

Übermenschlichkeit des Menschen. Aber nicht hervorgehend aus der Selbststeigerung des endlichen Willens, vielmehr als reine Gabe aus der Höhe, im Rahmen der Stadt, von der es heißt, daß sie vom Himmel, von Gott herniedersteigt und also nicht von unten aufgebaut wird.

Dies ist die einzige Auflösung des Rätsels des Menschen, der den Übermenschen im Herzen trägt, die schließlich bestehen kann. Und die einzige Wahrheit dieser Idee Nietzsches, der auf so große und fragwürdige Weise die neue Zeit gesehen hat.

¹ Nietzsche wird im folgenden zitiert nach der Ausgabe von Karl Schlechta, Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, München 1965/66, jeweils mit Band- und Seitenzahl.

BERNHARD WELTE

1906 in Meßkirch, Baden, geboren. 1929 Priesterweihe in der Erzdiözese Freiburg i. Br. 1938 Dr. theol. 1946 in Freiburg in der Theologischen Fakultät habilitiert für Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie. Seit 1951 an derselben Theologischen Fakultät Professor für Christliche Religionsphilosophie. Seit 1973 emeritiert. Zahlreiche Publikationen über Karl Jaspers, über Nietzsche, über Thomas von Aquin, über Meister Eckhart, über Kant, Heidegger und viele andere. Ständige Bemühung, den christlichen Gedanken zu konfrontieren mit dem neuzeitlichen Denken. Und zugleich Bemühungen, vergessene Traditionsmomente wieder lebendig zu machen. Erwähnt seien nur die folgenden Buchveröf-

fentlichungen: Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958); Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht (Freiburg i. Br. 1960); Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg i. Br. 1966); Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit (Frankfurt 1967); Dialektik der Liebe (Frankfurt 1973); Die Würde des Menschen und die Religion (Frankfurt 1977); Religionsphilosophie (Freiburg/Basel/Wien 1978); Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Freiburg/Basel/Wien 1979); Das Licht des Nichts. Gedanken zur religiösen Erfahrung heute (Düsseldorf 1980); Vortragsreisen durch Argentinien, Chile und Peru, Kurse in Religionsphilosophie in Jerusalem und in Rom. Dr. theol. h.c. der Theologischen Universität Cordoba/Argentinien. Zahlreiche religionsphilosophische Aufsätze, teilweise mit französischen oder englischen Übersetzungen. Vereinzelt auch Übersetzungen in andere Sprachen (Niederländisch, Italienisch, Kroatisch, Spanisch, Portugiesisch, Neuhebräisch, Koreanisch). Anschrift: Silberbachstraße 24, 7800 Freiburg i. Br.

Eugen Biser

Nietzsches Verhältnis zu Jesus

Ein literarisch-psychologischer Vergleich

Wenn die Wirkungsgeschichte Nietzsches etwas ans Licht gebracht hat, dann die Vielgesichtigkeit und Vieldeutigkeit dieser Sphinxgestalt an der Schwelle zur Gegenwart. Im Unterschied zur Sphinx der Ödipus-Sage befragt aber Nietzsche nicht nur, indem er alle traditionellen Wertsetzungen und Denksysteme in Frage stellt; vielmehr will er auch selbst befragt werden. Auf

ihrer gesamten Erstreckung ist seine Wirkungsgeschichte begleitet vom Schatten der Frage, die für ihn selbst trotz aller Bestimmungsversuche zuletzt doch unbeantwortet blieb: der Frage nach seiner Identität. Nicht umsonst geht von ihm von Anfang an ein Anreiz aus, ihn mit anderen, wirklich oder vermeintlich bekannteren Gestalten der Geistesgeschichte in Vergleich zu ziehen¹.

Der Bogen der mit Nietzsche gegenübergestellten Vergleichsgestalten ist überraschend weit gespannt, nicht zuletzt aufgrund der Affinitäten, in die ihn das grelle Licht seiner Haß-Liebe selbst versetzt. Er führt von Hölderlin, dessen Typenähnlichkeit schon den Zeitgenossen aufgefallen war, zurück zu Pascal (Vaglia), Dante (Biser) und Sokrates (Sandvoss), und vorwärts zu Kierkegaard (Jaspers), Heine (Spencer), Dostojewskij (Schestow), Kafka (Sokel) und Thomas Mann (Pütz), der seinerseits signifikante Elemente der

Lebensgeschichte Nietzsches in die als Symbolfigur der Dekadenz des deutschen Geistes entworfene Gestalt seines «Doktor Faustus» einwob².

