

Theologische Studien

Pierre Gisel

Der Perspektivismus Nietzsches und der theologische Diskurs

I. Der Perspektivismus

«Unser «neues Unendliches». – Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgendeinen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne «Sinn» eben zum «Unsinn» wird, ob, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleißigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und *nur* in ihnen zu sehn. (...) Aber ich denke, wir sind heute zumindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, daß man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal «unendlich» geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt*. Noch einmal faßt uns der große Schauder – aber wer hätte wohl Lust, *dieses* Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa *das* Unbekannte fürderhin als «den Unbekannten» anzubeten? Ach es sind zu viele *ungöttliche* Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation – unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen...»¹

Was heißt denn der Perspektivismus bei Nietzsche? Sagen wir, daß dieser Perspektivismus dann entsteht, wenn der «Wille zur Wahrheit» sich selbst als Problem kritisch zum Bewußtsein kommt². «Was kommt dann zum Bewußtsein? Mit seiner Kritik einer *Illusion* – der

theoretischen Illusion oder der Illusion des Rationalismus – und mit seiner Infragestellung des Prinzipes der Kausalität³ will Nietzsche gegen einen genau bestimmten «psychologischen» Prozeß angehen: gegen den Willen, sich mit der Wahrheit zu *identifizieren*. Für Nietzsche strebt dieser Wille nicht nur nach etwas Unmöglichem, sondern er ist noch viel grundsätzlicher ein Symptom, das auf eine Krankheit der Menschheit hindeutet. Eine selbstverschuldete Krankheit.

Stellen wir dies genauer dar. Der Mensch – der Sklave⁴ – will Unbedingtes. Er will einen festen Punkt. Warum? Aus Schwäche. Aus Angst. Aus Unfähigkeit, der Welt ihre Vielseitigkeit, ihren Reichtum, ihren Pluralismus, ihre Unendlichkeit zu gönnen. Der Mensch will alles auf ein Einheitsprinzip reduzieren. Dadurch ordnet er auf seine Weise die Welt, bringt sie auf eine Dimension zurück, die er verkraften kann, sucht Proportionen, zieht Vergleiche, entdeckt immer wieder dasselbe. Die vom Menschen dekretierte Ordnung wird vom Menschen auf das Maß des Menschen zugeschnitten. Sie ist eine anthropozentrische Ordnung.

Das ist ein sehr folgenschweres und ernstes Vorgehen, denn es führt zum Tod. Das Leben dagegen ist Spiel: daher fordert es Abstand, die klare Wahrnehmung des Nahen und des Fernen, des Anderen, des Fremden, des Rätsels. Nur dann, wenn die Welt ihre grundsätzlich nicht-menschliche Dimension behält oder wiederbekommt, ist das Leben nicht vergiftet. Dann besitzt die Welt nur ihre eigene Notwendigkeit. Ohne die Fesseln der Logik und der Moral. In ihrer majestätischen Maßlosigkeit und Gleichgültigkeit, die den Schmerz und das Leiden miteinschließen.

Der Mensch aber erträgt die Wirklichkeit nicht. Ihre Maßlosigkeit beängstigt, verunsichert, verletzt ihn. Die Fähigkeit zu leiden ist eine Unruhe, gegen die er nicht ankann. Er sucht deshalb einen Grund, oder noch genauer: einen Schuldigen, der es ihm gestattet, die Welt zu *erklären* und durch die Erklärung zu bewältigen, d. h. zu *erlösen*. Dazu produziert der Mensch in der Geschichte der Menschheit «Hinterwelten» oder Pseudowelten. Dies ist ein Prozeß, den man «genealogisch» aufdecken kann: diese Pseudowelten erweisen sich dann als eine reine Verdoppelung des Menschen, als eine «menschliche, allzumenschliche» Verdoppelung des Menschen. Diese Verdoppelung ist das Ergebnis der menschlichen Schwäche. Sie ist die Beschwichti-

gung seiner Unruhe. Sie ist ein billiger Versuch der Menschen, die von der Unmöglichkeit, das Reelle zu rechtfertigen, und von der Unwiderflichkeit des Vergangenen verfolgt werden, dies zu verdrängen, sich abzufinden. Die Hinterwelt ist das Produkt des neidischen, des nachtragenden, des nihilistischen, des unbeständigen, wankelmütigen, des «reaktiven» Menschen, der sich einen unbeständigen Gott schafft, einen zu kleinen Gott, einen zu schwachen, einen Gott ohne Widerstand. Der das Leid verachtende, ja nicht ertragende, der sich an seine Kleinheit anpassende Mensch erschafft sich einen angepaßten, leiblosen Gott, einen Gott, der gleichzeitig viel zu nah und dennoch Erlöser ist. «Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben». Und: «Alle Schaffenden sind hart.»⁵

Der nicht kranke, nicht neidische, nicht nachtragende Mensch, das ist an erster Stelle der Mensch, der nicht *urteilt*: jede Wirklichkeit hat für ihn ihr eigenes Recht. Sie ist jenseits von Gut und Böse. Dieser Mensch verachtet die Wirklichkeit nicht. Er ist ihr gegenüber nicht mißgünstig, nicht hinterhältig. Der eigenen Entwicklung, dem Werden, der Zukunft der Wirklichkeit steht er unbefangen gegenüber. Wie ein Kind. Wie Jesus. Jenseits von jedem «ich bin dafür verantwortlich» oder «jemand muß dafür doch verantwortlich sein», steht das grundsätzliche Amen: die Bejahung dessen, was ich nicht bin und auch nicht sein soll.

