

„Aut Zarathustra aut Christus“

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

VON ULRICH WILLERS

ZWEITER TEIL

3. Die Herausforderung durch Nietzsches Jesusfigur

a) Von der Gesamtschau zur Einzelanalyse

Jaspers und Benz dokumentieren eine Entwicklung zu gründlicherer Werkinterpretation. Mit ihrer Art der Aufarbeitung bis dahin unerledigter Analyse und Synthese grenzen sie sich ebenso von einer vorbehaltlosen Mythisierung wie von Aburteilung und Diffamierung ab. Bei Benz mehr noch als bei Jaspers rückt die Frage nach Jesus (Christus), dem Stifter und Zentrum des Christentums, allmählich und deutlich in den Vordergrund. Viele zeitgleiche Publikationen, Aufsätze und Monographien, thematisieren die Jesusfrage meistens nur beiläufig, als Teilkomplex umfassenderer Fragestellung wie etwa „Das Christentum und Nietzsche“ oder „Nietzsche als Religionspsychologe“.

Hans Urs von BALTHASAR geht in seiner groß angelegten, beeindruckenden „Apokalypse der deutschen Seele“⁷⁴ aus den Jahren 1937–39 auch auf Nietzsche ein. Die Frage nach Jesus bei Nietzsche ist von untergeordneter Bedeutung; ihre Beantwortung findet eine deutliche Grenze an der auch sonst in diesem Werk so grandios gehandhabten Methode des Überblicks und der Einordnung. Was Lindemann schon 1925 als Aufgabe formulierte, Nietzsche in unser christliches Weltbild einzuordnen, das gelingt Hans Urs von Balthasar in großem Stile, darin etwa Kiefl weit überbietend. Konnte Kiefl noch von einem „Christushaß“⁷⁵ bei Nietzsche reden, so stellt Hans Urs von Balthasar – ohne Bezug auf Kiefl – demgegenüber fest, „daß Nietzsches grausame Psychoanalyse der Moral Halt macht vor Christus, dem ersten und letzten Christen, und daß er zwischen ihm und sich etwas wie eine unmittelbare Kommunikation herstellt.“ (263) Mit nur wenigen Texten aus Nietzsche illustriert und erhärtet von Balthasar seine Urteile über Nietzsches Jesusbild. „Was Nietzsche in Christus erblickt, ist also nichts anderes als die überwundene Krise der Moralität, die schon gegenwärtige Heiterkeit des Ewigen. Aber dann steht daneben die Zeichnung eines anderen Christus, der nicht nur diese ‚Heiterkeit‘ nicht erreicht hat, sondern sich wie Nietzsche unter der Tantalusqual eines grausamsten Gesetzes windet.“ (264)

Hans Urs von Balthasar bezieht sich mit den letzten Worten auf „Jenseits von Gut und Böse“ 269 und fügt dem die Interpretationsfrage an: „Was ist die Analyse dieses Wissens um die Liebe, wenn nicht die Selbstanalyse Nietzsches?“ (264) Es folgt der Verweis auf die – jedenfalls in der katholischen Nietzsche-Literatur – häufig zitierten Verse „Ja, ich weiß, woher ich stamme ... Flamme bin ich sicherlich.“⁷⁶ Nietzsche wird

⁷⁴ von Balthasar, Apokalypse. 3 Bde. – Die Zitate im Text sind aus Band II: „Im Zeichen Nietzsches“.

⁷⁵ Kiefl (Anm. 48); er spricht von Nietzsches „Christushaß“ als einem furchtbaren Entscheidungskampf (173 f.).

⁷⁶ Von Schell über Przywara bis zu Biser ließe sich eine Auslegungsgeschichte dieser Verse nachzeichnen; als Schlüssel zu Nietzsche eignen sich diese Verse jedoch nicht, da sie oder sofern sie im Bereich rein psychologischer Erhellung der Motive und Antriebe Nietzsches verbleiben, oder im ebenso zweifelhaften Umfeld einer Mythologie Nietzsches, wobei Nietzsches Leben und Werk zum Selbstopfer geraten; vgl. Pertram (Anm. 44).

psychologisch verstanden, eingeordnet; das Jesusbild Nietzsches rückt in die Nähe eines Selbstbildnisses Nietzsches. Letztlich ist von Balthasar nicht an einer Nietzsche-Exegese gelegen, vielmehr entfaltet er – höchst eindrucksvoll – auf der Folie großer Denker der Neuzeit seine theo-logische Position, seine Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, der Gnade zur Natur. Von Balthasar nimmt auf Literatur vor ihm wenig Bezug; Kontinuität oder Diskontinuität seiner Positionen bleiben unerhellte. Z. B. hat Lindemann 1925 festgestellt, Nietzsche sei „zur Idee des Himmels und Erde durchwirkenden Logos, der Mensch geworden und sich auf Erden ein ewiges Haus gebaut hat, niemals vorgedrungen“⁷⁷. Von Balthasar würde dem nur bedingt zustimmen können, denn ihm stellt sich Nietzsches Position, „ohne es zu wissen“ (396), als eine bestimmte Form negativer Theologie dar, die sich dem Geheimnis der Menschwerdung, dem „Kreuzgeheimnis“ und „Auferstehungsgeheimnis“ auf ihre Weise nähert. Die theo-logische Position, heuristisch höchst ergiebig, erlaubt von Balthasar einen Umgang mit Nietzsches Denken, der nicht leicht von einer Vereinnahmung des (als solchen durchaus erkannten) Gegners abzuheben ist.

Gesamt-Ansichten wie die Hans Urs von Balthasars finden sich vorwiegend bei katholischen Autoren. Protestantische Autoren scheinen im allgemeinen umsichtiger vorzugehen; Ausnahmen freilich gibt es beiderseits, es kann sich bei dieser Beobachtung um kaum mehr als eine vergrößernde Typisierung handeln. Die oftmals allzu geschlossene katholische Weltanschauung erlaubt nicht selten da eine Antwort, wo noch nicht einmal gesichert ist, ob die Frage dessen, dem man antwortet, überhaupt begriffen ist. Man sollte bei solcher Kritik allerdings die Vorteile solcher Vor-urteile nicht übersehen: Auf diese Weise hat ein Autor wie Nietzsche auch das zu verantworten, was er vielleicht nicht sagt oder was er verschleiert, was er jedenfalls aber doch gemeint hat oder gemeint haben mußte, wenn er denn konsequent sein wollte. Eine so globale Aussage wie die von E. Przywara, Nietzsche habe das „Geheimnis der Erlösung entheroiert“⁷⁸ ist kaum aus Nietzsches Texten selbst zu eruieren; eine solche Einschätzung ist nur zu gewinnen aus vorgängigen, theologisch begründeten, weltanschaulich-konfessionell verankerten Einstellungen. Nietzsche-Exegese ist dies alles nicht; daß angesichts des opus Nietzscheanum aber gerade solche Exegese und Philologie not tut und gewinnbringend ist, wenn man eben Nietzsche verstehen und nicht, um sich zu verstehen, Nietzsche dazu „heranziehen“ will – was freilich *auch* ein legitimes Anliegen sein kann –, das ersieht man aus gelungener Arbeit am Detail, wie sie nun vorgestellt werden soll.

b) Der „psychologische Typ des Erlösers“

Schon 1931 stellt W. TRILLHAAS in einer erhellenden Studie zu Nietzsches (besonderem) Religionsbegriff die Frage nach der „Lehre von der Erlösung“ bei Nietzsche⁷⁹. Er bestreitet, was Benz wenige Jahre später (1937) seinerseits fraglich macht und zurechtrückt, daß es Nietzsche um die „historische ... Tatsächlichkeit des Werkes Christi“ (106) gehe. Nicht diese, sondern die ewige stehe in seinem Interesse. Die Frage nach dem psychologischen Typ des Erlösers sei die Frage nicht nach Geschichtsfakten, sondern nach dem „Werk der Erlösungslehre“ (107). Daß dieser Wert gleichsam gleich Null sei, zeigt – so Trillhaas in Interpretation Nietzsches – sowohl die Idee des Heilandes, die als Idee schon Kranke zur Voraussetzung hat, wie die Vorstellung und Wirklichkeit des gekreuzigten Gottessohnes, die Ausdruck des Ressentiments sind. Die Entwertung des Lebens „zugunsten des Jenseits, und d. h. für Nietzsche zugunsten einer unbewiesenen Welt, zugunsten des Nichts“ (107) tut ein übriges; Nietzsches Ablehnung scheint perfekt. „Indessen hat Nietzsche diese Deutung des Gottes-, Sünden- und Erlösungsbegriffes gleichzeitig im ‚Antichrist‘ auf eine eigentümliche Weise durchkreuzt. Er hat nämlich die Auffassung vom Evangelium und von Jesus aus Tolstojs Schrift ‚Worin besteht mein Glaube?‘ übernommen und dem herrschenden ‚Christen-

⁷⁷ Lindemann (Anm. 47) 654.

⁷⁸ E. Przywara, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, in: ZAM XI (1936) 257–294, hier: 274.

⁷⁹ Trillhaas (Anm. 50).

tum' Pauli und der Kirche entgegengestellt.“ (107) Durch solche Übernahme Tolstoischer Gedanken gelingt es nach Trillhaas, Jesus als Typ des Erlösers „aus der Linie des Ressentimentchristentums“ (109) zu entfernen, d. h.: Nietzsche „hält es für möglich, daß an den Ursprüngen des Christentums ein ganz anderer seelischer Typus steht als derjenige des Ressentiments, ein Typus, dessen Beschreibung durch Nietzsche in auffallende Nähe seines buddhistischen Ideals weist“ (108). Trillhaas sieht „die Verkündigung Zarathustras ... auf der Linie Jesu, aber über ihn, d. h. seine Verkündigung hinausgehen(d) und sie in Vollkräftigkeit überbieten(d)“ (109f.).

Dem „psychologischen Typus des Erlösers“ hat sich während der Zeit des 2. Weltkrieges in bis dahin nicht gekannter Ausführlichkeit Martin DIBELIUS gewidmet⁸⁰. Dieser gründlichen, in mancher Hinsicht Neues erörternden Studie hat die Nietzsche-Forschung, besonders in ihrem theologischen Teil, einen entscheidenden Fortschritt und Fortgang ihrer Arbeit zu verdanken; freilich wurde die Arbeit von Dibelius selten eingehend zur Kenntnis genommen, d. h., ihre Ergebnisse wurden nicht im Maße, wie sie es ihrer Wichtigkeit gemäß verdient hätten, aufgegriffen, wozu sicher das Erscheinungsdatum und die damit angezeigten Kriegsverhältnisse ihren Teil beigetragen haben. Die Hauptergebnisse der Studie sind schnell und bündig zu nennen. Dibelius macht im Werk Nietzsches im wesentlichen drei geschlossene Anschauungen über Jesus aus: Jesus als Brecher der geltenden Werte, Verneiner der Moral; Jesus als Anarchist und Idiot; Jesus als Aufständiger im Widerstand gegen die Vornehmen und Wohlgeratenen (86). Mit der hermeneutischen Grundüberlegung – die er freilich rückblickend in der Zusammenfassung formuliert – „Wertung wie Abwertung Jesu bei Nietzsche ist also nur von gewissen Zentralgedanken aus zu begreifen“ stellt sich Dibelius der Aufgabe, vor allem die zweite der genannten geschlossenen Anschauungen, die über Jesus den Anarchisten und Idioten, im Detail, im Kontext wie in der theologisch-kritischer Perspektive zu untersuchen. Die einschlägigen Stellen sind vor allem in den Abschnitten 29–35 des „Antichrist“ zu finden; auf sie bezieht sich Dibelius vorwiegend.

Dem Exegeten und Philologen springt gleich die prinzipielle Differenz des methodischen Vorgehens Nietzsches zur philologischen Evangelienkritik ins Auge. Der nicht-philologische, rein „psychologische ... Rekonstruktionsversuch“ (61) zielt nicht auf ein Leben Jesu, „sondern auf die Beantwortung der Frage, ob ‚der psychologische Typus des Erlösers‘ nach dem Text der Evangelien ‚überhaupt noch vorstellbar, ob er überliefert ist‘“ (61). Die Deutung Renans, Jesus in die psychologische Typik von Held und Genie einzutragen, lehnt Nietzsche bekanntlich als „ungehörig“ ab; „Held“ widerstreite der Bergpredigt, „Genie“ dem modernen Kultur- und Geistbegriff, weswegen man statt von „Genie“ besser von „Idiot“ zu sprechen habe. Hiermit sind die entscheidenden Themen Nietzsches in „Antichrist“ 29–35 genannt oder doch angedeutet; wichtig ist dabei die Beobachtung, daß Nietzsche in „Antichrist“ 29–35 „nicht (lediglich) anmerken, sondern (pointiert) aussagen“ will (63). Die Analyse verspricht somit wirkliche Einsicht in (einen Aspekt von) Nietzsches Jesusbild. Nietzsches Methodik ist entscheidend durch seine Vorentscheidungen über den Wert der christlichen Quellen, der Evangelien präformiert. Durch den Ausschluß historischer Konstruktion – in striktem Widerspruch zu Anspruch und Programm der zeitgenössischen Evangelienforschung (74) – sieht Nietzsche sich auf (die ihm ohnehin näherliegende) psychologische Rekonstruktion verwiesen. Er (re-)konstruiert also den (reinen) Typus des Erlösers, von dem er nur noch Spurenelemente in den Evangelien vorzufinden

⁸⁰ M. Dibelius, Der ‚psychologische Typus des Erlösers‘ bei Friedrich Nietzsche, in: DVfLG 22 (1944) 61–91. – Breiter angelegt war die Arbeit von F. Wenzel, Das Paulusbild bei Lagarde, Nietzsche und Rosenberg. Ein Beitrag zum Jesus-Paulus-Problem, (Diss.) Breslau 1937; veröffentlicht als Teildruck (Das Paulusbild bei Nietzsche); 19–24: Das Jesusbild im „Antichrist“. Treffende Einzelbeobachtungen erscheinen durch vorschnelle Wertungen des Autors in gebrochenem Licht. – Nietzsche sei „in brennender Sehnsucht nach Christus von uns gegangen“, ein „Einsamer und Friedloser ... im Ringen mit der Christus-Gestalt“: So formuliert es Wenzel Jahrzehnte später: Religion und Alltag. Von der Verwirklichung des christlichen Glaubens. Aufsätze aus einem Jahrzehnt, Braunschweig o. J. (1962), 61–64 (Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche über Christentum und Kirche), hier: 64.

glaubt. Hauptansatzpunkte dafür sind ihm Mt 5, 39 („Widerstehe nicht dem Bösen“) und Lk 17, 21 („Das Reich Gottes ist in euch“). Trotz der Entstellung durch die Evangelien und gegen sie glaubt Nietzsche also dem wahren Erlösertypus – in „kongenialer Einfühlung“ (74) – nahekommen zu können. Da „bei dieser Art Kritik erstens eine bestimmte Auffassung der Evangelien und zweitens ein bestimmtes Verständnis jener beiden schon erwähnten Worte Jesu“ vorausgesetzt wird (75), sind eben diese Voraussetzungen zu prüfen.

