

„Aut Zarathustra aut Christus“

Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980

VON ULRICH WILLERS

ERSTER TEIL

I. Absicht, Ziel und Methode

Nietzsche-Kult und Nietzsche-Mode sind vorbei. Dennoch – oder gerade deswegen – ist Nietzsche erneut „im Kommen“¹. Was Nietzsche immer war: ein Phänomen, schwer zu deuten, und ein Problem, nie geklärt, das ist er auch heute. Nicht nur durch die neue international vertriebene Kritische Gesamtausgabe der Werke (1967 ff.) und Briefe (1975 ff.) Nietzsches ist die Nietzsche-Forschung erneut in Bewegung geraten. Die Zeitströmung, Aporien des Denkens und die (relative) Unfähigkeit der Philosophie und aller grundsätzlichen Reflexion sonst, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, scheinen eine Nietzsche-Renaissance zu begünstigen. Was Marxismus, ‚bürgerliche‘ Philosophie, Positivismus oder welche etablierte Denkweise auch immer anscheinend nicht zu leisten vermögen, was als Ideologie oder irrelevante Spekulation erscheint und die gefühlten Bedürfnisse der Zeit nicht befriedigt, das erzeugt einen Sog der Hoffnung und Erwartungen, der nicht wenige erneut nach Nietzsche und seiner Philosophie Ausschau halten läßt. Wäre das Interesse an ihm und seinem Werk dann nur aus dem Ungenügen an erfolglosen und vielleicht überlebten Positionen verständlich? Eine solche Einschätzung erwies sich schnell als eine Unterschätzung der Philosophie Nietzsches. Der gründliche Einblick allein erkennt das kritisch-systematische Potential dieser Philosophie und ihr Eigengewicht, während ein zitatensuchender Überblick die spezifischen Qualitäten zwangsläufig verkennt.

Die nun schon etwa hundertjährige Wirkungsgeschichte Nietzsches präsentiert eine verwirrende Fülle an Deutungsmöglichkeiten von Werk und Person Nietzsches; diese verwirrende Vielfalt mag als Ausdruck einer kruden Philosophie und der ihr entsprechenden Auslegung gedeutet werden oder als Hinweis auf ein labyrinthisch-verborgenes Aussagepotential, das noch auf seine Ausschöpfung wartet. Solche Entdeckung braucht ihre Zeit und hat ihre Geschichte. Ein kleiner Teil dieser Geschichte soll hier referiert werden. Die Jesus-Deutung Nietzsches, gewiß nur ein Seitenstück eines großen Blockes der Wirkungsgeschichte Nietzsches insgesamt, (meines Wissens) bisher nicht dargestellt, hat eine Entwicklung durchgemacht, die nur wenigen bekannt sein dürfte, die aber in jedem Falle bedeutsamer ist, als es zunächst den Anschein haben mag.

Die einschlägigen Themen und Thesen scheinen schnell aufgezählt zu sein: die Sympathie Nietzsches für Jesus, die Polarisierung und Entgegensetzung Jesus – Christentum, „Dionysos gegen den Gekreuzigten“; aber auch: Nietzsches Christushaß, die Verkenntung Jesu, „aut Zarathustra aut Christus“ und manches andere. Schon dem ersten Blick springt die Widersprüchlichkeit entgegen. Ist man nun auf diese Widersprüchlichkeit unwiderruflich festgelegt oder findet man übergeordnete Gesichtspunkte, die diese Widersprüche wie Gegensätze zu integrieren vermögen? Freilich ist dies bereits eine Fragestellung, die eine nuancierte Nietzschewahrnehmung voraussetzt; daß diese ganz und gar nicht selbstverständlich und erst langsam entfaltet wor-

¹ „Weit davon entfernt, als ‚Fall‘ abgeschlossen zu sein, ist er wirkungsgeschichtlich gesehen immer noch im Kommen.“ – *E. Biser*, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, 10; *ders.*, *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung*, Freiburg 1983, 49. Von genau derselben Überzeugung lebt die bedeutende Nietzsche-Interpretation von *G. Deleuze* (s. u. IV 3b).

den ist, entwickeln die folgenden Ausführungen Schritt für Schritt. Dabei kommen nicht nur die Themen, Thesen und Topoi in den Blick, die (und wie sie) sich herauskristallisiert haben, sondern maßgeblich die Entwicklung in ihrem Vor und Zurück, mit ihren offensichtlichen Mißgriffen und den weniger offensichtlichen Fortschritten. Kontinuität, Diskontinuität, Zäsuren wie lineare Entfaltung kennzeichnen diese Entwicklung gleichermaßen; auffallend ist auch die relative Unverbundenheit und das pure Nebeneinander etlicher Interpretationen und Deutungen. Der heutige Reflexionsstand zur Jesus-Deutung Nietzsches – schon markiert in dieser Wortwahl: „Jesus-Deutung“, denn lange Zeit sprach man von „Jesusbild“, „Christusbild“ u. ä. – ist nicht ohne seine Vorgeschichte verständlich, andererseits ist er wesentlich mehr als lediglich Resultat einer einlinigen Drift des Nachdenkens. Ihn als Spitze der ganzen Entwicklung zu begreifen, setzt im übrigen voraus, daß es eine homogene Interpretation der Jesus-Deutung Nietzsches gäbe; es wird sich zeigen, daß und warum das nicht der Fall ist.

In Referat und Zitat soll sich die Jesus-Deutung Nietzsches in ihrer Interpretationsgeschichte spiegeln. Es versteht sich dabei von selbst, daß nicht vollständige Präsentation und Dokumentierung dieser Geschichte auch nur beabsichtigt sein könnten. Eine Auswahl, deren Berechtigung sie selbst zu vertreten hat, soll die verwickelte Problem-entfaltung repräsentieren und deren Gewicht einleuchtend machen. Das historische Interesse der folgenden Darstellung und Berichterstattung paart sich mit dem systematischen an dem (Un-)Geist, der die Interpretationsgeschichte bestimmt (hat). An erster Stelle stehen somit nicht Kritik und Urteil, auch nicht Abbildung „der“ Wirklichkeit einer Entwicklung, sondern das Interesse an der Durchleuchtung eines Themas, dessen Bedeutsamkeit eben die Geschichte der Behandlung dieses Themas selbst erst recht erweist. Im folgenden ist also nicht eine allgemeine Rezeptionsgeschichte Nietzsches beabsichtigt; nicht die Auf- und Übernahme eines Werkes und seines Anspruchs, nicht die rezipierenden Autoren stehen im Vordergrund der Betrachtung – wenn auch davon wie von gesellschaftlichen und geschichtlichen Umständen nie ganz abzusehen ist –, sondern ein Thema und das daran anknüpfende Interpretationsgeschehen².

Die strikte Themenzentrierung verbietet eine Begrenzung des Autorenkreises nach Gesichtspunkten einer Disziplin oder weltanschaulicher Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gruppe. Daher werden nicht nur Theologen berücksichtigt, wenn auch diese naturgemäß überwiegen – der Zahl, nicht notwendig dem Gewicht der Aussage nach, wie zu zeigen sein wird. Konfessionelle Besonderheiten und Eigentümlichkeiten werden genannt, nicht jedoch zum Einteilungsgesichtspunkt genommen – aus guten Gründen, die im Vollzug der Lektüre einleuchten dürften.

Autoren und Positionen werden mehr oder minder ausführlich vorgestellt. Je bekannter ein Autor und seine Thesen, desto kürzer fällt i. a. das Referat dazu aus. Da viele der früheren Nietzsche-Rezipienten weniger bekannt sind, werden sie teilweise besonders ausführlich vorgestellt. Der Umfang der Darstellung ist freilich kein eindeutiger Indikator für das sachliche Gewicht einer These, zumal die Autoren selbst die Jesus-Deutung schon im Ansatz verschieden gewichten. Was dem einen nur einige Bemerkungen abnötigt, erörtert ein anderer Autor in einem längeren Aufsatz, was einer nur kapitelweise anführt, analysiert und erklärt ein anderer als konstitutives Element der Christentumskritik Nietzsches im ganzen.

Am Leitfadens einer chronologischen Aufreihung der Problemgestalten entworfen,

² Zur Nietzsche-Rezeption findet man einen guten Überblick in: 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Hrsg. v. A. Guzzoni, Königstein/Ts. 1979. Im Grobaster setzt der Herausgeber drei Perioden der Wirkungsgeschichte an: 1890–1930; 30er Jahre; 1945 bis Gegenwart. – Nicht nur für Theologen: P. Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: NS 10/11 (1981/82) 615–685. – Ergänzend, aus marxistischer Perspektive: B. Kaufhold, Zur Nietzsche-Rezeption in der Westdeutschen Philosophie, in: Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hrsg. v. R. Schulz, Berlin (Ost) 1958, 279–409, bes. 325–330, 330–345; S. F. Odnev, Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie, Köln 1977. – Weitere Lit. s. Anm. 8 und Anm. 36.

läßt die folgende Darstellung und Entfaltung der Problemgeschichte eine gewisse Logik erkennen, die vom „Jesusbild bei Nietzsche“ ausgeht und in die Frage einer „Christologie bei Nietzsche“ mündet. Die der Entwicklung immanente Logik war es, die von einer rein chronologischen Darstellung zur Mischform einer systematisch-historischen Themaentfaltung tendieren ließ. Je näher der Gegenwart, desto wichtiger wird die systematische Befragung nach Ordnungsgesichtspunkten, die also die rein chronologische Aufeinanderfolge durchbricht. Daß die Frage nach Jesus die Christologie provoziert, wird so unübersehbar; damit zugleich, daß die Fragen, die Nietzsche gestellt hat, wie die, die wir aus ihm heraushören und in ihn hineinlesen, immer noch ungeklärt sind – die Fragen mehr als die Antworten. Eben diese Fragen klarer zu stellen, dazu kann die Kenntnis und das Durchdenken der Wirkungsgeschichte beitragen.

II. Der Anti-Christ

Die Wirkungsgeschichte Nietzsches ist höchst signifikant. Seine Werke fanden im allgemeinen nicht den Nachhall, den der Autor sich versprach. Entweder blieben sie fast ganz ohne Resonanz oder sie fanden Widerspruch; der jedoch ging zumeist völlig an dem vorbei, woran Nietzsche gelegen war. Schließlich stellte Nietzsche sich auf das Nicht-verstanden-Werden(-können) ein. Der Ton seiner späten Schriften signalisiert dies aufs deutlichste: Je unverständener Nietzsche sich fühlt und fühlen muß, desto schriller wird der Tonfall seiner Äußerungen; je schriller aber der Tonfall, desto größer die Gefahr und Wahrscheinlichkeit, noch tiefer mißverstanden zu werden. Es ist bekannt, daß Nietzsche lange Zeit vorwiegend als Künstler, als begabter und interessierter Literat im Blickfeld der Öffentlichkeit stand; da war es schon ein Durchbruch, wenn Alois RIEHL von dem Künstler und Denker Nietzsche zu schreiben wußte³. Dies freilich hat Nietzsche nicht mehr erlebt. Eine treffende Anerkennung seines Wollens und Schaffens sah Nietzsche in der Interpretation des Dänen G. BRANDES, der Nietzsche als radikalen Aristokraten und sein Werk als radikalen Aristokratismus interpretierte⁴. Die Einschätzung Nietzsches durch Brandes blieb allerdings singulär – auf lange Zeit, und überdies ist auch sie nur eine erste Annäherung an den Philosophen Nietzsche. Daß Nietzsche sich von Brandes verstanden fühlte, besagt zweierlei: daß Brandes ein zentrales Moment von Person und Werk tatsächlich namhaft gemacht hatte, und zum anderen, daß er mehr – aber eben beileibe nicht alles – begriffen hatte als die Zeitgenossen, auf deren Verständnis der unzeitgemäße Nietzsche vergeblich wartete.

