

## „Aut Zarathustra aut Christus“

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

VON ULRICH WILLERS

#### DRITTER TEIL

### 3. Theologisch-philosophische Antwort-Versuche

#### a) „Christologie“ bei F. Nietzsche?

Die bisher aufgezeigte Entwicklung der Deutung des Jesusbildes führt in ihrer Konsequenz unausweichlich zur Frage einer „Christologie“ bei Nietzsche. Tatsächlich wurde diese Frage von den Autoren immer deutlicher anvisiert. Wies Benz 1937 noch sehr verhalten auf die Möglichkeit hin, bei Nietzsche von einer (Anti-)Christologie zu sprechen, so ist diese Möglichkeit bei Autoren wie Nolte und Picht schon konkret greifbar geworden, auch bei B. Welte ist sie präsent, und Biser sieht sich von Nietzsche bis an die Schwelle einer Christologie („von innen“) geführt.

Es scheint, daß die Entwicklung der neueren Geschichte der Auseinandersetzung mit Nietzsche, speziell auch mit seinem Jesusbild, eine Drift bekommen hat, die eine noch 1950 von K. H. Volkmann-Schluck beklagte mangelnde Frage- und Antwortbereitschaft der Theologie im Blick auf die Herausforderung Nietzsches<sup>122</sup> als Vergangenheit zu betrachten erlaubt. Wenn es auch stimmen mag, was D. Schellong einklagen möchte, daß eine eindringende theologische Nietzsche-Deutung noch ausstehe<sup>123</sup>, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Herausforderung Nietzsches allmählich und zunehmend deutlicher erkannt und angenommen wird. Jedenfalls gibt es nicht wenige Indizien, die diese Feststellung nahelegen. Erinnert sei nur an die Deutung Bisers, der Nietzsche als indirekten Appell für die Theologie zunächst, jetzt aber immer entschiedener als hilfreiche Provokation zu lesen wagt. Mag man auch fragen, ob Biser „die mögliche theologische Relevanz der Jesus-Deutung Nietzsches“ wirklich begriffen habe<sup>124</sup>, so zeigt doch gerade diese Frage selbst bereits einen neuen Erkenntnis- wie Interessenstandort an. Von ihm aus wird Nietzsche nicht bloß als hilfreiche Provokation begriffen, sondern als Theo-loge und Christo-loge. Die Rede vom „Jesusbild“ bei Nietzsche wird zur Frage nach einer „Theorie Jesu“ bei Nietzsche, die dann auch nach dem ihr gemäßen „Problemkontext“ wie ihrem „methodologischen Status“ befragt werden kann<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> K. H. Volkmann-Schluck, Zur Gottesfrage bei Nietzsche (1950); in: *Ders., Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt a. M. 1968, 40: „Nietzsches Kritik am Christentum überschreitet zur Zeit bei weitem immer noch die Fragebereitschaft der christlichen Theologie, denn all ihr Fragen und Antworten verbleibt unter der Herrschaft eines Seinsbegriffes, dessen Fundamente Nietzsche endgültig zerstört hat.“ Die eigentliche Herausforderung liegt nicht im ersten Teil, sondern in der zweiten Hälfte des Satzes.

<sup>123</sup> D. Schellong, Neue Begegnung mit Nietzsche. Gedanken anlässlich der historisch-kritischen Taschenbuchausgabe des philosophischen Werkes, in: *EvTh* 41 (1981) 352–376, hier: bes. 347 f.

<sup>124</sup> K. Schäfer, Zur theologischen Relevanz der Jesus-Deutung Friedrich Nietzsches, in: *Wort Gottes in der Zeit* (FS K. H. Schelkle). Hrsg. v. H. Feld und J. Nolte, Düsseldorf 1973, 319–329, hier: 320 (Zitat) und 326 (Problemanzeige).

<sup>125</sup> Ebd. 320; vgl. auch H. G. Ulrich, Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik (BEvTh 68), München 1975; *Passim*, bes. 168–186 (Zur theologischen Interpretation Nietzsches).

Die leitende Frage der folgenden Darstellung ist somit vorgegeben: Gibt es eine „Christologie“ bei Nietzsche? Diese Fragestellung wird entfaltet am Leitfaden der Problemkonstellation, wie neuere Autoren sie (re-)konstruiert haben.

b) Das Problem: Vermittlung der Unmittelbarkeit

Schon verhältnismäßig früh hatte E. Biser auf „Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen“ verwiesen<sup>126</sup>. Ganz im Strom der Zeit auf die Gottesfrage, auf das „Diktum Friedrich Nietzsches vom Tode Gottes“<sup>127</sup>, konzentriert, nicht jedoch fixiert, sieht Biser in Nietzsche das theologisch-philosophische Problem nach reiner und/oder vermittelter Unmittelbarkeit gestellt<sup>128</sup>. Seine Antwort an Nietzsche besteht im Hinweis auf das Wort gleichsam als Prototyp aller vermittelten Unmittelbarkeit, insofern das Wort zwar einerseits vermitteltes Zeichen für die von ihr vertretene Sache ist, andererseits aber gerade die ausgerichtete Sache, der Inhalt, das Wort als die vermittelnde Instanz sich erübrigen läßt<sup>129</sup>. Bisers Bemühen um Antwort mit dem Verweis auf unumgehbare Vermittlungsstrukturen in menschlicher Existenz wie in theologischer Rede, „die im Akt der Vermittlung auch schon deren Aufhebung intendieren“ (sollen), kündigt ein Programm an, das von unmittelbarer Bedeutung auch für die christologische Frage ist. Biser nennt es nicht so, aber im gleichen Jahr wie G. ROHRMOSER spricht er von demselben, was bei Rohrmoser „Verlust der Christologie“ heißt<sup>130</sup>.

Der „Verlust der Christologie“, in Gefahr, ein Schlagwort zu werden, ist dem Wort wie der Sache nach Ausgangspunkt einer (überschaubaren) Reihe neuerer Bemühungen um Nietzsche geworden, als griffiger Name für eine Problemstellung. Das Problem, bei Grau und Welte bereits erkannt, bei Biser vertieft, formuliert J. SPLETT<sup>131</sup> in korrigierender Ergänzung Bisers als „Widerstand (Nietzsches) gegen Vermittlung“ und als „verzweifelte(n) Wille(n) zur Unmittelbarkeit“ (79 bzw. 179). Die „befreiende Antwort“ auf Nietzsches „Angst und Abwehr“ (63 bzw. 164) sieht Splett in der „Struktur dialogischer Dialektik“ (64 bzw. 165) im Sinne einer „vermittelten Unmittelbarkeit des ‚Kairos‘“, die „den zentralen Einwand gegen die christliche Botschaft . . ., gegen den Anspruch nämlich, daß unter den vielen Worten ein Wort *das* Wort sein soll, unter den Stunden eine die Stunde, unter den Mitten eine die Mitte für alle“ (71 bzw. 172), gegenstandslos werden läßt und damit der christologischen Rede vom Mittler (Jesus Christus) Raum zu geben vermag und gestattet. Gegen Nietzsche, im Hören auf die Aporien seines Denkansatzes und in kontrastiver Weiterführung weist Splett in einzelnen Schritten Möglichkeit, Erwartbarkeit, ja Notwendigkeit christlicher Offenbarung im Mittler Jesus Christus auf. Diese Schritte sollen hier nicht expliziert werden. Das einläßliche Gespräch Spletts mit Nietzsche – wenn auch gegen ihn, in entschiedener philosophischer Kontra-Position – weiß plausibel zu machen, daß (je)der Mensch auf den anderen seiner selbst notwendig verwiesen ist (zur Selbstfindung) und daß diese Verwiesenheit, bedroht und in Freiheit gefährdet durch menschliches Schuldigwerden, ihrerseits verweist auf die Gnade des Mittlers, der „zu neuer Selbstbestimmung befreit“ (79 bzw. 179).

<sup>126</sup> Biser, Nietzsche's Kritik (Anm. 96).

<sup>127</sup> G. Sauter, Nietzsche's Jesusbild als Frage an eine „Theologie nach dem Tod Gottes“, in: Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun), Tübingen 1973, 402–419, hier: 402.

<sup>128</sup> Biser, Nietzsche's Kritik (Anm. 96) 300 ff.

<sup>129</sup> Ebd. 304 f.: „... Denn das Wort ist der demütigste aller Boten: es verklingt in seinem Gesprochensein; indem es seine Botschaft ausrichtet, verzehrt es sich.“ Vgl. auch: E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970, 203–345.

<sup>130</sup> G. Rohrmoser, Nietzsche und das Ende der Emanzipation, Freiburg 1971, 84; ders., Atheismus und Moral, in: Ders., Emanzipation und Freiheit, Freiburg 1970, 227–283, bes. 277 ff.

<sup>131</sup> J. Splett, Dionysos gegen den Gekreuzigten. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches, in: Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. Hrsg. v. K. H. Weger, München 1976, 59–83. – Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Veröffentlichung wie auf deren Vorform, abgedruckt in: ThPh 50 (1975) 161–182.

