

Sch.s Kritik an der Physikotheologie: ihr Grundfehler liege darin, die Welt als etwas Hervorgebrachtes anzusehen. In der folgenden interessanten Studie über die verschiedenen Bewertungen des Apoll von Belvedere illustriert *W. Fr. v. Löbneysen* die Zeitbedingtheit des künstlerischen Geschmacks, wobei er Sch.s Aussagen mit denen anderer bedeutender Denker und Ästhetiker des letzten Jahrhunderts vergleicht, die sich über dieses Kunstwerk geäußert haben. *E. Grassi* nimmt Sch. zum Anlaß, an das Denken von Giacomo Leopardi zu erinnern, der sich mit einer Reihe Themen befaßt hat, die auch für Sch.s Denken zentral sind, wie die Stellung der Ratio, Natur, Leidenschaft und Illusion. Mit *R. zur Lippe* kommen wir wieder zur Sch.-Interpretation zurück. Er situiert den Willensbegriff Sch.s im neuzeitlichen Denken und dessen innerer Zwiespältigkeit, die durch die erkenntnistheoretische Distanzierung gegenüber der Welt aufbricht, wodurch in Erkennen und Wollen eine „Doppelbindung“ von Trennung und Beziehung entsteht, aus der Sch. Erlösung sucht. Für *G. Vollmer* wird Sch.s Preisschrift gegen die Willensfreiheit zum Anlaß für einige grundsätzliche Bemerkungen zur Frage der Beweisbarkeit von Freiheit oder Determinismus, wobei freilich neben treffenden auch fragwürdige Argumente zu finden sind. *H. Schiefele* geht psychologisch-pädagogischen Einsichten Sch.s über die Einflüsse auf das Denken und Handeln der Menschen nach und flicht hierbei einen fingierten Dialog Sch.s mit der Harvard-Professorin *C. Gilligan* ein. Ohne wesentliche neue Aspekte wiederholt *R. Kühnl* die traditionelle marxistische Kritik an Sch., während *H. Münkler* eine differenzierte Analyse des „janusköpfigen“ Konservativismus Sch.s liefert: Sch. war zwar dezidiert konservativ, aber er mißtraute sowohl den Fähigkeiten der einzelnen als auch denen des Staates. Wenn auch der Staat das Unrecht bekämpfen soll, so ist er doch zur wirklichen Herstellung der Gerechtigkeit nicht fähig. Die nächsten Beiträge sind einige, zum Teil recht knappe, künstlerische Essays. Daran schließt sich *W. Schirmachers* temperamentvolles Plädoyer für eine aktuelle Interpretation der Sch.schen Ethik im Sinn einer Abwendung von den falschen Lebens- und Handlungsgewohnheiten der Moderne an. Dem leidenschaftlichen Engagement folgen sodann literarische Fiktionen, die ins Ironisch-Satirische hinüberspielen: *W. Schnurre* läßt den Pudel Ali mit Sch.s Pudel Atma eine aphoristisch-philosophische Unterredung führen, und *F. Volpi* und *W. Welsch* erfinden ein Manuskript, in dem der alte Sch. doch noch zur Erkenntnis Gottes gelangt. (Ob es aber geschickt war, diesen Beitrag so abzufassen, daß er Leser zur irrigen Meinung führen kann und geführt hat, man habe wirklich ein solches Manuskript gefunden, steht auf einem anderen Blatt.) Die letzten beiden Beiträge kehren schließlich wieder zur Form des wissenschaftlichen Artikels zurück. *R. Wassermann* macht sich Sch.s präventive Straftheorie und seine positive Einstellung zum Eid zu eigen, und *P. Watzlawick* vertritt die These, Sch.s Auffassung von der Welt als Vorstellung mache ihn zu einem Wegbereiter des heutigen Konstruktivismus. Kurze Informationen über die Autoren und ein Personenregister beschließen diesen anregenden und vielseitigen Sammelband.

H. SCHÖNDORF S. J.

BUCHER, RAINER MARIA, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott*. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 1). Frankfurt/M.: Lang 1986. 407 S.