Es ist offenbar eine Kunst und erfordert viel Zeit, Nietzsche richtig zu lesen und zu verstehen. Nietzsche erlebte mit zunehmender Verstörung, daß seine Intentionen und Vorstellungen Mißverständnisse provozierten, ja provozieren mußten. So war es denn seine immer häufiger ausgesprochene Sorge, man – er schrieb nicht ohne Grund für „alle und keinen“ –⁵ könne ihn nicht langsam, genau und gründlich genug lesen. Mißverständnisse stellten sich von Anfang an ein; die spätere Kriminal-Geschichte der Werkedition durch Nietzsches Schwester Elisabeth FÖRSTER-NIETZSCHE tat dann noch ein übriges⁶.

³ A. Riehl, Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker, Stuttgart 81923 (1897). – Quantitativ wie qualitativ überragt hier der Denker den Künstler. – 1902 veröffentlichte H. Vaibinger sein bedeutendes Nietzschewerk: Nietzsche als Philosoph, Berlin 1902 (u. ö.); vierte, vom Verfasser neu durchges. Auflage, Berlin 1916 (Feldausgabe!). – Im „Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jahrhunderts“, 4 Bde. in 2 Bdn. Leipzig 1901 wird Nietzsche nicht aufgeführt.

⁴ G. Brandes, Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 63 (1890) Heft 2, 52–89; Teilabdruck in: Alfred Guzzoni (Hg.): 90 Jahre philosophische Nietzsche Rezeption, Meisenheim 1979, 1–15.

⁵ Dies gilt nicht nur für den „Zarathustra“, für den Nietzsche es ausdrücklich machte: „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.“

⁶ Vgl. hierzu: K. Schlechta, Friedrich Nietzsche. Werke in 3 Bdn., München 1966 (u. ö.) III, 1383 ff., bes. 1394 ff. (Philologischer Nachbericht); M. Montinari, Nietzsche lesen, Ber-

Wir wenden uns nun einem der prinzipiell vermeidbaren, faktisch aber immer wieder reproduzierten Mißverständnisse zu. Dabei soll nicht behauptet sein, daß im folgenden *nur* ein Mißverständnis Nietzsches vorgestellt werde. Vorgestellt und kritisiert wird vielmehr eine Tendenz der Nietzsche-Interpretation, die als Tendenz falsch ist und die gewissermaßen in die Falle tappte, die Nietzsche gestellt hatte: Wer Nietzsche (nur) als den Anti-Christen versteht, als den, der die Grundlagen des Christentums angreift oder sich gegen Christus stellt, der hat gleichsam nur die Außenseite der wahren Position Nietzsches⁷.

1. Nietzsche als Zielscheibe

Die frühen Nietzsche-Interpretationen⁸ sind in großer Zahl ein trauriges Beispiel für ressentimentgeladene Reaktionen auf eine als bedrohlich empfundene Situation. Nietzsche stellte nicht nur einzelne Positionen, Dogmen und Moralvorstellungen in Frage, Nietzsche destruierte gründlich und radikal die Grundfesten des bisher gültigen Selbst- und Weltverständnisses. Er löste eine geistig-seelische Erschütterung ungekannten Ausmaßes aus. Man sah darin einen Angriff und ging zum Gegen-Angriff über; so verständlich der Vorgang ist – wenn man die historisch-gesellschaftliche Situation des fin de siècle und der Zeit vor, während und nach dem 1. Weltkrieg bedenkt –, so sehr ist er als ganzer doch als folgenschwerer Mißgriff zu werten.

Der Mißgriff bestand zunächst im Ausgreifen nach der Person des Angreifers: Statt der vorgebrachten Sache attackierte man oft die Person, der man die Sache übel nahm. Selbst wenn man die Sachgehalte, die man als Angriff auf das Christentum und seine (heilige) Lehre von Gott und Christus identifizierte, schließlich auch in den Blick nahm, so kamen sie doch selten unverzerrt vor das Auge. Die Person Nietzsches, dingfest gemacht als Angreifer der für sakrosankt gehaltenen Dogmen und Lebensordnungen, gab den Blick auf die Sachaussagen nicht wirklich frei. Freilich gibt es auch Ausnahmen von der dargestellten Regel, die sie damit allerdings tatsächlich bestätigen und unterstreichen. Die Qualität solcher Ausnahmen hat einen schweren Stand gegenüber der quantitativen Überfülle abwertender Stellungnahmen.

Zeittypisch ist eine kleine Schrift von Walter JESINGHAUS – nach Themenstellung und Durchführung. Die Konjunktion im Titel „Nietzsche und Jesus“⁹ wird im Text explizit als Frage, „ob Christus wirklich von Nietzsche aus dem Felde geschlagen ist“ (9). Daß dies nicht wirklich der Fall sein kann, davon ist Jesinghaus überzeugt; gleichwohl ist er nach eigener Auskunft und in der Einleitung zu seiner Schrift daran interessiert, Nietzsche möglichst vorurteilsfrei zu begegnen. In einem ersten Teil, der damit zugleich möglichen Angreifern wehren will, stellt Jesinghaus Nietzsches Angriffe auf das Christentum dar; dieser Teil hat vorbereitenden und hinführenden Charakter zur Hauptsache der Schrift, die in einem Vergleich besteht: „Nietzsches Ideale im Ver-

lin/New York 1982, bes. 92 ff., 120 ff., – Vor allem ist auf die einschlägigen Partien der neuen Kritischen Gesamtausgabe (= KGW) hinzuweisen wie auf Band 14 der Kritischen Studienausgabe (= KSA). Die Werkedition hat insgesamt eine kaum nachzuziehende, aber bei Kenntnis der Dinge ständig spürbare Wirkung auf die Nietzsche-Rezeption.

⁷ Diese Behauptung wird gestützt durch die gründliche und viele Mißverständnisse ausräumende Studie von J. Salaquarda, *Der Antichrist*, in: NS 2 (1973) 91–136; vgl. auch die ebd. 103 zitierten Passagen aus Briefen an F. Overbeck wie P. Gast. – Daß auch die in unseren Zusammenhang gehörende „Kurze Erzählung vom Antichrist“ von W. Solowjew an Nietzsche vorbeizieht, zeigt einleuchtend E. Biser, „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962, 260–286; vgl. außerdem: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. v. L. Miller u. J. Wille, München 1977 (Deutsche Gesamtausgabe; Ergänzungsband).

⁸ Vgl. den Versuch einer Zusammenschau bei J. Philippi, *Das Nietzschebild in der Zeitschriftenliteratur der Jahrhundertwende*, Saarbrücken (masch. Diss.) 1970, bes. 152 ff., 171 ff., 213 ff.

⁹ W. Jesinghaus, *Nietzsche und Christus*, Berlin-Schöneberg 1913 (Wiss. Beilage zum Jahrsbericht des Helmholtz-Realgymnasiums in Berlin Schöneberg).

gleich mit der Lehre Christi“ (= Teil 2: 39–73). In einem kleineren dritten Teil (74–81) findet sich eine urteilende Stellungnahme zu Nietzsches Angriffen auf das Christentum.

Das Ergebnis der kleinen Arbeit von Jesinghaus ist eindeutig; der Vergleich von Jesus und Nietzsche fällt zugunsten Jesu aus. Überspitzt formuliert lautet die These: Was Nietzsche kann, kann Jesus auch – und vor allem schon viel früher. Nietzsches Ideal überragt Christus nicht. Jesinghaus kann sogar von einer gewissen Deckungsgleichheit sprechen: „Seine (sc. Nietzsches) ethischen Ideale decken sich im allgemeinen mit denen Christi, nur daß Christus sie verankert in dem Wesen eines übernatürlichen Gottes . . . Wodurch sich Nietzsche von Christus im letzten Grunde unterscheidet, ist eben seine Stellung zu Gott.“ (83) Diese erscheint somit als die *differentia specifica* in ansonsten deckungsgleichen Bemühungen um ethische Ideale. Dennoch – oder gerade deswegen? – ist festzuhalten, daß Nietzsche Christus „mit der heißesten Glut seines Herzens bekämpft“ (85) habe, statt in Christus den einen rechtfertigenden Menschen zu sehen, wie er von Nietzsche – in „Zur Genealogie der Moral“ I, 12 – gesucht und erwähnt wird.

Ähnlich wie Jesinghaus stellt sich auch F. W. BREPOHL¹⁰ die Frage, die allerdings schon im Titel seiner Schrift zum Appell wird: „Friedrich Nietzsche oder Christus!“ Die (ausschließende) Disjunktion des Titels wird verschärft im Text: „Wenn wir die Gestalt des Übermenschen der Gestalt des Jesus von Nazaret gegenüberstellen, welch himmelweiter Unterschied! Hier die Ausgeburt eines satanischen Egoismus und höchster Selbstüberschätzung, dort die Verkörperung göttlicher Liebe, des Altruismus und der Demut“ (42). Es ist nur konsequent, daß die Schrift in einen Appell zur sittlichen Erneuerung mündet. Nietzsche wird als mögliche „Mahnung Gottes, ein Warnruf, ein Spiegelbild“ (47) begriffen – diese letzte Einschätzung kann man geradezu als einen Topos der Nietzsche-Interpretation werten, der sich in immer neuen Variationen durchhält. So etwa kann (zwar) Ende der 20er Jahre (aber) ganz im Stil der Zeit vor dem 1. Weltkrieg der Autor Hermann KARWEHL Nietzsche als einen „Führer zu Christus“ interpretieren¹¹: „Nietzsche ist ein Ruf: zurück zu Christus!“ (243). Der „Kampflplatz Friedrich Nietzsche“ (242) zeigt den Streit zwischen Christus und Satan¹²; wer das begriffen hat – und Nietzsche zwingt dazu –, der kennt die wahre Alternative. In diesem Sinne und nur in diesem gilt schließlich: „und auch Nietzsche muß dazu dienen, ihm (sc. Christus) den Weg zu bereiten“ (244). Die Worte nicht, aber die Gedanken finden sich häufig. Schon 1896 sah Hans GALLWITZ¹³ in Nietzsche einen „Erzieher zum Christentum“. Statt Antichrist hätte Nietzsche Jünger Jesu sein können. Bei solcher Einschätzung (und Vereinnahmung) wundert es dann nicht, wenn Gallwitz „Jenseits von Gut und Böse“ 295 für die „treffendste Charakteristik . . . von . . . Jesus Christus“ (339) hält.