In dieser Form hat der Perspektivismus Nietzsches gar nichts zu tun mit dem mißtrauischen Skeptizismus und der Resignation der Zuspätgekommenen. Oder derer, die mit einem Lächeln darüber hinwegzukommen meinen, die es ja wissen, die mit einem Augenzwinkern zeigen, daß sie es wissen. Nein, der Perspektivismus Nietzsches ist dagegen die Bejahung des Unbewältigbaren, Größeren. Und er ist gleichzeitig das Wissen um die Begrenztheit des eigenen Standpunktes. Dieser Perspektivismus ist daher die Neuentdeckung der Unendlichkeit der Welt, und er ist die Selbstentdeckung eines Wesens, das in Raum und Zeit situiert ist, das daher einer Weite ausgesetzt ist, die es nicht auf seine anthropozentrische Subjektivität reduzieren kann oder darf.

Hierin ist der Perspektivismus geradezu der Gegensatz des Nihilismus. Denn er ist *Bejahung, Bestätigung, Zustimmung*. Hier rühren wir an den Kern dessen, was Nietzsche aussagen wollte. Daran können wir nicht rütteln. Durch dieses,

sein eigenstes Zeugnis befragt er uns. Er fragt uns, ob wir nicht zu leicht glauben möchten, ob wir «den Wunsch zu glauben» haben, ohne diesen Glauben dem Feuer der Wirklichkeit und damit der notwendigen Bewährungsprobe aussetzen zu wollen. Wie ist das mit dem Gott, auf den wir uns berufen? Wie ist das mit dem menschlichen Leben, wie wir es uns vorstellen?

Ich habe hier nicht vor, Nietzsches Kritik am Christentum ausführlich darzustellen oder den Weg nachzuzeichnen, der positiv aus dieser Kritik zu einer schmerzhaften, aber notwendigen und heilsamen Bejahung dessen, was der Mensch ist, führen könnte. Dennoch glaube ich, daß, wenn wir versuchen, den Perspektivismus Nietzsches zu verstehen und zu würdigen, dieser uns vor eine Reihe sehr entscheidender Fragen stellt, die die Theologie angehen, die unentrinnbare und geheimnisvolle Notwendigkeit dieser Theologie, aber auch die Gefahren und die Irrwege, die das Theologietreiben mit sich bringen kann.

Die nächsten Seiten wollen sich daher im wesentlichen sehr intensiv mit der Herausforderung auseinandersetzen, die Nietzsches Darstellung des (christlichen) Willens, sich mit der Wahrheit zu identifizieren, d. h. sein Perspektivismus für die Theologie bedeutet. In dieser Auseinandersetzung wird zwar auf Aporien im Denken Nietzsches hingewiesen und wird dafür die eine oder andere Möglichkeit, die im theologischen Wissen oder gar in der theologischen Erfahrung selbst gegeben ist, angedeutet. Aber vor allem sollen diese Überlegungen zur Theologie von Nietzsches Kritik und von dem, was Nietzsche unterstreicht und emphatisch betont, inspiriert werden, und es soll um die Theologie selbst gehen. Hier wird deutlich abgewichen von dem, was man sonst über die Theologie sagen könnte. Dennoch meine ich, aber das muß bewiesen werden, daß ich mich dadurch allein nicht außerhalb der Tradition des theologischen Denkens bewege. In anderen Worten: ich fühle mich hier von einem wesentlichen Punkt des nietzscheschen Denkens zu einem strengen und rücksichtslosen Fragen eingeladen, ermutigt und verpflichtet. Aber mein Fragen bleibt grundsätzlich innerhalb der christlichen Tradition, ist nichts anderes als das, was diese sich nach dem eigenen Selbstverständnis fragen wollte und sollte. Das verhindert nicht, daß dieses Fragen gleichzeitig auch die Erprobung – die Probe – der Wahrheit dieser christlichen Tradition ist und sein soll.

II. Die Problematik

Es geht vor allem darum, den *Identifizierungsprozeß* zu hinterfragen: die nach Nietzsche krankhafte Neigung des Menschen, alles auf sein Maß zurückzuführen. Eine solche Neigung würde dann sowohl in dem Maße, in dem das Christentum Moral ist, das Verhalten des Christen wie auch das Verhalten des modernen Menschen kennzeichnen. Es ist ein Verhalten, das sich der Wirklichkeit bemächtigen will: so ist es auf unvermeidliche Weise auch ein anthropozentrisches Verhalten. Aber dieses Verhalten verhindert es dann auch, daß der Mensch sich ändert und daß er also eine Katharsis, eine Metamorphose durchlebt. Es verhindert einen Willen, der zu bejahen vermag. Es verhindert die Kreativität des Menschen, die Entfaltung des Lebens. Denn um aktiv auf die Wirklichkeit eingehen zu können, ja sagen zu können, muß der Mensch fähig werden, von sich als Zentrum des Wahrnehmens und des Wertens abzurücken, um die Größe dessen, was anders ist, zu entdecken und zu würdigen, die Größe dessen, was er selbst nicht ist, was sich ihm entzieht, was er nicht «erfassen» kann.

Das ist dann der Gegensatz, um den es geht: einerseits ein Prozeß der Identifizierung, der ein Prozeß des Todes ist, vom Tode ausgeht, zum Tode führt, andererseits die gebotene Entdeckung des anderen, die das Leben wiedergibt. Auf dem Spiel steht die Fähigkeit des Menschen, Lebensspender und Schöpfer zu sein, d. h. auch die Fähigkeit des Menschen, *sein* Schöpfer zu sein.

