

KARL MARX (1818–1883). Eine Ringvorlesung der Universität München. Herausgegeben und eingeleitet von *Venanz Schubert* (Wissenschaft und Philosophie 1). St. Ottilien: EOS 1984. 426 S.

Im Gedenkjahr seines 100. Todestages hat sich eine Gruppe von Professoren und Assistenten der Universität München in einer Vorlesungsreihe mit Person, Werk und Wirkung von Karl Marx (i. f. M.) auseinandergesetzt. Für die Publikation wurde die Reihenfolge der Vorlesungen geändert und nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. *O. B. Roegele* gibt zuerst einen Einblick in den beruflichen Werdegang und die geistige Entwicklung von M., der sich selbst vor allem als einen Publizisten verstanden hat. In den folgenden Beiträgen kommen die Hauptthemen seiner Philosophie und seiner Gesellschaftsanalyse zur Sprache. *N. Lobkowicz* beleuchtet das Verhältnis M.'s zu Hegel in Auseinandersetzung und Abhängigkeit. *E. Biser* behandelt die Gottesfrage und die Religionskritik. Den Zentralbegriffen Arbeit und Praxis und dem Verhältnis von M. zu den vom Kolonialismus bedrängten Ländern Indien und China wenden sich *A. Schwan*, *P. Ehlen* und *H. Bürkle* zu. *K. Graf Ballestrem* befaßt sich mit der These bedeutender Marxinterpreten, wonach Engels M. mißverstanden und falsch interpretiert habe. Mit der Beziehung zwischen M. und Marxismus auf den Gebieten der Philosophie und Politik, der Geschichte, der Literatur, der Wirtschaftstheorie und -praxis beschäftigen sich *E. Schreiber*, *G. Barraclough*, *J. Scharfswerdt* und *F. Haffner*.

Im ganzen vermag der vorliegende Band eine anspruchsvolle und dennoch leicht lesbare Einführung in die vielfältigen Aspekte des Denkens und der Wirkung von M. zu geben. Eine Besprechung der einzelnen Beiträge ist hier ebensowenig möglich wie eine Zusammenfassung. Nur auf eine Frage kann näher eingegangen werden. Übereinstimmung besteht bei allen Autoren darüber, daß M. vor allem wegen seiner ungeheuren weltgeschichtlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung herausfordert. Außer für die ökonomische Problematik wäre M. an sich kaum mehr interessant. Besonders fällt aber die Diskrepanz zwischen dem intellektuellen Rang der Kritik von M. an der Gottesidee und der Breitenwirkung seiner Religionskritik (mit ihren Gemeinplätzen „Jenseitsvertröstung“, „Herrschaftsinstrument“) auf, wenn man das Niveau der klassischen Metaphysik als Maßstab anlegt. Sein Hinweis auf eine Instrumentalisierung des Gottesglaubens (Gott als „Prinzip einer statischen Welt- und ausbeuterischen Gesellschaftsordnung“) sagt über die Existenz Gottes und die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott nichts aus. Die christliche Theologie wäre falsch beraten, die Herausforderung durch einen instrumentalisierten Atheismus im Sinne einer Aufhebung der Entfremdung nun mit einer gegenläufigen neuen Instrumentalisierung Gottes als „Prinzip der Weltveränderung“ und nicht mehr der „Weltorientierung“ zu beantworten (142). An den Beitrag von *Biser* (99–149) ist darum die Frage zu richten, ob denn tatsächlich die thomanische Bezeichnung Gottes als „*ipsum esse per se subsistens*“ der Widerpart der Religionskritik war, der dabei das unbiblische Moment der göttlichen Despotie oder der Transzendenz als Terror aufgingen sei, jede Freiheit und Selbstentfaltung des Menschen hemmend, oder ob die Religionskritik des 19. Jhs. (Feuerbach, Marx, Nietzsche) nicht viel eher im Horizont der nominalistisch-reformatorisch-idealistischen Tradition steht, in der die Allmacht und Alleinwirklichkeit Gottes und die Freiheit des Menschen im Ansatz frontal aufeinanderstoßen (137). Gerade Thomas verstand Gott nicht als logisches oder poetisches Instrument, um den Werdecharakter der Welt durch einen theologischen „Willen zur Macht“ in den Griff zu bekommen, da Gott nicht das Sein der geschaffenen Naturen ist, Gott und Welt also keineswegs wie Sein und Werden sich gegenüberstehen oder aufeinander bezogen sind. Da Gott in seiner Seinsfülle nur durch sich selbst bestimmt ist, vermag er als trinitarischer Gott (im Wort) Welt existieren zu lassen als endlichen Zusatz seiner Entschlossenheit zu sich selbst und so auch Geschichte zu ermöglichen und durch sie beim Menschen anzukommen als dessen Heil. So gehört zum „*ipsum esse per se subsistens*“ – ganz biblisch –, daß eben darum Gott ein „*se communicans*“ ist, d. h. sich selbst als die Liebe zum Ziel geben kann. So eröffnet er die Freiheit zur Liebe mit ihrem Ziel der Einheit mit dem Gott der Liebe in der vollendeten Liebe des Geschöpfes (vgl. u. a. S. th. I q. 44 a. 4). Mit dieser transzendentalen Bestimmtheit des

Menschen wird auch die Marxsche Reduktion der Selbstverwirklichung des Menschen durch die Arbeit im Ensemble richtiger gesellschaftlicher Verhältnisse gesprengt. Es zeigt sich einmal mehr, welche verheerenden Folgen ein einseitiger anthropologischer Ansatz für die Gottesfrage haben muß. Um dieser Erkenntnis des Zusammenhangs von Anthropologie und Theologie willen lohnt sich die kritische Auseinandersetzung mit Karl Marx auch heute noch.