2. Nietzsche im Zerrspiegel

Viele Autoren, die sich mit Nietzsche beschäftigen¹⁴, haben offensichtlich nicht die Kompetenz zur – sachlichen – Auseinandersetzung, vor allem aber gar nicht den Willen dazu. Das hat sicher Gründe in der ungeklärten Situation der Einschätzung Nietzsches

¹⁰ F. W. Brepohl, Friedrich Nietzsche oder Jesus Christus! Eine kritische Gegenüberstellung, zugleich ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Seegefeld: „Das Havelland“, 1909. Diese kleine Schrift von 51 Seiten erlebte im Jahr des Erscheinens drei Auflagen.

¹¹ H. Karwehl, Friedrich Nietzsche, in: Neuwerk. Ein Dienst am Menschen 10 (1928/29) 237–244.

¹² Bei L. Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1. Auflage 1926, findet sich eine strukturgleiche Gegenüberstellung von Dionysos und Jahwe; in der Neuauflage von 1977, 147–157.

¹³ H. Gallwitz, Friedrich Nietzsche als Erzieher zum Christentum, in: PrJ 83 (1896) 324–347.

¹⁴ Der Ausdruck „beschäftigen“ mag andeuten, wie sich wer an Nietzsche „heranmachte“. – „In meinen jungen Jahren las man Nietzsche“; so der 1912 geborene C. F. von Weizsäcker in „Wahrnehmung der Neuzeit“, München/Wien 1983, 72; die Hervorhebung ist original.

überhaupt. Jedenfalls ist es auffällig, wie viele Schreiber(linge) sich an Person und Werk Nietzsches heranmachen, denen Nietzsche kaum mehr als eine „komplette Harmlosigkeit“ ist. Das Wort von der kompletten Harmlosigkeit findet sich in einem Machwerk übler Art, in dem Nietzsche eine totale Ablehnung erfährt ohne wirkliche Differenzierung in der Sache: Johannes SCHLAF, *Der „Fall“ Nietzsche. Eine Überwindung*¹⁵.

Vor dem Hintergrund derartiger Pamphlete, die damit angezeigte geistige Grundstimmung der Zeit berücksichtigend, ist man angenehm überrascht über die in denselben Jahren erstmals erscheinende Abhandlung „Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus“ von Paul FISCHER¹⁶. Die feinsinnig, verständnis- und liebevoll geschriebene Abhandlung gibt eine im ganzen gesehen kompetente Darstellung und Beurteilung Nietzsches. Zentriert um Nietzsches Aussagen im „Zarathustra“, versucht Fischer eine gründliche, werk- und sachorientierte Auseinandersetzung zum Thema „Nietzsche und Christentum“. Überzeugt von prinzipieller Überlegenheit des Christentums, läßt Fischer sich aber nie dazu hinreißen, Nietzsche – etwa nach Art von J. Schlaf –, zu ironisieren oder zu verunglimpfen. Dennoch erscheint selbst in dieser Studie Nietzsche im Zerrspiegel weltanschaulicher Auslegung. Verdeutlicht sei dies am Beispiel der Ausführungen zu Christus, die tatsächlich auch das Zentrum bei Fischer sind, sofern dieser Autor nämlich im wesentlichen Nietzsches „Kampf gegen Christus“ (vgl. 10 u. ö.) als pars pro toto, d. h. für die Zurückweisung des Christentums ausdeutet. Dies ist im übrigen vor allem deshalb relativ problemlos möglich, weil Fischer – vielleicht im Sinne seiner irenischen Grundhaltung, die aber niemals unentschieden ist – sich auf Nietzsches Christusbild im „Zarathustra“ konzentriert und z. B. die einschlägigen „Antichrist“-Stellen ausspart¹⁷.

Das Ergebnis seiner Lektüre wird seine Grundüberzeugung; daß es nicht umgekehrt (wie bei so vielen anderen) ist, also die Anfangsüberzeugung sich ohne Rücksicht auf gewichtige Einwände durchsetzt, dies zeigt der gesamte Duktus der Schrift. Fischer läßt sich (und seine Leser) durch Nietzsche in Frage stellen, korrigieren und zu vertiefter Sicht der Dinge führen, aber eins ist für ihn immer noch unabweisbar: Nietzsche hat Christus verkannt, ja sich auch zuwenig um Kenntnis Christi bemüht (10 u. ö.) – eine „unzweideutige, schwere Verschuldung Nietzsches“ (10). „Mit Ausnahme weniger Worte einer milden, schonenden Teilnahme findet sich nichts, was auf ein tieferes Verständnis für ihn hinweisen würde.“¹⁸ Steht Nietzsche somit nach Fischer in einer „Feindschaft gegen Christus“ (20), die ihn blind macht und ihm den Blick auf das wahre Christentum raubt? Trifft Nietzsche nur „Entstellungen und Verzerrungen“ (20, 37, 56 u. ö.) des wahren Christentums? Fischer spürt, daß die Wahrheit über Nietzsche so einfach nicht einzufangen ist: „Ja, Nietzsche hat Jesum doch tiefer erkannt, als es uns zunächst erscheinen mag, und hat eben deswegen ihn gehaßt und verworfen, weil er das von sich weist, was Jesus wirklich wollte, was das Christentum in Wahrheit

Schon 1897 veröffentlichte F. Tönnies ein Buch mit dem vielsagenden Titel „Der Nietzsche-Cultus“. E. Troeltsch bezeichnet 1911 nicht ohne Bissigkeit den Nietzsche-Kult als „eine Mode...“, in der neurasthenische Sklavenseelen sich am Jargon der Herrsprache berauschen oder vergnügen“ (Ges. Schriften, II, 1922, 97 f.). Die christlichen Schreiber nehmen auf ihre Weise an dieser Zeiterscheinung teil: vgl. *ebd.* 92.

¹⁵ Leipzig 1907, 247: „Die Lehre Christi läßt Nietzsche in ihrer ursprünglichen Reinheit gelten. Offenbar freilich, o weh!, in dem Sinne, daß sie ihm eine komplette Harmlosigkeit ist.“ Abgesehen von der krassen Fehleinschätzung Nietzsches, ist auch der christlich-gnostische Standpunkt Schlafs ohne jede Kraft zur angezielten „Überwindung“. Vgl. zu Schlaf, „dem bekannten Dichter der modernen Literaturbewegung“, Troeltsch 92.

¹⁶ P. Fischer, *Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus*, Stuttgart 1914 (1910). Diese Schrift ist die überarbeitete Fassung ursprünglich im Seminar Blaubeuren gehaltener Vorlesungen.

¹⁷ Die Konzentration auf den „Zarathustra“ ist stimmig, insofern Fischer diesen als „Höhepunkt“ in Nietzsches geistiger Entwicklung wertet (S. bes. 23).

¹⁸ Hier wird in deutlicher Wendung der später so genannte Topos der „Schonung Jesu“ sichtbar. Anders steht die Sache bei Schlaf (Anm. 15) wie bei dem noch vorzustellenden M. Zerbst.

ist.“ (63) Nietzsche hat, „besser sogar als manche ‚Christen‘, es gefühlt ...: Jesus will nicht bloß eine edle menschliche Persönlichkeit sein neben anderen ... Vielmehr tritt Jesus auf mit dem Anspruch, das Heil der Welt, der Sündenheiland für alle Menschen zu sein, und sein Wort mit dem Anspruch, die Wahrheit zu sein. Wer Christum so nicht haben will, der kann ihn überhaupt nicht haben, auch nicht als den edlen Menschen, den Tugendlehrer, den religiösen Genius. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder; er ist entweder der Stein des Anstoßes oder der Felsgrund des Heils.“ (63)

Es stehen sich also „zwei Glaubensüberzeugungen“ (74) gegenüber, es ist der „prinzipielle Gegensatz zwischen Nietzsches Zarathustra und Jesus Christus“ (62, 62 ff.), der durch alle zeitgenössischen Verzerrungen und Entstellungen des Christentums hindurch von Nietzsche deutlich gesehen und gewollt wird. Das „Evangelium des Zarathustra“ (28, 28 ff.) steht prinzipiell in dramatischem Gegensatz zur Heilslehre Christi. Alle „Berührungspunkte zwischen Nietzsches Zarathustra und dem Christentum“ (36, 36 ff.) verschwinden hinter dieser Tatsache; gleichwohl widmet Fischer den diesbezüglichen Stellen im ‚Zarathustra‘ eine einläßliche Darstellung (s. 24–28, 28–36, 36–50). Dabei fällt ihm u. a. auf, daß Nietzsche sich offenbar doch nicht ganz „dem Eindruck der reinen Hoheit der Person und des Lebens Jesu, der ursprünglichen Kraft und Lauterkeit seines Evangeliums und der ersten Christengemeinde“ (37) entziehen konnte. So gibt es zwar durchaus gewisse Nähe und sogar Verwandtschaft, nichts kann Fischer aber darüber hinwegtäuschen: „verworfen werden schließlich doch beide mit gleicher Entschiedenheit, Christus und das Christentum (38). Daß dies bei dem „homo religiosus“ (vgl. 12–16) Nietzsche und seiner Zielsetzung in vielen seiner ethischen Ideale allerdings überhaupt nicht zwingend ist, versucht Fischer in lesenswerten Einzelvergleichen zwischen der Botschaft des Zarathustra und der – wahren, von Entstellungen gereinigten – Lehre Christi nachzuweisen (bes. 39–47).

Alles in allem sieht Fischer in Nietzsches Christus (und Christentum) einen zurechtgemachten Jesus (vgl. 46). Dennoch läßt er „den Gottesmörder, den Antichrist“ (85) als „großen ‚Anreger‘“ (50) gelten, weil „er uns veranlaßt, solche Seiten in dem Bild Jesu und seines Evangeliums stärker zu betonen, die vielleicht lange und von vielen allzu sehr vernachlässigt waren“ (50 f.).