Nietzsches Einschätzung der Evangelien als „Raffinement par excellence“ „wird jeder Kenner der Evangelien für verfehlt halten“ (76). Das Wort Mt 5, 39 „Widerstehe nicht dem Bösen“, für Nietzsche das tiefste Wort und gewissermaßen Schlüssel der Evangelien, interpretiert er als „die Haltung des Nicht-Feind-sein-könnens“ (76). Damit steht Nietzsche jedoch im Widerspruch zu einem authentischen Verständnis dieser der Hermeneutik der Bergpredigt zu unterstellenden Worte, das demgemäß ein Zielgebot ist und ein „Nicht-Feind-sein-sollen“ zum Ausdruck bringt (78). Wo Nietzsche einen degenerierten Instinkt am Werke sieht – „primär ist der Instinkt, sekundär der Befehl“ (77) – ist in Wahrheit ein Wollen und Können am Werk, das „allen natürlichen Instinkten zuwider (läuft)“ (78). Die Kritik an Nietzsches Verwendung des Bibelwortes wird im Falle von Lk 17, 21 („Das Reich Gottes ist in euch“) noch schärfer. Die Haltung dessen, der aus diesem Wort lebt, also Jesu (in der Interpretation Nietzsches), stellt den Typus dar, „den Nietzsche mit dem Wort ‚Idiot‘ bezeichnen wollte.“ (79) Nun ist aber hier „schon die Übersetzung (zu) korrigieren“ (80). Nietzsche läßt in der Tradition Luthers, von dem ihm die Übersetzung „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ vertraut ist (80 f.), wie angesichts der Forschungslage seiner Zeit, die „ihm nicht zu einem eschatologischen Verständnis der Botschaft Jesu verhelfen (konnte)“ (81), „diese eschatologische Interpretation“ des Spruches außer Betracht. Unbeschadet der historischen Möglichkeiten Nietzsches gilt: „dieses Reich ist nie und nimmer bloß ‚inwendig in euch‘“ (80). Die Zurückweisung der mit Hilfe „intuitiver Quellenkritik“ geleisteten Interpretation Nietzsches sollte allerdings nicht die Stärke der Nietzscheschen Konzeption verdecken: „Trotzdem aber bleibt der Eindruck bestehen, daß Nietzsche sehr viel tiefer gesehen hat, als die Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit im allgemeinen sehen konnte. Er hat das Unbürgerliche des Evangeliums, das Erregende seiner Botschaft, ihre Unvereinbarkeit mit dem Alltagsleben, mit Politik und Kultur, besser als viele ‚Fachleute‘ erschaut und erfühlt. Vor allem aber hat er gesehen und verkündet, daß es hier nicht um eine Lehre gehe, sondern um eine ‚Praktik‘.“ (82) Die Motivierung der Praxis – als durch Niedergangsinstinkte gesteuert – ist freilich ein Mißgriff: „so kann man das Evangelium nur verstehen, wenn man die Eschatologie herausbricht“ (83). Demgegenüber steht die christlich-eschatologische Glaubensüberzeugung: „Jesus redet nicht aus einer verkehrten Wirklichkeit heraus, sondern im Blick auf eine neue Wirklichkeit.“ (83)

Der Aufsatz von Dibelius besticht in mehrfacher Hinsicht. Er präpariert erstmals das aus dem Text heraus, was Nietzsche den „psychologischen Typus des Erlösers“ nennt. Er weiß geschickt die damit gegebenen Fragen aufzurollen und ihnen wissenschaftlich-methodisch standzuhalten. Von besonderer Bedeutung angesichts des 1944 gegebenen Erkenntnisstandes ist seine als Voraussetzung des Verständnisses von „Antichrist“ 29–35 (28–40) begriffene umsichtige Interpretation, Philologie und Ausdeutung von „Idiot“, dem ominösen Wort, das alle Ausgaben bis zu Dibelius' Zeiten den Lesern noch vorenthielten. Dibelius ist es gelungen, „Idiot“ als den Schlüsselbegriff der Mittelpartie des „Antichrist“ zu erweisen und ihn dann auch schlüssig anzuwenden auf Nietzsches Zentralgedanken, die mit Mt 5, 39 und Lk 17, 21 gegeben sind. Der „Idiot“ als der Typ, dem „infolge eines Instinkt-Ausfalles oder einer Instinkt-Verkehrung etwas fehlt, was eigentlich vom vollen Menschsein gehört“ (67), ist die Typusbezeichnung, die – unabhängig von der (Nicht-)Abhängigkeit des Terminus von Dostojewski – auf Jesus paßt: „Jesus, der mit dem Instinkt-Haß gegen alle Realität behaftete, der sich nicht wehrt, der das Himmelreich in uns verkündigt, staatsfremd, kulturfremd, gesellschaftsfremd – dieser Jesus konnte von Nietzsche sehr wohl ‚Idiot‘ – in einem ernsten und nicht beleidigenden Sinn – geheißen werden“ (73)

Neben den deutlich ablesbaren Ergebnissen der Arbeit von Dibelius ist auch seine

Art und Weise, die Jesusfrage bei Nietzsche zu erarbeiten und zu erörtern, bemerkenswert. Trotz Konzentration auf einen Aspekt – den psychologischen Typus im Sinne des Idioten und der entsprechend notierten Jesus-Worte als Schlüsselwort der Evangelien – gelingt es Dibelius, eine Engführung durch totale Ausblendung weiterer bei Nietzsche zu findender Jesus-Konzepte und Andeutungen zu vermeiden; Benz⁸¹ wie Jaspers⁸² stehen im Hintergrund der Argumentation. Mit dem Problem, daß man „in Nietzsches Gesamtwerk sehr verschiedenartige Ansätze zur Gewinnung eines Jesusbildes finden (kann)“, geht Dibelius sehr umsichtig um. Er weiß um die „Entwicklung von Nietzsches Gedanken“ und berücksichtigt den Einfluß „der aphoristischen Art seiner Äußerungen“, von denen manche „nur gelegentliche Versuche (sind), von irgendeinem einzelnen Gedanken aus intuitiv an Jesus heranzukommen“ (73). Wenn man mit Karl Jaspers versucht, „Anteil an Nietzsches Gedankenbewegung zu gewinnen“, so lösen sich diese und andere Probleme, die mit der relativen Unverbundenheit oder Unvereinbarkeit vieler Aussagen über Jesus gegeben sind (vgl. 83–85). Gegen W. Wirth⁸³ formuliert Dibelius auch hier wieder eine wichtige hermeneutische und heuristische Maxime: „Man darf solche Zusammenstellungen (s.c. bestimmter Anschauungen über Jesus) nur nach der Verwandtschaft der Äußerungen vornehmen, nicht nach der höheren oder niederen Bewertung der Gestalt Jesu“. (83 Anm. 1) Dibelius resümiert: „Es scheint somit ein höchst widerspruchsvolles Bild von Jesus zu sein, das Nietzsches Schriften darbieten.“ (86) Es gibt Fragmente, „die Entgegengesetztes zusammenzwingen“ (89; vgl. dazu die Beispiele 86–88); es gibt ein „Nebeneinander widersprechender Urteile“ (89). Man sieht – und in diesen Worten von Dibelius spürt man den ganzen Einfluß der Nietzsche-Deutung von Karl Jaspers – „daß Nietzsches Philosophieren recht eigentlich von Widersprüchen lebt“ (89).

Dem „Christusbild Nietzsches“ (89) gibt Dibelius bei allen „leicht“ (89) auszumachenden Irrtümern im einzelnen großes Gewicht, sowohl für eine neue Sicht der Evangelientexte wie für die Wissenschaftsgeschichte, sofern ja die Irrtümer Nietzsches „meist Irrtümer der Theologie seiner Zeit sind“ (89). In Nietzsches Interpretation sieht Dibelius „Aufruf“, „Anreiz“, „denn darin bewährt sich immer wieder die wesentlichste Wirkung Nietzsches, daß er Rufer und Wecker nicht zu gehorsamer Gefolgschaft, sondern zu selbständiger Denkarbeit wird für jeden, der ihm aufzunehmen versteht.“ (90)

c) „Zurückweisung Jesu“?

Was bei Dibelius in disparate Elemente auseinanderfallen zu müssen scheint, kann der Philosoph W. KAUFMANN offenbar vereinen. In seinem umfangreichen Nietzsche-Buch⁸⁴ findet sich ein Kapitel, überschrieben „Nietzsches Zurückweisung Christi“ (reputation of Christ; 393–454), in dem er sich in für einen Philosophen (die ja nicht selten das Christentum bei Nietzsche auf die Platonismusfrage zu reduzieren geneigt sind) erstaunlichen Breite auf die Thematik „Nietzsche und Christentum“ einläßt. Das Kapitel korrespondiert dem ihm folgenden über „Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates“ (455–478); beide Kapitel zusammen beschließen das Werk von Kaufmann, und sie sind äußerlich und innerlich verknüpft durch das ihnen gemeinsam vorangestellte Motto aus „Ecce homo“ [IV 9]: „– Hat man mich verstanden? ‚Dionysos gegen den Gekreuzigten‘ ...“. Die Untersuchung von Kaufmann ist bestimmt von folgender Grundeinsicht: „Genausowenig wie Kierkegaards Angriff auf das Christentum kann Nietzsches Zurückweisung Christi verstanden werden, solange man nicht zwischen seinem zeitgenössischen Christentum und dem ursprünglichen Evangelium unterscheidet. Nietzsche differenziert außerdem noch zwischen Jesus von Nazaret und dem Christus

⁸¹ Vgl. Anm. 71

⁸² Vgl. Anm. 72

⁸³ W. Wirth, Nietzsche und das Christentum, in: Deutscher Glaube 9 (1939) 383–391; 10 (1940) 9–13.

⁸⁴ W. Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen von J. Salaquarda, Darmstadt 1982; vgl. auch *ders.*, Nietzsche, in: The Encyclopedia of Philosophy V (1967) 504–514.

des Glaubens. Eine deutliche und systematische Darstellung der Auffassung Nietzsches ist dabei nur möglich, wenn man diese Vorstellungen auseinanderhält. Und die Position, die Nietzsche in dieser Hinsicht bezieht, ist so sehr mit seinem sonstigen Denken verzahnt, daß man seine Philosophie nicht voll versteht, solange man von ihr absieht.“ (393) Besonders die Behauptung des letzten Satzes ist singulär in der philosophischen Nietzsche-Deutung. Im folgenden wird im wesentlichen nicht der Abschnitt über „Nietzsches Zurückweisung des Glaubens an Christus“ (394) referiert, sondern vorwiegend – wenn auch nicht ausschließlich, da die Trennung letztlich nicht durchzuhalten ist – die „Erörterung der Nietzscheschen Auffassung von Jesus, vor dem er Achtung empfand, wenn auch das, was er über ihn sagt, die meisten frommen christlichen Leser schockieren dürfte.“ (393 f.)

Nietzsche zeichnet zwei Bilder von Jesus. Beide sind polemisch, das eine als „Rekonstruktion von Jesu Geschichte“, das andere als die von Nietzsche „provokierend“ (394) so genannte „Psychologie des Erlösers“. In interessanter, aufschlußreicher Abänderung der Perspektiven von Dibelius, den er freilich nicht kennt, bezieht Kaufmann in die Darstellung der Psychologie des Erlösers auch noch den Abschnitt 27 des „Antichrist“ mit ein, um den Kontrast zu Abschnitt 28 augenfällig machen zu können. Ist es nämlich in Abschnitt 27 „Nietzsche darum zu tun, mit dieser höchst subjektiven Antithese (sc. der Darstellung Jesu als Anarchist und politischer Verbrecher) zur christlichen Tradition bei christlichen Lesern Anstoß zu erregen“ (395), so gibt er in Abschnitt 28 seine eigenste Meinung wieder, wenn er Jesus als ‚Idiot‘ bezeichnet. Im Horizont von Dostojewski's ‚Der Idiot‘ aufgefaßt – so Kaufmann ohne weitere Nachforschungen –, verkörperte Jesus für Nietzsche weder den von ihm anvisierten die Leidenschaft beherrschenden leidenschaftlichen Menschen (typus) noch den der „Vernichtung der Leidenschaften“ wie im späteren Christentum, vielmehr zeigte sich in Jesus „ein kindliches Freisein von Leidenschaften“ (398 f.). Nietzsches „Zurückweisung Jesu“ ist bei aller Schärfe letztlich – im Gegensatz zur Zurückweisung des kirchlich-paulinischen Glaubens – „durch Verehrung oder Zurückhaltung gemildert“ (399). Der christliche Glaube, als Widerspruch gegen die ressentimentfreie Praktik Jesu, ist Entwertung und Umwertung des Lebens. Sie ruft eine Kritik Nietzsches hervor, die weit über alles hinausgeht, was Nietzsche an Jesus zu bemängeln hat. Ob Auferstehung (403 f.), Glaubensbegriff (Glaube und Werke 400 ff., bes. 404 ff., Glaube und Vernunft 408 ff.), christliche Moral (421 ff.) – das Christentum steht im Widerspruch zu Jesus, wie übrigens auch (und gerade) zu Nietzsche (vgl. 430). Allerdings – im Abschnitt über die christliche Moral finden sich diese erstaunlichen Bemerkungen: „Nietzsches Angriff gilt nicht den christlichen Tugenden als solchen ... Er hat nicht das ernsthafte, sondern das unaufrichtige Christentum angeprangert ... Damit treffen wir auf Nietzsches berühmte Vorstellung vom *ressentiment* ... Die Erörterung wird ergeben, daß man Nietzsches Widerspruch gegen die christliche Moral, genauso wie seinen Widerspruch gegen den christlichen Glauben, auf den Gegensatz von Stärke und Schwäche zurückführen kann: es geht letzten Endes um Macht.“ (424)

Das Christentum ist nicht stark, mächtig genug, die Wahrheit zu ertragen, es hat nötig, sie zu verfälschen, steht also im Verhältnis des Ressentiments zur Wahrheit, während Nietzsche selbst sich als einen „Jünger der Wahrheit“ versteht (420). Das Mitleid, (eine bestimmte Form von) Nächstenliebe sind Ausdruck des Ressentiments von Schwachen. Es ist von Bedeutung, zu sehen, daß Nietzsche – was Kaufmann allerdings nur erwähnt, nicht weiter ausführt (430) – Jesus von Ressentiments freispricht; freilich ist damit Jesus nicht mehr als eine relative Stärke auf der personal-moralischen Handlungsebene zugesprochen, der die Einschätzung Jesu als *décadent* – diesen Gedanken entwickelt Kaufmann im erwähnten Sokrateskapitel (vgl. 399) – natürlich nicht aufhebt. Es mag sein, daß – wie Nietzsche meint – Jesus zu früh starb (469), jedenfalls ist nicht von ihm, sondern von Sokrates zu lernen, wie man ernstlich zu leben und zu sterben hätte. Das Verhalten Jesu vor seinen Richtern als „Nicht-Feind-sein-können“ mag vom Ressentiment frei gewesen sein, es mag darin „Gelassenheit (gewesen sein), (es war) aber keine Selbstbeherrschung – (denn es gab (bei Jesus im Gegensatz zu Sokrates) gar nichts, was hätte beherrscht werden müssen.“ (398) Es gilt für Christentum wie Jesus, wenn Kaufmann Nietzsches „Zurückweisung Christi“ so abschließt: „jedenfalls kann

man seine Zurückweisung Christi erst dann ganz verstehen, wenn man seine Bewunderung für Sokrates bemerkt.“ (454)

Die Sokratesdarstellung Kaufmanns ist umstritten⁸⁵. Nach ihr ist Sokrates „die Verkörperung von Nietzsches Ideal: der leidenschaftliche Mensch, der seine Leidenschaften unter Kontrolle halten kann.“ (464) Als solcher ist Sokrates Gegotypus gegen Jesus bzw. Christus, und Nietzsche zieht – wie augenfällig in „Ecce homo“ zu erkennen ist – Sokrates vor: „Wie uns Nietzsche im Antichrist versichert, verehrt er Jesu Leben und Tod, aber er legt sie nicht als Verheißung einer anderen Welt und eines anderen Lebens aus, und er anerkennt nicht die Göttlichkeit Jesu, sondern beharrt auf dem: *Ecce homo!* Der Mensch kann in großem Stil leben und sterben, wenn er seine eigene Erlösung erwirkt, statt sein Vertrauen auf das Opfer eines anderen zu setzen. Wo Kierkegaard am Anfang seiner *Philosophischen Brocken* eine Alternative zwischen dem Heiland Christus und dem Lehrer Sokrates aufstellt, um dann Christus und die Offenbarung zu wählen, da zieht Nietzsche, wie immer, Sokrates vor: Die Erlösung des Menschen liegt, wenn irgendwo, in ihm selbst.“ (474) Die Worte des „Ecce homo“ „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ weisen ebenso wie der Titel dieser Schrift von Jesus wie Christentum weg auf andere Weisen und Wege der Erlösung außerhalb des Christlichen. Leitbilder Nietzsches sind Goethe wie (vor allem) Sokrates, auf den (neben Friedrich Nietzsche selbst) Kaufmann die berühmten Worte von „Genie des Herzens“ in „Jenseits von Gut und Böse“ 295 überraschenderweise bezieht, womit Dionysos, der ja auch ein Philosoph ist, mit Sokrates bzw. dieser mit Dionysos identifiziert wird. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ erfährt von dieser Identifizierung her seine Auslegung.