Das Konzept Spletts, das „die prinzipielle Vermittlungs-Struktur *jeden* Gottbezugs (wie jeden Wirklichkeitsbezugs überhaupt)“ (73 bzw. 174) betont und auslegt, besteht also gegen Nietzsche auf der Wahrnehmung der menschlichen Gegebenheiten, die die von Nietzsche (gemäß Biser und Splett) gewollte reine Unmittelbarkeit ad absurdum führen (müssen); die Antwort an Nietzsche besteht mit anderen Worten in einer „Verteidigung des Menschen“ (83 bzw. 182) und der ihm konstitutiv zugehörigen Struktur dialogischer Verwiesenheit.

Der „Verlust der Christologie“ bei Nietzsche wäre somit – nach Splett: nur so – wettgemacht. Wie überzeugend diese (wie jede ähnliche derartige) Antwort ist, hängt ganz entscheidend davon ab, wie man Nietzsches philosophisches Anliegen erfaßt und wie man seine Stellung zu dialektischer Wirklichkeitsauslegung einschätzt. Was als „Verlust“ – mit Maßgabe Hegels oder des Cusaners und einer dialektischen Vermittlung der Unmittelbarkeit – erscheint – ist es erwiesen, daß dies nur Verlust ist? Offenbar ist sich die neuere Nietzsche-Deutung hierüber gerade nicht schlüssig. Die Antwort Bisers wie die Spletts – auch wenn dieser anders verfährt als Biser, so stimmt er mit ihm doch in der entscheidenden Diagnose überein: Verlust der Mittelbarkeit bei Nietzsche – lebt von der Überzeugung, *das* Problem Nietzsches erkannt zu haben. Vielleicht handelt es sich jedoch nur um *ein* Problem, von dem her jedenfalls nicht alle anderen gleichsam ausgehängt werden können? Die weitere Entwicklung tatsächlich geht (auch) andere Wege, die weiter unten zu erläutern sind.

Indirekte Bestätigung für die Feststellung des Verlustes der Mittelbarkeit bei Nietzsche liefert die Nietzsche-Auslegung von G. DELEUZE<sup>132</sup>. Was Splett ablehnt und überwinden will, das gerade macht der französische Philosoph Deleuze stark: Nietzsches Abkehr vom Denktypus der vermittelten Unmittelbarkeit, mit einem Wort: Nietzsches antidialektische Philosophie. Es ist ein Reiz der Darstellung von Deleuze, daß er die hier interessierende Fragestellung der Jesus-Deutung Nietzsches exakt im Kontext und Horizont der Rede vom Tod Gottes und diese wiederum im Blickwinkel der Frage nach dem spezifischen antidialektischen Denkansatz der Philosophie Nietzsches überhaupt behandelt. So gelingt es Deleuze, gleichermaßen auf Nietzsches „Jesulogie“ wie auf seine (Anti-)„Christologie“ aufmerksam zu machen.

Bemerkenswert ist dabei vor allem die Behandlung von „Gott ist tot“ als (nicht spekulative, sondern) „dramatische Behauptung“ Nietzsches (166). Diese habe viele Bedeutungen: „Die dramatische Behauptung ist synthetisch, folglich essentiell vielfältig, typologisch und differentiell. Wer stirbt und bringt Gott um? ‚Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes‘.“ (166) Eine Art dieser Pluralität möglichen und wirklichen Gottes Todes sei das Kreuz, an dem „die Erscheinung Gottes als Jude ihr Ende (hat)“ (167), d. h. also der Gott des Hasses. Das Sterben dieses alten bedeute die Geburt eines neuen Gottes, des Gottes der Liebe, allerdings eines reaktiven Lebens: „Da der Vater gestorben ist, entwirft der Sohn uns neuerlich einen Gott. Die einzige Bitte des Sohnes, daß wir an diesen glauben und ihn so lieben, wie er uns liebt, daß wir reaktiv werden mögen, um damit dem Haß zu entgehen. Auf dem Platz des Vaters, der uns einst Angst einflößte, nun ein Sohn, der ein wenig Vertrauen, ein bißchen Glauben erheischt. Scheinbar ihrer haßerfüllten Prämissen entledigt, muß die Liebe des reaktiven Lebens zwangsläufig Wert an sich selbst erhalten und dem christlichen Bewußtsein zum Allgemeinen geraten.“ (167)

Der Tod des irdischen Jesus am Kreuz, interpretiert von Paulus, ergibt dann einen dritten Sinn von „Gott ist tot“, der nach Deleuze noch nicht der letzte ist (vgl. 168 f.): „Erstorben, erwacht das Leben nur neu als ein reaktives.“ (168) Während Jesus dem reaktiven Menschen die Lehre erteilt habe zu sterben, sei es Paulus gewesen, der dem reaktiven Leben in großem Stil wieder Lebensrecht und -möglichkeit eingeräumt habe. Durch Mythologie habe Paulus die buddhistisch-nihilistische Praktik des Lebens Jesu überhöht und negiert: „Christus war das genaue Gegenteil von dem, wozu Paulus ihn gemacht hat“ (169), „(e)r war der zarteste, der interessanteste *décadent*“ (169), und „es mag nicht ausgeschlossen sein . . . , daß das Christentum sich in einer ‚Praktik‘ bar jeder

<sup>132</sup> G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Französischen übersetzt von B. Schwibs, München 1976 (Original: 1962).

paulinischen Mythologie vollendet und zur wirklichen Praktik Christi zurückfindet, denn: „im stillen (macht) überall der Buddhismus in Europa Fortschritte“ (169). Christus (Jesus) habe es nicht – wie aber das Christentum – nötig gehabt, alle Stadien des Nihilismus zu durchlaufen. Hätte das Christentum jenseits paulinischer Mythologisierung nur den Standpunkt Jesu eingenommen, d. h. statt interpretativer Christologie die buddhistisch-nihilistische Praxis Jesu gelebt, so wäre viel Haß und Krieg der Welt erspart – und jedenfalls der Typus Jesu erhalten geblieben.

Die Darstellung von Deleuze spricht nicht von einem „Verlust der Christologie“ oder dergleichen, denn ihr ist Nietzsches Widerstand gegen Dialektik und Hegelianismus kein Verlust, sondern der Gewinn, „alle Mystifikationen, die in der Dialektik ihre letzte Fluchtstätte gefunden haben, aufzudecken“, „ein neues Bild des Denkens zu entwerfen, das Denken von Lasten zu befreien, die es erdrücken“ (210), während für Nietzsche das dialektische Denken, reaktiv, „ein fundamental christliches Denken (sei): ohnmächtig, neue Arten des Denkens und neue Arten des Fühlens zu schaffen“ (173). Deleuze reißt noch einmal – wie Splett, wie im folgenden dann Valadier – das Problem in seiner ganzen Schärfe auf: Die Diastase zwischen (dem paulinischen) Christus und (dem Nietzsches Willen symbolisierenden Gott) Dionysos wie zwischen (dem reaktiven) Jesus und (dem die „Affirmation der Affirmation“ wollenden) Nietzsche ist unabweisbar. Freilich spricht Deleuze von einem neuen Denktypus, und er bejaht ihn als Möglichkeit, „gefährliche Bündnisse zu zerschlagen“ (210). Seine leitende Vorstellung ist die, daß Nietzsche „in einem Spiel, das nicht das seine ist, seinen Einsatz wieder zurückzieht“ (210).

Die Aussagen über Nietzsches „Jesus“ müßten selbstverständlich auf einer breiteren Textgrundlage (der dazu einschlägigen Stellen) neu überdacht und überprüft werden. Die Option, das Jesusbild Nietzsches systematisch im Rahmen der Behauptung „Gott ist tot“ anzusiedeln, ist dabei durchaus bedenkenswert; zumal wenn zugleich berücksichtigt wird, daß das, was Nietzsche „Tod Gottes“ nennt, gerade nicht dialektisch vermittelbares Moment – Auferstehung als Negation der Negation des Kreuzes – der Weltgeschichte wie der Selbstwerdung Gottes und des Menschen in ihr und durch sie ist, sondern symptomatisch die Logik des Nihilismus aufdeckt und zum Vorschein bringt.

#### c) Eine Antwort: Christus statt Dionysos

Splett war ausdrücklich auf philosophische Vorklärung für ein Gespräch mit Nietzsche bedacht. Demgemäß sieht er seine Aufgabe in der spekulativ entwickelten und (mehr als) plausibel gemachten Zurückweisung des zentralen Denkansatzes bei der reinen Unmittelbarkeit menschlicher Selbstvergewisserung und Erfahrung, wie Nietzsche sie konzipiere. Mit Hilfe vor allem dialogischer Kategorien, in moderatem Ton – der allerdings nicht auf psychologisierende Kennzeichnung des Denk-Gegners verzichtet (vgl. 63 bzw. 164) – und in Entschiedenheit auf der eigenen Position als überlegener bestehend, macht Splett gleichsam die „Destruktion christlichen Bewußtseins“ (Biser) durch Nietzsche rückgängig. Der französische Jesuit P. VALADIER, Philosoph und Theologe, als Nietzsche-Kenner durch eine umfang- und kenntnisreiche gewichtige Arbeit über „Nietzsche und die Kritik des Christentums“ ausgewiesen<sup>133</sup>, geht einen ähnlichen Weg wie Splett. Als Theologe – auf Begegnung bedacht und vom Willen getragen, von Nietzsche zu lernen wie seinerseits „Nietzsche“, d. h. jeden Nietzscheanismus heute lernen zu lassen und ihn auf seine Widersprüche, Ambiguitäten, Entstellungen und dergleichen aufmerksam zu machen – kann Valadier dabei Aspekte ins Spiel bringen, auf die Splett zwar indirekt auch verweist, die er jedoch wegen seiner philosophisch-methodischen Selbstbegrenzung naturgemäß unausgeführt lassen mußte und konnte.