Die extremste Position in diesem Verfahren bezog jedoch Franz Brentano, als er in seinem nachgelassenen Essay «Nietzsche als Nachahmer Jesu» den Verfasser des «Antichrist» dem Stifter des Christentums gegenüberstellte³. Umgekehrt hatte schon kurz vor Nietzsches Tod der russische Religionsphilosoph Wladimir Solowjow in seiner «Kurzen Erzählung vom Antichrist» Nietzsche zum Vorboden des endzeitlichen Widersachers Gottes stilisiert⁴.

In der Brechung der extremsten Absage an Gott erscheint Nietzsche schon hier in einer «unterschwelligem» Entsprechung zu Jesus, so daß der von Brentano angestellte Vergleich lediglich als die konsequente Ausarbeitung eines bereits bei Solowjow vorliegenden Modell-Gedankens zu gelten hat. Nicht weniger konsequent ist es, daß Brentano seine Untersuchung auf jene Aussagen konzentriert, in denen sich die Selbstauslegung der beiden Vergleichsgestalten dokumentiert⁵. Wie sich Jesus als das in der Finsternis leuchtende Licht verstand, so habe sich auch Nietzsche «als eine Überfülle des Lichts» empfunden; wie von Jesus berichtet werde, daß er in Vollmacht gesprochen habe, so verlege sich auch Nietzsche darauf, zu befehlen anstatt zu argumentieren; wie Jesus zur Umkehr rufe, so fordere auch Nietzsche «die Umwertung aller Werte», und wie Jesus im Bewußtsein gelebt habe, «daß in ihm die Fülle der Zeiten gekommen» sei, so habe sich auch Nietzsche als ein Ereignis von epochaler, die Menschheitsgeschichte neu determinierender Bedeutung empfunden. Doch so sehr er Jesus «zum Vorbild» nehme, gerate Nietzsche der Versuch, es ihm nicht nur gleichzutun, sondern ihn zu überwinden, zur bloßen Karikatur, zumal «seine Lehre von der Mitleidlosigkeit des Übermenschen» von seiner Lebensgeschichte dadurch widerlegt worden sei, daß er sich wie kaum ein anderer auf Mitleid und Erbarmen angewiesen sah. Wer bei solchen Gegensätzen noch von Ähnlichkeit sprechen wollte, würde sich nicht nur der Lächerlichkeit, sondern auch dem empörten Einspruch Nietzsches aussetzen, wenn dieser nicht durch den von ihm erhobenen Anspruch den Vergleich selbst herausgefordert hätte. Grund genug, dem von Brentano eher aufgeworfenen als aufgearbeiteten Problem aus der Distanz von mehr als einem halben Jahrhundert nochmals nachzugehen.

Ihr volles Profil erhält die Gestalt Jesu in der Sicht Nietzsches erst im Zusammenhang mit der von ihm geübten Kritik des Christentums⁶. Wie das vehemente Schlußwort des «Antichrist» erkennen läßt, welches «das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist» und schließlich «den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit» nennt, ist diese Kritik auf radikale Verneinung und Destruktion gerichtet⁷. Kaum weniger radikal klingt bereits die Frage, mit welcher «Der tolle Mensch» seine Proklamation des Gottestodes beschließt: «Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?»⁸ Der Zusammenhang der beiden Aussagen stellt sich einmal durch den von Jaspers entwickelten Gedanken her, daß Gott für Nietzsche «durch die Konsequenzen des Christentums» stirbt⁹. Doch muß er durch die Gegenvorstellung ergänzt werden, daß das Christentum als «ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge» auch schon durch den ihm zugrundeliegenden Gottesbegriff in Frage gestellt wird¹⁰. Denn als institutionelle Ausgestaltung der frustrierenden Fiktion, die in Gestalt dieser Maximalbegriffe über den Menschen Macht gewann und ihn seiner besten Qualitäten beraubte, ist das Christentum selbst ein geistiges Herrschaftsgebilde, das seine ganze repressive Kraft aus der narkotisierenden Wirkung der in ihm vereinten Fiktionen zieht. Als solches ist es gleichzeitig die bisher «verhängnisvollste Art von Selbstüberhebung» wie eine «ungeheure Erkrankung des Willens, die, zusammen mit allem, was das Leben fördert und begünstigt, den Lebenswillen selbst untergräbt». Mit seiner lebenverneinenden Tendenz hat es dem Teufel der Negativität erst wirklich «an die Wand der Welt gemalt», die Unwissenheit zur Tugend erhoben, den Zweifel zur Sünde erklärt, dem Eros Gift zu trinken geben und damit ein einziges Verbrechen am Leben begangen. In diesem Fiktionscharakter liegt auch die Chance seiner Überwindung. Denn es genügt, einen einzigen Begriff aus diesem fiktionalen System herauszubrechen, oder besser noch, eine einzige Realität an seine Stelle zu setzen – «und das ganze Christentum rollt ins Nichts»¹¹.