Die Jesus-Deutung Kaufmanns konnte nur in Umrissen vorgestellt werden. Es dürfte aber so viel deutlich geworden sein, daß Kaufmann nicht bloß schon bekannte Positionen wiederholt, sondern eine eigene Interpretation bietet. Andererseits bezieht er sich überhaupt nicht auf schon erfolgte Abklärung der speziellen Frage nach Jesus im Werk Nietzsches. Sein Bezugspunkt der Quellensichtung und -verwendung ist offenbar seine Interpretation des Willens zur Macht, nach der Glück und Macht für Nietzsche in eins fallen, wie seine (vermutlich) unabhängig von der Christentumsproblematik entworfene Sicht des Sokrates, der seinerseits im Blickwinkel des Willens zur Macht wahrgenommen wird. Es ist zweifellos ein großes Verdienst von Kaufmann, daß er ex wie intensiv die Christentumsproblematik im Werk Nietzsches einer Analyse unterzog, und dabei weder vorschnell Reduktionen auf philosophische Prämissen vornimmt noch die einmal als spezifisch nietzscheanisch erkannte Position und Problematik isoliert von den Themen und Thesen der Philosophie Nietzsches im Ganzen. Ob freilich die pointierte Kontraposition Jesus (Christentum) gegen Sokrates in der Form, wie Kaufmann sie vorträgt, haltbar ist, muß die weitere Forschung entscheiden.

IV. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“

1. Perspektivenwechsel

Keine Zeit hat sich bisher mit Nietzsche leicht getan. Seine Person und sein Werk blieben immer strittig. Keine Deutung Nietzsches konnte für sich allgemeine Zustimmung buchen. Vielleicht besteht bis heute nur darin Übereinstimmung, daß Nietzsche zur Entscheidung treibe. Freilich stellt sich selbst da wieder die Frage, zu welcher Entscheidung denn. Verschiedene Zeiten, verschiedene Personen gaben auch hier verschiedene Antworten. Etliche davon wurden in der bisherigen Darstellung bereits genannt. Auch in unserer Gegenwart, beginnend mit der Neuorientierung nach dem 2. Weltkrieg, gibt es nicht bloß eine Antwort und eine Form der Auseinandersetzung. Die Zeit des Nazismus und der Krieg 1939–45 lassen Nietzsche als eine geschichtliche Wirkmacht er-

⁸⁵ Vgl. *H. J. Schmidt*, Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim a. G. 1969 (MPF 59); *G. Goedert*, Nietzsche critique des Valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion, Paris 1977, 96 Anm. 31.

scheinen, sofern er einerseits auf die nun eingetretenen Entwicklungen vorausgewiesen und sie andererseits – direkt oder indirekt – ideologisch mitbestimmt hat. „Im Lichte unserer Erfahrung“ (TH. MANN) leuchtete Nietzsche – wieder einmal – ganz neu auf. Es steht nicht bloß der Nietzsche „der letzten diabolischen Konsequenz“⁸⁶ zur Debatte, es gibt bald nach dem Kriege bereits erste Stimmen, die in Nietzsches Werk eine gültige Wirklichkeitsinterpretation erblicken lassen. Schon und gerade während der Zeit des Nationalsozialismus hatte Karl Jaspers mit seiner Nietzsche-Deutung ausdrücklich einer Fehldeutung Nietzsches durch ideologische Hasardeure entgegenzutreten und Nietzsche für seine Zeit – als eine anregende und zur Auseinandersetzung provozierende Ausnahmeerscheinung – fruchtbar werden lassen wollen⁸⁷. Martin HEIDEGGER hielt bereits in den Jahren 1936–40 seine inzwischen berühmten Nietzschevorlesungen an der Universität Freiburg; gerade er lehrt Nietzsche verstehen als eine geschichtliche Wirklichkeit, die in sich die abendländische Seinsvergessenheit resümiert und auf den Höhepunkt treibt⁸⁸. Das zentrale Wort Nietzsches „Gott ist tot“ greift Heidegger auf als ein Signum der Epoche. Heidegger gebührt das Verdienst, als einer der ersten die psychologische und psychologisierende Nietzsche-Deutung, wie sie auch noch bei Karl Jaspers wirksam ist, überwunden zu haben⁸⁹. Auf die Weise eindringender philosophischer Interpretation ent-deckte Heidegger den Philosophen (in) Nietzsche ganz neu. Den tollen Menschen des Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ interpretiert Heidegger als einen Gottsucher, „der Gott sucht, indem er nach Gott schreit.“ Und er fragt (rhetorisch): „Vielleicht hat da ein Denker wirklich de profundis geschrien?“⁹⁰ Karl LÖWITH, dessen Buch über „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ auch erstmals während der 30er Jahre erschien, setzt andere Akzente und interpretiert die ewige Wiederkehr als Versuch Nietzsches, die Krise der Zeit nach dem „Tod Gottes“ zu überwinden. Nietzsches Philosophie erscheint so als ein Versuch, sich und die Zeit zu erlösen⁹¹. Heideggers Deutung der Seinsgeschichte und des inhärenten Nihilismus im Zeichen des „Todes Gottes“ wie Löwiths Ansatz einer Erlösungstheorie Nietzsches gaben den Theologen mannigfache Anregung, das entscheidende Stichwort und die entscheidenden Hinsichten⁹².

Exemplarisch sei hier nur auf die grundlegende Nietzsche-Studie von Eugen Biser: „Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“⁹³ verwiesen. Biser geht zwar im einzelnen weit über Heidegger wie Löwith hinaus, wäre aber ohne sie kaum in dieser Form denkbar. In Bisers Arbeit gelangt die (zumindest die katholische) theologische Nietzsche-Deutung auf einen ihrer Höhepunkte. Die Leistung Bisers, sein eigenständiger Ansatz, seine Rezeption und Überbietung der (katholischen) Nietzsche-Deutung vor ihm, auch die Grenzen seiner Perspektiven stehen hier und jetzt jedoch nicht zur Debatte⁹⁴. Für das Thema der Jesus-Deutung Nietzsches ist Bisers Buch

⁸⁶ W. Weymann-Weyhe, Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit, Freiburg 1948, 9.

⁸⁷ Vgl. Anm. 70.

⁸⁸ M. Heidegger, Nietzsche. 2 Bde., Pfullingen 1961 (u. ö.); vgl. auch *ders.*, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: *Ders.*, Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, 193–247; *ders.*, Was heißt Denken? Tübingen 1954; *ders.*, Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: *Ders.*, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 97–122.

⁸⁹ Zur Problematik der psychologischen Nietzsche-Interpretation vgl. E. Heftrich, Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung (1964), in: Nietzsche. Hrsg. v. J. Salacarda, Darmstadt 1980 (WdF 521) 169–184.

⁹⁰ Heidegger, Nietzsche Wort 246.

⁹¹ K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg 1978 (1935, 21956).

⁹² Hier ist dann auch die Nietzsche-Deutung v. E. Fink zu berücksichtigen, die erstmals 1960 erschien: Nietzsches Philosophie. Dritte, verbesserte Aufl., Stuttgart 1973 (Urban-Taschenbücher 45); zur Jesusfrage: 136, 147, 176, 181 f.

⁹³ E. Biser, ‚Gott ist tot‘ (Anm. 7); *ders.*, Die Proklamation von Gottes Tod. Nietzsches Parabel „Der tolle Mensch“ im Licht der Textgeschichte, in: *Hochl.* 56 (1963/64) 137–152.

⁹⁴ Vgl. Köster (Anm. 2) 631 f.; s. a. H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage

(nur) indirekt von Bedeutung, denn interessanterweise bestreitet Biser deren Relevanz oder schränkt sie ganz erheblich ein. Das von Nietzsche aufgeworfene Problem ist nach Biser die Seinskritik. Dieses Problem sei „solange nicht in seinem Vollsinn erfaßt, als es nicht als wenigstens indirekter *Appell an das intellektuelle Gewissen der Theologie* verstanden wird“. Und dann folgen die Worte, auf die es hier besonders ankommt: „Im Vergleich zum Gewicht dieses *indirekten Beitrages* erscheint der ganze Komplex der übrigen Motive, in welchem Nietzsche sich mit der christlichen Glaubenswelt berührt, von nur *zweitrangiger* Natur ... Das gilt ebenso von seiner pietistischen Erklärung des von Jesus proklamierten ‚Himmelreichs‘ wie von der Umdeutung der gesamten evangelischen Botschaft in eine ‚Praktik des Lebens‘ ... Wenn auch in noch so freier Form, wandeln alle diese Vorstellungen das eine Grundthema ab, in dem sich Nietzsche der Theologie eigentlich stellt. Und das ist der im Zug der Seinsüberschreitung gewonnene Ansatz, der die Gottesfrage in einer Weise zu stellen erlaubt, die einem reinen, von keinem vorgefaßten Wissen mehr belasteten Hinhorchen auf die Antwort der Offenbarung gleichkommt.“ (301 f.) Wäre Nietzsche also auch hier als Gottsucher etabliert? Tatsächlich sieht Biser die „Möglichkeit der Morgendämmerung eines neuen Gottstages“ (293)⁹⁵. Seine Position umreißt Biser später mit der eindeutigen und gleichwohl offenen Feststellung, Nietzsche sei „weder Gottsucher noch Antichrist“. Die theologische Nietzsche-Deutung hat durch Biser kräftige Impulse erhalten⁹⁶. In der Einschätzung der Jesus-Deutung Nietzsches als gegenüber der Seinskritik sekundär hat er – faktisch, nicht ausdrücklich in Opposition zu seiner Position – deutlich Widerspruch erleben müssen. Ein Blick in die weitere Geschichte der Nietzsche-Interpretation zur Frage der Jesus-Deutung soll dies verdeutlichen.

2. Vom Positionsreferat zur interessierten (Um-)Interpretation

a) Zwischen Affirmation und Identifikation, Deskription und Negation

Es ist höchst erstaunlich, zu sehen, eine wie große Fülle an Deutungen und Interpretationen die Darstellung der Jesusfigur bei Friedrich Nietzsche hervorgerufen hat. Angesichts der schmalen Textbasis vieler Interpreten – die meisten Autoren beziehen sich ausschließlich oder vorwiegend auf „Antichrist“, manche zudem auf einschlägige Passagen aus „Der Wille zur Macht“ – wäre man wohl eher auf eine große Gemeinsamkeit der Auslegung gefaßt. Tatsächlich gibt es ja auch eine Menge gleichsinniger Zitierungen; die einschlägigen Aussagen aus „Antichrist“ sind jedem Leser der Sekundärliteratur zu Nietzsche bald bekannt. Allerdings kann und sollte die häufige Wiederholung derselben Zitate nicht die Deutungsvielfalt übersehen lassen. Trotz Benz, der – wie aufgezeigt – schon 1937 von Nietzsche als dem Lehrer einer *imitatio Christi* spricht, besser vielleicht: trotz und gegen Benz überwiegt lange Zeit in der Einschätzung des Jesusbildes von Nietzsche die entschiedene Ablehnung. Gerade neuere Arbeiten – die weiter unten zu besprechen sind – mit dem Tenor wohlwollender und affirmativer Grundeinstellung zu Nietzsches Jesusbild sollten nicht den Blick dafür trüben, daß Nietzsches Jesusbild bis in die neueste Zeit immer wieder entschiedenen Protest erfahren hat.

Noch 1966 – also nach dem Zweiten Vatikanum, dem Datum der „Öffnung zur Welt“ der katholischen Kirche – glaubt G. SIEGMUND, Autor mehrerer Nietzsche-Bü-

der Neuzeit, München 1978, 381–469, bes. 412–415. Die Gegenkritik bei *Biser: Gottsucher* (Anm. 1) 66 f.

⁹⁵ Zur Kritik vgl. V. *Warnach*, Zur Seinskritik und zum ‚Atheismus‘ Nietzsches, in: SJP 9 (1965) 273–295; R. *Margreiter*, Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer ‚Neuentdeckung Gottes‘ im Spätwerk, Meisenheim 1978 (MPF 160) passim, bes. 139–154.

⁹⁶ In immer neuen Anläufen hat sich Biser auf das Phänomen Nietzsche eingelassen; zu erwähnen sind vor allem: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffes und ihre theologischen Konsequenzen, in: PJ 78 (1971) 35–65, 295–305; Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik. Der Gang der Wirkungsgeschichte, in: NS 9 (1980) 1–37. Weitere Lit. von Biser vgl. Anm. 1, 102 und 106.

cher⁹⁷, mit Entschiedenheit darauf hinweisen zu müssen, daß man über bloße „Versuche von Interpretation“ (75) hinausgehen und an Nietzsches Kritik üben müsse, daß man nicht zwischen einem esoterischen und exoterischen Nietzsche streng scheiden dürfe, wie man allerdings ebenso wenig in der Manier der Zeit nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches Nietzsche für alles verantwortlich machen dürfe. Für Siegmund „gewinnt eine Bloßlegung der Wurzeln des Antichristentums Nietzsches an aktueller Bedeutung“ (75). In der Absicht, sich „ruhig und sachlich mit Nietzsche auseinanderzusetzen“ (75), wiederholt Siegmund 1966, was er schon 1946 und 1964 breiter entfaltet hatte. Wie schon seine Berufung auf E. F. Podach erkennen läßt, verbleibt er im Fahrwasser einer psychologischen Nietzsche-Interpretation, freilich durch wichtige historische Beobachtungen gestützt oder wenigstens flankiert. Mit Podach schätzt er den „Antichrist“ so ein: „In dieser Schrift will ein Antichrist reden, der Christus überwindet und die eigene Herkunft siegreich verkündet“ (75). Oder: Nietzsche „wollte der Menschheit das werden, was ihr bisher Christus galt – freilich in einem entgegengesetzten Sinne“ (76). Das „Jesus-Bild des Philosophen“ (80–83), nur ein kleiner Teil der Analyse und Auseinandersetzung Siegmunds, ist ihm ein einseitiges Bild, das nur einen infantilen Jesus vorstellt: „Niemand ist Nietzsche dazu gelangt, ein selbständiges, geistig geläutertes Jesus-Bild zu gewinnen, welches das Infantile überwinden hätte“. (81) An die Stelle eines historischen habe Nietzsche ein psychologisches Jesusbild gesetzt, darin Renan verpflichtet. Die Bezeichnung Jesu als „Idiot“, in den ersten Ausgaben des „Antichrist“ bekanntlich von den Herausgebern gestrichen, sieht Siegmund als „Schlüsselwort“, „nicht einfach als Schimpfwort“ an (81). Die Interpretation deckt sich weitgehend mit den Ergebnissen von Dibelius, der allerdings nicht erwähnt wird. Ihr Ergebnis in der Perspektive von Siegmund lautet: „Damit sinkt das ganze Christentum zu der Lebenspraxis eines infantilen Idioten herab, das an diese eine Person gebunden bleibt.“ (82) Gegen Benz (von 1937) hält Siegmund fest: „ein solcher Weg der Wiederbelebung des Christseins von Nietzsches ‚Antichrist‘ her (ist) nicht möglich.“ (83) Siegmunds Arbeiten, knapp resümiert im hier herangezogenen Aufsatz, haben Wesentliches zur Erhellung Nietzsches, seiner Absichten, der Hintergründe seines Denkens und Wollens beigetragen; das kann hier nicht diskutiert werden. Gleichwohl bleibt Siegmund, wie schon der hier gegebene Einblick in seine Deutung des Jesusbildes zeigt, einer Argumentation verhaftet, die bei manch richtiger Einsicht im einzelnen letztlich wohl doch Nietzsche mißverstehen und verkennt. Siegmund bleibt in weltanschaulicher Kontraposition befangen; ihr ist Nietzsche der verlorene Sohn (1964, 47), der im „Krampf der Selbstvergottung“ (1964, 53) und im „Kampf einer individualistischen Grundhaltung“ (1964, 55) eine „Gegenschöpfung“ (1964, 61; cf. 66) etabliert. Es erscheint dann nur konsequent, wenn Nietzsche – trotz prinzipieller Scheidung von Christentum und Jesus – auch Jesus ablehnt.