In zeitgeschichtlicher Perspektive ist es ungerecht, Fischer eine verzerrte Nietzsche-Darstellung vorzuwerfen; darum konnte und sollte es hier also gar nicht gehen. Auf Ganze einer möglichen und nötigen Nietzsche-Interpretation gesehen, bleibt aber kaum ein anderes Urteil möglich. Bei aller Feinsinnigkeit im ganzen und einzelnen teilt Fischer die zeitgenössische weltanschauliche Perspektive, die den Vergleich von Positionen und Systemen vor die nötige gründliche und (gerade im Falle Nietzsches: möglichst gründliche) philologische Analyse setzt. Der Philosoph Nietzsche, 1910 bzw. 1914 ohnehin noch kaum entdeckt und oft nur als der „Nietzsches Zarathustra“ zur Kenntnis genommen, bleibt damit unerkannt. Die Ausführungen zu „Ewiger Wiederkehr“, „Übermensch“, „Wille zur Macht“ (u. a.) sind – darin zeitypisch – entsprechend mager. Auch bekanntere Autoren, wie R. H. GRÜTZMACHER, KAFTAN oder RITTELMAYER sind da keine Ausnahmen, gerade auch wenn sie eine Einbindung des Nietzsche-Christusbildes in dessen Systemelemente wie „Wille zur Macht“, „Übermensch“ und „Ewiger Wiederkehr“ versuchen. Jesus Christus erscheint dann nur noch als Gegen-Bild: „In seinem Christusbild hat Nietzsche alle diejenigen Züge vereinigt, die seinem Ideal widersprechen.“¹⁹ Schärfer noch formuliert es KAFTAN, der Nietzsches Philosophie allerdings keinerlei Zukunft einräumt: Nietzsche „empfindet ... sich als das Gegenbild des Gekreuzigten und will an dessen Stelle treten“²⁰. G. RITTELMAYER bemerkt zur Frage eindeutig, aber ohne sachliches Recht: „Das Verhältnis Nietzsches zu Jesus habe ich übergangen, auch deshalb weil es sachlich zu den schwächsten Partien im Denken

¹⁹ R. H. Grützmaker, Nietzsche. Ein akademisches Publikum, Leipzig 1910 u. ö.; hier zitiert nach der 5./6. Aufl. Leipzig 1921, 128.

²⁰ J. Kaftan, Aus der Werkstatt des Übermenschens, Heilbronn 1906, 54. – Kaftan beschließt sein Büchlein mit den Worten: „Die Philosophie Nietzsches als Ganzes genommen wird schwerlich eine Zukunft haben“ (80).

Nietzsches gehört ...²¹ Als „Gegenstand einer kleinen psychologischen Studie“ wäre es ihm allerdings interessant (31, 31–33). Die „Psychologie des Erlösers“ im „Antichrist“ streift Rittelmeyer durch die Feststellung, Nietzsche verfare darin gewalttätig, aus einem Grund, den er zu kennen glaubt: „je mehr sich Nietzsche als der ‚Antichrist‘ fühlte, um so mehr mußte er Jesus zu einem ‚Anti-Nietzsche‘ machen“ (33). – Die meisten Autoren der Zeit stimmen, soweit sie sich überhaupt auf Nietzsches Jesus-Bild einlassen, darin überein, Nietzsches Bild als Konstruktion zu verwerfen. Für H. WEINEL ist Jesus bei Nietzsche „ein ganz erbärmliches Ding“²², in Abhängigkeit von Renan und Schopenhauer wie dem Jesusbild der pietistischen Jugend entworfen: „Der historische Jesus war ganz anders.“²³ Weinel, der sich ausführlich auf Nietzsche einläßt und ihm zu antworten versucht, wobei kritisch ablehnende Grundeinstellung vorherrscht und immer durchscheint, trifft sich in seinem im wesentlichen auf „Zarathustra“ und „Antichrist“ gestützten Urteile über Nietzsches Jesusbild mit G. PFANNMÜLLER, der in Nietzsche den „bedeutendsten und ehrlichsten Gegner des Christentums“²⁴ sieht. Auch Pfannmüller konstatiert ein unhistorisches und willkürliches Bild von Jesus; jedenfalls verfare Nietzsche gänzlich subjektiv, ohne Orientierung an den Quellen²⁵, Pfannmüller behauptet eine Abhängigkeit von Pietismus, Schopenhauer und Wagner.

Das Urteil Pfannmüllers bezieht sich vor allem auf Nietzsches „Typus des Erlösers“ im „Antichrist“. Es ist auffällig, wie wenige Autoren etwas mit dieser „Psychologie des Erlösers“ anfangen können; entweder wird sie wie z. B. bei Rittelmeyer nur gestreift oder wie etwa bei Grützmaker nur eben erwähnt als Faktum eines psychologischen metaphysischen Triebes in Nietzsche²⁶. Es scheint, daß viele Autoren gerade das Jesusbild im „Antichrist“ als unerhörte Konstruktion empfinden – abgesehen von der Vorliebe der Zeit für den „Zarathustra“ und damit der Abblendung des „Antichrist“, dem man vorwiegend den Titel als passende Etikettierung für Nietzsche entnimmt²⁷. Wem an Widerlegung gelegen ist, wer eine Position durch eine andere, bessere ersetzen will, der glaubt schon ganze Arbeit getan zu haben, wenn er eine Konstruktion als Konstruktion aufdeckt. Vielleicht liefert Grützmaker einen Schlüssel zum Verständnis ganzer Autorengruppen, sofern man annehmen darf, daß nicht nur ihm „die interessante Tatsache (auffiel), daß die richtige historische Auffassung der Person und eine freundliche Stellung zu ihr nicht Hand in Hand miteinander gehen, sondern je historischer Nietzsche Jesus faßt, um so gegensätzlicher ist seine Stellung zu ihm, je konstruktiver und phantastischer dagegen sein Jesusbild wird, desto milder und sympathischer stellt er sich zu ihm“²⁸. Grützmaker formuliert damit eine diskutabile hermeneutische Regel für die Interpretation des Jesusbildes, die er freilich als Tatsache ausgibt.

²¹ F. Rittelmeyer, Friedrich Nietzsche und die Religion. Vier Vorträge, München ³1920, 31. – Von Rittelmeyer stammt auch der Artikel „Nietzsche“ in RGG¹, IV (1913) 794–800.

²² H. Weinel, Ibsen, Björnson, Nietzsche. Individualismus und Christentum, Tübingen 1908, 159.

²³ H. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen (1911) ³1914, 196.

²⁴ G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart, Leipzig/Berlin 1908, 417. Diese Einschätzung findet sich nur in der ersten Auflage. – Vgl. auch E. L. Fischer, Der Antichrist in der neuesten Philosophie. Eine Ergänzung zu meinem Werk: „Der Triumph der christlichen Philosophie“, 2., verb. Auflage, Regensburg 1906, IV: Nietzsche ist „der größte, der schärfste und zugleich der geistvollste antichristliche Philosoph, den es je gegeben hat.“ (Vorwort zur ersten Auflage). Fischers Werk ist als erste katholische Nietzsche-Darstellung und Auseinandersetzung von Bedeutung; fortiter in re, suaviter in modo schreibt Fischer vom Standpunkt christkatholischer Überlegenheit und mit Schützenhilfe einer ausgefeilten christlichen Philosophie und Systematik. Die Jesusthematik spart Fischer aus.

²⁵ Pfannmüller 417 bzw. 418 f. der zweiten vermehrten und verbesserten Auflage von 1939.

²⁶ Grützmaker 128.

²⁷ Typisch etwa J. Reiner, Friedrich Nietzsche der Immoralist und Antichrist, Stuttgart 1916. – Reiner konstatiert übrigens, daß es bei Nietzsche „gelegentlich ... ein Wort der Anerkennung für Jesus“ gebe (40).

²⁸ Grützmaker 125.

Schon 1895 bietet Max ZERBST in einer Studie zu „Nietzsches christliche Täuschungen“²⁹ eine Interpretation der „Psychologie des Erlösers“, die diese als Konstrukt erweist, das nicht der Sympathie entspringe, vielmehr klar berechnender Abrechnung mit dem Christentum ein- und untergeordnet sei. In der „Methode des ‚typischen Beispiels‘“ (682), die „bis zu dem geistigen Zentralherd der Gesamt-Persönlichkeit zu gelangen trachtet“ (682 f.), spürt Zerbst der Frage nach: „Wie stellt sich Nietzsche zur Persönlichkeit Christi?“ (683) Mit dem Anspruch, „in’s Innere zu dringen“ (682), statt bloß nach Zeitmanier oberflächlich wahrzunehmen, untersucht er ausschließlich die „Psychologie des Erlösers“ im „Antichrist“ – eine neue Entwicklung im Rahmen des bisher Dargestellten, ein früher Zugang in der chronologischen Perspektive: 1895! Nur im „Antichrist“ glaubt Zerbst die gewünschte „volle und befriedigende Antwort“ (683) auf seine Ausgangsfrage nach Nietzsches Stellung zur Persönlichkeit Christi erlangen zu können. Ausführlich läßt er Nietzsche selbst zu Worte kommen – dies ist bis dahin ungewöhnlich. „Schwerwiegende . . . psychologische . . . Einwände“ (685; 685–687;) gegen Nietzsches „Psychologie des Erlösers“, Einwände, die Nietzsche sich selbst gemacht haben dürfte (687), führen zur Frage nach Zweck, Bedeutung und Sinn der „Psychologie des Erlösers“, wenn doch deren Nicht-Stimmigkeit evident ist und es auch für Nietzsche war: „Der ‚Typus des Erlösers‘ ist das Meisterstück des Dichter-Psychologen Nietzsche“ (687 f.), denn er ist „das fleischgewordene, das menschengewordene ‚Nichts‘, das ‚Nichts‘ als *Person!*“ (688). Das „zarte Bild des Heilands“ (688) ist nicht liebevolle Zeichnung des Verehrenden, sondern malerisches Kontrastmittel, Mittel zum Zweck der Abwertung der „Sippschaft der Jünger und Apostel“ (688). Bei allem Kontrast aber ist es nicht zu übersehen, „in (wie) tiefer, innerer Beziehung (sie) zu ihm stehen“ (688): das „Prinzip der *Décadence*, der Wille zum Nichts“ (688) verbindet Jesus, Paulus und alle Jünger und Apostel. Der „Haß Nietzsches gegen das Christentum“ (690) führe gerade da „den tödlichsten Streich, wo er bei der einfachen Lektüre am wenigsten zu Tage tritt, nämlich – in der ‚Psychologie des Erlösers‘“ (690). Nietzsche übe hier die „furchtbarste Rache“ (690) durch Isolation des Erlösers: „er isoliert ihn, um ihn von Grund aus zu vernichten, um ihn in der Zahlenreihe der Lebenspotenzen gleich null zu setzen. Indem er ihn schafft, tötet er ihn, läßt er ihn als Lebenswerk verschwinden, indem er ihn beleuchtet, läßt er ihn vor unseren Augen zu Nichts verdunsten, indem er ihn zeichnet, löscht er ihn liebevoll aus. – O diese gütige Bosheit! . . .“ (690 f.) Der ironische Ton bei Zerbst – (nicht nur) unverkennbarer Zeitindex in der Auseinandersetzung mit Nietzsche, der 1895 ja noch lebt – und das (über-)große Interesse für die treibenden (psychologischen) Motive Nietzsches (688–690) lassen Zweifel an seiner Sachlichkeit aufkommen. Gleichwohl hat Zerbst wichtige Fragestellungen als einer der ersten erkannt und formuliert; die weitere Wirkungsgeschichte bestätigt dies, ohne sich freilich auf ihn zu berufen.