Ich glaube, daß wir hier – auch als Theologen – vieles neu lernen müssen. Wir müssen manches überwinden, was sich in unser herkömmliches Christentum eingeschlichen hat: einen Idealismus, der vorschnell zu den grundsätzlichen «Werten» vorstoßen und dafür die Leiblichkeit, die materielle Dichte des Körperlichen und Sichtbaren übergehen zu können und zu dürfen meint, einen Fideismus, der zu leicht das unent-rinnbare Gewicht, aber auch die wohltuende Konkretheit von historischen, dogmatischen, institutionellen Gegebenheiten, von Worten, Aussagen, Texten, Fakten wegglauben möchte, und schließlich einen Moralismus, der hurtig urteilt und sich einbildet, dadurch mit der Wirklichkeit, mit Vergangenheit und Zukunft fertig zu sein.

Aber es handelt sich hier nicht nur um eine längst erforderliche Wende, sondern es werden

auch einige der meist ernstesten und typischen Aporien unseres heutigen modernen Lebens, unserer Kultur und Gesellschaft deutlich. Um es sofort zu sagen: was kann tatsächlich und konkret die neue kreative Existenz des Menschen, deren Wiedergeburt Nietzsche so erhoffte, ermöglichen und erhalten? Genauer: genügt es, mutig und klar sehen zu wollen, was ist, seine Unabdingbarkeit und seine Verheißung an Fruchtbarkeit und Zukunft zu erkennen, um ein solches neues Leben ohne Hinterhalt und Neid mit seiner beglückenden Großmenschlichkeit und schöpferischen Produktivität zu garantieren? Oder müssen dazu auch noch andere Voraussetzungen verwirklicht sein?

Gerade hier muß man die Position Nietzsches in Frage stellen. Es gibt hier zwar eine grundsätzliche Bescheidenheit, an die man sich halten muß, denn es geht um zu Wichtiges, und der Preis, den man bezahlen muß, um hier ernsthaft mitreden zu können, ist sehr groß. Dennoch muß man sagen, daß Nietzsche selber nicht hält, was er verspricht.

Betrachten wir zuerst, was er verspricht, und sei es auch nur, um einigen Mißverständnissen vorzubeugen. Nietzsche ist der große Prophet der Bestätigung und der Bejahung. Das ist aber auch seine Schwäche: er ist der Prophet der «großen Mitte», des Jasagens und der entsprechenden Tat. So ist er ein Prophet der «ewigen Wiederkunft» auch dann, wenn diese Ewigkeit nicht die fixe Starre des immer Gleichen ist, sondern Unerschöpflichkeit und Überfluß bedeutet, auch dann, wenn die Wiederkehr die der immer neuen, bekräftigenden und bestätigenden, entscheidenden und schöpferischen Tat ist. Die ewige Wiederkunft hat daher sehr wohl mit Zeitlichkeit und so auch mit den Voraussetzungen der Zeit zu tun. Daher kennt sie in dieser Hinsicht nicht etwas Identisches, Gleiches, das als empirisches Objekt wiederkäme. Wenn es – immer noch mit der Beschränkung: in dieser Hinsicht! – etwas Identisches, Gleiches, «Selbes» gibt, dann ist es der Augenblick der Bestätigung in sich selbst, gegenüber sich selbst, als Gegenwart, als Stunde de Mitte. In anderer Hinsicht aber ist die Wiederkehr das immer Gleiche, Identische, selbe, indem sie die Wiederkehr einer Bestätigung ist, die selber Bestätigung der Wiederkehr bleibt. Die ewige Wiederkunft ereignet sich also im Herzen der Zeit und der Welt, des Materiellen und des Raums, setzt auf paradoxe Weise auch grundsätzliche Unterschiede der

Dinge und Ereignisse voraus und fordert sie.

Wie auf dieser fast kosmischen Ebene der Betrachtung grundsätzliche Bestätigung und Bejahung mit weitgehender und ernsthafter Differenzierung zusammengeht, so erscheint auch die bejahende Tat des Menschen als extrem *situert*. Das kann man für Nietzsche, nicht aber für den abstrakten, allgemeinen Menschen, wie er in verschiedenen Humanismen erscheint, behaupten. In dieser Hinsicht ist Nietzsche zum Beispiel der absolute Gegensatz eines Feuerbach. Bei Nietzsche muß der Mensch durch einen Prozeß des Reifens und des Wachsens. Ein Beweis dafür ist die Weise, wie Nietzsche Zarathustra vorstellt als jemand, der in seinem eigenen Fleisch eine Wahrheit entdecken und erproben muß, die sich ihm dennoch immer entzieht. Ein anderer Beweis dafür ist Nietzsches Meinung über Jesus, der im Gegensatz zu Zarathustra zu früh geredet habe. Oder man weist darauf hin, wie Nietzsche ständig diejenigen kritisiert, die meinen, man könne einfach bestehende Hindernisse «überspringen» und so fast mühelos Neues entdecken und verwirklichen. Man kann auch betonen, daß für Nietzsche der Mensch jemand ist, der eine Sendung hat, die ihn überfordert und die ihm buchstäblich auferlegt wurde: die Aufgabe eines Menschen bemächtigt sich dieses Menschen, er ist ihr untergeordnet, er muß Kindern das Leben schenken. Er ist schließlich ein Künstler, ein Mann der Formen und der Metamorphosen.