Indessen kommt es für Nietzsche nicht nur

darauf an, daß von den «frei gewordenen Geistern» das «Lügendewebe von neunzehn Jahrhunderten» durchschaut werde; vielmehr sieht er das Christentum schon von sich aus in einem Zustand der Selbstauflösung begriffen, der durch den geschichtlichen Erosionsprozeß ans Licht gebracht wird. Denn wie «alle großen Dinge» ist auch das Christentum dazu verurteilt, an seinen eigenen Hervorbringungen zunächst «als Dogma» und dann «als Moral» und damit «durch einen Akt der Selbstaufhebung» zugrunde zu gehen: «Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt «was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?»¹² Beobachter dieser Szene, sieht sich Nietzsche am «Sterbebette des Christentums» stehen, betroffen und hingerissen von diesem großen Schauspiel «in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt», diesem «furchtbarsten, fragwürdigsten und vielleicht auch hoffnungsreichsten aller Schauspiele»¹³.

Nietzsche hält jedoch nicht nur eine systemkritische, sondern auch eine «genealogische» Erklärung des Christentums bereit. Die erste Abhandlung seiner «Genealogie der Moral», so versichert er in «Ecce homo», biete «die Psychologie des Christentums»; denn sie beschreibe, wie er in Anspielung auf den Titel seiner berühmten Frühchrift sagt, «die Geburt des Christentums aus dem Geiste des Ressentiments»¹⁴. Was es mit dieser «Geburt» auf sich hat, entwickelt er dann in dem Gedanken, demzufolge das Christentum aus einem – wahrhaft weltverändernden – Interpretationsakt hervorging und demgemäß in seiner geschichtlichen Entwicklung als eine einzige «Auslegungsgeschichte» zu begreifen ist. An ihrem Anfang stand das Faktum des Todes Jesu, diese «schauerlichste Paradoxie», welche die Jünger, die nicht daran dachten, «diesen Tod zu verzeihen», vor das eigentliche Rätsel stellte: «Wer war das? Was war das?»¹⁵ Dieses Faktum blieb auszulegen. Initiator dieses Interpretationsprozesses war Paulus, der «mit dem Logiker-Zynismus» eines Rabbiners zu Werk ging und auf die «frohe Botschaft» Jesu die allerschlimmste folgen ließ, indem er mit der Lüge vom «wiederauferstandenen» Jesus das ganze Schwergewicht des Daseins «hinter dies Dasein» verlegte und damit den Erlöser erst wirklich ans Kreuz – «an sein Kreuz» – schlug. Während der

«frohe Botschafter» starb, wie er lebte und lehrte und mit seinem Tod allenfalls «die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre zu geben» suchte, brachte Paulus das dem Evangelium fremdeste Gefühl, die Rache, obenauf, indem er den Kreuzestod Jesu zum «Opfer» stilisierte, die Frage der individuellen Fortexistenz nach dem Tod in eine «Kausalverbindung mit jenem Opfer» brachte, «den Begriff Schuld und Sünde in den Vordergrund» rückte, das von Jesus vollzogene «Attentat auf Priester und Theologen» in die Etablierung einer «neuen Priesterschaft und Theologie» umfälschte und so gerade das wieder im großen Stile aufrichtete, «was Christus durch sein Leben annulliert hatte». So wurde «im Begriff «Kirche» gerade Das heiliggesprochen..., was der «frohe Botschafter» als unter sich, als hinter sich empfand». Die von Paulus eingeleitete Auslegungsgeschichte führt demnach zu dem Ergebnis: «Das «Christentum» ist etwas Grundverschiedenes von Dem geworden, was sein Stifter tat und wollte» und: «Die Kirche ist exakt Das, wogegen Jesus gepredigt hat – und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte.» In der Sicht Nietzsches hat Jesus nach alledem – wie Jaspers betont – «mit der Geschichte des Christentums eigentlich nichts zu tun»¹⁶. Denn im Grunde gab es für Nietzsche «nur Einen Christen, und der starb am Kreuz»¹⁷.