Ähnlich wie Siegmund glaubt auch G. BROM⁹⁸, Nietzsche habe den „Menschensohn systematisch entmannt“ (87). Im Tonfall ungleich ironischer und sarkastisch läßt Brom das Jesusbild Nietzsches im Horizont psychologisierender Nietzsche-Deutung vor dem Leser erstehen. Der Aufweis geistesgeschichtlicher Abhängigkeiten dient der Relativierung von Nietzsches eigenständiger Leistung. Psychologische Feststellungen geraten zur Abwertung: „Was er Jesus nennt, ist er in Person: ‚Ein Fall der verzögerten Pubertät.‘“ (78) Nietzsche stehe im „Kampf gegen Christus“ (82), fühle sich als ein „persönli-

⁹⁷ G. Siegmund, Nietzsche. Der ‚Atheist‘ und ‚Antichrist‘, Paderborn 1946; ders., Nietzsches Kunde vom ‚Tod Gottes‘, Berlin 1964. – Seine Position umreißt Siegmund noch einmal 1966: Nietzsches Antichristentum, in: ZKTh 88 (1966) 75–83. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz, sofern nicht ausdrücklich anderes angegeben ist. – Auch für J. B. Lotz, Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema „Nietzsche und das Christentum“, Frankfurt a. M. 1953 ist Nietzsche „der entschiedenste Antichrist und Atheist“ (14). Das Problem „Christus“ streift Lotz nur am Rande (13 f.), bedeutsam ist sein Hinweis auf das Gott-Mensch-Verhältnis als Grundproblem (22 ff.). Zu Lotz vgl. Köster (Anm. 2) 632–634.

⁹⁸ G. Brom, Nietzsches Antichrist, in: Christliche Existenz und Erziehung. Festschrift für J. P. Steffes. Hrsg. v. G. Schreiber und K. Hase, Münster 1954, 76–89.

cher Feind Christi“ (83). „Idiot“ ist ein „Schimpfwort“ (84) für Christus, aber Nietzsche „verwechselt Jesus mit Schopenhauer, mit Wagner, mit Tolstoi, mit Marx und noch mit mehreren“ (84). Zwar ist „Jesus die Beziehungsperson geworden, um welche Nietzsches Leben sich bewegt“ (81), aber „Nietzsche läßt sich Jesus immer von anderen zeigen, weil er selber mit dem Menschensohn keine innige Fühlung hat.“ (86) Die Anklage Nietzsches gegen Jesus lautet: „Nicht stark, nicht froh, nicht vornehm“ (86). Letzlich – so Brom – konnte Nietzsche sich dem Einfluß Christi auf sein Leben nicht entziehen. Die Ablehnung Christi ist für Brom das Resultat, die logische Folge aus der Aufgabe Gottes: „Als er nun Gott aufgegeben hatte, mußte auch jede Spur von Christus vernichtet werden; und als ihm das unmöglich erschien, mußte die Erinnerung an den Menschensohn besudelt werden. Dieser verzweiflungsvollen, seiner selbst unwürdigen Aufgabe ist Friedrich Nietzsche, der geniale Bußprediger der modernen Kultur, tragisch erlegen.“ (89) Die mit Verve geschriebene Abhandlung von Brom ist gerade in ihrer zum Widerspruch reizenden Einseitigkeit anregend, sofern sie beinahe unüberbietbar deutlich macht, daß noch so interessante Details (völlig) unzureichende Methodik nicht ausgleichen und neutralisieren können. Die Arbeit von Brom ist im Ansatz verfehlt. Der Anti-Christ ist Anti-Christus, „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ bedeutet Widerspruch gegen Christus: „Dionysos, die verkörperte Verneinung, dient Nietzsche als erstes und letztes Wort, um gegen Christus zu zeugen.“ (81)

Auf eine wesentlich differenziertere Weise kommt W. METZ⁹⁹ zu einer verwandten Einschätzung. Nietzsche habe das Christusbekenntnis der Tradition zerstört. In Affinität zu Jesus bei gleichzeitigem Antagonismus sei Nietzsche, der zwischen irdischem Jesus und verkündigtem Christus unterscheide, diese Destruktion wichtiger sogar noch als sein Programm „Gott ist tot“, geworden. Allerdings hält Metz nur eine „große Systematisierung“ (35) für möglich, die „im Wissen darum geschehen (muß), daß sich Nietzsches Gedanken eo ipso einer Systematisierung entziehen“ (35). Im Jesusbild gibt es „Spannungen, ja Widersprüche in großer Zahl“ (37); sie werden zu „Aporien“ (40), „(w)enn man nicht fundamental zwischen Nietzsches Stellung zum irdischen Jesus einerseits und zum verkündigten Christus andererseits unterscheidet“ (40). Und dabei gilt dann: „Der Philosoph will nicht Anwalt des irdischen Jesus sein, sondern Ankläger kirchlicher Lehre und Praxis. Um diese kirchliche Lehre und Praxis profiliert apostrophieren zu können, verwendet er als Kontrastfolie die Person Jesu von Nazaret.“ (41) Sie dient ihm damit auch zur „Diskreditierung des paulinischen ‚Unsinns‘“ (47), also des Dogmas, des Dysangeliums. Metz stellt in plausibler Weise die wesentlichen einschlägigen Worte Nietzsches über Jesus und die „Christologie“, wie er das Vorgehen auch apostrophiert (37, 39), vor. Er stellt fest, daß Nietzsches Interesse vorwiegend dem in der Tradition wirksamen Jesus gelte (35) und daß dieses Interesse erst die „ganze Wucht seiner Auseinandersetzung mit Kirche und Theologie“ (47) deutlich mache. Kritischer Maßstab Nietzsches ist seine „anthropologische Konzeption des stolzen, vornehmen, freien Menschen“ (47); er bestimmt die Konstante und die Variable des Denkens Nietzsches: „Die *Konstante* seiner Ausführung ist durchgängig der unveröhnliche Antagonismus gegenüber der kirchlichen Lehre von Kreuz und Auferstehung, wie sie Paulus initiierte. In den Dienst dieser Konstanten kann jedoch aus taktischen Gründen und Überlegungen die Affinität zur Person des irdischen Jesus als *Variable* gestellt werden.“ (47) Das Jesusbild Nietzsches wird somit bei Metz ganz im Sinne einer Funktion für die Destruktion des Christusbekenntnisses der Kirche gesehen.

Bei aller Differenziertheit und Sorgfalt im einzelnen entkommt auch W. Metz letztlich nicht der Gefahr einer psychologisierenden Engführung: „Alles, was seiner (sc. Nietzsches) Vision entgegensteht, muß niedergemacht werden.“ (47) Mit solchen Worten desavouiert W. Metz vorher richtig Gesehenes; auf keinen Fall wird er damit Nietzsche gerecht. Das Verdienst von Metz ist davon unberührt, daß er nämlich deutlich auf Elemente einer „Christologie“ bei Nietzsche hingewiesen hat und damit die

⁹⁹ W. Metz, Dionysos und der Gekreuzigte. Die Destruktion des Christusbekenntnisses bei Friedrich Nietzsche, in: *Bekennen in der Zeit*. Hrsg. v. W. Metz, München 1981, 30–52.

Ebene eines bloßen Jesus-Bildes verlassen konnte. Dies ist ein wesentlicher Schritt in der Interpretation der Jesus-Deutung Nietzsches, wie sofort ersichtlich ist, wenn man als Kontrast die kleine Arbeit von G. WEYNE¹⁰⁰ aus dem Jahre 1956 betrachtet, die sich ausdrücklich auf das Jesus-Bild Nietzsches in „Antichrist“ als auf ein Seelenbild Jesu (40) konzentriert, ja beschränkt. Weyne glaubt eine Entdeckung gemacht zu haben und stellt fest: „Man weiß gewöhnlich nicht, daß Nietzsche den umgestalteten und, wie er meint, von den Christen verfälschten Christus von dem unterscheidet, den er für den wahren Christus hält.“ (19) Hätte Weyne die gründlichen und wegweisenden Arbeiten der evangelischen Theologen Benz und Dibelius zur Kenntnis genommen, wäre sein Urteil vermutlich anders ausgefallen, ja seine Themenstellung hätte sich sogar teilweise erübrigt. Wie so viele Autoren legt Weyne seiner systematisierenden Darstellung des wahren Christus die Texte Nietzsches zugrunde, die man aus dem Spätwerk als die „Psychologie des Erlösers“ kennt. Weyne spricht von der „dritten Periode, in der er (sc. Nietzsche) seine Auffassung über Christus nicht mehr sporadisch, sondern systematisch ausgearbeitet hat“ (20). Im Sinne der Sichtung dieses systematischen Entwurfs rekonstruiert Weyne also das Seelenbild Jesu. Seine Gesichtspunkte zur Erfassung der Figur Jesu sind Christi Person und Weltanschauung (22–30), Christus der Erlöser (31–33), Christus der Stifter der Kirche (33–36), Christus und Buddha (36–38), der wahre Christus nach Nietzsche und die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh. (38–41). Zu diesem – so rekonstruierten – Jesus habe Nietzsche „tiefe Zuneigung“ empfunden, „unverhohlene Sympathie und eine Art Zärtlichkeit“ (41). „Dieser leidenschaftliche Christushasser, dieser fanatische Hetzer vermeinte in einer engen geistigen Verwandtschaft mit dem wahren Christus zu stehen.“ (41) Dem entspreche dann vielleicht auch eine gewisse „Zurückhaltung“ und „Ehrfurcht“ Nietzsches vor Christus (41). Wertend hält Weyne fest, daß Nietzsche in seiner engen Anknüpfung an die liberale Theologie „den wirklichen Horizont der Person und des Lebens Christi und die Perspektive seiner Lehre ganz verfälscht“ habe (42). Die Kritik an Nietzsches intuitiver Methode wie die latent gegebenen Vorbehalte gegen Nietzsches Philosophie ließen bei Weyne kaum etwas anderes erwarten. Der Schlußsatz des Artikels von Weyne verrät, woran ihm gelegen wäre und was Nietzsche hätte leisten sollen: „ein Bild des wahren Christus zu entwerfen und die Vielfalt der Züge der Persönlichkeit Christi zu einem harmonischen Ganzen zusammenzufügen.“ (42) Der Rekonstruktion von Weyne muß man im ganzen, unbeschadet gründlicher Detaildarstellung, das Vorhalten, was er seinerseits Nietzsche zuspricht. „Seinem Christusbild mangelt es an wissenschaftlichem Wert“ (20), d. h. das summarische und additive Verfahren erbringt wenig oder keinerlei neue Erkenntnis. Gleichwohl kann die systematisierende Einteilung der Elemente eines Jesusbildes für manchen Leser hilfreich (gewesen) sein. Die neuere Forschung zur Frage „Jesus bei Nietzsche“ hat nicht selten Weyne zitiert, sie ist ihm jedoch fast nie gefolgt.

Die Nietzsche-Interpretationen der neuesten Zeit, von den bereits erwähnten abgesehen, gehen neue Wege oder modifizieren alte. Was bleibt wie eh und je, ist die divergierende Einschätzung der Absichten Nietzsches. W. Post stellt 1971 fest: „Es gibt keine radikalere Kritik an Jesus als die von Nietzsche.“¹⁰¹ Das schließt zwar bei ihm nicht die schon öfter gehörte Bemerkung über innere Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Jesus aus, aber die Eindeutigkeit der Aussage wird damit nicht gemindert, eher gestärkt. Demgegenüber interpretiert der schon erwähnte Eugen Biser Nietzsche neuerdings – die Position von F. Brentano erneuernd und dabei präzisierend – als „kritischen Nachahmer Jesu“¹⁰². M. LUTZ-BACHMANN insistiert, Nietzsche sehe in Jesus ei-

¹⁰⁰ G. Weyne, Nietzsches Christusbild, in: ThGl 48 (1958) 18–42 (flämisches Original mit französischer Einleitung; Nietzsche's voorstelling van de echte Christusfiguur, Löwen 1956 = Universitas Catholica Lovaniensis: Sylloge Excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in Sacra Theologia vel in Iure Canonico consequendum conscriptis, tomus XXVIII, fasc. 7, 330–354).

¹⁰¹ W. Post, Jesus in der Sicht des modernen Atheismus, Humanismus und Marxismus, in: Jesus von Nazareth. Hrsg. v. F. J. Schierse, Mainz 1971, 72–96, hier: 89.

¹⁰² E. Biser, Nietzsche – der kritische Nachahmer Jesu. Ein Beitrag zur gestaltvergleichenden Nietzsche-Deutung, in: Ist Gott tot? Über Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. W. Böhme,

nen/den „Antichristen“¹⁰³. Für J. Nolte ist Nietzsche ein Komödiant, der im „hellen Wahnsinn Gott spielt“ und dies in Konsequenz seiner „dunkle(n) imitatio Jesu“.¹⁰⁴ Hans KÜNG formuliert vorsichtiger, teilt aber deutlich die affirmative Grundhaltung seines (ehemaligen) Schülers Nolte, wenn er das von Nietzsche gezeichnete „nicht unsympathische Bild des Jesus von Nazaret“ so interpretiert: „Der ‚Antichrist‘ ist offensichtlich mehr Anti-Christ denn Anti-Christus: eine Provokation für Christen, die heilsam sein kann.“¹⁰⁵ Nicht jede dieser Äußerungen ist gleichermaßen verantwortet oder vor dem Text verantwortbar; die Textbasis vieler Autoren ist (viel zu) schmal. Es scheint geradezu, als könne und dürfe man aus Nietzsche alles und jedes heraus- und hineinlesen. Doch was auf den ersten Blick auseinanderzutreiben scheint, könnte sich als zusammengehörig erweisen. Ob dies der Fall ist, das soll die folgende weitere Darstellung vor allem zweier herausragender Interpretationsangebote klären. Mußten Siegmund, Brom und Weyne vorwiegend im Sinne einer Negation und Verwerfung Nietzsches verstanden werden, so verschiebt sich zusehends deutlicher die Einschätzung Nietzsches zu kritischer Sympathie, Affirmation und Identifizierung, zumindest aber zur offenen Auseinandersetzung, die in Nietzsche einen Appell bzw. eine Herausforderung sieht, und zwar eine solche Herausforderung, Provokation, die theologische Konsequenzen haben kann und hat.

An die Vielfalt und Widersprüchlichkeiten der Deutungen gewöhnt und auf vieles gefaßt, ist man nun doch überrascht, wenn man auf die kleine unscheinbare Schrift stößt, die nun zu besprechen ist. In der Form von Meditationen zu Texten aus „Der Antichrist“, genauer: in einem Ternar von *lectio, meditatio, oratio theologica* führt der Autor J. NOLTE an einschlägige Aussagen des „Antichrist“ heran. Wer glaubte, die Texte der Abschnitte 31–37 zu kennen, der wird – ob willig oder unwillig – von Nolte zu einer *relecture* veranlaßt. Nicht nur, daß Nolte die umstrittene Deutung von Benz (*imitatio Jesu*) wiederaufleben läßt, nicht nur, daß er von einer „Christologie“ bei Nietzsche spricht und sie vorstellt – das Neue und Überraschende ist die prinzipielle Affirmation, die in fast jeder Zeile durchscheinende grundsätzliche Zustimmung zu Nietzsche. Nietzsche erscheint als „*doctor gratiae*“ (45), der in seiner „radikalen ‚Gnadenlehre‘“ (50, 56) die Theologen „in den von Jesus gebahnten Freiraum jenseits von Christ und Antichrist“ (56) gelangen und so die „Möglichkeit einer neuen und (wirklich) ‚frohen Botschaft‘“ (51) gewinnen läßt. Die Gestalt Jesu, wie Nietzsche sie zeichnet, ist für Nolte „die schweigende Gestalt Jesu (die) aus den Fängen der Kirche herauszuholen (ist)“ (44). Diese Gestalt – *décadent* und Idiot, wie bekannt – läßt Nietzsche erneut und erstmals seit 19 Jahrhunderten in ihrer ganzen Fremdheit und

Karlsruhe 1982 (Herrenalber Texte 41), 99–110; *ders.*, Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich, in: *Conc(D)* 17 (1981) Heft 5: Nietzsche und das Christentum, 401–406.