Dadurch kehrt sich Nietzsche gegen Gleichmacherei und Uniformierung. Er kehrt sich gegen den modernen Zeitgeist. Die Kraft Nietzsches besteht meiner Meinung nach in der Entdeckung, daß die Aktivität und Kreativität eines menschlichen Lebens nicht nur von dem betreffenden Menschen als *Subjekt* allein abhängt, von seiner Freiheit, von seiner dialektischen Fähigkeit, zu verneinen oder – das ist ihm natürlich das Wichtigere – zu bejahen. Im Gegenteil: um das zu betonen, worauf der Mensch keinen Zugriff hat, knüpft Nietzsche bei einem bestimmten «Archaismus» an. Er läßt eine symbolische und erzählende Sprache wiederaufleben, benutzt die Parabel, die Bildgeschichte. Oder statt daß er sich endgültig von den Göttern verabschiedet, indem er ihre Abwesenheit feststellt, läßt er sie immer neu geboren werden: «*Tod* ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil.»⁶ Positiv betrachtet Nietzsche sich als einen Jünger des Dionysos, einen von diesem Gott «Heimgesuchten». Der Hinweis auf die Götter ist hier notwendig: er

deutet darauf hin, daß der Mensch als handelndes Subjekt nicht absolut in der Mitte steht, sondern daß sowohl das aufgetragene Werk, das allerdings auch schon etwas Fertigem entspricht⁷, als auch die Welt, in der es zu verwirklichen ist, in den Vordergrund treten. Es erübrigt sich, lange darzulegen, daß solche Überlegungen und Entdeckungen Nietzsches für den Theologen nicht ohne Folgen sein können. Wenigstens wird er dazu ermutigt, darüber entschieden und heilsam nachzudenken, *wie sehr der Mensch als Subjekt – und als denkendes Subjekt –, wie sehr er selbst situert ist.*

Nicht der Mensch als Subjekt steht also an erster Stelle: an erster Stelle sollte für den Menschen die Bejahung der Dinge kommen. Auf bestimmte Weise handelt es sich hier um einen grundsätzlichen Realismus, den Nietzsche vor jede Dialektik stellt, um den Primat der Zustimmung, ja fast eines Sichabfindens. Nietzsche redet übrigens oft von einer Offenbarung: «Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, etwas *sichtbar*, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand (der Inspiration, Anm. des Übers.). Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern (...). (...) Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten.»⁸ Unfreiwilligkeit, Überwältigtwerden, Zwang, Macht... Die Offenbarung läßt keine Wahl, sie zwingt sich auf. Für die in der Logik und dem Raisonement eingefangene Vernunft mag es ein Paradox sein: man stößt auf die nicht verstehbare, nicht durchdringbare, irreduktible, materielle Dichte des Wirklichen. Durch diesen Schock aber wird man nicht gelähmt, nicht geschwächt, nicht zerschmettert, sondern *ipso facto* wird die eigene Existenz endlich – oder wieder neu – kreativ.

Eine solche ist die Erfahrung, von der Nietzsche ausgeht. Zudem ist sie eine Herausforderung und ein Versprechen, sowohl für die Gegenwart wie auch für die Zukunft. Ist dieses Versprechen von Nietzsche für uns nach Nietzsche eingehalten worden? Ich befürchte: nein. Dennoch kommt man nicht umhin, den Weg zu gehen, den Nietzsche gegangen ist: nur der Primat einer grundsätzlichen Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit ermöglicht Kreativität und

eine Neuschöpfung des Lebens und der Wirklichkeit. Wir haben es hier also mit einer notwendigen und unverzichtbaren Bedingung zu tun. Reicht diese Bedingung aber auch aus, ist sie hinreichend? Hier rühren wir an den Kern der gesamten Problematik: Hat Nietzsche die grundsätzliche Bejahung, die er zu Recht für so wichtig hält, selber hinreichend und weitgehend genaug durchdacht und verstanden?

III. Bejahung und Positivität des Einzelnen

Was soll denn bejaht werden? Wohin führt das Jasagen? Hier gibt es bei Nietzsche ein Drama. Als ob sein ganzes Leben nur Trennung und Bruch wäre. Als ob er nur mit der schweren und schmerzreichen Aufgabe beschäftigt gewesen wäre, die gewissen Ufer der eigenen Identität und der gesicherten Urteile zu verlassen. Wohin? Ins Meer, das so oft besungen wurde: in den unendlichen Abgrund, in die Tiefe der Ewigkeit. Als ob die liebende Offenheit für das Leben und die Vielseitigkeit seiner Aspekte dazu führen müßten, daß man sich in vielem verliert. Als ob die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit die Aufmerksamkeit zerstreute, in Abwege führte. Er trennte sich von Deutschland, von der Universität, von der (falschen) Kultur seiner Zeit, von den Vorbildern und Freunden, die er einmal bewundert hatte, wie Schopenhauer und Wagner, von seiner Freundin Lou Salomé. Sein Leben war ein Leben der häufig wechselnden Aufenthalte und so des auch geographischen Umherirrens. Und es dämmerte in zunehmende geistige Umnachtung hinüber.

Kann das Viele, der Überfluß des Wirklichen, zu einem Geflecht von Beziehungen strukturiert werden und so Sinn abgeben? Kann es so zum Inhalt und zum Grund einer Existenz werden? Kann die Bejahung der Unschuld und des Werdens zu einer wirklichen Erfahrung der Zeit werden? Kann der Wille zur Macht sich konkrete, endliche Ziele vor Augen halten und diese verwirklichen? Kann das Sichabfinden, die Zustimmung (das Amen) auch noch Begegnung und Dialog zulassen? Kann der Tanz im Kreis, um die spontane Erfahrung der Wirklichkeit herum, noch einen Raum und die Ruhe zur Findung der Identität des einzelnen gewähren?

In seinem *Also sprach Zarathustra* ging Nietzsche überschwenglich auf die Herausforderung ein: die hier aufgezählten Gegensätze brauchen sich nicht auszuschließen, im Gegenteil: die Fül-

le des einen Pols kann nur durch die Verwirklichung des anderen erreicht werden. Und dennoch! Geht es hier nicht um eine zu schwere, wenn nicht unerfüllbare Aufgabe, beides auch nur zu versöhnen? Und wenn sie nicht erfüllbar ist, warum nicht? Gibt es unvermutete, unüberwindliche Schwierigkeiten, die man zuerst nicht bemerkt? Schleppt man hier an einer alten Hypothek, die man nicht mehr tragen, von der man sich auch nicht befreien kann?