3. Nietzsche als Problem und Herausforderung

Für etliche Autoren ist Nietzsche eine „komplette Harmlosigkeit“, für manche eine Herausforderung, für wenige zunächst ein Problem *und* eine Herausforderung. Für die meisten Autoren – nur wenige sind von Rang – ist der „Fall Nietzsche“ im Grunde schnell erledigt; so heiß die Diskussion ist, so schnell sind auch die Positionen bezogen. Theologen und Philosophen halten sich zur Frage „Jesusbild bei Nietzsche“ wie „Nietzsche und Christentum“ noch weitgehend zurück oder beschränken sich auf kommentierende, mit plausiblen Randbemerkungen versehene Darstellungen oder sogar nur mit Hinweisen. Ganz gegen diese Zeitströmung, zumal gegen die Tendenz seiner, der katholischen Kirche, befaßte sich schon 1901/02 Herman SCHELL auf originelle, über bloß apologetische Kenntnisnahme hinausgehende Art und Weise mit

²⁹ M. Zerbst, Nietzsches christliche Täuschungen. Eine Studie, in: Neue deutsche Rundschau 6 (1895) Heft 7, 682–694. – Eine ähnliche Tendenz bei A. Düringer, Nietzsches Philosophie und das heutige Christentum, Leipzig 1907, bes. 96–101.

Nietzsche³⁰. In Vorlesungen wendet er sich am Leitfaden eines christlichen Personalismus³¹ Nietzsche zu. Wohlwollend sondierend, vorsichtig abwägend und dialogbereit³² entfaltet er, vorwiegend am „Zarathustra“ sich orientierend, u. a. die Thematik der Erlösung im Gespräch mit Nietzsche. Die Ausführungen Schells bedürften einer ausführlicheren Darstellung und Würdigung, als sie hier möglich ist; sie sind reich an tiefen Einsichten und lassen eine ganze Reihe späterer Themen und Topoi der Nietzsche-Forschung anklängen oder führen sie erstmals aus. Man kann (und muß) sich auch fragen, ob sich bei Schell nicht der Typus einer wohlwollenden Apologie findet, der später mit gewissem Recht, und doch dem Kritisierten nicht ganz gerecht werdend –, z. B. an B. Welte kritisiert wurde. Die Frage der „Einstellung Nietzsches zum Christus- und Gottesglauben“ hält Schell für „nicht eindeutig klar“ (117). Jedenfalls ist ihm Nietzsche „ein gewaltig ringende(r) Kämpfer“ (119) und „ein Problem“ (124). Bei Annahme eines „Apriori des Geistes ...“, das das eigentlich Entscheidende, rein Geistige von unseren Gedanken ist, das aber dem Denker selbst unbewußt bleiben kann“ (120), erscheint es Schell so, „daß Nietzsche, der das begrifflich formulierte Dogma verachtet, doch aus denselben Kräften, mit denselben Mitteln religiös ringt, aus denen auch das Dogma herausgeboren wurde“ (121).

Der Ansatz Schells ist dem zeitgenössischen – sei es kulturseligen, sei es weltabgewandten – Bemühen und Streiten um Nietzsche diametral entgegengesetzt. Ganz anders als die bislang genannten Autoren greift Schell nicht Einzelfragen, und seien sie noch so wichtig, auf, sondern versucht, den prinzipiellen Ansatz Nietzsches zu erfassen, zu verstehen und in Zustimmung wie Kritik nachzuvollziehen. Bei Schell ist ein neuer Typ der Auseinandersetzung erkennbar, der sich aber nur langsam herausbildet. Das Jesusbild bei Nietzsche ist für Schell kein Thema ausführlicher Auseinandersetzung; Nietzsche werde in seiner Stellung zu Jesus diesem gegenüber „nicht klar und gerecht“. (115) Implizit ist die Frage der Christologie bei Schells Nietzsche-Auslegung immer präsent, die Figur Jesu bleibt aber – von wenigen Vergleichsmomenten indirekter Art zwischen Christus-Lehre und Nietzsche-Auffassung abgesehen – ausgespart. Schell konstatiert: „Die einzige Erlösung, die der Mensch finden kann, ist nach Nietzsche der Übermensch.“ (126) Eine Konfrontation und ein Ausziehen dieser Linie in die Jesus-Darstellung Nietzsches unterbleibt³³. Schell glaubt, Nietzsche sei Jesus gegen-

³⁰ *H. Schell*, Nietzsche und das Christentum. Vorlesungen, 1901/02 nachgeschrieben von Hugo Paulus, in: Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von *J. Hasenfuss*, Paderborn 1978, 108–131; 106 f.: Einführung des Herausgebers. – Bei der Beurteilung Schells ist zu berücksichtigen, daß die Vorlesungsnachschriften von Paulus lückenhaft sind. Wie Hasenfuss in seiner Einführung bemerkt, hat Schell als erster deutscher Hochschullehrer Nietzsche den Hörern bekannt gemacht. Dabei hat er „schon damals ... gegenüber einseitigen Nietzsche-Auslegungen, diesen weder als Antichristen noch als Propheten des Christentums gezeichnet, aber doch in seiner Bedeutung für die Theologie erkannt.“ (*Hasenfuss* 107).

³¹ Vgl. *Hasenfuss* im „Ausklang“: 132–134, bes. 134.

³² Seine Dialogfähigkeit und -bereitschaft hat Schell teuer bezahlt: „Schells Tragik, gipfelnd in seiner Indizierung, bestand darin, daß er die Initiative zu einem Dialog in einer Zeit in der Kirche ergriff, die noch völlig vom Geiste der Defensive beherrscht war.“ (*Hasenfuss* 133) – Die uneingeschränkt positive Würdigung Schells durch Hasenfuss, die vornehmlich Schells Anliegen unterstreicht, erfährt eine gewisse Ergänzung und Korrektur durch Schaeffler, der allerdings nicht ausdrücklich auf Schells Nietzsche-Vorlesungen eingeht; *R. Schaeffler*, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980 (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts) 67–81.

³³ Hierfür kann nicht die Lückenhaftigkeit der Nachschrift des Schell-Schülers Paulus zur Erklärung herangezogen werden. Offenbar sah Schell die Bedeutung des Jesusbildes bei Nietzsche noch nicht. – Zur Bedeutung der Vorlesungen vgl. auch: *J. Hasenfuss*, Nietzsche und das Christentum⁴ nach Herman Schells Vorlesung 1901/02, in: WDGB 39 (1977); – *H. Schells* Jesusbuch, erstmals Mainz 1903 erschienen, stellt keine Beziehung zu Nietzsche her, die über eine gelegentliche Erwähnung und ad hoc-Stellungnahme hinausgeht.

über unklar und befangen. Eine ähnliche Einstellung zeigt sich bei Schells Lehrer Franz BRENTANO, der aber gleichwohl Nietzsches Verhältnis zu Jesus auf einen Nenner zu bringen weiß: Nietzsche als Nachahmer Jesu³⁴. Zwar seien die Gegensätze zwischen Nietzsche und Jesus unübersehbar, und von Ähnlichkeiten zwischen ihnen zu sprechen sei geradezu lächerlich, aber Nietzsche selbst leide zu solchen Vergleichen zwischen sich und Jesus an: er wolle Licht sein wie Jesus, in erhabener Distanz zur Menschheit stehen nach Art Jesu, befehlen und nicht argumentieren, das eigene Geschick als Schicksal und Fülle der Zeit begreifen, durch/im Leiden erlösen, die Werte Umwerten – alles in Analogie zu Jesus. „Ein Prophet vor allen anderen Propheten wollte Jesus und wollte auch Nietzsche sein. Und wir sehen, daß dieser in gar vielfacher Beziehung in dem, was die Art seines Auftretens angelangt, den anderen sich zum Vorbild nimmt.“ (132)

Die Ausführungen Brentanos werden in jüngster Zeit erneut aufgegriffen von E. Biser – freilich mit entscheidender Modifikation: Ist für Brentano Nietzsche der Nachahmer Jesu, dem „dabei alles zur Karikatur“ gerät (132), so interpretiert Biser Nietzsche als den *kritischen* Nachahmer Jesu³⁵.

III. Gegner und Partner

1. Neue Elemente der Auseinandersetzung

a) Die „geistige Situation der Zeit“³⁶

Nietzsche zwingt zur Entscheidung – dies haben alle gespürt, die mit ihm zu tun bekamen, diese Erfahrung ist die Konstante in allem Wechsel der Nietzsche-Deutung. Ob Gegner, Feinde, Widersacher, Freunde, Jünger und begeisterte Anhänger – sie alle sehen sich in eine Entscheidungssituation versetzt, für und wider Nietzsche, für und wider seine Perspektiven. Das Für und Wider als Konstante erfährt gleichwohl die verschiedensten Ausprägungen, resultierend aus Faktoren, deren Summe sich als geistige Situation der jeweiligen Zeit begreifen läßt. Der objektive Geist der Zeit bestimmt im wesentlichen auch die jeweilige subjektive Form der Auseinandersetzung; dies gilt nicht exklusiv für die Auf- und Übernahme der Nietzscheschen Philosophie, es gilt aber in besonderem Maße. Mit dem Ende des 1. Weltkrieges scheint sich eine neue Form der Auseinandersetzung mit Nietzsche durchsetzen zu können. Der „Mode- und Sensations-,Nietzscheanismus“³⁷ bzw. der „Nietzsche-Kultus“³⁸, d. h. „jene unsägli-

³⁴ F. Brentano, Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung (1916). Aus dem Nachlaß hrsg. v. A. Kastil, Leipzig 1922; darin: 129–132: „Nietzsche als Nachahmer Jesu“.

³⁵ Biser sieht 1981 „Grund genug, dem von Brentano eher aufgeworfenen als aufgearbeiteten Problem aus der Distanz von mehr als einem halben Jahrhundert nochmals nachzugehen“: Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich, in: Conc(D) 17 (1981) Heft 5: Nietzsche und das Christentum, 401–406, hier: 402.

³⁶ Vgl. die gleichnamige Schrift von K. Jaspers aus dem Jahre 1931. – Über die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland unterrichtet G. Deesz in ihrer gleichlautenden Dissertation (Würzburg 1933), auch mit Bezug auf die geistige Situation der Zeit (bes. Abschnitt III zum Nietzsche-Bild der Nachkriegszeit). – Unter theologischer Rücksicht informiert gut: L. Scheffczyk, Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in HKG(J) VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. H. Jedin und K. Repgen, Freiburg/Basel/Wien 1979, 263–301; vgl. außerdem ebd. in Bd. VI/2 und VII weitere einschlägige Abschnitte, bes. von E. Iserloh, O. Köbler und R. Aubert, sowie die entsprechenden Abschnitte in: Bilanz der Theologie, II (1969). Freiburg/Basel/Wien 1969 zur Entwicklung der kath. (R. Aubert) wie evangelischen Theologie (W. Trillhaas) im 20. Jh. – Vgl. auch Anm. 2.

³⁷ Th. Odenwald, Art. „Nietzsche“, in: RGG² IV (Tübingen 1930) 552–556, hier: 555.