Die in Würzburg bei Elmar Klinger vorgelegte theologische Dissertation (1985/86) liest Nietzsches Philosophie, speziell das Spätwerk, „als philosophisch-theologisches Programm“ (s. Untertitel). Der Kritiker des Christentums wird in optimam partem interpretiert, der „Beitrag Nietzsches zu einer christlichen Rede von Gott unter den Bedingungen der Moderne“ ist erklärtes Ziel: „Es soll der Nachweis erbracht werden, daß Nietzsche einen solchen Beitrag geleistet hat. Dieser betrifft das Problem des Personalen in der Rede von Gott“ (IX). Das Programm findet Ausdruck in der These: „Nietzsches Denken kann jenseits des Autonomie-Heteronomie-Gegensatzes befragt werden, es ist selbst jenseits dieses Gegensatzes angesiedelt. Denn dort, wo Nietzsche den Menschen gegen Gott verteidigt, ist dieser Gott gerade dies nicht: Gott. Er ist vielmehr ein Phänomen der *décadence*. – Wo Nietzsche aber von Gott als Gott redet, redet er von ihm im Horizont der Authentizität überhaupt: im Kontext nämlich einer universa-

len Metaphysik des Willens zur Macht. Der Wille zur Macht aber ist bei Nietzsche die eigentliche Realität von allem, was ist: mithin dessen Authentizität“ (3).

In einer gut durchdachten Gesamtanlage führt B. in vier großen Schritten zur Erhellung der These. – (A) „Problemgeschichtlicher und literarischer Ort der Untersuchung“ (5–51): Die zielsichere Darstellung wichtiger Stationen der theologischen (v. a. Welte – Jünger – Biser) wie der philosophischen (Heidegger – Penzo – Müller-Lauter; Foucault – Deleuze) Nietzsche-Diskussion bzw. Rezeption profiliert den eigenen Standort, der zudem durch methodische Reflexionen auf die thematische und philologische Struktur des Spätwerks (35–48), des veröffentlichten wie des Nachlasses, gefestigt wird (Publikationsgeschichte und Einheit des Werkes; Wille zur Macht als zentrale Kategorie). – (B) „Mensch und Gott in Nietzsches kritischen Spätschriften: Das Christentum als Décadence-Religion“ (52–196): Der Begriff der *décadence* als Kategorie destrukturierter Authentizität wird systematisch (Bezug zu Ressentiment und ‚wahre Welt‘) und historisch-exemplarisch (Richard Wagner; Exkurs: Nietzsche – Wagner – Hitler – heute) durchbuchstabiert. Die Entfaltung des *décadence*-Vorwurfes an das ‚Christentum‘ (133–187) lenkt auf die zentrale Problematik hin: Dem schwachen, personal-nichtauthentischen Menschen korrespondiert ein ebenso schwacher Gott – und umgekehrt. (Angefügt ist eine thesenverstärkende Interpretation des nicht zum Spätwerk gehörenden Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“.) – (C) „Mensch und Gott im Horizont des Willens zur Macht: Die Themen des Christentums im späten Nachlaß“ (197–272): Die Interpretationen