All diese Fragen sind zutiefst auch unsere Fragen heute. Der heutige Mensch erkennt theoretisch gerne die Würde des anderen an. Er fühlt sich aber ohnmächtig, wenn es darum geht, sein Leben als Privatperson und als Mitglied in der Gesellschaft so zu gestalten, daß er in eine gelungene, sinnvolle Beziehung zu den anderen und zur Welt treten kann. Das entspricht dann nur der Erfahrung der Welt als einer subtil lastenden, bedrückenden und unterdrückenden Totalität. Die sogenannten Neuen Philosophen, die französischen «nouveaux philosophes», sprechen hier von einem «monde-Maitre»: von der Welt als Gebieterin, Herrin. Es ist eine Welt der Unfreiheit und der Entfremdung. Als Reaktion auf diese Welt flieht man oft genug in eine Verneinung der Welt, in den Verdacht ihrer Negativität, oder man flüchtet in die Verherrlichung der Utopie. Das tut man jedenfalls lieber, als die Vergangenheit und die Gegenwart auf sich zu nehmen, so wie sie sind. Dadurch aber geschieht eine Umkehrung dessen, was Nietzsche dachte und wollte, die man öfters gerade bei denjenigen feststellen kann, die sich gerne auf Nietzsche berufen. An die Stelle der durchdachten, gelassenen und dennoch schwer errungenen, stolzen, ja aristokratischen Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit tritt die Nachgiebigkeit gegenüber einem entwürdigenden und lächerlichen Spiel der Gleichgültigkeit. Die Unschuld und die unbefangene Offenheit werden hier zur Anarchie.

Ich glaube nicht, daß man hier weiterkommt, wenn man nicht über das Problem der Identität reflektiert. Man versteht Nietzsche falsch, wenn man meint, daß er die Gleichgültigkeit dem Willen zur Wahrheit und der Bereitschaft zum Urteil vorzieht. Er sagt und zeigt immer neu und tiefer begründet genau das Gegenteil. Dagegen tut man aber heute so, als ob die Frage nach der eigenen Identität vollkommen unwichtig sei. Sie scheint völlig in Vergessenheit geraten zu sein, oder man überläßt sie den Nachzüglern des

Rationalismus oder all denjenigen, die noch in politischen oder religiösen Ideologien verstrickt sind, die ja als solche nicht wahr sein können, die aber zur Wahrung ihres Einflusses auf die Vorgespiegelung von Wahrheit und durch den Wahrheitsbesitz auch von Identität angewiesen sind. Ich befürchte aber, daß diese *Vergessenheit* nur Folge und Zeichen der Ohnmacht ist, die Haltung des Skeptikers, der daran stirbt, daß er zu viel weiß, die passive Reaktion, ja fast Reglosigkeit des aller Dinge überdrüssig gewordenen, gelangweilten, müden Menschen.

Aber gerade indem er die Bejahung der Wirklichkeit betont, weist Nietzsche einen Weg zur Beantwortung der Frage nach der Identität. Man muß dabei aber soweit gehen, daß die Bejahung der Dinge, die ja nach Nietzsche vor allem die Bejahung ihrer Dynamik, d. h. die Bejahung ihres Werdens ist, im Staunen geschehen kann. Man muß so weit gehen, daß man entdecken kann, wie nach der alten Weisheit alle Dinge Wort werden: «Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen.»⁹

Als solches Wort können die Dinge den Menschen aufrufen und ihm Zeichen sein: *ihn anklagend herausfordern und ihm Wege weisen*. In diesem Kontext kann die höchste Bestätigung der Wirklichkeit in den besonderen Bedingungen des einzelnen Lebens geschehen. Nietzsche selbst wollte das erreichen und verkünden. Aber ihm gelang es nicht, die Zukunft in den Griff zu bekommen. Sie entzog sich ihm. Die nach Nietzsche rein zufälligen Ereignisse sollten aber Konkretheit und Dichte bekommen: man sollte ihnen in der Positivität der Offenheit und der Wahrheit entgegentreten. Es ist aber gerade die Erfahrung des Staunens, die es erlaubt, daß sich in der Begegnung mit der Welt, mit ihrer erstaunlichen Vielfalt und ihrem wunderbaren Reichtum Wahrheit des Lebens offenbart und zum Ausdruck gebracht werden kann. Hier wird der Hochmut radikal der Vernunft unterworfen, ohne daß man darum in der Nacht des Wahnsinns endet. Der Perspektivismus Nietzsches sollte doch nicht die Verurteilung zu der Anonymität des nicht mehr zu urteilen Wagenden und denken Könnenden sein: sie ist doch ein Versprechen, daß man in einen offenen Raum der klaren Wahrnehmung hineingeführt wird. Und diese neue, bewußte Offenheit ist dann doch das Ergebnis einer schöpferisch angesteuerten Freiheit.

Nietzsches Betrachtungen können die Theologie vor jeder Versuchung des Rationalismus bewahren. Er erinnert an den Primat der Narrativität, der Erzählung, und des Gleichnisses. Er weist darauf hin, daß die Erkenntnis der Wahrheit aus der Fähigkeit des Menschen entsteht, von sich selbst als Mitte der Wirklichkeit abzurücken und den Wahn aufzugeben, daß er ein erschöpfendes Wissen über die ersten und die letzten Dinge besitzt. Dadurch aber lernt der Mensch, im Kosmos zu wohnen und in diesem Kosmos ein ursprüngliches Wort zu hören, das ein totales Wort ist, weil es von der Gesamtheit und dem Wesen der Wirklichkeit her spricht, und das dennoch in Zeit und Raum situiert ist. Es ist ein Wort, das in diese Situation jetzt hineingehört, und dennoch bezeugt es ein Anderssein, aus dem es lebt.