¹⁰³ M. Lutz-Bachmann, Nietzsches ‚Fluch auf das Christentum‘, in: *StZ* 199 (1981) 398–408, hier: 402. – Lutz-Bachmann spricht von unverkennbarer „Zuneigung“ Nietzsches zu Jesus (407) wie von der im Wahnsinn vollzogenen „Selbstidentifikation mit dem Gekreuzigten“ (402), doch weiß er auch um „Ambivalenzen“ im Verhältnis Nietzsches zu Jesus. So wäre also nicht Nietzsche der Antichrist, sondern Jesus selbst – und erst auf dem Weg über die Identifikation mit Jesus ist Nietzsche Antichrist, der das Christentum von Paulus an negiert. Die Identifikation („Loblied“ 401) steht in Spannung dazu, daß Jesus auch als *décadent* begriffen ist. – Für die Deutung des Paulus bezieht sich Lutz-Bachmann auf J. *Salaquarda*, *Der Antichrist* (s. Anm. 7); auffälligerweise übernimmt er nicht *Salaquarda*s eindringlichen Hinweis darauf, daß Nietzsches Symbol „der Gekreuzigte“ nicht identisch ist mit „Jesus von Nazaret“.

¹⁰⁴ J. Nolte, *Wahrheit und Freiheit. Meditationen über Texte aus Friedrich Nietzsche: Der Antichrist*, Düsseldorf 1973; Zitat: 57.

¹⁰⁵ *Küng* 450, 451. – Einen Komödianten sieht Küng freilich nicht in Nietzsche; er staunt vielmehr, „mit welchem Respekt hier (sc. bei Nietzsche) die Figur, die Botschaft Jesu Christi herausgearbeitet ist“ (451). Bei aller Reserve gegenüber dem Gesamtbild hält Küng die Frage für angezeigt, ob nicht bei Nietzsche der frohe Botschafter Jesus „glaubwürdiger verkündet (werde), als dies bei vielen Christen geschieht“ (ebd.).

Nähe (24) erstehen. Mit Nietzsche gilt es, diesen Fremden und Nahen neu zu entdecken. Dann zeigt es sich, daß weder „décadent“ noch „Idiot“ abwertende Kennzeichnungen sind: „nicht Schmähung, sondern eher Einverständnis“ (17), nicht Beschimpfung, sondern eher Indiz einer Annäherung und Identifizierung, insofern Nietzsche sich selbst ja auch als „Narr“ sieht (vgl. 18). Die neue Praktik des Ja, die von diesem Jesus zu erlernen wäre, wobei Nietzsche gewissermaßen Entmythologisierung und existentielle Interpretation vorwegnahme (33), wäre „eine Praktik jenseits von Metaphysik und Moral, jenseits von Gut und Böse, jenseits von Wahr und Falsch“ (30). Sie wäre es auch, die ein völlig neues Gottverhältnis mit sich brächte, sofern in ihr (als einer Praktik des „großen Symbolisten“ Jesus) „die ‚Wahrheiten‘ des Symbols vor aller späteren ‚Krudität‘ sichergestellt werden können“ (33). Besonders die Sterbe-Praktik ruft Nietzsches „Ehrfurcht und Innigkeit“ (39) hervor: „Der Einklang von Lehre, Leben und Tod, wie er (sc. Nietzsche) ihn bei Jesus vernimmt, tröstet seinen an der Fülle schwerer Fragen abgearbeiteten Geist und bestärkt sein Gefühl der Verwandtschaft mit dieser ‚fremden Gestalt‘.“ (37) Nach Nolte identifiziert sich also Nietzsche mit Jesus (vgl. 37 f.), dessen proprium (37) – als ‚summa christianismi‘ (38) – er in Widerstandslosigkeit und in jeglicher Freiheit vom Ressentiment sehe. Hier sei der ‚Schlüssel‘ zum Christsein (40) gegeben: „Solche unvermutete imitatio Jesu in einer äußersten Form und Kunst ruft uns zur Rechenschaft in der Theologie.“ (39) Wie diese Rechenschaft aussehen soll, läßt sich absehen, wenn man Noltes Übereinkunft mit Nietzsche darin feststellen muß, „daß die Gestalt Jesu mit der Kirche letztlich nichts zu tun hat“ (49). Nolte entdeckt zwar „Christologie, wo unsere Lehrer nur Flüche fanden“ (8), doch steht diese Art der Christologie, bei Nietzsche entdeckt und von Nolte affirmativ übernommen, im Horizont der von vornherein akzeptierten „Grunddifferenz der Nietzsche-schen Kritik: Evangelium und Kirche, Jesus und Christum, Christ und Antichrist“ (44). Die Anmaßung der kirchlichen, orthodoxen Christologie, niemals fähig, Jesus den wahren Titel zu geben, der ihm gebührt: freier Geist (vgl. 24), wird von Nietzsche – so sieht es Nolte – in die gehörigen Schranken verwiesen, wobei es der Kunstgriff der „elegische(n) Christologie“ Nietzsches (54) ist, Jesus in seiner Fremdheit und vergangenen Vergangenheit zu belassen. In „liebevoller(r) Neutralität“ (54), mit Schonung seiner Person und durch „metadogmatische Transposition Jesu in seine Vergangenheit und unsere Herzen“ (54) gewinne Nietzsche ein Bild Jesu, in dem in Zurückweisung des verzerrenden Anspruchs der Kirche zweierlei deutlich werde: daß Jesus nichts für sich exklusiv in Anspruch nahm und daß Gott jenseits vom „Gott“ der Tradition ganz neu erscheint. Es ist schließlich Nietzsche der Komödiant, der im „hellen“ Wahnsinn selber Gott spielt und damit verdeutlicht, was vorher vielleicht noch unerhellte blieb: „Doch sieht man ruhig zu, so ist es die funkelndste Konsequenz von Nietzsches dunkler imitatio Jesu. Denn wie dieser – und um ihn zu schonen, schlüpfte er in die Maske des Jesus verwandten Dionysos – liefert er das experimentum crucis und macht öffentlich deutlich, was aus Gott wird, wenn er je erscheint: ein ‚Gekreuzigter‘, ein ‚Idiot‘, ein ‚Narr‘.“ (57) Damit ist dann endgültig der Standpunkt „jenseits von Gott und Nicht-Gott“ (57) erreicht (vgl. schon „ein Standpunkt des Lebens in der Liebe, in dem es keine Gegensätze mehr gibt“). In radikaler Einseitigkeit, in zum Widerspruch reizender Engführung legt Nolte eine Nietzsche-Interpretation vor, der leicht schwerste Fehlgriffe nachzuweisen sind.

Nolte bringt sich meines Erachtens dadurch um den Ertrag seiner einläßlichen Lektüre der Texte, daß er diese in recht unkritischer Manier zum Sprachrohr seiner eigenen Optionen werden läßt. Die Prämissen Noltes, ausgesprochen und unausgesprochen, lassen ihn offenbar die nötige Distanz zu Nietzsche verlieren, so daß er sowohl die wahre Intention Nietzsches verkennen muß wie andererseits die christliche Dogmatik nur pejorativ begreifen kann. An Noltes kleiner Schrift besticht allerdings ihre klare Einschätzung der theologischen Not-Lage wie ihr konsequentes Ernstnehmen der Situation jenseits traditioneller Seins- und Wertaxiomatik. Freilich kann man die Dinge auch anders sehen und erhebliche Zweifel anmelden an der Berechtigung der Voraussetzung der Nolteschen Nietzscheinterpretation, etwa daß „die Kirche stirbt in den Herzen der Menschen“ (8), oder daß die Kirche alles verderbe: „Gott und Mensch, aber auch Jesus und Christ-Sein“ (50) oder auch dies: daß es einer „besonderen Nietz-

sche-Philologie“ nicht bedürfe (11). Wenn es stimmt, wie es behauptet wurde, daß eine eindringende theologische Nietzsche-Rezeption noch ausstehe, dann muß man sagen, daß auch Nolte sie nicht geleistet und weder Nietzsche noch der Theologie einen Dienst getan hat.

Der Nestor der katholischen Nietzsche-Forschung, Eugen Biser, seit über 20 Jahren mit maßgeblichen Beiträgen hervorgetreten, hat sich deutlich erkennbar zunehmend intensiver auf die Jesusfrage bei Nietzsche eingelassen¹⁰⁶. Mag er auch den schon erwähnten methodischen Standort nie verlassen haben, demgemäß die Jesusfrage wie alle anderen das Christentum tangierenden Inhalte gegenüber der Seinskritik sekundär ist, so kann möglicherweise doch eine Schwerpunktverlagerung seines Interesses von der Analyse der „Destruktion des christlichen Bewußtseins“ zur Erforschung der provokativen, christlichem Kontext sich verdankenden und ihnen kritisch verhaftet gebliebenen Elemente in Nietzsches Werk festgestellt werden. Das Jesusbild Nietzsches als eines dieser Elemente gehört konstitutiv in die umfassendere Kritik des Christentums hinein, es ist für Biser kein isolierbares, separates Stück, sondern funktional gewichtig zur Durchklärung der Wertigkeit der Nietzscheschen Christentumskritik (vgl. 81 f., 86). Andererseits ist das Jesusbild von einer eigenartigen Struktur, eindeutig abgehoben von der Christentumskritik und auch dem Stil nach in Differenz zu ihr (vgl. 74). Die Jesusfrage bei Nietzsche bestimmt sich für Biser zunächst als Frage nach dem Verhältnis Nietzsches zu Jesus. In raschem Durchgang durch Passagen des Werkes von der Frühzeit bis zum Spätwerk beleuchtet dieser dieses Verhältnis als eines der Ambivalenz, beginnend mit einer sehr kurz anzusetzenden „positiven Beziehung“ (75) zu Jesus, sich fortsetzend in mancherlei kritischen und abwehrenden Äußerungen zur Person Jesu, endend schließlich – von der Zarathustrazeit an sich steigernd – in einer „Gegenposition zur Botschaft Jesu“ (77), in einer „Haßliebe“ geradezu (81). Biser bringt diese Beziehung auf den Nenner einer kritischen Nachahmung Jesu. In Übernahme und Modifikation des Ansatzes von F. Brentano¹⁰⁷ nennt Biser etliche Parallelen zwischen Jesus und Nietzsche, die seinen Generalnenner „Nietzsche als kritischer Nachahmer Jesu“ deutlich bestätigen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die im „einfühlsamen (Jesus-)Bild“ (80) des „Antichrist“ vorgenommene Titulierung Jesu als „Idiot“, denn dieser Ausdruck ist „nur eine besonders drastische Bezeichnung der Außenseiterrolle, in der sich Nietzsche mit Jesus ... verbunden sieht“ (80). Zwar ist das eine Verbundenheit „über einen Abgrund von Verneinung hinweg“ (80), aber als „Identifikation mit dem Gegner“ (80 u. ö.) zeugt sie von einer Selbsteinschätzung Nietzsches, die Licht zu werfen vermag auf sein zentrales Selbstverständnis: „Dem Botschafter des Gottestodes ergeht es nicht anders als dem Verkünder des Gottesreiches. Beide sehen sich von den ‚Guten und Gerechten‘ in eine Außenseiter- und Narrenrolle abgedrängt“ (80). Das Verhältnis Nietzsches zu Jesus umfaßt somit die weite Spanne von Liebe, Verehrung und Bewunderung, Anerkennung und Kritik, Respekt, Ablehnung, Widerspruch und ist von „Einfühlungskraft und Hellsichtigkeit“ (79, 80) gekennzeichnet. Die „theologische Provokation“ Nietzsches erhält in Gestalt des Jesusbildes eine besondere Funktion. Nietzsche, dessen „Jesusgestalt jenseits aller Verneinung und Gegensätze“ zum „Sprecher einer Religion der Identität und Innerlichkeit“ (81) wird, begreift eben diesen Jesus als dem Christentum polar entgegengesetzte Größe, die das ganze Ausmaß christlicher Fehlgriffe – von Anfang an in Widerspruch zum „psychologischen Typus“ Jesu begriffen – allererst augenfällig macht: „er bricht mit seiner Aufwertung Jesu zugleich das Herz aus dem Christentum heraus“ (82) – man kann auch sagen, er tue genau das, was nötig ist, um das Christentum „endgültig zu Fall zu bringen“ (82).

Da Biser Nietzsche mit dessen eigenen Worten als den „Gegensatz eines neinsagenden Geistes“ (92) begreift, kann er trotz aller Kritik, Destruktionsabsichten und Feind-

¹⁰⁶ Eine Zwischenbilanz seiner theologischen Arbeit an Nietzsche gibt Biser in: Gottsucher (Anm. 1; auf diese Schrift beziehen sich die Seitenangaben); vgl. auch *ders.*, Nietzsche, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. v. K.-H. Weger, Freiburg 1979 (HerBü 716) 241–247.

¹⁰⁷ Vgl. oben II 3.

seligkeiten Nietzsches gegen das Christentum und – mit Einschränkung – gegen Jesus einen „positiven Hintersinn“ der Attacken Nietzsches nicht übersehen und übergehen. In klaren, offen-selbstkritischen Fragen formuliert der Theologe Biser die Provokationen, die von Nietzsche ausgehen. Im Falle der Jesusthematik kommt er zu der ebenso überraschenden wie klar pointierenden Frage: „Kann Nietzsches kritisches Jesusbild als Beitrag zur Entdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein gelten?“ Biser hält dies offenbar für möglich, insofern nämlich Nietzsche auf eine „Christologie von innen“ verweisen (helfen) könne. Durch Zurückweisung des dogmatisch entrückten „Herrn“ appelliere Nietzsche an den „Helfer“, „an den, wie er sich ausdrückt, ‚frohen Botschafter‘ einer konfliktfreien, weltüberhobenen Innerlichkeit“ (97 f.). Nietzsche weise „mit einer geradezu divinatorischen Hellsichtigkeit in die Richtung, die aus dem Widerstreit der konkurrierenden Christologien herauszuführen vermag“ (98). Nietzsche verdanke diese „Annäherung“ der „Sensibilität (s)eines von der Identitätsnot erschütterten Herzens“ (99), und sein so gekennzeichnete Zugang zu Jesus wird zur Anfrage an die Theologie, „ob sie also mit ihrem Jesusbild auch wirklich auf die Identitätsnot des heutigen Menschen eingeht“ (99).