aus (B) finden in diesem Kapitel ihre Zuspitzung: „Insofern die Relation eines authentischen Gottes zu einem authentischen Menschen den Inhalt des Evangeliums des Jesus von Nazareth verkörpert, kann so von Themen des Christentums bei Nietzsche gesprochen werden“ (197). Der Wille zur Macht als umfassende Auslegungskategorie für ‚Authentizität‘ (197–240) ist das metaphysische Prinzip einer streng relationalen Metaphysik, die ohne die Konzeption einer wahren Welt samt deren Implikaten der Dingkonstitution (Subjekt – Substanz – Sprache) den Nihilismus überwindet, der die ‚wirkliche Welt‘ im Namen der ‚wahren Welt‘, damit aber auch die Person denunziert, das, „was der Mensch als einzelner je für sich ist“ (237), „das je aktuelle Wesen des einzelnen Menschen in seinen Machtrelationen, ... in seiner ... je erreichten Authentizität“ (261). Zu Ende gedacht ist dieser unter den Prinzipien des Willens zur Macht plural konzipierte Mensch nur in seiner Beziehung zu ‚Gott‘, der perspektivisch und universal, nicht-moralisch zu denken ist: „Gott ist Relation zu allem, was ist“ (266, cf. 271 f.), „alles, was ist, ist nur es selbst durch und in seinen Relationen zu Gott“ (272). Eingefügt ist dem Kapitel ein kritisch kontrastierender Exkurs zu Max Müller als einem Vertreter herkömmlicher Anthropologie christlicher Tradition (226–231). – (D) „Das Problem des Personalen als Ansatz der Auseinandersetzung mit dem Atheismus – ein Ausblick“ (273–297): Weil das Christentum „eine Theologie der personalen Authentizität Gottes unter den Menschen und des Menschen in Gott (vertritt)“, kann sie „mit Nietzsche auf dessen eigenem Boden über die Gründe seiner Leugnung Gottes sprechen“ und „auf ihrem eigenen Boden Nietzsches Versuch diskutieren, die personale Authentizität Gottes und des Menschen zu denken“ (274). Gegen einen vermeintlich christlichen, in Wahrheit aber durch und durch unchristlichen, weil mensch- und gottvergessenen Theismus (cf. 286) ist die Wahrheit der Rede vom Tode Gottes festzuhalten: die berechtigte Kritik eines destruktiven Gott-Mensch-Verhältnisses. Der christlichen Theologie ist aufgegeben, zu prüfen, „ob und inwiefern vorhandenes philosophisches Denken in der Lage ist, die Wahrheit des Evangeliums zu erfassen und zu behaupten“ (289). Insofern Nietzsches Philosophie Personalität als Relationalität und diese als Prinzip des Seienden überhaupt denkt, kann man in ihrem Horizont vom „personalen Gott abstrakt und vom universalen Gott als Person“ reden; Schlußfrage des Verfassers, die aber nach allem vorher Entwickelten (A–D) wie eine unmotivierte Zurücknahme erscheint (faktisch eher These denn Frage): „Erweist sich Nietzsche zuletzt als biblischer Denker Gottes?“ (297)