Wenn man Nietzsche liest oder das Evangelium, entdeckt man weitgehend eine selbe Wahrheit. Ich bin fast sicher, daß, wer das Evangelium neu liest, sowohl sich gleichzeitig der Aporien des Denkens Nietzsches bewußt werden kann, als auch zu entdecken vermag, daß sein Denken die christliche Theologie vor Gefahren warnen kann, die ihr sonst inhärent sind.

Diese unsere Überlegung kann man dadurch verdeutlichen, daß man auf ein Motiv der Trinitätslehre zurückgreift. Um am Dogma des dreifaltigen Gottes festzuhalten, entwickelt diese Trinitätslehre ein Modell möglicher Beziehungen in Gott und zwischen Gott, der Welt und dem Menschen. Diese Beziehungen berühren auch die christliche Existenz und Erfahrung. Das Modell, in dem diese Beziehungen dargestellt werden, bringt verschiedene Überlegungen, die uns helfen, das, worauf unsere Existenz eine Antwort sein soll, und unsere eigene Identität, das, was wir sind, besser zu verstehen.

Die Trinitätslehre, die von den Kirchenvätern entwickelt wurde und die in der Geschichte der Kirche auch nicht ohne Diskontinuität immer neu wieder aufgenommen und weiter ausgebaut wurde, geht von der Irreduktibilität einer *positiven* Vermittlung¹⁰ im Herzen der Gottheit aus, die unter der jetzigen Voraussetzung der Schöpfung mit dem gegenseitigen *Nachaußengerichtetsein* von Gott und Mensch¹¹ zusammengesetzt, mit der *Exteriorität* der Beziehung zwischen ihnen. So betont die christliche Theologie im Nachdenken über das Trinitätsdogma eine wesentliche Grundgegebenheit, die das Subjektsein des Menschen konstituiert, die aber auch im

Werden des Menschen zum Wohle des menschlichen Lebens beiträgt: indem der Mensch das ihm immer vorgegebene Anderssein, die ihm aber auch geschenkte und mitgeteilte Fremdheit anerkennt, wird der Mensch zum Subjekt. Als Mensch Subjekt zu sein, heißt also in Beziehung zum anderen zu stehen, nicht nur indem der Mensch Gott als Ursubjekt, das auch das Ursprungsprinzip der Welt ist, anerkennt – Gott ist Schöpfer und wir werden nicht «wie Götter sein», und wenn wir es sein wollten, dann müßten wir sterben –, sondern auch indem die Exteriorität Gottes eine Exteriorität der Welt als Voraussetzung und als Folge hat. Diese Exteriorität der Welt geht dann wieder als dem Menschen vorgegebene Schöpfung diesem Menschen als Subjekt voran. Das Subjekt entsteht daher nicht mehr aus einer Beziehung zu einem neutralen, unpersönlichen und undifferenzierten «Es» der Welt, von dem aber der einzelne Mensch seine «Möglichkeit» empfängt¹²: es entsteht wenigstens genau so sehr aus der Begegnung mit einem «Du», das nicht mehr die Welt ist.

Das christliche Glaubensbekenntnis und das Denken Nietzsches stimmen also darin überein, daß die Identität des Menschen «heterogen», also vom anderen bestimmt wird, daß sie sich dadurch aufbaut, daß der Mensch Abstand von sich gewinnt. Hier wird gegen eine prometheische Sicht des Menschen angegangen, der sich selbst bestimmt, der sich selbst Zentrum der eigenen Existenz ist, der aber daran stirbt, weil er nur die Verdoppelung seiner selbst ist. Dennoch zeigt das Beispiel Nietzsches, daß diese Einsicht allein nicht reicht: noch ein anderer Aspekt des Geheimnisses, das die Wahrheit über den Menschen ist, muß hervorgehoben werden: Nicht nur muß der Mensch auf das andere ausgerichtet sein, sondern diese notwendige Exteriorität wird zum Abgrund für den Menschen, zu seiner Selbstaufgabe im vielen und zu der Orientierungslosigkeit, in der er umherirrt, wenn dieses andere nicht auch in sich eine nicht anonyme Positivität birgt, die den Mensch entdecken und der er begegnen kann¹³.

In der Sprache der Theologie könnte man hier von einer *Gestalt der Welt* reden, die vorgegeben ist, die aber auch der Ort ist, an dem man das Thema der Christologie ansiedeln muß. Man kann diesen Gedanken auch so zum Ausdruck bringen: es gibt kein Subjektsein des Menschen, wenn dieser Mensch nicht seine Endlichkeit, seine Unvollkommenheit, die im Wesen seines

Subjektseins eingeschrieben ist, anzuerkennen vermag. *Aber genau so wenig* gäbe es ein (menschliches) Subjekt, wenn es nicht eine Hypostase in der Gestalt eines Subjekts gäbe, die die Versöhnung der Positivität des Seins und der konkreten Bestimmtheit der einzelnen (menschlichen) Subjekte ist.

In dieser Hinsicht kann die Theologie von Nietzsche lernen, daß sie einerseits eine sehr bestimmte Theologie ist, das Ergebnis einer «Genealogie» von aufeinanderfolgenden historischen Traditionen, die diese Theologie weiter trugen und jeweils ihre greifbare Inkarnation waren, so wie jedes Denken und jede Existenz nicht ohne historische Vermittlung auskommt, daß es aber andererseits keine «Genealogie» der Theologie gäbe, wenn den historischen Erscheinungsformen nicht *tatsächlich* eine Positivität zugrunde läge, die die Vielgestaltigkeit der Erscheinungsformen bedingt, aber auch von ihr gezeigt wird, und wenn die vielen Erscheinungsformen und Aspekte der Tradition nicht die Welt als ein dialektisches Ganzes bezeichneten (allerdings als *eine* unter *verschiedenen* Weisen, diese Welt zu bezeichnen).