Biser vermag Nietzsche produktiv-kritisch zu lesen. Mit den prägnant formulierten Anfragen, die er Nietzsche entnimmt, dürfte er sowohl die Nietzsche-Interpretation wie das theologische Gespräch der Gegenwart befruchten, zumal Biser die Provokation, die von Nietzsche ausgehen kann, deutlich zu unterscheiden weiß von den direkten Intentionen Nietzsches. So formuliert er klar und unmißverständlich – im Sinne einer Nietzsche-hermeneutischen Grundregel: „Nietzsche will zerstören, daran lassen Sinn und Ton seiner Aussagen nicht den geringsten Zweifel.“ Aber Biser weiß auch dies, was seine Vorgehensweise und die Art, wie er und die Tatsache, daß er von Nietzsche kräftige Impulse empfängt in schlüssiger Form begreiflich macht und sie rechtfertigt: „Und doch verraten die Strategien, die er zum Ziel seines Vorhabens entwickelt, eine ‚Mitwisserschaft‘ um die Sache, die in Einzelzügen sogar die theologische Sachkenntnis in den Schatten stellt.“ (101) Oder anders formuliert: Nietzsche gewann „einen Blick für die christliche Sache, der von keiner vermittelnden Brücke verstellt war“ (116). Als „Hofnarr des Christentums“ (114), als Possenreißer und Hanswurst, darin dem „Idioten“ Jesus nahe, gewann er diese Freiheit zum leidenschaftlichen Widerspruch, der alles andere als pure Negation ist. Auf die vielschichtigen und oft überraschenden Perspektiven aufreißenden Interpretationsansätze Bisers lohnte es sich wohl umfassender einzugehen. Die Darstellung seines Nietzsche-Jesusbildes gewinnt erst ihre vollen Konturen, wenn sie im Horizont der Frage nach dem Tode Gottes, wozu Biser gewichtige Beiträge und Forschungsergebnisse vorgelegt hat, gesehen wird. Das kann hier ausgespart werden, da ansonsten die gesamte Nietzsche-Deutung Bisers, die zudem keineswegs unumstritten ist, zur Debatte stehen müßte.

Die Nietzsche-Interpretation von Biser und die vorher vorgestellte von Nolte decken sich in einer Reihe von Punkten. Dies ist um so erstaunlicher, als Biser und Nolte in ihrer theologischen Herkunft wie im erklärten Programm völlig verschiedene Ausgangspunkte haben. Es läßt sich vermuten, daß die Übereinkunft solch divergierender theologischer Standpunkte eine Gemeinsamkeit in der Sache Nietzsche, wie sie sich heutigem Zeitgeist präsentiert, und damit vielleicht eine neue Form der Nietzsche-Wahrnehmung anzeigt. Auffallendste Übereinstimmung zwischen Nolte und Biser ist die große Nähe, die sich zwischen dem „Possenreißer“ Nietzsche und dem „Idioten“ Jesus, den beide positiv werten, glauben feststellen zu können. Diese Einschätzung Nietzsches erlaubt beiden eine Interpretation, die, Worte wörtlich nehmend, sie gleichwohl auch in einem gewissermaßen über-wörtlichen Sinne ausdeutet. Die Stimmigkeit solchen Vorgehens wird die weitere Forschung, besonders das dringend gebotene Programm einer Nietzsche-Hermeneutik, erweisen müssen.

b) Spekulative (Neu-)Interpretation

Waren Nolte und Biser Beispiele für Autoren, die Nietzsche für die heutige Situation neu aufzuschließen vermöchten, so sind nun solche Autoren anzuführen, die insofern ein neues Element der Nietzsche-Interpretation bedeuten, als sie nicht primär Nietzsche interpretieren, um Nietzsche zu verstehen, sondern die in Nietzsche – über „hilfreiche

Provokation“ (Biser) und „unvermutete(n) Zuspruch“ (Nolte) hinaus – den Diagnostiker unserer Zeit im Zeichen des Gottestodes wie der Selbstersetzung aller großen Werte erkennen und diesen in einem jeweils eigenen Verstehensraster unterbringen. Es ist bezeichnend und die Autoren kennzeichnend – darin Biser verwandt –, daß sie Nietzsches Jesusbild nur im Kontext einer umfassenderen Fragestellung zu Gesicht bekommen, so der des geschichtlichen Ursprungs der Hiob-Situation des religiösen Denkens (Grau), des Übermenschlichen und der Struktur des darin liegenden „Über“ (Welte), einer nachchristlichen Anthropologie (Wein), einer „Philosophie der Gegensätze“ (Müller-Lauter) und einer Situierung christlicher Theologie als endgültige Verwesenheit an die nachmetaphysische Denksituation und damit an ihre eigene Destruktion (Rudolph/Picht).

G. G. GRAU nimmt in seiner außergewöhnlich scharfsichtigen (religions-)philosophischen Studie von 1958 „Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit“ eine Standortbestimmung des Christentums am Leitfaden der Philosophie Nietzsches vor¹⁰⁸. Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens, von Grau resignierend-zustimmend mit Nietzsche und an ihm festgestellt, ist schon im Ursprung angelegt und folgt im Vollzuge einer von Nietzsche offengelegten, von Grau verstehend-nachzeichnend bejahenden Logik. Diese Logik verdanke sich dem Abfall des Paulus von Jesus, insofern Paulus „die unmittelbare Religiosität Jesu“, „jenes Urstadium einer interpretationsfreien Einstellung zur . . . Wirklichkeit“ (210) aufhob, in einen christlichen Platonismus führte und so eine dualistische Konzeption von Religion und Wirklichkeit etablierte: das Christentum, das dann Begriffe wie „Erlösung“, „Sünde“ und „Schuld“ nötig hat (vgl. 210). Die unvermittelte Religiosität Jesu werde zur nurmehr vermittelten Religiosität des Paulus und alles Christentums fortan; Jesus, dessen Sonderstellung bei Nietzsche evident erscheint (201; vgl. 206, 209f.), sei gegen ein zweifaches Christentum abzuheben: gegen das des Paulus und gegen das Christentum der Tradition, auf jenem aufbauend, wie jenes in klarer Kontraposition zum Ursprung Jesu. Grau glaubt, im „homogenen Vorstellungskreis“ (202) Nietzsches über Jesus werde „der innerste Kern des philosophischen Anliegens Nietzsches als religiöse Infragestellung des Christentums zugänglich“ (204). Darauf ist noch etwas genauer einzugehen. Ein „radikale(r) Bruch zwischen Paulus und Jesus“ (214) besteht in Umkehrung und Verkehrung des Evangeliums, der evangelischen Praktik „bedingungslos verifizierbarer Erlösung“ (216) im Sinne einer bereits „gefundenen Erlösung“, in ein Dysangelium einer „zur Historie gewordene(n) Erlösung“ (221). Bei Paulus – so Grau in Interpretation Nietzsches – gebe es „nur mehr vermittelt-interpretative Lösungen der Grundprobleme von Welt und Leiden“ (223), „in eine raumzeitlich-unverfügbare Transzendenz verlegt“ (224). In krassem Widerspruch zur „von Jesu verkündeten und vor-gelebten Erlösung“ (222), wie sie gerade im Tode aufscheine, habe Paulus einen Zwiespalt in die religiöse und – am Gesetz orientiert – moralische Existenz getragen, der am Ende zwangsläufig in den Gottestod als Selbstersetzung des christlichen Glaubens führe.

Die hochdifferenzierten Ausführungen Graus können nur eben angedeutet werden. Die Frage, die sie im Zusammenhang des Jesusproblems, das vorwiegend als ein Paulusproblem sich herauschälen läßt, aufwerfen, ist die nach der Bedeutung der Sonderstellung, die Nietzsche Jesus einräume, wie nach der darin zum Ausdruck kommenden „Sympathie“ Nietzsches für Jesus (205). Stimmt Grau einerseits der traditionellen Einschätzung einer Sonderstellung Jesu in der Perspektive Nietzsches zu, so setzt er sich andererseits deutlich ab von allen Versuchen, „Nietzsches Rekonstruktion eines ‚Lebens Jesu‘ ohne weiteres in die Linie jener Erneuerungsversuche des christlichen Ursprungs zu rücken“ (218), die der Nietzsche-Deutung ja, wie gesehen, nicht fremd

¹⁰⁸ G. G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt a. M. 1958. – Vgl. auch *ders.*, *Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard*, Frankfurt a. M. 1963; *ders.*, *Nietzsche und Kierkegaard. Wiederholung einer Unzeitgemäßen Betrachtung*, in: NS 1 (1972) 297–333. – Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Studie von 1958. – Zu Grau (im Vergleich mit Biser) vgl. die instruktive Auseinandersetzung von M. Theuvsen, *Zur Hermeneutik des existentiellen Religionsdenkens*, in: PhR 13 (1965/66) 264–287.

sind. Grau sieht deutlich und erläutert dies, daß es sich „im vorhinein verbietet, seinem (sc. Nietzsches) Leben Jesu eine unbedingt paradigmatische Tendenz zuzuschreiben“ (218). Die Ungeschichtlichkeit und die Unzeitlichkeit der Psychologie des Erlösers seien deutliche Hinweise hierzu (218 ff.). Die Bedeutung und der Ertrag der Studie von Grau liegen einerseits in seiner konsequenten Durchführung der Idee der Selbstauflösung des christlichen Glaubens – ob man ihr nun zustimmt oder sie infrage stellt –, andererseits in einer großen Zahl an Einzelbeobachtungen und gleichsam nebenbei aufgelesenen Einsichten, die immer gründlicher Textkenntnis wie sorgfältigem Überblick über den Forschungsstand zugeordnet bleiben. So gelingt es Grau, bei aller Wiederaufnahme der gängigen Themen und Schlagworte wie „Sympathie mit Jesus“ und „Sonderstellung Jesu“, auch in der Jesusfrage mehr als nur beiläufige Elemente einer ansonsten davon unberührten philosophischen Theorie zu sehen. Methodisch hat Grau dies Ziel erreicht dadurch, daß er davon ausgeht: „Nicht Nietzsches in der Literatur ausschließlich behandelte abfällige Kontrastposition des Christentums zu Jesus, sondern statt dessen der kontrapponierte Abfall als solcher (sollte) die Fragestellung bestimmen, die sich aus dem so gesehenen ‚Problem der Entstehung des Christentums‘ ergibt“ (205).

Im selben Jahr wie Grau veröffentlicht Bernhard WELTE seine inzwischen berühmte, geistreiche Arbeit über „Nietzsches Atheismus und das Christentum“ (1958)¹⁰⁹. In einer von Heidegger wie von Jaspers spürbar bestimmten spekulativen Auseinandersetzung mit dem Übermenschensideal Nietzsches kommt Welte zu dem damals wie heute verblüffenden Resultat, Nietzsche dürfe als „ein großer Wegweiser“ gesehen werden, „der taumelnd und ohne es zu wissen auf die Botschaft Jesu deutet“ (259), oder anders: „Nietzsches Atheismus wird, recht verstanden, zu einem Zeiger auf die große Gnade, die das Göttliche und das Menschliche vereinigt und dadurch den Menschen rettet, der sich selbst nicht retten kann.“ (261) Anklänge an bei Nolte und Biser Gehörtes sind wahrzunehmen; deren Abhängigkeit von Welte auf indirektem Wege ist nicht auszusprechen, tangiert aber in keiner Weise ihre Selbständigkeit.

Nicht wenige Rezensenten waren schnell, allzu schnell mit der Nietzsche-Auslegung Weltes fertig. Ihnen ist hier nicht zu antworten, aber ein Einblick in die großartig-schlichte und behutsame Weise, wie Welte den Text Nietzsches zu lesen und fruchtbar zu machen versteht, dürfte manches vorschnelle Urteil wenn nicht korrigieren, so doch relativieren (helfen). Welte versucht einen Zugang zu Nietzsche, der gleichermaßen dem zentralen Denkanliegen Nietzsches vom Tode Gottes wie im Gefolge davon dem dadurch angesprochenen Selbstverständnis des Menschen überhaupt, des Menschen der Neuzeit speziell gewidmet ist. Methodisch reflektiert, wagt Welte seine Deutung „um der philosophischen Gemeinschaft des Geistes willen . . . und um des Christentums willen“ (230). „Tod Gottes“ zeige die welt- und geistesgeschichtliche Situation des Nihilismus an, der Atheismus Nietzsches als Übernahme (235) dieses Todes Gottes sei „ein großer exemplarischer Fall“ (245), wenn nicht sogar der größte der Geschichte. Der Atheist Nietzsche, weit entfernt davon, nur eigene Probleme auszutragen, bringt im Gegenteil „mit einem Schrei zur Welt, was Generationen in sich getragen und genährt haben, ohne daß sie den Mut fanden, es auszusprechen“ (253). In seiner Übermenschens-Konzeption, so Welte, bringt Nietzsche die Willens-Dialektik menschlich-endlichen Daseins in einer Weise ins Spiel, die als Lösungsversuch zur Überwindung der unentrinnbaren Daseinsdialektik des Menschen, als Wille gedacht, in engste Berührung mit dem zu bringen sei, was die unerzwingbare und sich frei-gewährende Gnade (vgl. 258) genannt werde. Diese Erkenntnis einer Sinnverwandtschaft gelte natürlich nicht absolut, sondern habe nur Gültigkeit, wenn man „das Wahre in der Idee vom Übermenschlichen aus der Verwirrung zu retten und in seiner Reinheit und inneren Konsequenz wahrzunehmen“ vermag (257). Nietzsche habe etwas gesehen, was er dann selbst wieder verstellt habe, das aber gleichwohl bei ihm zu finden sei. Sehnsucht nach

¹⁰⁹ B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum, in: *Ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 228–261 (auch als Einzelpublikation: Darmstadt 1958); vgl. neuerdings: B. Welte, Nietzsches Idee vom Übermenschlichen und seine Zweideutigkeit, in: *Ders.*, Zwischen Zeit und Ewigkeit, Freiburg 1982, 158–175.

der Fülle des Göttlichen, ein Wissen um die nötige Versöhnung der Differenz von Göttlichem und Menschlichem (vgl. 257f.). Nietzsche verweise ebenso in/mit der Struktur des „Über“menschlichen auf die Gnade, und in dem Sinne ist seine Rede, „wie in Trunkenheit und Wahnsinn gesprochen, doch eine christliche Rede“ (259).

Die Anstöße, die von B. Weltes Nietzsche-Interpretation ausgehen, im Widerspruch vor allem, in verhaltener Zustimmung auch, sind nicht leicht abzuschätzen. Die weiter unten darzustellende Frage nach einer „Christologie“ bei Nietzsche sind in seiner Schrift bereits präsent. Es mag dabei schon hier auf das spezifische, auffallende Faktum hingewiesen werden, daß Welte für seinen Ansatz beim Atheismus Nietzsches, den er christologisch relevant aufschlüsselt, die Figur Jesu wie ihre Kontrastfigur Paulus, wie Nietzsche sie bietet, gar nicht „braucht“ und somit – trotz seiner den „Dionysos“ in meliorem partem interpretierenden Überlegungen – auf die übliche Vordergrundsoptik „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ nicht eingehen muß.

Als Nicht-Theologe hat H. WEIN 1962 in seinem Buch „Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie“¹¹⁰ den Theologen, aber nicht nur ihnen, einen wichtigen Fingerzeig geliefert, sofern er – ohne daß Wein das beabsichtigt hätte – gleichsam Weltes Deutung der positiven Elemente in Nietzsches Übermenschen-Konzeption und damit in Nietzsches anthropologischer Zielsetzung auf deren nicht ausgeschöpfte Möglichkeit verweist, auch die Gestalt Jesu in Nietzsches Sicht mit in die Auslegung einzubeziehen. Die Hauptthese Weins, ebenso schnell vorgestellt wie frag-würdig, Nietzsches Bejahung der Praktik des Menschen Jesus (bzw. Christus) sei als „positives Antichristentum“ zu be- und ergreifen, führt in der Tat ganz in die Nähe der Welteschen Überlegungen und ist zugleich meilenweit von ihnen entfernt.

Wie Welte so hat auch Wein die Nihilismus-Situation des modernen Menschen im Blick, wie Welte will auch Wein den jasagenden Geist Nietzsches eruieren und stark machen. Der Unterschied zwischen beiden zeigt sich da, wo Welte von „Tod Gottes“ als (neutral): geistesgeschichtlichem Ereignis spricht und Wein vom nachchristlichen Menschen und nachchristlicher Anthropologie. Was für Welte noch in Christentum (wieder) überführbar erscheint, ist für Wein definitive Gegebenheit einer Überwindung. Die Spitze der Aussage von Wein besteht dann gerade in der von ihm gemachten Entdeckung, daß eben der nachchristliche Standort sich von da her leitet, von wo vermeintlich das Christentum herkomme, von Jesus (Christus). Das positive Antichristentum besteht in der nachchristlichen Ära im Übernehmen der Praktik dieses Christus, womit Christus gewissermaßen Antichrist wäre. Diese frappierende Inanspruchnahme des Christus gerade für die nachchristliche Zeit, als Polarisierung von Christus und Christentum – bereits als genuin Nietzschesche Denkfigur bekannt – gewinnt bei Wein eine eigenartige Plausibilität, die hier in kurzen Zügen skizziert werden soll.