<sup>133</sup> P. Valadier, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974 (CFi 77). – Vgl. auch: Ders., Nietzsche l'athée de rigueur, Brüssel 1975 (Les écrivains devant Dieu); darin: 79–83: Métamorphose de la volonté: enfant comme Jésus?; ders., Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen. Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation, in: StZ 196 (1977) 395–406.

Das Werk, das nun vorzustellen ist, zeigt schon in seiner äußeren Anlage den Willen zu Dialog und Disput. Der Titel mit seiner sinnoffenen Disjunktion, „Jesus-Christ ou Dionysos“, wird im Untertitel als „confrontation“ erhellt<sup>134</sup>. Die Konfrontation wird mit wünschenswerter Klarheit Schritt für Schritt durchgeführt. Nach Vorklärungen, hermeneutischer Selbst- und Leseraufklärung über die Determinanten der angestrebten Debatte, benennt Valadier das zentrale Problem in der Auseinandersetzung mit Nietzsche: „Le refus de la médiation“ (35–50), das dann die Leitlinie für die logisch sinnvoll anschließenden Kapitel abgibt – Kapitel, die die Debatte perspektivisch-dialogisch aufnehmen; d. h. einmal stehen die christlichen Inhalte im und auf dem Spiel („Les enjeux du débat d'un point de vue chrétien“; 51 ff.), das andere Mal Nietzsches Voraussetzungen wie Setzungen („Le débat sur le terrain nietzschéen“; 175 ff.). In größter Schlüssigkeit endet die Auseinandersetzung in der Frage nach „Dionysos und dem Gekreuzigten“ („Conclusion: Dionysos et le Crucifié“; 229–237). Das Ergebnis kann nicht überraschen: Die Kluft ist unüberbrückbar (236). Wie allerdings Valadier zu diesem Ergebnis gelangt, das ist höchst eindrucksvoll.

Der große Vorteil der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung Valadiers mit Nietzsche ist seine ungewöhnlich breite Textbasis, für den Leser jederzeit spürbar, (da) für den Autor immer verfügbar. So ist Valadier frei von den üblichen Klischees, da er seine Aussagen immer über originären Zugang zum Text verantwortet. Im Bewußtsein der Relevanz des christlichen Glaubens und seiner gedanklichen Vermittlung in der neueren Theologie, im Wissen um die nötige Identität des Glaubens und im Vertrauen auf dessen immer mögliche Vitalität stellt Valadier sich (und die Theologie) den als gewichtig eingeschätzten Fragen, Infragestellungen und den Destruktionsabsichten Nietzsches. Insofern Nietzsche nach Valadier alle Vermittlungen als Idole einer Kritik unterzieht, ist ja tatsächlich das Christentum in seinem Kern betroffen; der Christus des Glaubens ist in den Augen Nietzsches nur ein „Jésus transformé en idole“ (42). Nietzsches Kritik des Christentums, so der Autor, vollzieht sich innerhalb seiner Kritik der Idole, d. h. Götzenbilder aller Art, von denen die Christo-logie nur eins, jedoch (christlich) das zentrale ist. Für Nietzsche sei jede Christologie als Diskurs und Rede *über* Jesus schon im Ansatz Verrat gegen den, der als seine Botschaft (nur) das Gottesreich (in uns) und die Gotteskindschaft verkündet hätte. Die Anklage Nietzsches richte sich gegen Jesu Schüler und Jünger, sie hätten aus Angst Jesus fixiert und ihn zum Mittler gestempelt (45). Das Ausnahme-Sein Jesu (44), seine Orientierung hin auf ein Ja ohne Berechnung zur je gegenwärtigen Ewigkeit (44), sei nicht begriffen worden. Zwar sei auch dieser derart jagasende Jesus letztlich schwach, kein schöpferischer Mensch, blind gegen die Realitäten, aber für Nietzsche rangiere er eben doch unter den raren Individuen (42), er, dessen Botschaft im wesentlichen in einer neuen Praxis bestehe, befreiend von Ängsten, öffnend für die Wirklichkeit (45). Statt dieses neue Sein Jesu, die neue Praxis zu ergreifen als neue Lebensmöglichkeit, hätten die Jünger *über* das Sein Jesu spekuliert. Valadier, der offenbar die Aussagen Nietzsches über Jesus als den Jasingenden – bei aller Reserve sonst – positiv zu lesen geneigt ist, ist auch geneigt, Nietzsche hierin recht zu geben: die Versuchung der Christologie bestehe tatsächlich darin, über Jesu Sein zu spekulieren mit dem Risiko, dabei zu vergessen, „que, pour nécessaire qu'elle soit, cette spéculation n'est que seconde par rapport, à une Nouvelle annoncée et reçue“ (45 f.).

Das Jesusbild Nietzsches sei von pietistischem und liberalem Standpunkt aus entworfen; da Nietzsche nicht als Exeget schreibe, erübrige sich kritische methodische Anfrage. Als Nietzsches Apriori erkennt Valadier: Jesus ist ihm „une figure du oui,

<sup>134</sup> P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris 1979 (*Jésus et Jésus-Christ* 10); vgl. dazu auch die einschlägigen Passagen des Werks von 1974. – Der theologische Reichtum und die Aktualität von „Jesus-Christ ou Dionysos“ ist an dieser Stelle auch nicht annähernd vorzustellen. Mag auch manche Stellungnahme Valadiers speziell den Diskussionen in Frankreich (mit und gegen G. Morel, R. Girard u. a.) gelten, eine Übersetzung dieses Werkes ins Deutsche wäre sehr zu wünschen! Der Gewinn für die (kath.) Theologie *und* die Nietzsche-Forschung liegt auf der Hand.

aussi éminente que tout à fait ratée“ (47). Ein gewisser Irrealismus und eine Naivität des Nietzscheschen Jesus erscheint relativ unerheblich (47) gegenüber der von Nietzsche so konstatierten und angesetzten Tatsache des Widerspruchs des Christentums gegen die einfache Botschaft Jesu.

In der Fixierung Jesu ans Kreuz durch Paulus und damit in der Zuschreibung einer Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu, die zudem in der von Nietzsche destruierten Kategorie der Kausalität gedacht sei (77), sei nach Nietzsche der nihilistische Wille, Idole aufzurichten, im Herzen des Christentums gegen die Botschaft Jesu selbst präsent; das Christentum sei somit Teilelement der Logik des Nihilismus, dabei aber keinesfalls auf „Platonismus“ reduzierbar (48).

Während Valadier die Psychologie Jesu offenbar als relativ problemlos – Jesus als Ja-sagender – einschätzt, dabei offensichtlich die Momente der Dekadenz in Jesus vernachlässigend, setzt er andererseits alles daran, Nietzsches Psychologie des Erlösers zu erfassen, d. h. ihre Kohärenz kritisch zu prüfen (118 ff.) und den Anspruch Nietzsches, Christologie durch Negation der Vermittlungen überflüssig machen zu können, zurückzuweisen. Valadier widerspricht, wo er es für nötig hält, Nietzsche entschieden (vgl. z. B. 118 ff.). Andererseits sieht er durchaus Berührungspunkte zwischen Nietzsches Sicht Jesu und der theologischen Perspektive heute. Die positive Christologie, wie der Autor sie entwirft (122 ff.), betont *mit* Nietzsche die von Anfang an gegebene Sohneswirklichkeit (149) Jesu – statt statisch gedachter Juxtaposition zweier fester, an sich separater Größen Gott und Mensch –, *gegen* Nietzsche und im Sinne orthodox-christlicher Selbstreflexion des Glaubens dagegen begreift er diese Sohnschaft Jesu als exklusiv einzigartig: Jesus als Sohn, die Christen als Söhne im Sohn (147 f.). Dabei ist aber nicht das Christusbekenntnis als solches essentiell, vielmehr die darin sich bekundende Erwählung aller (126 f.). Beispielhaft wird hier deutlich, was der Verfasser als Absicht auf seine Fahnen geschrieben hat: „decouvrir une communion dans la difference et dans la rigueur des itineraires“ (23). Die christliche Botschaft ist zwar – gegen Nietzsche – auch „System“, aber – vielleicht nicht *mit* Nietzsche, jedenfalls jedoch eher in seinem Sinne – Anruf, Kerygma mit Ruf und Antwort, also Praxis (vgl. 23). Die Erlösung, ohnehin christlich nicht so eindeutig fixiert, wie es nach Nietzsche scheinen könnte, vielmehr in verschiedensten theologischen Konzepten greifbar (vgl. 92), sei keineswegs nur ein geschehenes (und so erledigtes) Faktum, im Gegenteil: die Freiheit der Christen als „liberté filiale“ (105) ist Anruf zur Verwirklichung der wahren Identität. Der Mensch erscheint somit (christlich) gerade nicht als „entité fixée“ (151), sondern als Sein im Werden, darin wieder Nietzsche engstens verbunden. Die Erwählung als freie Initiative Gottes – Valadier *insistiert* auf Berücksichtigung alttestamentlicher Herkunft und Verankerung der wesentlichen christlichen Heilsaussagen und wirft Nietzsche dementsprechendes Defizit vor (vgl. 90 ff.) – schmalere nicht die Freiheit des Menschen, sondern fordere sie gerade heraus zum freien Ja zum unerschöpflichen Gott (169).