Nietzsche hat nicht nur diese doppelte Wahrheit geahnt, er hat sie auch deutlich zum Ausdruck gebracht. Aber es ist ihm nicht gelungen, weder in seinem Werk, noch in seinem Leben, diese Wahrheit zu verwirklichen, d. h. für sich selbst zu erreichen. Nietzsche selbst bleibt hier auf eigentümliche Weise in der Schwebe, unterwegs zu dieser Wahrheit, die ihm die nicht erfüllte Verheißung einer Zukunft, die noch hätte kommen müssen, bleibt. Dadurch wird Nietzsche in der eigenen Existenz die Inkarnation einer Flucht nach vorn, als ob er, da ihm der Zugang zu einer Hypostase, in der sich ihm die Positivität des Seins eröffnet hätte, verbaut war, sich mit der *ganzen* Wirklichkeit vereinen, die Welt in all ihrer Ausgedehtheit und Unermeßlichkeit umarmen wollte, um sich in ihr zu verlieren. Sich mit allem vereinen, alles umarmen, um dort auch zu sterben. Nietzsche selbst wird wahnsinnig: die Konturen von Zeit und Raum verwischen sich. Vielleicht wird er so im eigenen Leben das deutlichste Symbol der modernen Zeit dafür, wie wichtig und notwendig *einerseits* der Platz ist, den die Christologie im Denken unserer Kultur einnimmt, wie sehr aber andererseits und gleichzeitig das, was die Christologie als Versprechen beinhaltet, noch nicht eingelöst und abwesend ist¹⁴. Nietzsche selbst

wird zum *ecce homo*, zum Schaubild der Aporie des Menschen. Er wird es aber im Delirium, im dionysischen Delirium.

Wenn Nietzsche uns daran erinnert, daß es kein Subjekt gäbe, wenn dieses Subjekt nicht das *Gegenüber einer Welt* hätte, dann hinterfragt er dadurch auch einen bestimmten Typ des theologischen Diskurses: eine moderne, theistische Degenerationsform der christlichen Religion, in der das trinitarische Dogma in Vergessenheit geraten ist. Der Theologe muß sich hier in Frage stellen lassen: wie hat dieser Verfall stattfinden können? Historisch ist er bestimmt Folge der Tatsache, daß man sich so verhielt und so dachte, als ob Christus nicht mehr auf die Welt hinwies – dadurch kam man in einen Gegensatz zu der alten christlichen Tradition, in der Christus wohl und notwendigerweise, sei es auch nur indirekt, auf die Welt hinwies –, als ob Christus *das* autonome Subjekt gewesen wäre – so daß er durch das Fehlen einer Verankerung in Zeit und Raum zum zeitlosen Geist, ja Trugbild wurde –, als ob er als autonomes, absolutes Subjekt auch nicht mehr auf Gott verwies. Dadurch wurde Christus so etwas wie eine moralische, metaphysische Sanktion unseres Lebens, Denkens und Erkennens, wie ein uniformierendes, «monotheistisches» Prinzip der Einheit. Ohne daß man sich dessen bewußt war, funktionierte er als ein theistisches Abstraktum, statt daß er Gott und den Menschen einander als unterschiedliche Personen *gegenüberstellte* und so die unverwechselbare, irreduktible *Einmaligkeit* eines jeden bewußt machte: der Mensch ist von seinem Wesen her «perspektivistisch», und Gott ist *nicht die abstrakte Gottheit, sondern* er ist der Gott *Jesu Christi*. Er ist ein bestimmter Gott, der sich auf ein Gegenüber einläßt, und in diesem Gegenüber ist er *einer unter anderen*.

Ist der beschriebene Verfall der christlichen Religion typisch westlich? Ist er die häretische Version einer Christologie, die aus ihrem Kontext in der christlichen Trinitätslehre losgelöst ist und so ihren Sinn und ihre Bedeutung verloren hat? Ist sie eine Häresie, die nicht mehr weiß, daß Gott, *der* Gott, in der Struktur des *realen* Lebens, der Geschichte und der Welt zu finden ist?

Wir können diese Fragen, die unsere Geschichte und unsere Kultur betreffen, nicht beantworten. Ich glaube aber, daß es deutlich ist, wie man im Verlauf der Entwicklung der christlichen Religion anfangs, sich Gott zu nah vorzustel-

len, mögen die Gründe dafür nach meinem Gefühl auch nicht grundsätzlich unberechtigt gewesen sein. Man verstand Gott zu vorschnell als die pure Liebe und erstickte dadurch die Möglichkeit, sich vor Gott wirklich zu öffnen. In diesem Prozeß wird der Sohn – ohne daß man es merkt – zu einer reinen Verdoppelung des Vaters: er weist nicht mehr auf diesen hin, bringt seine Wirklichkeit nicht mehr zum Ausdruck, sondern in ihm scheint Gott unmittelbar gegeben zu sein. Als ob man das Anderssein Gottes nicht mehr aushielte und nicht mehr ertrüge und aus Ressentiment die gebührende Distanz zu Gott aufgab. Die Folge davon ist aber, daß man auch die eigene Identität verliert und daß dadurch, daß Gott jetzt *alles sein muß*, er *ipso facto nichts* mehr ist.