Weins These lebt von der Grundüberzeugung, daß Nietzsches Philosophie als „Experimentalphilosophie“ (X; 105) sich nicht als nihilistisches Werk versteht, daß Nietzsche vielmehr in der Erfahrung des Nihilismus und auf der Suche nach einer sinnvollen Welt die Sinnggebung als Problem und Postulat einer neuen Konzeption des Menschseins, eines neuen Typs menschlicher Größe erkenne. Dabei stoße er im Rahmen geistesgeschichtlich angebotener Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung auf Christus als „(d)as die Antike beendende überragende Umwertungereignis“ (96). Das Christentum hat dieses Ereignis neutralisiert und deformiert, europäischer Nihilismus und Dekadenz als erneutes Umwertungsgeschehen geben die Möglichkeit zur Negation der Negation „durch radikale Neufassung des Wertvollen („Umwertung aller Werte““ (96), die anti-christlich ist, sich aber andererseits als „nichtchristliche Nachfolge Christi“ (107) artikulieren und verstehen kann. Für Wein ist es der Jesus als freier Geist und Symbolist, der Nietzsches Praktik der Bejahung austrägt: „Es handelt sich nicht um eine Theorie, sondern um eine Praktik, – nämlich des Beschenktwerdenkönnens von allem, was als Zeichen und Gelegenheit zu Gleichnissen uns unaufhörlich zukommt, erscheint und sich bietet.“ (111) Allergrößte Nähe zwischen Nietzsches Wollen, das aller-

¹¹⁰ H. Wein, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962.

dings auch in seiner Unvollkommenheit gesehen wird (z. B. 112), und dem Leben Christi konstatiert Wein, wenn er sagt, damit etliche Parallelen zwischen Nietzsche und Jesus bündelnd: „Nietzsches Christus *lebt praktisch* im imaginären ‚Augenblick‘ des ‚Mittags‘, des ‚kürzesten Schattens‘. Seine gegenwärtige Seligkeit ist *wirklich* – so wirklich wie die nach-christliche ‚Verdüsterung‘“. (112) Für Nietzsche sei Christus „wirklich und ganz *Mensch*“, „(i)n summa: Nietzsche nimmt Christus als Zeichen, als Gelegenheit zum Gleichnis vom Nichtverleumdenden, vom Ja-Tuenden Menschen, der nicht Richter sein will.“ (114). Das Buch Weins steckt voller Anregungen für eine sinnvolle Nietzsche-Lektüre. Ob seine Deutung der Christusgestalt bei Nietzsche standhält, ist nicht leicht zu entscheiden und soll hier auf sich beruhen bleiben, sofern ja die weiteren Ausführungen zur Wirkungsgeschichte ohnehin neue Kriterien liefern zur Einschätzung der Arbeit von Wein, die erstmals die konstitutive Bedeutung der Rolle des Jesusbildes bei Nietzsche behauptet und mit einleuchtenden Argumenten zu belegen versucht.

Einen gegenüber allen bisherigen Versuchen völlig neuen Einstieg in die Problematik des Jesusbildes unternimmt 1971 W. MÜLLER-LAUTER¹¹¹. In immanenter Nietzsche-Auslegung, die hier vorwiegend mit den Texten des „Antichrist“ und des Nachlasses der 80er Jahre arbeitet, gelingt ihm plausibel der Nachweis, daß Nietzsches Jesusbild, das im Kontext seiner Überlegungen zur europäischen *décadence* zu lesen und entziffern sei, keine nur korollarische Bedeutung hat, vielmehr funktionalen Stellenwert über die Auslegung der Geschichte des Nihilismus, näherhin des Christentums als dem „Sammelbecken aller nihilistischen Tendenzen“ (85). Das Leben und Wirken Jesu, maßgeblich erfaßt in der Kennzeichnung der Gegensatzlosigkeit als Signum der Praxis Jesu, erscheinen Nietzsche als „ein Bruch in der Geschichte der *décadence*“ (87). In polemischer Absicht und Stoßrichtung gegen das Christentum rücke Nietzsche Jesus ganz eng an den Buddhismus heran, d. h. eine Spätform der Niedergangsbewegung, in der „die *décadence* bis zu einem Punkt vorangetrieben worden (ist), der in der Geschichte des Christentums bisher noch nicht erreicht wurde“ (87). Damit hätte Jesus als „nichtindischer Buddha“ (89) die Geschichte des Christentums gleichsam vor deren Beginn „schon überholt“ (89). Doch – so Müller-Lauter – diese naheliegende Konsequenz ziehe Nietzsche gerade nicht, da das „seiner Auffassung von geschichtlicher Kontinuität (widerspräche), die das Eintreten von Ereignissen ausschließt, für das ‚die Bedingungen‘ noch nicht gegeben sind“ (89). Da Jesus aber dann weder aus dem Judentum ableitbar noch als diese Vorwegnahme einer Spätform der *décadence* begriffen werden könne, bleibe Nietzsche nur der Ausweg, die Praxis der Gegensatzlosigkeit als eine jederzeit und überall mögliche anthropologische Möglichkeit anzusetzen. Hiermit wäre dann auch die Verbindung mit Nietzsches Lehre vom „Gegeneinander der Machtwillen (in dem) ständig Gegensätze aufbrechen“ (89) hergestellt. Diese Lebensform der Gegensatzlosigkeit lasse sich so begreifen „als eine Gestalt des Willens zur Macht . . . , des niedergehenden natürlich“ (90).

So plausibel diese Deutung Jesu erscheine, schon Nietzsche habe mit ihr offenbar seine Schwierigkeiten gehabt. Zwar verwerfe er diese Möglichkeit sofort wieder, aber es sei doch bemerkenswert, daß Nietzsche den Gedanken erwogen habe, „ob Jesus vielleicht gerade *nicht* der Gegensatzlose gewesen sei, als den er ihn beschreibt“ (91). Daß Nietzsches Jesusbild auch in anderer Hinsicht nicht homogen-geschlossen sei, zeige sich, wenn Jesu Praxis der Gegensatzlosigkeit – in Zuspitzung der Differenz zum späteren Christentum – als ein nur einmaliges Ereignis und also nicht immer und überall möglich begriffen werde. Die je *gegenwärtige* Realisierung der Praxis der Gegensatzlo-

¹¹¹ W. Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971. – Wichtig auch *ders.*, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: NS 3 (1974) 1–60 (wiederabgedruckt in: Nietzsche. Hrsg. v. J. Salaquarda, Darmstadt 1980 [WdF 521] 234–287); *ders.*, Metaphysik und Wissenschaft in Nietzsches Aufklärungsphilosophie, in: ThViat IX (Berlin 1964) 156–174. – Zur Kritik vgl. die instruktiven Überlegungen von P. Köster, Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation, in: NS 2 (1973) 31–60.

sigkeit, für Jesus das „Reich Gottes“, wurde vom Christentum „in die *Zukunft* verlegt“ (92) – mit allen darin angelegten Konsequenzen. Sofern mit dem Christentum die Rache als das am meisten unevangelische Gefühl wieder etabliert wird, zeige sich darin die Schwäche der Schwachen gegenüber den Starken; der „Machtwille der Schwachen“ (93) verhindert „menschliche Größe“ (93). Diese Kritik am Christentum, die von Nietzsche nicht in gleicher Weise an Jesus vorgenommen wird und auch nicht vorgenommen werden kann, da Jesus ja als vom Gefühl der Rache frei dargestellt wird, bedeutet nach Müller-Lauter, der sich hier ausdrücklich Grau (1958) anschließt, nicht dies, daß Nietzsche Jesu Schwäche, seine Form des niedergehenden Machtwillens bejahe, vielmehr: Nietzsches „Verständnis (sc. Jesu) verbietet ihm geradezu die Gefolgschaft, läßt ihn erst recht zum Gegenspieler einer ‚décadence‘ werden, der er sich selbst verfallen weiß, – weil er die ‚Verlogenheit‘ nicht mehr aufbringt, von der noch nicht berührt zu sein er Jesus zugesteht“ (91).

Die Wiedergabe des Nietzscheschen Jesusbildes durch Müller-Lauter, gewinnt ihre volle Leuchtkraft dadurch, daß sie konsistent, ohne daß Widersprüche übersehen würden, in „Nietzsches Philosophie der Gegensätze“ integriert ist. Das Jesusbild erscheint weder als separierte Einheit des Werkes wie in so vielen Auslegungen, die aus Eigeninteressen heraus das Werk Nietzsches zerstückeln und die Stücke als Einheiten behandeln, noch als zufällige Sammlung disparater Elemente, deren Einheit unerfindlich bleibt. Darüber hinaus und besonders ist auf die indirekt-unausdrückliche Fortsetzung des am Jesusbild Aufgewiesenen in Müller-Lauters Ausdeutung der Typen menschlicher Größe (116 ff.) hinzuweisen. Denn steht nicht der „Widerstreit zwischen Wahrheit und Macht“ (133) in unmittelbarer Beziehung zur Frage Nietzsches nach der Vereinbarkeit von Cäsar und Christus: „Cäsar mit Christi Seele“? Müller-Lauter, der Nietzsches Philosophie als ganze im Blick hat, hat verständlicherweise diese Linien nicht ausgezogen; dies zu tun, legt er jedoch nahe.

Hat man sich gerade von der akribischen Darstellung Müller-Lauters in seiner Einschätzung der Bedeutung und Funktionalität des Jesusbildes bestätigt gefühlt, so wird all dies angesichts der nun vorzustellenden Jesus-Deutung wieder in Frage gestellt. Zwar ist man, belehrt durch einen (kleinen) Einblick in die Wirkungsgeschichte und deren „Wechselspiel der Deutungen“ (Biser), auf mancherlei Überraschung gefaßt, doch könnte, so scheint es, der Gegensatz zwischen Müller-Lauter und den Autoren RUDOLPH und PICTH, die ihre Ausführungen nur wenige Jahre nach Müller-Lauter vorlegen, kaum augenfälliger ausfallen. Schien es bei Müller-Lauter schlüssig, daß selbstverständlich Nietzsches Jesus nicht folgen könne und sich von ihm letztlich distanzieren müsse, was freilich Annäherungen nicht ausschloß, so lebt die ganze Darstellung von Rudolph und Picht¹¹² aus einer völlig konträren Evidenz. Im Anspruch, die „wahre Physiognomie von Nietzsches Jesusbild gewonnen zu haben“ (317), dabei (gefeit gegen und) sich hütend „vor vorschnellen Parallelen“ (302), kommen Rudolph/Picht zwar einerseits dem Anliegen Müller-Lauters, die Gegensatzlosigkeit als Zentrum des Nietzscheschen Jesusbildes zu bestimmen, sehr nahe; denn für sie ist der „Kern der Jesusdeutung Nietzsches die These von der gelebten Einheit von Gott und Mensch“ (302), darin übrigens auch in enger Nähe zu Benz. Andererseits jedoch situieren sie diese These in völlig anderem Systemkontext, wengleich auch diese scheinbar wieder mit Müller-Lauters Ansatz konvergiert: Wie Müller-Lauter die Situation des Nihilismus, vor allem spezifisch in Gestalt der Metaphysikkritik, ernst nehmend, weisen sie Jesus in der Perspektive Nietzsches eine Stellung an, die ihn in unmittelbare Nähe zu Nietzsches Gott Dionysos rückt – Synthese von Jesus und Dionysos (vgl. 318 f.) – und ihn zum Symbol Nietzsches für die Überwindung der christlichen Fiktionen, des Dogmas und der Moral in jeder Gestalt, werden lassen; ja, Jesus „symbolisiert (sogar) die Chance des Übermenschen“ (304).

Bedeutsam am Ansatz beider Autoren ist, daß sie nicht nur auf den „Antichrist“¹¹³

¹¹² Theologie – was ist das? Hrsg. v. G. Picht und E. Rudolph, unter Mitarbeit von G. Altner. Stuttgart-Berlin 1977; darin 289–309: Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am Christentum (Rudolph), 311–322: Antwort (Picht).

¹¹³ Die hohe Bedeutung, die beide Autoren dem „Antichrist“ zusprechen, kommt in fol-

zum Belegen ihrer Deutung – die angesichts der vielen Einwände, die man aus der Wirkungsgeschichte Nietzsches kennt und die souverän überspielt werden, als abenteuerlich erscheinen kann – zurückgreifen, sondern auch auf bis dahin in der Wirkungsgeschichte der Jesus-Deutung Nietzsches unbekannt gebliebene Texte; die neue Editions-lage der Werke Nietzsches verspricht neue Einsichten. Spricht Rudolph von einer „positiven Würdigung des Typus Jesu gegenüber seiner christlich-nihilistischen Überfremdung“ (305), so steigert Picht die Wertung Rudolphs dadurch, daß er in Nietzsches Fluch einen Segen erkennt, ihn selbst als einen Propheten sieht und sein Bild Jesu als „eine neue Christologie“ (311), ein Werk des „Theologe(n)“ Nietzsche (312), präsentiert. In „Ergänzung“ (317) der Ausführungen seines Kollegen Rudolph entfaltet Picht diese Christologie mit Hilfe einiger Texte aus dem frühen Nachlaß, die ihn „jene Synthese von Dionysos und dem Gekreuzigten, die aus den Botschaften des ausbrechenden Wahnsinns spricht, wengleich auf noch kaum greifbare Weise, schon in diesen frühen Texten als Grundidee von Nietzsches Denken“ (316) erkennen lassen. Durch Texte des späten Nachlasses versucht Picht die Glaubwürdigkeit seiner Deutung plausibel zu machen. Die Parallelität zwischen Nietzsche und Jesus bzw. die Ein-sinnigkeit ihres Willens erschließt sich für Picht ganz und gar in der „in unüberhörbarer Anspielung auf Christus“ (317) so bezeichneten ewigen Wiederkehr, die zeigt, daß Nietzsche, statt gottlos den Tod Gottes zu bejahen, vielmehr in „Gehorsam vor jenem Evangelium . . . , das sich für ihn hinter dem Namen Jesus von Nazaret verbirgt“ (322), genuin christliche Gehalte, die der Eschatologie, „von seiner Jesusdeutung aus in die Gegenwart eines stets möglichen Hier und Jetzt hereinholt“ (322). Die Deutung Müller-Lauters im Ohr, klingen gerade die letzten Zitate aus Picht unglaublich. Sie unterstreichen damit aber gerade die Brisanz der Thematik, die von Rudolph wie Picht schwerpunktmäßig verlagert wird, sofern sie das Jesusbild Nietzsches christologisch verstehen und es als exemplarische theologische Leistung in der unhintergehbaren Situation des von Nietzsche diagnostizierten Endes der Metaphysik werten. Nietzsche erscheint als Philosoph, der in „Destruktion und Konstruktion“ (289) notwendig zugleich als Theologe begriffen werden muß – daß er es auch kann, das wollen die Ausführungen von Rudolph wie Picht erweisen.