Im Zwiespalt der Wertschätzungen

Mit diesem hermeneutischen «Kunstgriff» bekommt Nietzsche den Blick für Jesus auf eine von seiner antichristlichen Polemik nur vom Rand her belastete Weise frei. Von seinem «Blick» muß dabei mit Betonung gesprochen werden; denn nach Ausweis eines Jugendgedichts, das in polemischer Verzerrung noch in der «Klage der Ariadne» aus den «Dionysos-Dithyramben» nachklingt, beginnt die Frömmigkeitsentwicklung Nietzsches mit dem Erlebnis, vom Blick des ihn zu sich rufenden Herrn «ins Herz» getroffen worden zu sein:

*Du hast gerufen:
Herr, ich eile,
Und weile
An deines Thrones Stufen.
Von Lieb entglommen
Strahlt mir so herzlich,
Schmerzlich
Dein Blick ins Herz ein:
Herr, ich komme.*

*Ich war verloren,
Taumeltrunken,
Versunken,
Zur Höll' und Qual erkoren.
Du standst von Ferne:
Dein Blick unsäglich
Beweglich
Traf mich so oft:
Nun komm' ich gerne...*¹⁸

Nach allen Anzeichen zu schließen, war mit diesem Ausgangspunkt aber auch schon das Ende der positiven Beziehung zu Jesus erreicht. Denn schon ein Jahr danach fordert Nietzsche in dem Spottgedicht ›Vor dem Crucifix‹ den Gekreuzigten halb höhnisch, halb mitleidsvoll auf, von seinem Marterpfahl herabzusteigen, um mit ihm zusammen «auf die Erden» zu kommen¹⁹. Lange bevor Zarathustra seine Brüder beschwören wird: «Bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!» (Vorrede, § 3), klingt das Grundmotiv dieses Appells somit hier schon an. Von da an gerät Nietzsches Verhältnis zu Jesus immer tiefer in jenen Zwiespalt, der sich aus der nachwirkenden Anhänglichkeit und der immer stärkeren Zuwendung zu den Lebens- und Diesseitswerten ergibt. Die nachwirkende Anhänglichkeit bringt es mit sich, daß sich die wachsende Entfremdung und die durch sie provozierte Kritik in eher gedämpften Tönen, sicher aber weniger hart als in vergleichbaren Fällen, artikuliert. Wie ein Versuch, Jesus von seinen soziokulturellen Voraussetzungen her zu verstehen, klingt es, wenn Nietzsche in der ›Fröhlichen Wissenschaft‹ folgert, daß ein Jesus Christus nur in einer Landschaft möglich gewesen sei, «über der fortwährend die düstre und erhabne Gewitterwolke des zürnenden Jehowa hing», so daß «das seltnen, plötzliche Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahls durch die grauenhafte, allgemeine und andauernde Tag-Nacht wie ein Wunder der ›Liebe‹ empfunden» werden konnte²⁰. Zwar habe Christus, so urteilt er in ›Menschliches, Allzumenschliches‹, dadurch, daß er sich «auf die Seite der geistig Armen» stellte, die Verdummung der Menschen gefördert; doch müsse man ihn «als das wärmste Herz denken»²¹. Demgemäß frage er sich, wieviel bei einer Gesamtabrechnung einem Volk nachgesehen werden müsse, «dem man den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der

Welt verdankt»²². Im Zug dieser positiven ›Voreingenommenheit‹ gibt er in ›Jenseits von Gut und Böse‹ zu bedenken, ob «unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben» nicht «einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen» liege²³. Selbst im ›Antichrist‹ meint er noch, man könne, «mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ›freien Geist‹ nennen»; denn er mache sich «aus allem Festen nichts»²⁴.