Die positive Entfaltung der christlichen Glaubensgehalte im Gespräch mit Nietzsche, die hier nur angedeutet wurde, ermöglicht die dann folgende scharfe argumentative Kritik an Einseitigkeiten, Widersprüchen, Paradoxen und Ambiguitäten Nietzsches (186 ff.). Zwar glaubt der Verfasser, Nietzsche habe sich nicht an die Stelle Gottes setzen wollen, gleichwohl sieht er im Verhältnis von Endlichem (Mensch) und Unendlichem (Gott) den wesentlichen Punkt der Debatte mit Nietzsche, wo größte Nähe gleichzeitig größte Distanz markiere (222 f.). Die Konzeption des Christentums hat hier den klaren eindeutigen Vorsprung vor Nietzsches Konzeption. Die Hinwendung des Unendlichen zum Endlichen im Christentum werde bei Nietzsche umgekehrt, aber diese Konzeption sei tödlicher als die christliche je sein könnte (223 ff.). Nietzsches Konzeption werde symbolisiert in „Dionysos“ als dem Symbol radikaler menschlicher Erfahrung, die *als* göttlich be- und ergriffen werde; der „Gekreuzigte“ ist der Widerpart solcher Konzeption. Der Sinn des Leidens steht – als christlicher oder tragischer – auf dem Spiel. Nietzsche setze dabei zu viel aufs Spiel: Der zerstückelte Dionysos als Symbol zerstückelter Existenz (233 f.; cf. 218 ff.) spreche eine deutliche Sprache. Valadier besteht im Widerspruch gegen Nietzsches Sicht von Leben und Tod wie den Schrecken des Daseins darauf, daß „der Gekreuzigte“ nicht das letzte Symbol

des christlichen Glaubens sei (236), sofern der gekreuzigte Jesus nur als der Auferstandene (Ostern) und als Geistmittler (Pfingsten) christlich angemessen verstanden werden könne. In diesem vollen Sinne gilt: Der Christ kann nicht ja sagen zu Dionysos. Die Kluft ist unüberbrückbar (236).

Aus dem französischen Sprachraum sind noch andere Autoren der neueren Zeit kurz zu erwähnen. Die Parallelsetzung Jesus – Dionysos, wie sie schon in den zwanziger Jahren Ch. ANDLER vollzog<sup>135</sup>, nimmt keiner dieser Autoren mehr vor. Ch. CAPRIER<sup>136</sup> kommt einer solchen Position wohl noch am nächsten, wenn er in seinem kurzen Aufsatz zur Bedeutung des Kreuzes bei Nietzsche Jesu Tod am Kreuz unter dem Gesichtspunkt der Bewunderung des Lebens Christi durch Nietzsche diskutiert. Jesu Tod sei für Nietzsche Beschluß und Höhepunkt des exemplarischen Lebens in Armut und im Dienst für andere, wofür das Schlüsselwort „Leiden und Sterben wie dieser Jesus“ Zeugnis gebe. Nietzsche kritisiere das historische Christentum (des Paulus) wie das quietistische Christentum seiner Zeitgenossen und die Kirche als Auferstehung verhindernden Stein auf dem Grab Gottes. Nietzsche habe wahrscheinlich den biblischen Text: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ geliebt. Die große Nähe Nietzsches zu Jesus und auch zum Christentum, sofern es die Temperatur der Liebe in die Welt habe steigen lassen, läßt die Bedeutung des Kreuzes schließlich nicht anders interpretieren, „qu'un symbole de l'inevitable cruxifixion de soimême“ (177). – Seinem Buch „Nietzsche et les métamorphoses du divin“ gibt E. DIET<sup>137</sup> einen Appendix „Sur la christologie Nietzscheenne“ (145–153). Die „Christologie“ wird im Anschluß an „Der Antichrist“ entwickelt (s. 146 Anm. 311). Diet entwirft das Bild Jesu nach Nietzsche in drei Schritten: 1. „Jesus dans l'histoire et la légende“, 2. „Le Type de Redempteur“, 2. „La ‚Bonne Nouvelle‘“. Deutlicher als Valadier (und Caprier) sieht er Jesus bei Nietzsche als den, der zwar eine authentische Existenz, aber eine solche der Schwachen vorlebe, eine, die den Starken nicht wirklich gefährlich werden kann: als gelebte Seligkeit, jenseits tragisch-dionysischer Weltauffassung (152; 150 ff.). Diese (schwächliche) Art Christentums sei jederzeit möglich. Ebenfalls vorwiegend auf „Der Antichrist“ bezogen ist die Nietzsche-Jesus-Darstellung bei Y. LEDURE<sup>138</sup>. Auch er sieht Nietzsches Jesus als einen reaktiven Typus, letztlich im Bereich heteronomer Moral verbleibend, was klare Distanz zu Dionysos schafft. „Der Gekreuzigte“ ist nicht Jesus, sondern „Jesus chrétien“ (187). Große Bedeutung ist der Arbeit von G. GOEDERT zur Frage der Wertkritik zuzumessen<sup>139</sup>. Die Jesusfrage allerdings ist hier eher peripher; sie stellt sich Goedert vornehmlich im Zusammenhang der Frage, ob bzw. inwiefern die christlichen Werte nihilistische Werte seien. Die Antwort ist in Goederts unmißverständlicher Grundoption vorgezeichnet, darin daß Nietzsches Kampf gegen das Christentum „une

<sup>135</sup> Ch. Andler, Nietzsche. Sa vie et sa pensée. Bd. 1–3., Paris 1958 (Erstauflage in 6 Bdn. 1920–1931). – Zur Frage einer Synthese von Dionysos und Jesus im späten Werk Nietzsches vgl. vor allem Bd. III (1958) 483–486; dazu Bd. II (1958) 590–594, bes. 594. – Das genaue Gegenteil einer Synthese betont H. Pfeil, Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim 1975 (Neuaufgabe von 1948); vgl. auch P. Köster, Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe (MPF 103), Meisenheim 1972; Passim, bes. 141 ff., 156, 174 f.; ders., Die Renaissance des Tragischen, in: NS<sup>1</sup> (1972) 185–209; P. Wolff, Dionysos oder der Gekreuzigte, in: Ders., Denken im Glauben. Reden und Aufsätze, Trier 1963, 85–96, bes. 93–95; ders., Nietzsches Rede vom Tode Gottes, in: Wahrheit, Wert und Sein (FS D. Hildebrand). Hrsg. v. B. Schwarz, Regensburg 1970, 289–300, bes. 297 f.

<sup>136</sup> Ch. Caprier, Nietzsche et le Christ en croix, in: La table ronde 120, Paris (Dezember) 1959, 173–177.

<sup>137</sup> E. Diet, Nietzsche et les métamorphoses du divin, Paris 1972 (Horizon philosophique).

<sup>138</sup> Y. Ledure, Nietzsche et la religion de l'incroyance. Paris 1973 (L'athéisme interroge).

<sup>139</sup> G. Goedert, Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion, Paris 1977. – Ebenfalls 1977 erschien: B. Lauret, Schulterfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud, München 1977 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 1); zur Jesusfrage vgl. 173–176: Jesus „außerhalb der Schulterfahrung“ (174).

partie integrante de son combat contre Schopenhauer“ ist (18). Dieser Kampf richtet sich auch gegen Jesus. In Widerspruch gegen Benz betont Goedert, daß Jesus bei Nietzsche durchaus „un représentant typique de la négation du vouloir-vivre“ sei (268) und seinem Leben wie Sterben jeglicher tragisch-dionysischer Aspekt fehle (vgl. 269). Goedert beleuchtet die Quellen Nietzsches und zieht manch interessantes Detail ans Licht (vgl. 269 ff.). Die Arbeit von Goedert kann hier nur genannt und in ihrer Tendenz kenntlich gemacht werden. Signifikant erscheint vor allem dies, daß Goedert einerseits Nietzsches Sympathie für Jesus zu erkennen glaubt, die an der Einheit von Lehre und Leben Jesu und seiner von Ressentiment freien Lebenspraxis ansetzt, daß er andererseits aber deutlich die Grenzen dieser Sympathie markieren kann.