Die folgende „Sichtung der Probleme“ soll den Blick freimachen für die nunmehr offenbar anstehende dringende Klärung einiger Probleme, deren Lösung vorausweisend auf die weitere Arbeit an Nietzsches Jesus-Deutung eine Entwirrung und Aufdröselung mancher offensichtlicher Mißgriffe der divergierenden Interpretationen verspricht. Zwar hat noch keine Nietzsche-Interpretation einhellige Zustimmung finden können, aber eines dürfte jedem klar sein und zur Problemlösung provozieren: Widersprüchliches in der Deutung kann nicht gleichermaßen wahr sein; zumindest eine Konsistenz der Aussagen Nietzsches darf und muß unterstellt werden können. Die Vielfalt und das Auseinanderstreben der Interpretationen verlangt nach Klärung von Einzelfragen, von einer Nietzsche-Hermeneutik im großen ganz abgesehen.

c) Sichtung der Probleme

„Dionysos gegen den Gekreuzigten – Hat man mich verstanden? –“ Die beinahe unglaubliche Fülle an Deutungen und Deutungsaspekten läßt zweifeln, daß man Nietzsche verstanden habe, und legt vielleicht sogar eher noch die Frage nahe, ob Nietzsche gerade in dieser zentralen Selbstartikulation überhaupt verstehbar sei. Denn ist das oben vorgelegte Knäuel von Meinung und Gegenmeinung, von Positionen, Oppositionen und Negationen noch entwirrbar? Mit anderen Worten: Ist die „wahre Physiognomie“ (Picht) Nietzsches noch zu gewinnen? Oder muß sich die Nietzsche-Forschung mit dem Vexierbild ihrer eigenen pluralen und divergenten Deutungsansätze und Interpretationsverfahren samt ihren sich ausschließenden Ergebnissen abfinden?

genden Zitaten zum Vorschein: „Im ‚Antichristen‘ finden Inhalt und Sinn der Metaphysikkritik Nietzsches gleichsam ihre phänomenologische Gegenprobe in Gestalt der Kritik am Christentum.“ (Rudolph ebd. 300). „Der ‚Antichrist‘ ist keine Doktrin; er ist ein Weheschrei in der Tragödie der Geschichte, der immer noch auf seinen Wiederhall wartet, weil die Menschen fehlen, die seine Wahrheit aushalten könnten.“ (Picht ebd. 320).

Die Antwort auf diese Fragen und auf die durch unsachgemäße Nietzsche-Lektüre entstandene Verwirrung kann nur in erneuter Sichtung der Probleme gegeben werden. Manche Probleme, von Anfang der Nietzsche-Auslegung an, sind lediglich Scheinprobleme; manche sind Resultat von Unschärfen der Diskussion; nicht wenige werden freilich, wie bei philosophischer Reflexion und ihrer Rezeption immer, prinzipiell dem frei flottierenden Spiel je neuer philosophischer Deutungsperspektiven anheimfallen (müssen) und damit der Eindeutigkeit univoker Objektivierung entzogen sein. Welcher Problemgruppe das Problem der Deutung von „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ angehört, ist nicht abstrakt anzugeben; das hängt vielmehr jeweils konkret vom Autor und seiner Problemhinsicht ab. So werden z. B. bei Brom (1954) wie bei vielen Autoren der frühesten Nietzsche-Rezeption¹¹⁴ Scheinprobleme verhandelt, insofern weniger Nietzsche gelesen als vielmehr konstruiert wird; Unschärfen der Diskussion finden sich in eklatanter Deutlichkeit z. B. in den neueren „Antichrist“-Interpretationen von Nolte und Picht, aber auch bei Welte und Wein. Die zuletzt genannten Autoren freilich lenken den Blick bereits auf die dritte Problemgruppe, und dabei fällt auf, daß sie in ihrer Deutung die schroffe Gegenüberstellung Nietzsches „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ partiell unterlaufen, sie einebnen und/oder (fast) gar nicht zur Kenntnis nehmen.

Viele Autoren – im Gefolge von Karl Jaspers oder zumindest wie er – haben nicht realisiert, daß der „Gekreuzigte“ in seiner Antithese zu Dionysos für Nietzsche nicht der irdische Jesus ist, sondern der Christus des Glaubens, also der Theologen, besonders des Paulus. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ als Symbolik unaufhebbaren Gegensatzes¹¹⁵ dient somit nicht der Abgrenzung Nietzsches von Jesus. Andererseits bedeuten die Unterschriften auf den sogenannten Wahnsinnszetteln nicht die Synthese von Dionysos und Jesus, wenn wirklich „der Gekreuzigte“ für Nietzsche keine Kennzeichnung Jesu ist. Alle Interpretationen, die diese Unterscheidungen nicht beachten, müssen in ihrer Schlüssigkeit prinzipiell infrage gestellt werden. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ baut nicht eine Kontraposition zu Jesus auf – woraus allein man freilich nicht umgekehrt auf Schonung Jesu oder gar Annäherung, Nähe und Verwandtschaft zu Jesus schließen darf –, ist vielmehr eine Programmatik des Umwerters Nietzsches gegen den Umwerter Paulus. Darauf mit aller Deutlichkeit und akribischer Textanalyse wie historisch-gründlicher Kontextbefragung hingewiesen zu haben, ist das Verdienst von J. SALAQUARDA¹¹⁶. Der „Antichrist“ Nietzsche ist vor allem ein Anti-Paulus. Der

¹¹⁴ Fraglich ist, ob man hier überhaupt von „Nietzsche-Rezeption“ sprechen kann – aus zwei Gründen: Einmal ist es im Falle Nietzsches *prinzipiell* bedenkenswert, inwiefern und wenn, was denn zu „rezipieren“ sei, falls der Rezipient Theologe ist; zum andern im *konkreten* hier gemeinten Fall der frühen Nietzsche-Rezeption, der es weniger um Nietzsche als um dessen Widerlegung, Zurückweisung und Abwehr ging. – Als ein Beispiel sei hier noch die frühe Dissertation von E. Arnold, *Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches*, Eilenburg 1910 genannt. Nietzsches „Kampf gegen alles Christliche“ (ebd. 1) stellt sich als Kampf des Teufels gegen Christus dar. So wertlos diese Arbeit (wie manche Arbeit ähnlichen Zuschnitts) heute erscheinen mag, so bedeutsam ist die Reflexion auf die Tatsache, daß solche Arbeiten einmal ernstlich betrieben wurden; und was einmal möglich war – ist es sicher, daß dies nicht noch einmal wirklich wird? Was ist es, das uns heute und morgen gegen die Simplifizierungen und flachen Dogmatisierungen feit, deren Unwert uns heute evident erscheint? Heute sich ausbreitender Aufklärungsüberdruß signalisiert Möglichkeiten, die uns vorsichtig stimmen sollten, auch und gerade gegenüber einem offenen oder latenten Fortschrittsglauben in Sachen der Auslegungsgeschichte Nietzsches (und anderer Kritiker der neuzeitlichen Geistes- und Kulturgeschichte). Man mag sich auch fragen, ob die gar nicht so seltene Übernahme und/oder Vereinnahmung kritischer Positionen für die eigene Welt-Anschauung nicht eine kaschierte Form der Dogmatisierung einer Position wie auch deren Simplifizierung ist, ganz abgesehen von möglichen Immunisierungswünschen.

¹¹⁵ Vgl. F. Schupp, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf 1974, 52 f.; ders., *Vermittlung im Fragment* (Manuskriptdruck Innsbruck 1973).

¹¹⁶ J. Salaquarda, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus*, in: ZRGG 26 (1974) 97–124; zitiert wird hier nach dem Wiederabdruck in: Nietz-

Fluch auf das Christentum richtet sich vor allem gegen das Werk des Paulus. Paulus, der Dysangelist, ein Mann von Genie, Umwerter wie Nietzsche, ruft Nietzsche auf den Plan, der weder das Evangelium Jesu, noch das Dysangelium des Paulus, noch ein fünftes Evangelium¹¹⁷, sondern ein „neues Evangelium“ bringen will, als völlig neuer Umwerter, der den Nihilismus hinter sich und unter sich weiß.

Eine gewisse Nähe des Antichristen zu Jesus legt ein neuerer Aufsatz von D. F. NELSON¹¹⁸ nahe, sofern er auf die Frage, wer Nietzsches Zarathustra ist, die Antwort gibt, er sei die Verkörperung eines Erlöser-Archetyps, in dem – nicht die historischen Personen Zarathustra und Jesus, wohl aber – Zarathustra und Jesus als Typen Nietzsches ur-eigene Intentionen vermitteln. Allerdings macht Nelson dann wieder die entscheidende Einschränkung, Nietzsches Verhältnis zu Jesus sei ambivalent und Zarathustras neues Evangelium „is at virtually every turn either the radical antithesis of Christ's message or a transvaluation of it“ (186).

„Zarathustra“ wie „Dionysos“ sind jedenfalls Namen des „Antichrist“, gleichsam Synonyme, in denen der Umwerter Nietzsche sein positives Programm zu formulieren versucht. Es ist hochbedeutsam, ob man diese – gleichfalls in einer gründlichen Studie von J. Salaquarda¹¹⁹ entfaltete – Erkenntnis einlöst oder sie ignoriert, daß nämlich der Antichrist primär nicht ein Neinsager, ein Anti-Christ, Anti-Metaphysiker oder wie immer, ein „Reaktionär“ ist. Primär ist vielmehr die positive Stoßrichtung der Umwertung aller Werte, und die „Negation ist für Nietzsche immer das Sekundäre“ (131). Nietzsches grundsätzliche „Fundierung der Verneinung in einer Bejahung“ (107) läßt alle Interpretationen, die auf seine Verneinungen sich fixieren lassen, als apriori fehlgeleitete erscheinen. Unter dieser Rücksicht ist es erfreulich und Zeichen fortschreitender Übereinkunft der Nietzsche-Forschung wie Interpretation, daß immer mehr Autoren die Einsicht in Nietzsche als jasagenden Geist teilen. Mißgriffe der bisherigen Deutungsgeschichte sind so zwar nicht getilgt, Fehlinterpretationen sind nicht prinzipiell ausgeschaltet, aber allzu grobe und vergrößernde Kontrapositionen müßten vermeidbar sein, ebenso wie allzu verharmlosende Synthesen. Ist Nietzsche kein Nihilist¹²⁰, so ist er doch nicht notwendig Christ; steht Nietzsche dagegen in gewisser Nähe zu christlichen Positionen, so bedeutet das nicht die Negation seiner Negation des Christentums im ganzen – denn die Umwertung Nietzsches geschieht prinzipiell und radikal –, zeigt andererseits aber auch nicht die Synthese von Dionysos und Jesus an¹²¹.

sche. Hrsg. v. J. Salaquarda. Darmstadt 1980, 288–322. – Wichtig auch von Salaquarda die wort- und bedeutungsgeschichtliche Studie „Der Antichrist“ (s. Anm. 2).

¹¹⁷ Vgl. hierzu neuerdings E. Blondel, Nietzsche: Le cinquième Evangile? Paris 1980. Dazu die Besprechung von G. Goedert, in: NS 12 (1983) 510–512; J. Figl, in: ZPhF 37 (1983) 459–462.

¹¹⁸ D. F. Nelson, Nietzsche, Zarathustra and Jesus redivivus: The unholy Trinity, in: The Germanic Review 48 (1973) 175–188.

¹¹⁹ Salaquarda (s. Anm. 7). Die Seitenangaben im Text verweisen auf diesen Aufsatz.

¹²⁰ Den Nihilismus-Begriff in seiner Beziehung zur Konzeption des Christentums hat Taureck kritisch aufgefächert. Taureck konstatiert einen Widerspruch in Nietzsches Theorie des Christentums, resultierend aus der Spannung von spekulativem Nihilismus-Begriff und der empirischen Kritik am Christentum, Spannung von Christentum als wertauflösend und wertzetzend: B. Taureck, Nihilismus und Christentum. Ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Nietzsches Verhältnis zum Christentum, in: WissWeltb 26 (1973) 115–133; zur Jesusfrage: 121–126. – Die Bestimmung des Nihilismus durch Taureck fällt m. E. allzu vordergründig aus.

¹²¹ Rudolph und Picht legen solche Synthese als mögliche und von Nietzsche gewollte nahe (vgl. Anm. 112 u. 113). – Wohin derartige Synthesen führen können – aber wohl nicht müssen – zeigt das Bemühen von C. Martin, Das Evangelium vom neuen Menschen, Leipzig 1904. Der Verfasser will durch Anknüpfung an die Lehre Zarathustras die Lehre Jesu „weiterbilden“ und mit schärferen Konturen versehen. Methodisch und inhaltlich kann er weder Nietzsche noch dem Christentum gerecht werden. Freilich dürfte schon Martin von der offenbar bedrückenden Fragestellung bestimmt sein: „Sind wir noch Christen?“, d. h. können

Nach diesen (Vor-)Klärungen und auf ihrem Hintergrund ist nun noch die oben schon anklingende Frage einer „Christologie“ bei Nietzsche samt einigen neueren Antworten dazu vorzustellen.

Fortsetzung folgt.

wir es noch sein, ist es redlich, ist es angesichts der (durch Nietzsche u. a.) neu erschlossenen Möglichkeiten noch möglich, Christ zu sein und ein Bürger dieser Welt bzw. Erde? – Vgl. die (kulturbewußten) Überlegungen, die die Absage an das Christentum und den Glauben an „Christus als Gott“ vollziehen, bei *Naumann*: „... Nicht Christus ist es, sondern Buddha, mit welchem Dionysos zu ringen haben wird ...“ (Zarathustra-Kommentar. Bd. IV., Leipzig 1901, 286–290, hier 287). Nietzsche hat somit gleichsam Jesus überrundet; ganz ähnlich tritt schon bei *H. Klöss*, Nietzsche und Jesus, in: *Klingsor* 2 (1925) 50–59; 91–104, Nietzsche *neben* Jesus. Auch hier die Frage: Ist Jesus (noch) der Erlöser – oder ist das neue Gottgefühl „Tröster und Erlöser aus Not und Zwiespalt“ und so der „geschichtliche Gott ... verwandelt ... in einen natürlichen (104)? Einzig die Idee des Opfers erscheint als das Unzerstörbare am Christentum (101). – Der geschichtliche Gott sich wandelnd zum natürlichen: dies eine deutliche Parallele zu *E. Hirsch*, Nietzsche und Luther (1921); in: *Ders.*, Lutherstudien. Bd. II., Gütersloh 1954, 168–206, hier 192: Dionysos als naturalistisches Nachbild des lutherischen Gottesbegriffes. – Picht und Rudolph kennen die Probleme von Martin und Klöss nicht; auch könnten sie die siegesgewisse Überwindung Christi (Jesu und des Christentums) nicht als relevante Problemstellung akzeptieren: Die Synthese von Dionysos und Jesus weist ihnen einen ganz anderen Weg. Ob *ergangbar* ist? – Die Heidelberger Dissertation von *Ch. Schott*, Das Böse bei Nietzsche. Fragment zur Individualität der Moral, Heidelberg 1981 (masch. phil. Diss.) scheint ganz im Sinne von Picht und Rudolph zu argumentieren: Im dritten Teil der Untersuchung „Nietzsche und Christus – Offenheit und Krise des Bösen“ (190–227) sieht man sich deutlich auf die Antichrist-Interpretation von Picht verwiesen, wenn Schott von der „reinen, redlichen Verantwortung vor einer Wahrhaftigkeit des Gedankens“ spricht (226). Schott erblickt in Nietzsches Worten „Wir glauben an den Olymp – nicht an den Gekreuzigten“ sowie „Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten ...“ eine Transparenz „auf etwas wie ein erstes und zeitloses – auch christliches – Vermächtnis, das die letzte Stufe, die Ineinanderschau der theoretischen und sinnlichen in eine intuitive, substantiell-wahre Existenz noch verschweigt, aber unausgesprochen meint in der Sicherheit, mit der die Gedankenbewegung auf das Ursprüngliche, die ethische und erkenntnistheoretische Reinheit des Seienden zurückgeführt wird“ (226). Einmal mehr steht Nietzsche so – als „ein Überchrist oder Urchrist“ (226) – im Lichte einer Seinsfrömmigkeit und einer Reinheit der Wahrnehmung jenseits von allem Gut und Böse, – in verblüffendem Abstand von Textgestalt und anscheinend offenbarem Sachgehalt. Mußte, konnte, wollte Nietzsche sich wirklich derart maskieren? Die Zweifel hieran sollten kein Ende der Diskussion sein, sondern ein Anfang, qualifiziert weiterzufragen.