So kommt es, daß Nietzsche im ›Zarathustra‹, mit dem er die endgültige Gegenposition zur Verkündigung Jesu bezieht, von diesem ein Bild entwirft, das ihm die Möglichkeit einer ›Bekehrung‹ zu Zarathustras Diesseitsglauben offenläßt:

Wahrlich, zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren: und vielen ward es seitdem zum Verhängnis, daß er zu früh starb.

Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt – und das Lachen dazu!

*Glaubt es mir, meine Brüder! Er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen!*²⁵

Zuletzt schlägt die am Christentum geübte Kritik aber doch auf seinen Stifter durch. Jetzt erscheint Jesus in der Sicht Nietzsches als der ›heilige Anarchist‹, der dadurch, daß er «das niedere Volk, die Ausgestoßnen und ›Sünder‹, die Tschandala innerhalb des Judentums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief» zum ›politischen Verbrecher‹ wurde und sich dadurch die Kreuzesstrafe zuzog²⁶. Ihm sei es letztlich zuzuschreiben, daß sich das Christentum zu einer bisher nicht übertroffenen «Todfeindschafts-Form gegen die Realität» entwickelt habe (ebd.). Nichts wäre deshalb verkehrter, als aus Jesus einen Helden zu machen und ihn gar zum ›Genie‹ zu erheben: «Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz anderes Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot»²⁷. Um so überraschender ist das einfühlsame Bild, das Nietzsche im Widerspruch zu der «groben Wundertäter- und Erlöser-Fabel» der christlichen Glaubenslehre von Jesus und seiner Botschaft entwirft. Denn diese Botschaft lautet: «Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefun-

den, – es wird nicht verheißen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz.»²⁸ Demgemäß ist das von Jesus proklamierte «Himmelreich» ein «Zustand des Herzens, – nicht etwas, das «über die Erde» oder «nach dem Tode» kommt», nichts, das man erwartet; denn «es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in «tausend Jahren», – es ist eine Erfahrung in einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da...»²⁹

Im Spannungsfeld der Selbstbezeichnungen

Wie in der «Klage der Ariadne» und, vorher schon, in den Anklagen des von Zarathustra als Gottesmörder entlarvten «häßlichsten Menschen» der Eindruck des jungen Nietzsche, vom Blick Christi getroffen zu sein, nachklingt, ist in den Äußerungen des Jesus-Kritikers ein existentielles Betroffensein durch Jesus zu bemerken, gleichviel, ob diese Äußerungen kritisch oder analytisch gehalten sind³⁰. Wenn man dieser Spur nachgeht, sieht man sich schließlich an jene Rollenfiguren verwiesen, die Nietzsche in der – zuletzt doch vergeblichen – Hoffnung durchspielt, darin seine Identität zu gewinnen. Um bei der plakativsten, der Figur des «Antichrist», einzusetzen, so hatte Nietzsche schon in dem der Neuausgabe der «Geburt der Tragödie» (von 1886) vorangestellten «Versuch einer Selbstkritik» in kaum verhohlener Anspielung auf sich selbst gefragt: «Wer wüßte den rechten Namen des Antichrist?» Da ihm bei der Niederschrift von «Ecce homo» der Zeitpunkt gekommen schien, die letzten Masken fallen zu lassen, versicherte er hier in aller Offenheit: «Ich bin, auf griechisch und nicht nur auf griechisch, der Antichrist...»³¹ Doch obwohl er in dem knappen Schlußaphorismus der exorbitanten Autobiographie «seinen» Gott Dionysos gegen den Gekreuzigten ausspielt, zögert er nicht, die Gebärde Jesu nachzunehmen, wenn er versichert: «Und allen Ernstes, niemand wußte vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Kultur – ich bin deren froher Botschafter... Eben damit bin ich auch ein Schicksal.»³²

In der Folge nennt er sogar den Grund für diesen Umschlag von der Kritik zur Affinität. Es ist sein Wille, den Widerspruch bis in jenes Extrem voranzutreiben, wo er sich in eine neue

Bejahung verwandelt: «Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist, und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen.»³³