#### d) Krise der Theologie?

Dem christlichen Theologen scheint es unmöglich zu sein, in ein Gespräch mit Nietzsche zu kommen, das frei von Verzerrungen, Vereinnahmung oder Verkennung der gegnerischen Position ist *und* gleichzeitig nicht auf Abgrenzung hinausläuft. Valadier will sich bei kritischer Übernahme der Nietzscheschen Analyse und Wertung des Christentums zur Vertiefung und Entfaltung christlich-theologischen Selbstverständnisses provozieren lassen<sup>140</sup>; gerade in dieser Absicht stellt er aber seinerseits kritisch-offensive Fragen an Nietzsche und jede Form von Nietzscheanismus.

Der Perspektivismus Nietzsches und das tragisch-dionysische Weltverhältnis erscheinen ihm als in Wahrheit nicht lebbar (216), die Diagnose des Nihilismus und die Fatalitätskonzeption des Todes Gottes als nicht zwingend (205 ff.), mit anderen Worten: Nietzsches Kritik der Idole und Vermittlungen ist entweder zu radikal oder nicht konsequent genug. So einleuchtend und faszinierend die Argumentation Valadiers ist, es muß bezweifelt werden, daß er schon das letzte Wort in dieser Sache gesagt haben könnte.

Ähnlich offensiv, jedoch mit ganz anderer Sinnspitze, verfährt E. JÜNGEL<sup>141</sup>, der Nietzsche im Horizont der Denkbarekeit Gottes interpretiert und sich um die Wiedergewinnung der „ursprünglichsten Bedeutung des Wortes vom Tode Gottes“ (283) bemüht. Versteht Nietzsche sich als „Besieger Gottes und des Nichts“, so erweist sich für Jüngel „Gott als der Sieger über das Nichts“ (297) und der Tod Gottes als „Anzeige der ursprünglichsten Selbstbestimmung Gottes zur Liebe“ (298). Jüngel stellt nicht den Zusammenhang zwischen Tod Gottes und der Figur Jesu bei Nietzsche her; seine Tod-Gottes-Interpretation, offensichtlich von Biser inspiriert, mündet in die Antwort einer theologia crucis als Wider-Spruch gegen den Willen zur Macht als die sich selbst vergöttlichende, selbst wollende Macht (279 f.). Die Denk- und Sagbarkeit Gottes wird vermittelt über Jesus als das Gleichnis Gottes, indem sich Gott in seiner nur der Analogie des Glaubens zugänglichen Menschlichkeit ausspricht. Wie aber, wenn gerade dieser Jesus Repräsentant niedergehenden, absteigenden, d. h. reaktiven Lebens wäre? Behauptet Nietzsche nicht gerade dies? Hier sind offenbar noch Fragen offen, die einer Antwort und dazu vorher einer genaueren Erörterung bedürften.

Einen ersten Ansatz dazu findet man bei G. SAUTER in seinem in der Festschrift für Herbert Braun 1973 erschienenen Beitrag „Nietzsches Jesusbild als Frage an eine Theologie nach dem Tode Gottes“<sup>142</sup> Sauter deutet Nietzsches Rede vom Tode Gottes – im Widerspruch gegen Moltmann und Sölle, die Nietzsche in „geistige Nachbarschaft zu Hegel“ rücken (402) – als einen „an Schärfe kaum zu überbietenden Einspruch gegen Hegels Theorie des Christentums“ (402) wie gegen jede Metaphysik, die sich als ethisch-teologische Gesamtdeutung der Welt begreift. Nietzsche weigere sich, nach dem Verlust Gottes als „Letzberufungsinstanz“ (404) „den Ausweg einzuschlagen, den Hegel angeboten hatte: den Gottestod an das Kreuz Jesu zu binden und dieses Sterben nicht als Ende, sondern als Neubeginn des Redens von Gott zu interpretieren“ (404). Zwar habe Nietzsche das Kreuz ebenfalls als ein „Geschichtszeichen“ ge-

<sup>140</sup> Vgl. Valadier 1979, 13 ff. – Die Seitenangaben im Text verweisen noch einmal auf dieses Werk „Jésus-Christ ou Dionysos“.

<sup>141</sup> E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. 3., durchges. Aufl., Tübingen 1978.

<sup>142</sup> Vgl. Anm. 127.



wertet, „allerdings mit dem genau entgegengesetzten Ergebnis: als Einlaß des Nichts“ (405). Dies Kreuz durchkreuze jede Soteriologie und Christologie, aber auch jede Anthropologie; da „objektive Bedeutsamkeit“ (406) auf allen drei Ebenen prinzipiell negiert sei, sei auch jeder Versuch vereitelt, „im Geschick eines Menschen den Schlüssel für die Bestimmung aller Menschen zu finden oder den Menschen durch eine Geschichtserfahrung als bekannt zu betrachten, wie dies jede Moral behauptet“ (406). Nietzsches „Anzeige des christologischen Verlustes“ (406), damit also gleichzeitig des soteriologischen und anthropologischen, markiere die neue Situation des Denkens nach dem Tode Gottes und verweise auf „Nietzsches Rekurs auf Jesus von Nazaret“ und die darin verborgene bis jetzt (1973) noch gar nicht wirklich wahrgenommene „zweifache Anfrage“ Nietzsches „zumal an die Theologie, insbesondere aber an jede ‚Theologie nach dem Tode Gottes‘, die nach dem Ende der Metaphysik desto unmittelbarer von Jesus sprechen will: (1) was ist die Substanz jener Verneinung, die das Leben Jesu durchzieht? ... (2) wie kann das Verhalten Jesu uns zur Lebensmöglichkeit werden, wenn das Kreuz Jesu jede Wiederholung unmöglich macht? ...“ (408).

Der „Versuch, im Rekurs auf Jesus von Nazaret das Menschliche zu ergründen, das an die Stelle des christologischen Bildes vom Menschen (vgl. Röm 8,29; 2 Kor 3,18) treten soll“ (410f.), ende im Falle von „Nietzsches Psychologie der Erlösung, die ihn nach dem erlösenden Menschen, dem schöpferischen Geist, dem Menschen der Zukunft rufen läßt“ (416), mit einer Zurückweisung. Jesus der große Symbolist, der Freigeist, der singulär Leidende (vgl. 414ff.), durch den Nietzsche „fasziniert und zum Widerspruch gereizt ist“ (413), sei zwar frei von Ressentiment und Rache und damit „von größtem Gewicht ... für Nietzsches eigene Vision der Erlösung“ (418); außerdem sei er als „eine jener singulären leidenden Existenzen, die auf unergründliche Weise dem neuen Menschen der Zukunft nahe stehen, der die Wirklichkeit *ungebrochen* bejaht“ (419), zu verstehen; aber trotz aller „oft uneingestandenen Sympathie (Nietzsches) für Jesus“ (418), den Nietzsche freilich nur als „unpolitischen und a-moralischen“ (417) wahrnehme, erscheine Jesu Leben als nicht exemplarisch und nicht nachahmbar: „Jesus bleibt unwiederholbar, er ist ein Mensch, nichts weiter.“ (415). Jesus habe, gescheitert am Kreuz – „denn von jetzt an wird wiederum vom Menschen im Unterschied zu Gott gesprochen“ (415) –, nicht die Möglichkeit neuen Menschseins eröffnet: Das Kreuz als „Schlußstrich“ (415) mache das Leben Jesu singulär. Vom so verstandenen Kreuz Jesu her zieht Sauter weitreichende Konsequenzen. Insofern das Kreuz Jesu als Geschichtszeichen den Tod Gottes, der Tod Gottes das Ende jeder Allgemeinverbindlichkeit und Universalisierbarkeit der Logik menschlichen Denkens und Handelns, damit also jeder Anthropologie anzeige, werde partikuläre Menschlichkeit – in Jesus oder in exemplarischen Existenzen der Geschichte sonst – unverbindlich, oder sie müsse als neue Gestalt von Menschsein in die Zukunft verlegt, ein neuer Mensch müsse postuliert werden. Dieses Problem sei für eine „Jesusologie“ wie für Nietzsches Konzeption des erlösenden Menschen gleich bedeutsam. Die hier liegenden Schwierigkeiten wie eine mögliche Detailkritik an Nietzsches Jesusbild – „man wird es zumindest für korrektur- und ergänzungsbedürftig halten“ (418) – bestimmen Sauter, in Nietzsches Jesusbild trotz aller affirmativen Einlassung auf die (Nietzsche geglaubte) Situation des Gottestodes letztlich nicht viel mehr als einen „Fingerzeig“ (419) zu sehen, dies aber mit allem Nachdruck. Mit G. Rohrmoser wird „das fundamentale Problem der Begründung der christlichen Existenz“ (Rohrmoser 84f.) darin gesehen, ob es gelinge, den Standpunkt jenseits von Gut und Böse, jenseits der Wirklichkeitsaufspaltung in gut und böse einzunehmen bzw. deutlich werden zu lassen.

