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen über den Dialog macht F. auf Entwicklungen im Marxismus aufmerksam, die den Dialog begünstigen, und weist auf die Konsequenzen hin, die sich daraus ergeben.

Die christlichen Gesprächspartner, die abschließend zur Glücksfrage Stellung nehmen dürfen, wählt F. nach folgenden drei Gesichtspunkten aus: „1. explizite Befassung mit der Glücksfrage; 2. mögliche Berührungspunkte, Parallelen bzw. Ergänzungen zu marxistischen Glücksstandpunkten; 3. Fruchtbarkeit für den Dialog mit marxistischen Standpunkten“ (15). Diese Anforderungen erfüllen nach F. Thomas von Aquin, H. Rahner, H. Cox, P. Teilhard de Chardin, D. Sölle und J. B. Metz.

In seiner Arbeit läßt F. sehr viele Gesprächspartner zu Wort kommen und ist bestrebt, allen gerecht zu werden und genügend Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, um zu beweisen, daß ein fruchtbarer Dialog zwischen Marxisten und Christen über die Glücksfrage möglich und sinnvoll ist. Da sich zu viele am Dialog beteiligen, kann F. auf die unterschiedlichen Standpunkte nur unzureichend eingehen. Bei seinem Engagement für den Dialog unterschätzt F. die bestehenden Schwierigkeiten und versäumt es, die gravierenden „Auffassungsunterschiede in der Letztbegründung des menschlichen Glücks“ (254) kritisch zu untersuchen, um so deutlich herauszuarbeiten, was ein Gespräch darüber tatsächlich bringen kann. Ebenso kritisch müßte er die Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten daraufhin prüfen, ob sie mit den Lehren von Marx und Engels vereinbar sind. Dies gilt beispielsweise für die von M. Reding übernommene These, „daß die Verbindung vom Marxismus und Atheismus keine wesensnotwendige, sondern nur eine ‚politische‘ sei“ (216). Diese These ist längst aufgegeben, weil sie sich mit dem prometheischen Menschenbild von Marx nicht vereinbaren läßt. In seinem Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs berücksichtigt F. die Macht der Systeme und ihrer offiziellen Vertreter zu wenig und stellt an die gesprächsbereiten Christen und Marxisten zu hohe Anforderungen, so daß seine großen Erwartungen enttäuscht werden müssen.

J. OSWALD S. J.