³⁸ Troeltsch spricht 1911 von den „drei, an Wert und Bedeutung äußerst ungleichen Führer(n) der heutigen Bildung, Marx, Nietzsche und Häckel“ und stellt dabei zu Nietzsche fest, er habe „viel zu tief mit dem innersten Gehalt des religiösen Problems selber gerungen, um nicht durch seine reine und scharfe Antithese den Rück- und Umschlag in das Religiöse

che gedankenarme und seelenrohe Literatur des üblichen ‚Nietzschanismus‘ der Auflebe- und Diesseitsphilosophen“³⁹, ist im wesentlichen vorbei; vorbei ist auch solchem Nietzschanismus entsprechender banaler Anti-Nietzschanismus, wie er oben teilweise vorgestellt wurde. „Man spricht nicht mehr darüber, in allen Lagern. Die wahre Nachfolge (!) Nietzsches hat vielmehr erst nach dieser Periode der widerlichsten ‚Biedermeierei‘ des vorkrieglichen Bourgeois tums eingesetzt. Und diese, eigentlich wahre, Nachfolge enthüllt erst das ganze Rätselantlitz des Problems Nietzsches.“⁴⁰

Daß der katholische Philosoph und Theologe Erich PRZYWARA 1925 von „Nachfolge Nietzsches“ spricht, ist signifikant. Die Wende des Geistes seiner Zeit glaubt er als „Wende zu Nietzsche“ – wenigstens zum Teil – auslegen zu können. Einige Jahre später schreibt der evangelische Theologe Th. ODENWALD, etwas anders akzentuierend, im Grunde aber gleichsinnig, die Wirkung Nietzsches sei „überall spürbar und nur in wenigen Fällen konkret greifbar“⁴¹. Die desorientierte Zeit, in einer „Stimmung der Gefahr“ seit langem⁴² sucht nach Orientierung und Halt. Ob geschlossener Katholizismus oder kulturfreudiger Protestantismus, die Wunden und Narben der Zeit des Krieges und der erlebten wie befürchteten Krisen betreffen alle; die sich allmählich abzeichnende neue Form der Auseinandersetzung mit Nietzsche ist ein Reflex davon.

b) Nietzsche in neuem Lichte

Die politischen, kulturellen, psychologischen und sozialen Umwälzungen der Nachkriegszeit werfen ein neues Licht auf Nietzsche. Die Zeitsituation wird zur disclosure-Erfahrung im Blick auf ihn. Für die Christen wird Nietzsche zu einer ersten Herausforderung. Man ringt mit Nietzsche, dies aber bald nicht mehr, um Nietzsche niederzuringen, sondern um im Ringen mit ihm die eigene geistige Höhe und Heimat wiederzugewinnen. Nietzsche wird nicht selten zum „Wegweiser“ (Lindemann), nicht jedoch im Sinne der „Nachfolge“ (Przywara), vielmehr im Sinne der Herausforderung zur Selbstbesinnung.

Die Frontstellung zu Nietzsche muß dabei keineswegs preisgegeben werden. Sie artikuliert sich in verschiedenen Schemata, im Schema von Ja und Nein, Seligkeit und Verdammnis, kurz in dem Schema des Zweikampfes, der Ausdruck eines Dramas ist. Diese Schematik findet sich vorwiegend bei katholischen Autoren, die den Blick auf das Weltanschaulich-Prinzipielle richten. Protestantische Autoren gehen mit größerer Offenheit gegenüber dem Phänomen Nietzsche an Detail-Analysen oder an eine Nietzsche-Rezeption. Offenheit der Protestanten, Entschiedenheit der Katholiken sind freilich nicht mehr als vorherrschende Merkmale, keineswegs aber allein prägende Inhaltsstrukturen. Die Selbstbesinnung hat zwar kirchen- und konfessionsorientierte Gestalt, sie geschieht aber immer auch als Selbstbesinnung im Horizont des allgemeinen christlichen Glaubens, ganz entsprechend der Stoßrichtung des Nietzscheschen Angriffes. Ob die Protestanten eher das Religionsproblem erörtern oder die Katholiken eher die Anthropologie, in jedem Falle ist der Horizont die Frage nach Nietzsches Stellung zum Christentum im ganzen. Gemeinsam sind die Fragen nach Nietzsches religiös-gläubiger Entwicklung, nach seinen Abhängigkeiten, seiner geistesgeschichtlichen Herkunft und seinem möglichen Einfluß auf die Zeit. Die Einschätzung Nietzsches schwankt stark – je nachdem welchem Aspekt der Person und des Werkes

selbst am stärksten zu bewirken, während für die Massen der Nietzsche-Kultus eine Mode ist, in der neurasthenische Sklavenseelen sich am Jargon der Herrensprache berauschen oder vergnügen.“ (Die Kirche im Leben der Gegenwart [1911] abgedruckt in: Schriften, 91–108, hier: 97 f.) – Vgl. auch: *Tönnies* (Anm. 14)

³⁹ E. Przywara, Um das Erbe Friedrich Nietzsches, in: *Ders.*, Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Bd. 1, Augsburg 1929, 169–179, hier: 170.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Odenwald 555.

⁴² Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Siebenter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1971 (SG 3000) 15. Jaspers kann sich bereits auf die schon 1918 erstmals erschienene bekannte Schrift von O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes beziehen.

man sich zuwendet. Es scheint, daß die 20er Jahre unseres Jahrhunderts ein relativ geschlossenes Bild Nietzsches haben; Autoren wie K. J. OBENAUER und E. BERTRAM dürften es maßgeblich bestimmt haben: für sie ist Nietzsche der „ekstatische Nihilist“⁴³ oder der „nordische Hellene“⁴⁴. Nietzsche steht im Mittelpunkt einer Mythologie. Diesem Schicksal entgeht er selten, gleichwohl wird Nietzsche zunehmend mehr als Philosoph, ja in den 30er Jahren sogar als „Philosoph und Politiker“⁴⁵ wahrgenommen. Karl Jaspers' berühmtes Nietzsche-Buch, das Nietzsche als Philosophen völlig ernst nimmt, erscheint Mitte der 30er Jahre in erster Auflage; auf dem Hintergrund der nationalsozialistischen Ära konzipiert, entwirft er ein Bild Nietzsches, das gleichermaßen Widerspruch gegen die Vereinnahmung Nietzsches durch die Nationalsozialisten wie Spiegelbild seiner eigenen Existenzphilosophie ist. Heidegger hält in diesen Jahren seine erst 1961 erstmals veröffentlichten Vorlesungen über Nietzsche. Auch Karl Löwith schreibt in diesen Jahren sein bekanntes Nietzsche-Werk.

Die Nietzsche-Bilder, Nietzsche-Entwürfe und Nietzsche-Interpretationen zwischen den Weltkriegen und z. T. auch noch nach dem 2. Weltkrieg zeugen eindrücklich von einem gewaltigen Ringen um ein Verständnis Nietzsches⁴⁶.

Die christlichen Theologen nehmen auf ihre Weise an diesem Ringen um Nietzsche teil; sie sind beeinflusst, aber selten wirklich abhängig von den vorherrschenden Nietzsche-Bildern, da sie immer auch eigene Kriterien zur Beurteilung Nietzsches mitbringen. So bemühen sie sich um „die Einordnung Nietzsches in unser christliches Weltbild“⁴⁷, sie interpretieren Nietzsche und seine Wertvorstellungen als „heimlich christlich“⁴⁸ und/oder sprechen ihm jede neue Wertschöpfung ab⁴⁹, sie konstatieren bei Nietzsche eine „Religion innerhalb der Grenzen des bloßen seelischen Lebens“⁵⁰ oder sehen in Nietzsches Werk eine „religiös getönte Metaphysik“, mit der Nietzsche „immer im Banne des Christentums bleibt“⁵¹. Die vielen Spielarten, sich Nietzsche aus christlicher Perspektive zu nähern, können hier nur angedeutet werden. Zwar gibt es nicht wenige Klischees der Auseinandersetzung, aber gleichwohl kann man feststellen, daß Nietzsche in immer wieder neuem Lichte gesehen wird. Mit zunehmender Entfernung von seinem Todesjahr nimmt die Nietzsche-Verehrung – aufs Ganze gesehen und von der Zeit des Nationalsozialismus samt ihren Folgeerscheinungen abgesehen⁵² – ab, die Nietzsche-Lektüre in ernsthafter Bemühung dagegen zu, wie sich vor allem auch daran zeigt, daß immer häufiger renommierte Theologen sich auf Nietzsche einlassen.

⁴³ Vgl. K. J. Obenauer, Friedrich Nietzsche der ekstatische Nihilist (1924).

⁴⁴ Als solchen interpretiert ihn E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie (1918).

⁴⁵ A. Baeumler, Nietzsche. Der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.

⁴⁶ Vgl. z. B. A. Ehrentreich, Wandlungen des Nietzsche-Bildes in den letzten Jahrzehnten, in: Die Sammlung 6 (1951) 140–148, 239–248, 271–277. Das Ringen um Nietzsche sei (1951!) noch nicht zu Ende. „Überwunden aber scheint die Periode der Mythisierung. Noch nicht abgeschlossen ist die der Diffamierung, die doch zugleich auch sehr verständnisvolle Urteile, selbst von katholischer Seite, aufzuweisen hat.“ Nach der „These der Heiligensprechung“ und der „Antithese der Verdammung“ sei nun die „Synthese echten Begreifens“ zu erwarten (276).

⁴⁷ Über Bertram hinaus bleibe noch ein entscheidender Schritt zu tun: eben diese Einordnung Nietzsches ins christliche Weltbild; so zu Nietzsches 25. Todestag R. Lindemann, Friedrich Nietzsche in unserer Zeit, in: Hochl. 22 (1924/25) Heft 12, 645–660, hier: 650.

⁴⁸ Z. B. F. Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken, Regensburg 1923. – Diese Tendenz findet sich bereits bei Schell.

⁴⁹ So noch 1954 E. von Hippel, Friedrich Nietzsche zwischen Christ und Antichrist, in: StZ 154 (1954) 430–441, bes. 440.

⁵⁰ W. Trillhaas, Seele und Religion. Das Problem der Philosophie Nietzsches, Berlin 1931, 117.

⁵¹ Odenwald 555.

⁵² Vgl. R. Wisser, Friedrich Nietzsche – Mißverständnisse eines Denkerlebens, in: ZRGG 17 (1965) 307–339.

2. Nietzsches Philosophie als „Versuchung und Verhängnis“⁵³a) Die „Tragödie des Humanismus ohne Gott“⁵⁴

Bei aller Nähe im einzelnen zu Nietzsche überwog doch die Distanz im ganzen. Mit zunehmender geschichtlicher Erfahrung, mit der Einsicht in mögliche (und wirkliche) Auswirkungen der Philosophie Nietzsches nahm auch die Distanz zu ihm klare Konturen an. Die Erfahrung des Nationalsozialismus und die Erfahrung zweier Weltkriege schärfen das Bewußtsein für die Gefahren von Nietzsches Denken, das einerseits als das Resultat und Resümee der gottlosen Neuzeit, andererseits als Steigerung und als Ausgang neuer Bewegung auf einen umfassenden, Kirche, Volk und Welt bedrohenden Nihilismus hin begriffen wurde.