Im gleichen Zusammenhang motiviert Nietzsche die Veröffentlichung seiner Selbstdarstellung damit, daß er «eine erschreckliche Angst» davor habe, eines Tages heiliggesprochen zu werden; doch wolle er «kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst»³⁴. In dieser Bevorzugung der Narrenrolle äußert sich nicht nur die Hektik eines bis an seine Grenzen getriebenen Ausdruckswillens. Denn von dem «Hanswurst» führt schon ein kleiner Schritt zu der Rollenfigur des «tollen Menschen», durch dessen Mund Nietzsche erstmals die vollgültig formulierte Botschaft vom Tod Gottes vortrug³⁵. Auch in der Proklamation dieses «Botschafters» ist der Widerspruch bis zum Umschlag in die Affinität durchgezogen. Nicht nur, daß sich der «tolle Mensch» vom Tod Gottes Wirkungen erwartet, die unmittelbar an Jesu Verkündigung des von ihm heraufgeführten Gottesreichs erinnern; vielmehr ist die Geschichte von ihm insgesamt so angelegt, daß sie als eine perfekte Nachgestaltung der Gleichnisform zu gelten hat, deren sich Jesus vorzugsweise bei seiner Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft bediente³⁶.

Damit ergibt sich die Möglichkeit einer textimmanenten Lösung des Problems, das sich mit der schockierenden Bezeichnung Jesu als «Idiot» stellt. Bevor man mit Jaspers eine Abhängigkeit von Dostojewskijs gleichnamigem Roman in Erwägung zieht, sollte man zu diesem von ihm selbst gebotenen Schlüssel greifen³⁷. Denn wenn von Jesus im «Antichrist» gesagt wird, daß er nicht nur «jede Kluft zwischen Gott und Mensch gelegnet», sondern die damit behauptete Einheit geradezu als seine frohe Botschaft «gelebt» habe³⁸, wird ihm im Grunde dasselbe unterstellt, was die Proklamation des «tollen Menschen» bezweckt: die Reklamation der an Gott «verschwendeten» Attribute für den Menschen³⁹. Das aber nötigt zu dem Schluß, daß sich Nietzsches Kritik an Jesus, gemessen an seiner Christen-tumskritik, deswegen ungleich zurückhaltender gestaltet, weil er bei seiner Absage immer wieder auf die Spuren einer nie ganz aufgegebenen Verbundenheit stößt.

¹ Dazu die Eingangsbemerkungen zu meinem Beitrag ›Nietzsche und Dante. Ein werkbiographischer Strukturvergleich‹, in: Nietzsche-Studien V (Berlin 1976) 146f.

² Näheres dazu bei Peter Pütz, Thomas Mann und Nietzsche, in: Nietzsche. Werk und Wirkungen, hg. von Hans Steffen (Göttingen 1974) 91–114.

³ Brentano, Nietzsche als Nachahmer Jesu, in: Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, hg. von Alfred Kastil (Leipzig 1922) 129–132.

⁴ Dazu die Ausführungen meiner Untersuchung ›Gott ist tot – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962) 267f., wo Nietzsche auch einem Strukturvergleich mit Solowjow unterzogen wird; dazu auch mein Beitrag ›Das Desiderat einer Nietzsches-Hermeneutik, in: Nietzsche-Studien IX (Berlin 1980) 19f.

⁵ Bei aller Skizzenhaftigkeit könnte der Aufsatz Brentanos geradezu als eine vergleichende Betrachtung über die christologischen ›Hoheitsaussagen‹ bezeichnet werden; Näheres zu dieser Thematik in der Untersuchung von Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttingen 1963).

⁶ Als beste Darstellung des Problems hat noch immer der von Karl Jaspers 1938 verfaßte und 1947 veröffentlichte Essay ›Nietzsche und das Christentum‹ (München 1952) zu gelten.

⁷ Der Antichrist, § 62.

⁸ Die fröhliche Wissenschaft III, § 125.

⁹ Jaspers, aaO. 18.

¹⁰ Dazu die Ausführungen meines Essays ›Theologie und Atheismus‹ (München 1972) 27ff; 55f.

¹¹ Der Antichrist, § 39.

¹² Zur Genealogie der Moral III, § 27.

¹³ Morgenröte I, § 52; Zur Genealogie der Moral ebd.