„Ob dieser ‚Standpunkt‘, diese ‚Position‘ uns im Leben und Sterben Jesu, aber auch untrennbar davon im neutestamentlichen Reden vom neuen Menschen deutlich wird: das ist – durchaus im Sinne, wenn auch nicht nach den Worten Nietzsches – die Frage, an der sich die Bevollmächtigung der Theologie entscheidet.“ (419) Doch angesichts des Gottestodes ist sofort hinzuzufügen: „Die Möglichkeit der Theologie hängt aber ebenso sehr auch davon ab, daß ihr Rekurs auf Jesus von Nazaret nicht eine ad-hoc Demonstration bleibt, daß sie nicht einen Einzelfall verallgemeinert, der sub ratione des Gottestodes singulär bleiben *mußte* – sondern daß sie zu zeigen vermag, warum wir an Jesus über alle eindrucksvolle Anregung hinaus teilhaben.“ (419)

Sauter, der sich auf die Gesamtinterpretation seines Schülers H. G. ULRICH stützt<sup>143</sup>, interpretiert auf einer sehr schmalen Textgrundlage. Im Grunde führt er nur den Nachweis, daß bei (von ihm wie selbstverständlich unterstellter) Annahme des Gottestodes und damit der Unmöglichkeit jeder Logisierungsmöglichkeit des Redens von Gott und Mensch das Kreuz Jesu antihegelisch (zwar) Geschichtszeichen, (aber) Zeichen einer Zäsur mit entsprechenden Konsequenzen für die Rede von Gott sei. Die Schlüssigkeit der Argumentation Sauters hängt fast ausschließlich an der Gleichsetzung vom Kreuz Jesu mit dem Tod Gottes bei Nietzsche. Die kritische Anfrage an Sauter lautet demgemäß: Wird das Kreuz Jesu sinngemäß interpretiert, oder werden nicht vielmehr Verknüpfungen vorgenommen, die in dieser Form Nietzsches Anliegen nicht treffen?

Im gleichen Jahr wie Sauter und ebenfalls in einer Festschrift für einen Exegeten macht K. SCHÄFER auf die mögliche Relevanz von Nietzsches Jesus-Deutung aufmerksam<sup>144</sup>. Die Rede von Gott stehe in Frage, und es sei „unter den Bedingungen des Nihilismus“ (324) nicht ausgeschlossen, daß die Auseinandersetzung mit Nietzsche hier hilfreich sein könne. „Denn Nietzsche hat das Ereignis des europäischen Nihilismus nicht nur auf die christliche Rede von Gott, sondern auf deren Zusammenhang mit dem irdischen Jesus und der Möglichkeit des Christseins bezogen“ (326), d. h. „Nietzsche gibt also ... eine Auslegung jenes Zusammenhangs, in dem heute die christliche Rede von Gott theologisch verantwortet werden kann und muß; er ist zugleich der erste Denker, der dies ausdrücklich im Rahmen einer Beschreibung der Herkunft des Nihilismus, d. h. im Blick auf das, was jetzt offenbar geschieht, versucht.“ (328) Nietzsche wird hier zum Gewährsmann für die Möglichkeit, nach Destruktion der Metaphysik und aller Frage nach Sinn(gebendem), in Jesus „als Prototyp einer Lebensweise“ (328) metaphysikfrei und handlungsorientiert auf „die kreative Bewältigung der wirklichen Aufgaben“ (328 f.) der Gegenwart und Zukunft den Sinn und Anspruch der Wirklichkeit dessen, den Jesus „Vater“ nennt, bewahren und bewähren zu können. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche, die Aufarbeitung des Typus Jesu im Kontext der Nihilismus-Situation ist für Schäfer „ein zwar nicht hinreichender, aber notwendiger Arbeitsgang“ (329)<sup>145</sup>.

In der Überwindung des metaphysischen Gottesgedankens will Schäfer „das Experiment Nietzsche kritisch wiederholen“ (328). Seine Überlegungen sind insgesamt von großem Optimismus getragen, der freilich auf seine Einlösung warten muß. Auf welche Schwierigkeiten die konkrete Berufung auf Nietzsche stoßen läßt, kann die bis jetzt letzte Arbeit zu dieser Problemstellung von M. JACOB (1978) anschaulich machen<sup>146</sup>. Ausdrücklicher noch als Schäfer betrachtet Jacob Nietzsche als Theologen (1 ff.) dessen „theologische“ Rede freilich als „Interpretament seiner Anthropologie“ (4) zu nehmen sei. Nietzsches Beitrag zur „Relation von Gottesfrage und Christologie“ (I) sei als „experimentale Anthropologie“ (IV) zu lesen, wie sie exemplarisch werde in seiner Fassung des Lebens Jesu: „Indem im Leben Jesu die Differenz von Gott und Mensch aufgehoben erscheint, kann sich das Leben Jesu als Ermöglichung menschlicher Identität erweisen.“ (11) Zwar sei diese Identität nach Nietzsche letztlich als Wirklichkeitsverlust Jesu anzulegen; seine Festlegung auf die „innere Realität“ ist Anzeichen einer menschlichen Schwäche, die gleichwohl Erkenntniswert für Nietzsche habe. In Jesus reflektiere Nietzsche das Problem (des Todes) Gottes („Gott“), das so oder so immer auch das Problem der Theologie als der Frage nach der Relation von Theologie und Christologie gewesen sei. Habe am Anfang die Frage und Aporie gestanden, wie die

<sup>143</sup> Vgl. Anm. 125.      <sup>144</sup> Vgl. Anm. 124.

<sup>145</sup> Schäfer spricht von einer „Vielfalt der zu erörternden Gesichtspunkte“ (320); fünf nennt er, die hier skizzenhaft wiederholt seien: Problemkontext, methodologischer Status, Menschentyp, Verhalten und gesellschaftliche Konsequenzen, Zeichenhaftigkeit der Existenz Jesu, Realitätsverneinung und Realitätsverwirklichung („Gott“, „Vater“).

<sup>146</sup> M. Jacob, Gott am Kreuz. Studien, Thesen und Texte zur Relation von metaphysischer Gottesrede und Leben Jesu bei Friedrich Nietzsche. Qualifikationsarbeit beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (maschinenschriftlich), Berlin (Ost) 1978. – Jacob kennt offenbar die Arbeit von Schäfer nicht.

Macht des metaphysisch konzipierten Gottes sich vereinbaren lasse mit der Ohnmacht Jesu am Kreuz, so sei die Frage heute mit und nach Nietzsche: „Wie muß die Ohnmacht des Todes des metaphysisch gedachten Gottes und die Macht des anthropologisch gedachten Lebens Jesu zusammengedacht werden?“ (II) Ein ausgeprägtes Problembewußtsein von Jacob gegenüber der Werkanalyse und -deutung Nietzsches (vgl. bes. 5 ff.) kennzeichnet die Ausführungen insgesamt. Die hochkomplexen Gedankenschritte und die Fülle an Details können hier nicht vorgestellt und auch nicht annähernd vermittelt werden. Jacobs Überlegungen sind der vorläufige Schlußpunkt einer Entwicklung, die mit innerer Konsequenz immer deutlicher und unaufhaltsam die lange separierten Teilstücke des Denkens Nietzsches, des „Tod Gottes“ und der Jesusfigur, zusammenbinden ließ. Durch Rückgriff auf bisher nicht berücksichtigte Texte (des Nachlasses), ist Jacob faktisch der Ein- und Widerspruch gegen eine These Bisers möglich, die noch bei Schäfer 1973 Zustimmung fand, daß sich nämlich Nietzsches These vom Tode Gottes „nur sehr mittelbar in Zusammenhang mit Nietzsches Angriffen auf Christentum und Kirche bringen läßt“<sup>147</sup>. Für Jacob dagegen hat Nietzsche seine schon früh formulierte These „Gott ganz überflüssig“ (20, 19 ff.), ein „Gedankenkomplex Nietzsches, der (später) durch die Formel vom ‚Tod Gottes‘ seine verbale Integration gefunden hat“ (20), ausdrücklich mit Jesus und Christentum verknüpft.

Wenn man – so Jacob – mit einer frühen Notiz Nietzsches „den Kern des Christentums“ (16 ff.) Jesus als „Selbstliebe aus Erbarmen“ begreife und dabei richtig verstehe, daß solche Selbstliebe nicht Stärke, sondern Schwäche signalisiere, dann werde deutlich, daß Nietzsches Bild vom „homo semper maior“ im Selbstverständnis Jesu auf eine unübersteigbare Grenze gestoßen sei. „Nietzsche hat scharfsichtig erkannt, daß im Selbstverständnis Christi das Wesen des Menschen festgestellt wird als dasjenige Wesen, welches darauf angelegt ist, in erbarmender Liebe seine Selbstverwirklichung zu finden und so zu seinem Selbst-Sein zu kommen. Diese ‚christliche‘ Befreiung vom Selbst-Sein in der menschlichen Liebe des Homo humanus hat Nietzsche als die Alternative seines eigenen Bildes vom Homo semper maior unter allen metaphysischen Verdeckungen der christlichen Tradition gespürt und bekämpft.“ (19) Das anthropologische Konzept, das in Jesus verkörpert und ins Christentum hinein übernommen sei, stehe also in diametralem Widerspruch zu Nietzsches Wollen, das vornehmlich anthropologisch zu greifen sei. Das „christologisch als Selbstbegründung gefaßte Selbstbewußtsein Jesu“ (21) verweise zwar – ganz im Sinne Nietzsches – auf die „Entbehrlichkeit Gottes“ (vgl. 21) und mache Gott *innerhalb* der Religion überflüssig – was ebenfalls Nietzsche völlig entspricht und entgegenkommt –, aber der Abstand in der jeweiligen anthropologischen Grundkonzeption, die Stellung zur Welt (des Menschen), ist der entscheidende nicht aufhebbare Differenzpunkt.