Gerade ein den Fragen der modernen säkularen Welt so geöffneter Autor wie Dietrich BONHOEFFER steht in deutlicher Reserve und Distanz zu Nietzsche: Was er von Nietzsche lernt, dient vor allem der um so schärferen Profilierung des Christlichen⁵⁵. Eine ähnliche, wenngleich charakteristisch unterschiedene Beobachtung läßt sich an Barth machen, in dessen Werk Nietzsche an vielen Stellen präsent und wirksam ist⁵⁶. Im katholischen Bereich ist in diesem Zusammenhang Henri de LUBAC zu erwähnen, der während des 2. Weltkrieges sich intensiv mit Nietzsche auseinandersetzt. Für ihn ist Nietzsche nicht bloß der „Atheist und Antichrist“⁵⁷, auch nicht nur der Prophet einer neuen Zeit und Kultur, für ihn ist Nietzsche der Vertreter einer an Feuerbach orientierten, über Schopenhauer wie Wagner vermittelten Religionskritik, die ein neues Menschenbild postuliert und durchsetzt. Darin stimmt der katholische Theologe de Lubac mit dem protestantischen Theologen Karl Barth überein, daß er wie dieser in Nietzsches Werk die Konzeption eines neuen Menschen, einer neuen Anthropologie sieht. Barth formuliert sie als „Humanität ohne den Mitmenschen“⁵⁸, de Lubac spricht im Anschluß an Berdjajew von der „Selbstzerstörung des Humanismus“ durch den Verlust der Wahrheit Gottes⁵⁹ oder – wie der deutsche Titel, der sich freilich nicht ex-

⁵³ Autoren, die Nietzsche in diesem Sinne lesen, sind dem Selbstverständnis Nietzsches verblüffend nahe – in der Formulierung, die eine Tendenz anzeigt, nicht so in der Sache, da sie die Komplexität der Perspektiven Nietzsches auf das rein weltanschauliche Rechthabewollen reduzieren. – Vgl. A. Wenzl, Nietzsche. Versuchung und Verhängnis, Bonn 1947.

⁵⁴ Vgl. H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950 (französisches Original: Le drame de l'humanisme athée; jetzt in erw., durchgeseh., 7. Aufl., Paris 1983).

⁵⁵ Darin unterscheidet er sich nicht unwesentlich von P. Tillich. Dieser empfängt von Nietzsche viele Anregungen und Impulse für seine theologische Arbeit; die Distanz zu Nietzsche zeigt sich in der Weise seiner prinzipiellen Nähe zu Nietzsche, in der sich seine Überzeugung von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Philosophie und Theologie spiegelt. Bei Bonhoeffer äußert sich demgegenüber die faktische Nähe zu Nietzsche trotz einer prinzipiellen Distanz in der „Übernahme einer Tendenz, die auf die irdische Wirklichkeit abzielt.“ (T. R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München/Mainz 1976, 127–144, hier: 133). – Vgl. Köster (Anm. 2) 615–685; zu Tillich: ebd. 648 ff., bes. 650 f., 657–660; zu Bonhoeffer: ebd. 661–668, bes. 665 f. Die Arbeit von Köster ist, soweit ich sehe, die bisher einzige Darstellung zur theologischen Nietzsche-Rezeption; trotz gelegentlicher Berührung mit Kösters Anliegen und Darstellung verfolge ich in der vorliegenden Interpretationsgeschichte eine andere Absicht als Köster, sofern es mir hier nicht um Nietzsche-Rezeption im ganzen geht, sondern um die Nachzeichnung der Entwicklung eines Themas: Jesus (Christus) bei Nietzsche im Spiegel der Literatur. – Zur Frage Bonhoeffer/Nietzsche vgl. M. Jacob, Gott am Kreuz (s. u. IV 3 d) 1978, 34–36; die Arbeit von Peters ist Jacob entgangen.

⁵⁶ Vgl. Köster (Anm. 2) 656 f.

⁵⁷ Siegmund (vgl. unten Anm. 97).

⁵⁸ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, III/2., Zürich 1979, 276–290 (Exkurs zu Friedrich Nietzsche); auch als Sonderdruck erschienen: Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit, Göttingen 1967 (KVR 2) 17–36 (Ein Wort über Friedrich Nietzsche). – Für Barth war Nietzsche „der Prophet jener Humanität ohne den Mitmenschen“ (277; vgl. 287).

⁵⁹ de Lubac 54.

klusiv auf Nietzsche bezieht, sagt – von der „Tragödie des Humanismus ohne Gott“.

Bei aller Einläßlichkeit stehen Barth wie de Lubac zu Nietzsche im Verhältnis eines kategorischen Nein. Dem einen ist Nietzsche in seiner Zwiespältigkeit und angesichts der „Tragik der heutigen Lage“⁶⁰ Anlaß, „zu einem kraftvollen Christentum zurück(zu)finden“⁶¹, dem anderen ist Nietzsche lediglich Illustration und Beispiel für den Irrweg der Konzeption des Menschen ohne den Mitmenschen. Die Frage nach Jesus (Christus) wird in ganz verschiedener Weise, aber im gezeigten gemeinsamen Horizont der Frage nach dem Menschen angegangen. Im Anschluß an A. Gide interpretiert de Lubac einleuchtend und mit Beispielen Nietzsche im Schema der Eifersucht und Rivalität zu Jesus. „Der Gedanke der Kreuzigung schlägt ihn in seinen Bann, und das ist der Ursprung der wahnwitzigen Synthese von Dionysos und Jesus, zu der er sich versteigt. Manchmal gibt er in dem Gedanken, daß er ein neuer Christ ist und daß er in seiner Nachfolge steht, obschon, um ihn zu ersetzen und zu verdrängen, einem brüderlichen Gefühl gegen denjenigen Raum, von dem er geistig immer noch abhängig ist und den er wohl oder übel zum Vorbild nimmt; oder er hüllt ihn in undurchdringliches Geheimnis, wie um das Verdammungsurteil, das er über seine Botschaft fällt, nicht bis auf ihn zurückfallen lassen zu müssen.“⁶² Treffende Beobachtungen machen die kurze Analyse de Lubacs wertvoll. Ähnlich wie früher Brentano und wie später Biser, beschränkt sich de Lubac auf ein Psychogramm, das aus dem Vergleich gewonnen wird. Wesentliche Fragen bleiben so unbelichtet; das Interesse de Lubacs galt anderen Fragen.

Karl BARTH⁶³ versteht Nietzsches Attacke gegen Christentum und christliche Moral, die er für „gut gezielt“ (289) hält, als „Kreuzzug gegen das Kreuz“ (283). Nietzsche, der die „furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols“ (vgl. 286), des Gottes am Kreuze nicht ertrug, der deswegen Dionysos gegen den Gekreuzigten setzte und Dionysos als Verkörperung seiner selbst begriff (278), stieß bei seinem Angriff „nicht auf die schwächste, sondern gerade auf die stärkste Stelle des Angegriffenen“ (289 f.). „Er hat mit seiner Entdeckung des Gekreuzigten und seines Heeres das Evangelium selbst in einer Gestalt entdeckt, wie es dessen Vertretern – um von seinen Gegnern nicht zu reden – jedenfalls im 19. Jh. so nicht gelungen ist. Und wenn er es gerade in dieser Gestalt bestreiten mußte, so hat er uns den guten Dienst geleistet, uns vor Augen zu führen, daß wir gerade an dieser Gestalt ebenso unbedingt, wie er sie verworfen hat, festhalten müssen: in selbstverständlichem Gegensatz nicht nur zu ihm, sondern zu der ganzen Tradition, für die er auf letztem, verlorenem Posten gefochten hat.“ (290). Im „Kampf der Geister“⁶⁴ im „Zweikampf“⁶⁵, hat sich das Christentum nichts abmarkten zu lassen. Nietzsche, richtig aufgefaßt und entschlossen zurückgewiesen, kann zur Selbstbesinnung werden, sei es – mit Barth – daß er die zentrale Stelle des Christlichen bewußt macht durch seinen Kampf mit „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, sei es – mit de Lubac – daß er zum Anlaß wird, „dem Christentum seine Kraft in uns wiederzugeben“⁶⁶; sofern nämlich der Angriff in Wahrheit nur das faktisch-zeitgenössische, nicht aber das echte Christentum treffe, das als die „Religion der Liebe“⁶⁷ zu verstehen ist.

Bereits 1928 betont der Italiener A. TILGHER in einer kleinen Studie von wenigen Seiten⁶⁸ den Aufeinanderprall zweier fundamentaler Lebenseinstellungen in Jesus und Nietzsche als die Wurzel des Problems: „un sentimento pluralistico et un sentimento monistico della vita“ (351). Sein Hauptaugenmerk richtet Tilgher, der sich auf Aussagen des „Antichrist“ konzentriert, auf die Liebe Jesu aus der Perspektive Nietzsches.

⁶⁰ Ebd. 101. ⁶¹ Ebd. 105. ⁶² Ebd. 241.

⁶³ Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Kirchliche Dogmatik III/2.

⁶⁴ de Lubac 92 ff.

⁶⁵ Vgl. H. U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele I., Leipzig 1937. Zweite, unveränderte Aufl. 1947: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947, 695 ff. (Zweikampf zwischen Kierkegaard und Nietzsche).

⁶⁶ de Lubac 105.

⁶⁷ de Lubac 106.

⁶⁸ A. Tilgher, Nietzsche e Gesù, in: RicRel 4 (1928) 347–352.

Sofern Jesus weder auf Ressentiment noch Moral angewiesen sei, ja sie hinter sich lasse, lasse sich Nietzsches Verhältnis zu Jesus als ambivalente Beziehung aufschlüsseln: „Gesù lo attrace et lo respinge, insieme, lo seduce et lo rivolta.“ (350) Der Symbolist und frohe Botschafter Jesus ist damit für Nietzsche von gewissem Interesse. Dionysos und der Gekreuzigte, d. h. Nietzsche und Jesus verkörpern antithetische Lebenspotenzen in gewisser komplementärer Verwiesenheit aufeinander, sofern Nietzsche sich auf Jesus in seiner Ressentiment- und Moral-freien Liebe bezieht.

b) „Verlust der christlichen Gehalte“?