G. L. MÜLLER

ÜBER FRIEDRICH NIETZSCHE. Eine Einführung in seine Philosophie. Hrsg. *Matthias Lutz-Bachmann*. Frankfurt/M.: Knecht 1985. 128 S.

Vorliegendes Buch versteht sich – so der Untertitel – als „Eine Einführung“. Als solche erweist es sich durch seine verständliche Sprache, durch die es sich einem weiten Leserkreis empfiehlt. Doch keineswegs begnügen sich die darin zusammengestellten Beiträge mit einer begrifflichen Vorabklärung der Gedankenwelt N.s. Vielmehr verweisen sie auf deren Zentrum; auf Fragestellungen, die etwas von der Herausforderung für unser Zeitalter erkennen lassen, als die N. selbst seine eigene Philosophie begriff. – Das erklärt die enge Verbindung von Leben und Werk N.s, auf die der Hg. in seiner Einführung zu sprechen kommt. Anders als etwa bei Kant oder Hegel, deren Biographie völlig im Schatten des Werkes steht, drängt sich bei N. Lebensgeschichtliches ins Werk hinein, insofern darin die Krisis neuzeitlicher Subjektivität zum Vorschein gelangt. – So betont J. Salaquarda in seinem Aufsatz über „Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie“, N. habe „von früh an nicht bei der Vernunft, sondern beim lebendigen, existierenden Menschen in seiner Ganzheit angesetzt“ (28). Diese scheint in N.s Vitalismus gewahrt; in seinem programmatischen Versuch, Mensch und Geschichte „am Leitfaden des Leibes“ zu denken, – ein Versuch, den S. als Resultat der anthropologischen Reduktion des Kantischen Dings an sich über Schopenhauers Willensmetaphysik und Langes materialistischer Daseinsdeutung schlüssig darstellt. – Nur fragt es sich, inwieweit N.s Ansatz trägt; ob nicht vielmehr von der von Paul Valéry diagnostizierten „Krise des Geistes“ auch der menschliche Leib berührt ist, ja, dessen Heillosigkeit erst die des menschlichen Geistes hervorrief. Nicht allein die bestürzenden autobiographischen Zeugnisse N.s mahnen daran, ebenso das Scheitern der anthropozentrischen Konzeption seines Werkes zeugt von der „Verzweiflung des Menschen am Menschen“. In deren Darstellung manifestiert sich das Genie N.s, dessen Name – so Thomas Mann in seinem Stockholmer Nietzsche-Vortrag aus dem Jahre 1947 – nicht etwa Gesundheit, sondern Krankheit lautet. – In seinem Beitrag über „Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche“ geht J. Simon auf N.s Demontage der Kategorien der Metaphysik ein, deren Sinn N. nicht einfach leugne, sondern als lebensdienliches menschliches Interpretament begreife. M. a. W., der Wahrheitsanspruch der metaphysischen Bestimmungen wird von ihm zugunsten des Lebensanspruchs des Individuums preisgegeben, das sich kraft der metaphorischen Ausdrucksweise der Kunst und Philosophie gegen den normativen Zugriff der Allgemeinheit zu schützen weiß. N.s. pragmatische Deutung der Sprache nimmt dabei wesentliche Einsichten der heutigen Sprachtheorie vorweg, indem sie auf den wandelbaren, „perspektivischen“ Charakter der Sprache hinweist. Doch sie teilt auch deren Aporien, sofern N. letztlich nicht über eine rein operationale Bestimmung der Sprache hinausgelangt, so daß ihm trotz aller psychologischen Raffinesse das Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft undurchsichtig erscheint. Nicht etwa die Freiheit, sondern die absolute Gefangenschaft menschlichen Geistes resultiert aus dessen Loslösung von der Metaphysik. Bezeichnenderweise hat N. unter dem Stichwort „Im Gefängnis“ (Morgenröte § 117) auf die Grenzen einer perspektivischen Weltauffassung verwiesen, die zwar das Solipsismusproblem der gegenwärtigen Sprachphilosophie antizipiert, jedoch in keiner Weise löst. – Eben jene Grenzen verzeichnet J. Splett in seinem abschließenden Beitrag „Nietzsche – Psychologe und Antichrist“, der sich kritisch mit N.s Skeptizismus auseinandersetzt. Auf dessen Basis läßt sich wohl jegliche Glaubenswahrheit hinterfragen, nicht aber der Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens explizieren. Denn nicht nur ist N. die Vorstellung einer absoluten Wahrheit fremd; vielmehr erweist er sich aufgrund seiner anthropologischen Reduktion des Glaubens wie des Erkennens außer-