<sup>147</sup> Biser, ‚Gott ist tot‘ 1962 (s. Anm. 7), 74; vgl. Schäfer 327. – Es überrascht kaum, daß Jacob, der inhaltlich in Distanz zu den Thesen Bisers geht, auch methodisch schwerste Bedenken erhebt: „Wie man ... das Thema Nietzsche und der ontologische Gottesbeweis rein spekulativ behandeln kann, das hat mit ebenso eindrücklicher wie abschreckender Virtuosität Biser, ‚Gott ist tot‘ 55–62 gezeigt.“ Jacob spricht im folgenden von dem „uE gänzlich verfehlten Ansatz“ und meldet „generelle Zweifel im Blick auf die Angemessenheit und Tragfähigkeit einer solchen Nietzsche-Interpretation“ an: Ein „Beispiel einer genuinen Nietzsche-Interpretation“ sei Bisers Buch nicht. „Und wenn sich Theologen in ihrer Nietzsche-Deutung immer wieder unbesehen auf dieses Buch berufen, so kann das nur als ein negativer Beleg ihrer Beschäftigung mit Nietzsche selber dienen.“ (Jacob 112). Man muß sich fragen, ob Jacob mit derart scharfer Kritik sich und anderen nicht doch die Stärken des Buches von Biser verschleierte. Im übrigen wurde oben bereits auf eine Entwicklung in Bisers Nietzsche-Auslegung hingewiesen. Jacobs Anliegen der Überprüfung und Revision der Methodik im Umgang mit Nietzsche ist freilich uneingeschränkt zuzustimmen. – Vgl. auch die Wiener Habilitationsschrift von J. Figl, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984; zur Jesusfrage vgl. bes. 308–339; (Ich danke J. Figl, mir das Manuskript zur Einsicht überlassen zu haben); vgl. auch *ders.*, *Interpretation als philosophische Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung* im späteren Nachlaß, Berlin/New York 1982 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 7).

Eine Fülle von Fragen werden von Jacob ausdrücklich wie unausdrücklich gestellt; es ist das große Verdienst seiner gründlichen Arbeit, die Problemstellung der Relation von Gotteslehre und Christologie – deutlicher als Sauter, eindringender als Schäfer – als „Herausforderung“<sup>148</sup> Nietzsches an die Theologie plausibel gemacht und eine erste Antwort, gestützt auf den ganzen Nietzsche, ausgeführt an einigen als zentral erkannten (bisher nicht erörterten) Texten, gegeben zu haben. Jedem Leser der Arbeit von Jacob wird die Dringlichkeit der Aufarbeitung einer „Christologie“ bei Nietzsche deutlich vor Augen geführt. Bei aller Vielfalt seiner Ausführungen und aller Breite im Erfassen offener Problemfelder wie bei aller Akribie in historisch-systematischer Eruiierung von Einzelfragen hat Jacob freilich diese „Christologie“ kaum mehr als angedeutet<sup>149</sup>; das dürfte keinem deutlicher sein als ihm selbst, sofern jedes erkannte Problem die Fragen erst vorgibt, die auf Antwort warten. Es zeugt von dem hohen Problembewußtsein Jacobs, daß er seine „Fest-Stellungen“ nur mit der Absicht vornimmt, „für ein erforderliches Gespräch in der Sache die nötigen Ausgangs- und Orientierungspunkte zu haben“ (8). Dieses Gespräch dürfte durch ihn, wenn nicht eröffnet, so doch neu angestoßen worden sein<sup>150</sup>.

## V. „Aut Zarathustra aut Christus“?

In der Nietzsche-Rezeption wie in der hier gegebenen annotierten Interpretationsgeschichte der Jesus-Deutung Nietzsches im besonderen reflektiert sich immer auch die jeweilig vorherrschende Strömung des allgemeinen wie des theologisch-philosophischen Denkens. Ist es also immer nur „der Herren eigener Geist“ und nicht der angeblich interpretierte Nietzsche, der zu Wort kommt? Ganz sicher gibt es so etwas wie eine „Okkupation“ Nietzsches, eine Vereinnahmung des Fremden für das Eigene, sei sie bewußt oder unbewußt. Ebenso sicher gibt es auch eindeutige Mißgriffe, Fehlinterpretationen, die vermeidbar gewesen wären, die jedenfalls künftig zu vermeiden sind. Doch „den“ Nietzsche und „die“ Nietzsche-Interpretation wird es auf lange Zeit nicht geben; dies gilt vermutlich auch uneingeschränkt für die Jesus-Deutung Nietzsches. Und dennoch: Ohne aufdringlichem Fortschrittsglauben verfallen zu sein, vielmehr durch die Stringenz der erprobten Fragemöglichkeiten geführt, kann man sagen, daß – nicht zuletzt angesichts der heute erstmals befriedigenden Werkedition – es in absehbarer Zeit möglich sein wird, Exegese und Eisegese kritischer als bisher auseinanderzuhalten. Die kritische Sichtung der Interpretationsgeschichte, die ja nur partiell „Forschungs“geschichte genannt werden kann, sollte dazu einen bescheidenen Beitrag leisten.

Die prinzipielle Klarstellung schafft jedoch nicht automatisch die Klärung im konkreten Fall. Es bleibt vorerst noch eine offene Frage, ob der Reflex der gegenwärtigen

<sup>148</sup> Jacob hat offenbar ähnlich hochgespannte Erwartungen an die Auseinandersetzung mit Nietzsche wie Schäfer: „Nietzsche kann die Herausforderung sein, die die Theologie zu sich selber bringt.“ (IV) – In einem freilich ganz anderen Sinn glaubt dies auch P. Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983, 142–155, bes. 149–151. Ein Nietzsche, der – wie Spinoza und in seinem Gefolge – Jesus, der übrigens kein *décadent* sei, aus der christlichen Dogmatik herauslöst, erscheint als Kontrastfolie, vor der sich das, was die Identität des Glaubens ausmacht, um so klarer abhebt. Das Heil liegt so nicht in Übernahme und Rezeption der Nietzscheschen Jesuskonzeption, als vielmehr in der strikten Revision des „bürgerlichen“ Erlösungskonzeptes, somit in der Abkehr von dogmenfreier Selbstbestimmung à la Spinoza und Nietzsche, d. h. in der Konversion zum Gott der Offenbarung und seiner göttlich-absoluten Verfügungsmacht über den Menschen.

<sup>149</sup> Der Hauptteil der von Jacob geleisteten Arbeit verbirgt sich im Anmerkungsteil (25–115). Das corpus der Arbeit findet sich auf den S. 1–24; dessen Thesen erhalten ihre angemessene und notwendige Beleuchtung allerdings erst durch den Anmerkungsapparat. Ergänzend zu Jacob: M. Meckel, *Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott in „Zarathustra“*, in: NS 9 (1980) 174–208, bes. 178 u. 184–190.

<sup>150</sup> Unter dem (Arbeits-)Titel „Christologie bei Nietzsche“ bereite ich unter Leitung von Prof. Hünemann, Tübingen, eine theologische Dissertation vor, die etliche der angeschnittenen Fragen zu klären sucht (inzwischen eingereicht).

theologischen Fragestellung nach der Relation von Theo-logie und Christo-logie, wie er vor allem in den gegenläufigen Konzepten von Sauter und Jacob einerseits und Splett und Valadier andererseits sich zeigte, ein fremder Eintrag in Nietzsches Denken ist oder tatsächlich eine Ausdeutung, die Nietzsche nicht bloß gerecht wird, sondern darüberhinaus erstmals den Anspruch auf dem Nietzsche entsprechenden Frageniveau einlöst – und sei es im deutlichsten Widerspruch der Positionen. Wenn Nietzsche uns philosophisch mit sinnvollen Rätseln hinterläßt<sup>151</sup>, so kann dies theologisch (und religionsphilosophisch) kaum anders sein. Wie Nietzsche von dem „Nicht-fertig-werden mit dem Christentum“<sup>152</sup> sprechen kann, so gibt es umgekehrt wohl auch ein „Nicht-fertig-werden mit Nietzsche“, seinem Werk sowie auch der in seiner Person sich verlauternden Frag-würdigkeit der menschlichen Existenz. Das „Jesusbild“ Nietzsches, das zur Frage nach der (ihm im- oder exmanenten) Christo-logie wird, ist ein spezielles Zeugnis dieses Sachverhaltes.