Die tatsächliche Leistungsfähigkeit der Philosophie Nietzsches steht auch nach der Arbeit von B. noch dahin. Der Interpretation von B. kommt aber das nicht geringe Verdienst zu, die Frage danach eindringlich thematisiert zu haben: Nietzsches Philosophie

als Prinzip des Fortschritts. Zwar tut er es nicht als erster, und leider berücksichtigt bzw. diskutiert er nicht seiner Interpretation eher im Wege stehende Autoren (etwa P. Valadier und M. Jacob; P. Köster), aber er artikuliert das Problem in einer Schärfe, die geeignet ist, profilierte Stellungnahmen zu provozieren. Die methodische Beschränkung auf das Spätwerk ist gewiß fruchtbar, bedeutet aber auch eine Blickverengung; die Zäsur, die B. zwischen Spätwerk und vorausgehendem Œuvre ansetzt, wobei er zusätzlich unnötigerweise die wenig sinnvolle und faktisch auch gar nicht gegebene Aufspaltung des Nietzscheschen Denkens in öffentlich-kritisch und einsam-konstruktiv vornimmt (4), ist nicht so gravierend, wie der Autor annimmt. Nietzsches Diskurskritik des Christentums setzt nicht erst nach dem „Zarathustra“ ein (so 36 behauptet). – B. grenzt sich gegen eine christliche Vereinnahmungsstrategie ab (287). Doch in immer neuen Formulierungen der Ausgangsthese, in eloquenten Annäherungen von ‚authentischem‘ Wesen des Christentums (s. bes. 275–280) und der Konstitution des Personalen (am Leitfaden des Willens zur Macht) bei Nietzsche, kommt er zu dermaßen frappierender Parallelisierung von Nietzsches Anliegen und christlicher Rede von Gott (Gottmenschlichkeit, Idiomenkommunikation: 195, 276 f.), daß sich eben doch die Frage aufdrängt, ob er Nietzsche interpretiert oder die eigene Interpretation des Christlichen bei Nietzsche ‚wiederfindet‘. Die Deutung von ‚Göttlichkeit‘ (z. B. 195 f.) ist jedenfalls verharmlosend angesichts der von Nietzsche deutlich ausgesprochenen Ambitionen. Nietzsche treibt auch nicht eine verallgemeinerbare „Sorge um die Person“ (233; cf. 239), vielmehr intendiert er, aristokratisch-elitär, eine Steigerung menschlicher Möglichkeiten ins Unabsehbare. Die Einführung des Begriffs ‚Authentizität‘, von G. Penzo inspiriert (cf. 23 f.), ist mindestens problematisch, wenn nicht selbstwidersprüchlich. Eine nichtmoralische Interpretation der Welt kann Authentizität nicht als Wert oder Maßstab von allgemeiner Gültigkeit ansetzen. Jenseits von Gut und Böse kann es nur noch Gut und Schlecht, relational zur je angesetzten, vom Willen zur Macht bestimmten Zielsetzung je eines Individuums, geben. Auch läßt sich ein positiv gefaßter Begriff von Authentizität nur durch unstatthafte Selektion gewinnen, durch Ausblendung so zentraler Gehalte der Nietzscheschen Philosophie wie „ewige Wiederkehr“, „Umfänglichkeit der Seele“, „große Politik“, „der Philosoph als Gesetzgeber“. – Der bei B. wirksame Interpretationswille stimuliert zu weiterer Diskussion; er ist mehr als fragwürdig, besonders als Wille zur spekulativen Formalisierung der Probleme auf Kosten der Inhalte. Die resolute Adaptation der in sich doch durchaus noch ungeklärten Grundoption Nietzsches an das Christentum resultiert allerdings aus einer Entproblematisierung möglicher und wirklicher Aporien einer Philosophie, die nicht heiliggesprochen werden muß, um ernst genommen zu werden. Ob der Personbegriff bei Nietzsche, der mehr besagt als bloß ‚Relationalität‘, wirklich das erbringt, was B. postuliert? Daß Nietzsche den Personbegriff „niemals zum Prinzip der Organisation seines Denkens gemacht“ habe (219), ist eine unausgewiesene These; aus der Sicht des Rez. ist sie zu bestreiten. Nietzsche hat zwar die Frage nach der Relation zwischen ‚Göttlichem‘ und ‚Menschlichem‘ mit Nachdruck gestellt, aber hat er sie nicht in einer Weise beantwortet, daß der Mensch Gott werden müßte, um er selbst zu sein? Wäre das jedoch der Fall, dann wäre der Mensch dieses ‚Gottes‘ gerade nicht mehr wahrer Mensch (‚identisch‘ und ‚authentisch‘). Die Vergöttlichung, die Nietzsche will, ist nicht identisch mit der, die das Christentum zuspricht, vermittelt durch Schöpfungserfahrung und Offenbarungsglaube, in Nachfolge Jesu (der bei Nietzsche nur bedingt Kredit hat, was B. gänzlich übergeht) realisiert. Schade, daß B. diese fundamentalen Schwierigkeiten geringachtet und nicht artikuliert – in einem Buch, das ansonsten durch souveräne Interpretation sowie kompetente und engagierte Problementfaltung besticht. – Warum der Autor andere als die in der Nietzsche-Forschung gebräuchlichen Siglen verwendet, ist nicht einzusehen und eher verwirrend als hilfreich.

U. WILLERS

GRUJIĆ, PREDRAG M., *Čičerin, Plechanov und Lenin*. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland. München: Fink 1985. 291 S.

Der Deutsche Idealismus und vor allem die Philosophie Hegels beeinflussten im 19. Jahrhundert das russische Geistesleben sehr stark, weil junge Russen in Deutsch-