In merklicher Spannung zu den Ansätzen von Barth und de Lubac, die als Theologen ausdrücklich wie unausdrücklich auf Nietzsche antworten und seiner Herausforderung sich stellen wollen, hatte sich schon Mitte der 30er Jahre der Philosoph Karl JASPERS mit dem Thema „Nietzsche und das Christentum“⁶⁹ beschäftigt. In der hier interessierenden Frage nach dem Verhältnis Nietzsches zu Jesus diagnostiziert Jaspers eine „zweideutige Stellung (Nietzsches) zu Jesus“ (61). Diese resultiere daraus, daß Nietzsche einerseits aus christlichen Antrieben denke, andererseits aber spezifisch christliche Gehalte verloren habe. Jaspers interpretiert Nietzsches Jesusbild im Horizont der Geschichte, der „Herkunft und Verwandlung des Christentums“ (17), was freilich nur im Modus der Negation möglich ist: „Herausgenommen aus der Geschichte des Christentums wird Jesus. Er steht bei Nietzsche abseits. Seine Wirklichkeit hat mit der Geschichte des Christentums eigentlich nichts zu tun.“ (17) In knappen Zügen läßt Jaspers das Bild Jesu, wie Nietzsche es im „Antichrist“ zeichnet, vor den Lesern entstehen. Er resümiert: „Es ist gewiß ein erstaunliches Bild vom Wesen Jesu, das Nietzsche zeigt. Es ist anschaulich, ein in sich durch Geschlossenheit überzeugendes Ganzes. Man kann aber zweifeln, erstens ob hier noch von *historischer* Realität die Rede ist. ... Man kann zweitens zweifeln, ob hier noch von einem *psychologisch* überhaupt *Möglichen* die Rede sei.“ (21, 22)

Das Christentum der Jünger ist von Anfang an Mißverständnis, Abfall und Verrat des im Wesen Jesu Angelegten. Aber nicht nur gegen dieses Christentum verhält sich Nietzsche antichristlich, sondern auch gegen das „Christentum“ Jesu. „Nietzsche selbst ist also antichristlich in einer durchaus verschiedenen Betonung: gegen Jesus (mit Respekt vor dessen Wahrhaftigkeit) und gegen Apostel und Kirche (mit Verachtung für deren Unwahrhaftigkeit), gegen beide aber als gegen Symptome eines niedergehenden Lebens. Er macht mit seiner Verwerfung keineswegs Halt vor Jesus, wenn er ihn auch in dem Glanze der Wahrhaftigkeit strahlen läßt.“ (23 f.) Als Gegenpol, als „der große Gegenspieler gegen Jesus“ (73), erscheint Jaspers' Dionysos. Jaspers rekapituliert hiermit eine lange Deutungsgeschichte, die sich als Auslegung des bekannten „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ versteht und als Deutung von Nietzsches Unterschriften auf den sogenannten Wahnsinnszetteln. „Gegen Jesus für Dionysos lauten fast alle Sätze Nietzsches. Jesu *Tod am Kreuz* gilt ihm als Ausdruck niedergehenden Lebens und als Anklage gegen das Leben – im *zerstückelten Dionysos* erblickt er das im tragischen Jubel aufsteigende, sich immer neu gebärende Leben. Aber in wunderlicher Zweideutigkeit hat Nietzsche die Haltung Jesu, wenn auch selten, einen Augenblick für sich einnehmen können und auf den bei ihm so sinnreichen Wahnsinnszetteln hat er sich untergeschrieben nicht nur als Dionysos sondern auch: der Gekreuzigte.“ (60)

Die Grenze der Jaspersschen Nietzsche-Deutung im Blick auf das Jesusbild zeigt sich im weiteren Fortgang der Forschung. Jedenfalls aber war Jaspers einer der ersten, die ein umfassendes Bild Jesu nach Nietzsche entworfen haben. Sein kleines Werk „Nietzsche und das Christentum“, die Grundlage eines Vortrags, den Jaspers auf Einladung des Wissenschaftlichen Predigervereins in Hannover im Mai 1938 gehalten hat, ist eine intelligente, gründlich am Text Nietzsches orientierte Darstellung der Themavorgabe.⁷⁰

⁶⁹ K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J. (1938) u. ö.; zitiert wird hier nach der Ausgabe München: Piper 1952.

⁷⁰ Vgl. auch K. Jaspers, Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1974 (1936); zu Jesus: s. Register („Jesus“, „Christentum“, „Dionysos“ u. a.).

Wesentlichen Nutzen zog Jaspers für seine Darstellung und Einschätzung Nietzsches, dessen Widersprüche er verstehen (36 f., 63) und dessen Feindschaft *und* Bindung an das Christentum er nachzeichnen wollte, aus der hervorragenden, die Bahn der Forschung freimachenden, d. h. viel bis dahin ungesichtetes Material bereitstellenden Studie von E. BENZ „Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums (und der Kirche)“⁷¹.

Seine „bescheidene Frage: Welches sind die tatsächlichen Ideen Nietzsches über Ursprung und Geschichte des Christentums?“ (7), versucht Benz so gründlich wie möglich in sehr weit gestecktem Rahmen anzugehen. Neben den Fragen nach Nietzsches Geschichtsbild, darin dem Bild von Kirche und Christentum, den Fragen nach Einflüssen und Abhängigkeiten, könnte die Frage nach Jesus wie untergeordnet erscheinen, in Wahrheit aber ist sie für Benz *der* Bezugspunkt seiner im ganzen historisch fragenden Untersuchung. Dies zeigt in aller Eindringlichkeit das Resümee seiner Untersuchung, wie er es in der Erstveröffentlichung formulierte: Nietzsche hat den Weg freigemacht „für eine neue Verwirklichung des Evangeliums ... Der ‚Antichrist‘ wird also zum Lehrer einer imitatio Christi, welche die Kirche aus Schwachheit und Bequemlichkeit unterschlagen hat. Der Feind der Kirche wird zum Propheten ...“ (312, 313). In der veränderten Neuauflage des Aufsatzes sind die Worte gemildert, dem Ganzen ist die christenuskritische Schärfe verbal genommen, in der Sache aber wiederholt Benz, was sich ihm aus dem Studium der Texte ergab: Nietzsche, wenngleich „ungewollt“ (178), gibt einen deutlichen Impuls zur Verwirklichung wie Vertiefung wahren Christentums⁷².

Die Analyse von Benz stützt sich vorwiegend auf Texte aus dem Nachlaß „Wille zur Macht“ wie auf den „Antichrist“. Die „Gestalt Jesu“ (17–25) erscheint als Identität von Wahrheit und Leben, von Erkenntnis und praktischem Lebensvollzug. Jesus als „Vollbringer und Vollender dieses wahren Lebens und Vollstrecker der Praxis des Himmereiches in uns“ (25) bringt ein „neue(s) Leben“, das jederzeit noch möglich ist, keine neue Lehre. Die Kirche, die das nicht versteht und sich auf Dogma, Bekenntnis, Moral, Hierarchie usw. bezieht und in ihrem Selbstverständnis beruft, steht von Anfang an in unüberbietbarem Widerspruch zum wahren Evangelium. Benz zeichnet das – heute – bekannte Jesusbild Nietzsches, den psychologischen Typus, in „Antichrist“ und „Wille zur Macht“ nach und attestiert diesem eine in gewissem Sinne größere Wirklichkeitsnähe als dem der Vertreter der kritischen Leben-Jesu-Forschung (19). Nietzsche versteht, „was um ihn keiner verstanden hat: die Einheit und Mächtigkeit dieser neuen Wirklichkeit ist für den Christen so gewaltig, daß die ‚gewöhnliche‘ Wirklichkeit, das ‚gewöhnliche‘ Leben für ihn den Wirklichkeitscharakter verliert und zum Zeichen, Symbol und Schatten des neuen wahren Lebens verblaßt. Im Kampf gegen die Kirche und das Christentum seiner Zeit entdeckt also hier Nietzsche wieder die Einzigartigkeit, die Radikalität, die Dynamik, die Ausschließlichkeit des ursprünglich Christlichen, vor der sich alle gewöhnliche Wirklichkeit in ein schattenhaftes Gleichnis verwandelt und die in dem Wissen lebt, daß dieses neue Leben notwendigerweise in einem tödlichen Konflikt mit dem gewöhnlichen Leben enden muß.“ (25)

Die schon von Franz OVERBECK⁷³ 1889 ausgesprochene Anerkennung, Nietzsche habe eine menschliche Figur aus Jesus gemacht, gilt einem Interpretationsvorgang, der die paulinische Theologie rückgängig macht. Statt wie Paulus die Bedeutung Jesu ganz und gar auf Tod und Auferstehung zu konzentrieren, „versucht Nietzsche diese dogmatische Verkürzung des Lebens Jesu mit allen Kräften rückgängig zu machen und die

⁷¹ E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, in: ZKG. Dritte Folge, VII: 56 (1937) 169–313; erweitert und völlig neu bearbeitet: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden: Brill 1956. – Wenn es nicht ausdrücklich anders vermerkt wird, sind die Seitenzahlen im Text der erweiterten Neuauflage von 1956 entnommen. – Von Benz vgl. außerdem: *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*, in: *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Hrsg. v. E. Benz, Zürich 1961, 19–161 (dort u. a. die Übermensch-Idee als antichristliche Christologie).

⁷² Jaspers (Anm. 69) [1952] 23 kommentiert: „Erstaunliche Sätze eines Theologen ...“

⁷³ Vgl. den Brief Overbecks an P. Gast vom 13. März 1889.

Bedeutung Jesu von seinem Tod auf die Einzigartigkeit seines Lebens vorzuverlegen“ (53). Der Kreuzestod ist somit „nicht der Höhepunkt, sondern das Nachspiel, die notwendige Folge dieses einzigartigen Lebens“ (53). Ist Nietzsches Konzeption Jesu somit Ausdruck seiner Verehrung? Die Absicht Nietzsches wäre mit solcher Einschätzung völlig verkannt. „Nietzsche wollte keine Erneuerung des Christentums, im Gegenteil, seine Bemühung hatte nur den Zweck, den christlichen Lebens- und Geisttypus in seiner Urform rein zu erfassen, um ihn desto nachdrücklicher verdammen zu können. . . . Er trennt die Gestalt Jesu vom kirchlichen Dogma, um den so ermittelten Typus um so gründlicher abzulehnen und den Begründer des Christentums selbst als typische Dekadenz-Erscheinung zu erweisen.“ (56, vgl. 173) Der *décadent* ist „Gegentypus“ (56) des Übermenschen, des eigentlichen Nietzscheschen Ideals. Versteht man die Frage nach der Gestalt Jesu bei Friedrich Nietzsche als Frage nach Nietzsches „Christologie“ (1937: 181), so wäre – von Benz 1937 und 1956 noch unausgesprochen, zumal er schon die Rede von einer „Christologie Nietzsches“ für „boshaft“ hält (181) – die Antwort im Gegenteil „Übermensch“ geradezu eine „Anti-Christologie“.

Die Arbeit von Benz konnte nur in groben Strichen vorgestellt werden. Viele Fragestellungen mußten unbelichtet, ja sogar unerwähnt bleiben; von besonderer Bedeutung sind dabei die vielen Nach- und Hinweise, die Nietzsches Ideen in den ihnen zugehörigen Kontext stellen, so z. B. zur Frage der Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoi und Dostojewski. Im Ergebnis der Textanalysen, der Lektüre und ihrer Ausdeutung, liegen Jaspers und Benz nahe beieinander, was kaum überraschen kann, da Jaspers auf Benz fußt. Während Jaspers allerdings besonders Nietzsches Zwiespältigkeit und Ambivalenz und im Gefolge einen „Verlust der christlichen Gehalte“ konstatiert, ist für Benz gerade das Jesusbild, das sich Nietzsche echtem Bemühen um die geschichtliche Wirklichkeit verdanke (172), Zeichen für Nietzsches eminent christliche Authentizität, wenn die sich auch ungewollt durchsetze.

Fortsetzung folgt