„Aut Zarathustra aut Christus“, ebenso griffig wie verführerisch, erweist sich nach dem Durchgang durch die Interpretationsgeschichte als Vordergrundsoptik, die – von Nietzsche durchaus nicht ungewollt – zum Verzicht auf einen tieferen Durch-blick geradezu einlädt<sup>153</sup>. Was verstanden geglaubt wurde, wurde meist ebenso schnell verworfen. So bezeugt es auch die allzu lange Geschichte der Fehldeutung von „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. Bemühte man sich auch häufig um ein Verstehen Nietzsches, so war dies Bemühen doch vorwiegend psychologisch-psychologisierend. Man glaubte Nietzsche besser zu verstehen als er sich selbst verstand; dabei aber hatte man nicht selten die Fragen Nietzsches, auf die Antwort zu geben man vorgab, noch gar nicht zu Gesicht bekommen.

Auch im Falle der Jesusthematik bei Nietzsche braucht niemand (weg-)zu deuteln, was doch offensichtlich immer wieder geschah und geschieht. Aber selbst und gerade wenn alle Frontstellungen unverstellt vor Augen sind, wenn Distanz, Differenz und Feindschaft zwischen Nietzsche und dem Christentum welcher Gestalt auch immer nicht mehr geleugnet, sondern erkannt und anerkannt sind, selbst und gerade dann gibt Nietzsche dem Theologen (und jedem, der sich auf die Thematik des Theologen einläßt) zu denken. Dies zeigen m. E. die neueren Arbeiten zur Jesus-Deutung – jede auf ihre Weise – mit unabweislicher Deutlichkeit. Gerade der Übergang von reinen Jesusbild zur Fragestellung (des Ansatzes) einer Christologie heute spricht eine klare Sprache, die möglicherweise auf noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten der Nietzsche-Rezeption verweist.

Es ist gewiß kein leichtes Unterfangen, „Nietzsches vieldeutiges Interesse an der Person Jesu ... adäquat zu charakterisieren“<sup>154</sup>; das sollte der Durchgang durch die Interpretationsgeschichte verdeutlicht haben. Noch schwieriger indessen scheint es zu

<sup>151</sup> C. F. v. Weizsäcker, Wahrnehmung der Neuzeit, München/Wien 1983, 105.

<sup>152</sup> F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886: 2 (208).

<sup>153</sup> Brief an H. Köselitz vom 26. August 1883: Kritische Gesamtausgabe Briefe. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Bd. III/1 (1981) 435–437, 436. – In die Geschichte der Fehldeutung hat sich auch R. Schneider, Die Heimkehr des deutschen Geistes. Das Bild Christi in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Heidelberg 1946 eingeschrieben. Seine Perspektive ist just „aut Christus aut Zarathustra“, vermutlich in gezielter Umkehrung. Nietzsche habe sich seinen Erlöser zurechtgemacht, mit dem Willen, „den Herrn zu verdrängen“ (57) – ein erschreckendes Drama (vgl. de Lubac!). Schneider, der die Geschichte des 19. Jahrhunderts als „Geschichte einer Anfechtung“ (60) aufdeckt, resümiert überraschend: „Nietzsche hat, wider Willen, aber mit furchtbarem Ernste, nach der Redlichkeit und Weite des Christentums gefragt; er durfte nicht ohne Antwort bleiben“ (58 f.). Freilich ist das Antworten mehr als bloß ein moralisches („durfte nicht“) Problem; bis heute sind allenfalls Antwort-Versuche möglich. – Vor allem aber wäre auch dies zu lernen und zu beherzigen, daß Nietzsche und sein Konzept seinerseits schon Antwort sind – Antwort auf Versäumnisse und Fehlleistungen christlichen Selbstverständnisses, die zur Selbstkritik veranlassen sollten: „Nicht von ungefähr und nicht nur aus bösem Willen erheben sich Gestalten wie die Nietzsches. Sie bilden eine Antwort auf große Versäumnisse.“ (R. Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg <sup>2</sup>1940, 27).

<sup>154</sup> Köster (Anm. 2) 679.

sein, die theologische Provokation, die – von Nietzsche gewollt oder ungewollt – in seiner Jesus-Deutung involviert ist, auf den Nenner zu bringen, der weder Nietzsche verchristlicht und zum Theologen stempelt noch seine theologische Herausforderung herunterspielt. Die Vielfalt jedenfalls der Themen, Thesen und Tendenzen der Forschungs- und Interpretationsgeschichte, die auf die Vielfalt und Vieldeutigkeit der Jesus-Auslegung Nietzsches zurückverweist, sollte vorsichtig und zurückhaltend stimmen; mit Schlagworten, Voreiligkeiten wie nur behaupteten und nicht nachgewiesenen Eindeutigkeiten ist nur Schaden anzurichten. Gewiß ist es nicht angebracht, Nietzsche theologisch „nutzbar“ machen zu wollen; damit ist andererseits aber nicht bestritten, daß Nietzsche theologische Relevanz haben könnte, die so bisher noch nicht wahrgenommen (wenn auch da und dort erkannt) worden ist. Freilich ist solche Relevanz als mögliche, die nicht mit theologischer Valenz verwechselt werden sollte, nur äußerst behutsam zu erheben. Eine theologische Verrechnung Nietzsches zur Befestigung eigener Positionen und Standortbestimmungen entspringt vermutlich größter Ahnungslosigkeit gegenüber den wirklichen Optionen Nietzsches.

Im Laufe der Interpretationsgeschichte der Jesus-Deutung Nietzsches sind alle bei Nietzsche vorfindbaren Themen(stellungen) mehr oder weniger ausführlich zur Kenntnis genommen worden. Zwar steht eindeutig der Jesus des „Antichrist“ im Vordergrund des Interesses, und man findet dafür einleuchtende Gründe, aber auch der Jesus des „Zarathustra“ wird immer wieder zur Deutung herangezogen. Die Notizen und Fragmente im Nachlaß wurden nur von wenigen Autoren genutzt, z. B. hervorragend von Jacob, tendenziell und eher entstellend bei Picht. Die Thesen der Forschung und Deutung reichen von totaler Ablehnung und Verkennung Jesu bis zur Parallelisierung von Jesus und Dionysos als dem Selbst-Symbol Nietzsches, von einer Anti-Christologie bis zu einer paradigmatischen Christologie. Konfessionelle Eigentümlichkeiten machen sich hier bemerkbar, sind aber letztlich für die entstandenen Fragestellungen unerheblich; konkret: Fragen, die Protestanten entdeckt oder zugelassen haben, werden auf Dauer immer auch ein Problem für die katholische Theologie; und andersherum sind Fragen auf Dauer auch für Protestanten unabweisbar, wenn Katholiken mit Gründen auf deren zu bewahrender Wichtigkeit bestehen. Konfessionelle Specifica sind kein Argument gegen unvoreingenommene Nietzsche-Interpretation, sie sind vielmehr ein Hinweis auf eine perspektivenbedingte Wahrnehmungsweise, die auf das gebundene und freie Spiel der Deutungen angewiesen ist und sich darin erst vollendet.

Ob Nietzsche im Streit um die heutige Christologie, also um die Relation von Gott und Mensch, uns etwas zu sagen hat, ist nicht durch a priori-Dekretierungen zu entscheiden. Sollte Nietzsche, mehr als das unserer Zeit lieb sein kann, zur Signatur für heutiges und morgiges Empfinden, Denken und Handeln werden, so ist die einläßliche Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht bloß akademische Lust und Last, sondern dringendes Erfordernis, insofern Nietzsche dann ja nur ins Wort – gültig, selbst wenn er metaphysisch gesehen unwahr spräche – brächte, was auch wortlos längst gelebt und erlebt werden muß. ‚Gott ist tot‘ und ‚Jesus ja – Kirche nein‘ sind schon längst keine Schlagworte mehr, die chic oder in wärem, es sind Worte, die eine Lebenshaltung repräsentieren, die außerhalb und innerhalb des Glaubens um sich greift. Die Frage nach dem Jesus-Bild und der Jesus-Deutung Nietzsches ist eine Provokation, die an den Nerv des Christentums geht. Komplizenschaft mit dem Nihilismus<sup>155</sup> ist kein Weg – Verweigerung aber ebensowenig. Die gläubige und nicht-zaghafte, die couragierte und kompromißlose Auseinandersetzung und an Inhalten orientierte, sachlich geführte Konfrontation mit Nietzsche steht uns – der Zeit im ganzen wie Theologie und Kirche im besonderen – vermutlich noch bevor. Das Gespräch mit Nietzsche geht wahrscheinlich in eine neue Runde; je mehr Perspektiven in dieses Gespräch gebracht werden, desto fruchtbarer dürfte es werden. Der Reiz der Jesus-Deutung Nietzsches dürfte darin liegen, daß sie als Frage, nicht als Antwort begriffen wird. (Manuskript im Mai 1984 abgeschlossen).

<sup>155</sup> Vgl. Valadier, Jésus-Christ ou Dionysos (s. Anm. 134) 21–23; v. Weizsäcker 99f.