¹⁴ Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Genealogie der Moral.

¹⁵ Antichrist, § 40. Die folgenden Zitate ergeben sich aus einer Collage der Aphorismen 28–51 des ›Antichrist‹ mit den §§ 158–216 der unter dem Titel ›Der Wille zur Macht‹ veröffentlichten Nachlaßaufzeichnungen, die, wie von der Forschung viel zu wenig beachtet wurde, als die Materialsammlung zu gelten haben, aus der Nietzsche seine letzte Kampfschrift gegen das Christentum erstellte.

¹⁶ Jaspers, aaO. 19.

¹⁷ Antichrist, § 39.

¹⁸ Jugendschriften (Ausgabe Mette) II, 80. Frömmigkeitsgeschichte ordnet sich Nietzsche damit jener mystischen Tradition zu, die ihre eindringlichste Dokumentation in der Cusanus-Schrift ›Von Gottes Sehen‹ (von 1454) gefunden hat. Näheres dazu in der Einführung der von Elisabeth Bohnenstaedt besorgten Ausgabe des Werks (Leipzig 1944) 1–52.

¹⁹ Jugendschriften II, 188.

²⁰ Die fröhliche Wissenschaft III, § 137.

²¹ Menschliches, Allzumenschliches I, § 235.

²² Menschliches, Allzumenschliches I, § 475.

²³ Jenseits von Gut und Böse IV, § 269.

²⁴ Antichrist, § 32.

²⁵ Zarathustra I, Vom freien Tode.

²⁶ Antichrist, § 27.

²⁷ Antichrist, § 29. Bekanntlich wurde dieser Ausdruck in den Erstaussagen des ›Antichrist‹ von Nietzsches Schwester unterdrückt.

²⁸ Antichrist, § 29.

²⁹ Antichrist, § 34; dazu Nachlaß (Der Wille zur Macht) § 161.

³⁰ Wie sich die klagende Ariadne vom Blick des ihr nachstellenden Gottes versehrt fühlt, wird der Blick des allsehenden Gottes auch für den ›häßlichsten Menschen‹ zum zentralen Beweggrund seines Attentats: Zarathustra IV, der häßlichste Mensch.

³¹ Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe, § 2.

³² AaO.: Götzen-Dämmerung, § 2.

³³ Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin, § 1.

³⁴ Ebd.

³⁵ Als eine eher ›provisorische‹ Formulierung hat der Aphorismus ›Die Gefangenen‹ aus Menschliches, Allzumenschliches (II/II, § 84) zu gelten; dazu mein Beitrag ›Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen‹: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971) 34–65; 295 bis 305.

³⁶ Näheres dazu in dem in der vorigen Anmerkung angeführten Beitrag.

³⁷ Jaspers, aaO., 22f. Ausdrücklich sei auch die Typenverwandtschaft des ›tollen Menschen‹ mit dem ›letzten der Gefangenen‹ in der Parabel ›Die Gefangenen‹ vermerkt, der sich dem Anspruch eines Schicksalsgenossen widersetzt, der Sohn des Gefängniswärters zu sein und, den Glauben an ihn vorausgesetzt, die Abwendung des von diesem drohenden Strafgerichts erwirken zu können: Menschliches, Allzumenschliches II/II, § 84.

³⁸ Antichrist, § 41.

³⁹ Ausdrücklich handelt von dieser anthropologischen Zielsetzung der Gottesleugnung der Aphorismus ›Excelsior‹ der ›Fröhlichen Wissenschaft‹ (III, § 285).

EUGEN BISER

1918 geboren. Theologiestudium in Freiburg i.B., 1956 theol. Promotion, 1961 phil. Promotion, 1965 Habilitation. 1965–1974 Professor für Fundamentaltheologie in Passau und Würzburg, seither Ordinarius für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München. Veröffentlichungen: 1962: ›Gott ist tot – Nietzsches Destruktion des christl. Bewußtseins 1962; Theol. Sprachtheorie und Hermeneutik (1970); Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu (1973); Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (1975); Religiöse Sprachbarrieren (1980); Menschsein für Anfechtung und Widerspruch (1980); Glaube nur! (1980). In Vorbereitung: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung. Anschrift: Institut für Philosophie der Universität München, Seminar für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie, Ludwigstraße 31/II, D–8000 München 22.