In demselben Maße, in dem Nietzsche dazu mahnt, die positive Gegebenheit der Welt ernstzunehmen, an der man nicht vorbei kann, die aber wichtige und heilsame Perspektiven öffnen kann, wenn man auf sie eingeht, in dem Maße erinnert er auch den Theologen an den Primat der Gestalt, an das, was einfach ist. Man soll hier an sein Plädoyer für eine *Kultur* denken, die als differenziertes Ganzes von einem Gestus der Metamorphose getragen werden soll, statt eine starre Leiche zu sein, die von den durch Nietzsche so angegriffenen «Gelehrten» seziert und dann ausgetrocknet konserviert wird. In anderen Worten: er erinnert an die Priorität des tatsächlich gegebenen Namens über die Namengebung selbst, und dies gerade, damit der Akt der Namengebung zu seinem Recht kommt. Er erinnert an die Priorität der Vergangenheit gegenüber der Zukunft, und dies für die Zukunft, damit Zukunft entstehen kann. So ist ihm eine Stellungnahme, die schon abgegeben wurde, wichtiger als ein Urteil, das noch kommen muß usw. Nur so wird eine tote Welt des Historizismus wieder in die Genealogie der Entwicklung hineingebracht, und so geschieht jetzt mit ihr mehr, als daß sie in einen vitalen Prozeß mitaufgenommen wird: sie wird zur Kultur, zur Metamorphose. Sie wird Kosmos.

Schlussfolgerungen

Es ist sehr wichtig, gerade heute Nietzsche zu lesen. Wir leben ja in einer Kultur und in einer Gesellschaft, in denen die Frage nach Sinn und die Frage nach Identität in Vergessenheit geraten sind oder verdrängt wurden. Man kann nicht

straflos in einer Gesellschaft leben, in der man mehr darum bekümmert ist, daß alles richtig und reibungslos funktioniert, als daß man symbolische Systeme noch zu würdigen wüßte. Es scheint, daß die Frage nach dem Sinn aus zwei wichtigeren Gründen beiseite geschoben wird: erstens erübrigt diese Frage sich, nachdem Ideologie und Religion Geistiges *verdinglichten*, Lebendiges in starre Formen hineinpressen wollten und so allzuoft nur Tod brachten. Nicht ohne Grund gibt es heute viele, die die herrschende Ideologie und die herrschende Religion verwerfen. Zweitens aber stört die Sinnfrage in einer säkularisierten Gesellschaft, denn sie beeinträchtigt das reibungslose Funktionieren, das nicht so geschehen könnte, wenn eine akzeptierte Symbolik zwingen würde, weiterzugehen und weiterzudenken.

Genauer gesagt: es geht heute in unseren «fortgeschrittenen Industriegesellschaften» schon nicht mehr darum zu wissen, ob die Vorstellung, die man von dem Gott hat, dem man zu dienen meint, noch zeitgemäß ist, oder ob es noch sinnvoll ist, der Kirche anzugehören, der man angehört, sondern heute scheint schon die Frage selbst nach Gott überholt zu sein und jede gesellschaftliche Situation, in der diese Frage noch gestellt wird und noch als sinnvoll erscheint, scheint ein archaisches Relikt, ein Anachronismus in unserer modernen Welt zu sein. Nietzsche zeigt uns aber, wie verlogen und wie falsch eine solche Annahme ist. Niemand, auch der Mensch unserer Zeit nicht, kommt an einer Beziehung zu Gott oder zu den Göttern vorbei. Die eigentliche Frage ist auch heute nicht, ob es einen Gott oder ob es keinen Gott gibt, sondern *welchen* Gott es gibt.

Weiter macht Nietzsche uns deutlich, daß auch die säkularisierte Vernunft sehr wohl von einer uneingestanden, verdeckten und daher auch verzerrten Beziehung zu Gott zehrt, aber

dann ist der Gott dieser Vernunft gerade der verstümmelte, blutleere Gott des Theismus, der keine Konkretheit mehr besitzt, keine Individualität. Er ist ein Gott, der paradoxerweise sowohl durch seine abstrakte Universalität als durch seine zu große Nähe zu nichts zusammenschrumpft und der uns in seinen Tod mitschleppt.

In diesem Sinn redet die moderne Vernunft nicht mehr von Gott, weil sie ihn getötet hat, obwohl dies anders geschah, als sie es sich selber vorstellt! Sie hat Gott an dem Tag getötet, als sie es nicht mehr vermochte, die Welt und die materiellen Dinge mit ihrem Gewicht, ihrem Widerstand gegen unseren Zugriff, mit ihrer Fremdheit und mit der möglichen Verheißung, die sie gerade im Widerstand und in der Fremdheit in sich bergen, wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen.

Die Lektüre Nietzsches ruft uns zum neuen Mut auf, die Welt zu Wort kommen zu lassen. In unserer Beziehung zur Wirklichkeit geht es um Tod oder Leben Gottes und um Tod oder Leben des Menschen. Der Mut, zu dem wir aufgerufen werden, wird ein wahrer Mut sein, wenn er durch die Anerkennung dessen, was uns vorgegeben ist, geht, wenn dadurch eine «Rechtfertigung der Vergänglichkeit» geschieht, die Metamorphose ist. Das ist eine schwere Aufgabe, die gegen die natürlichen «Tendenzen» in unseren Gesellschaften angeht. In diesem Mut lernt man, daß der Mensch keineswegs zu einer prometheischen Aufgabe berufen ist, die gesamte Wirklichkeit zu beherrschen, und daß es genauso falsch wäre, wenn er in eine «Heilsreligion» flieht. Das wären nur zwei Varianten einer alten Gnosis, die nur allzu schnell und allzu gern in verschiedenen Formen wieder auflebt, um über die Härte der Zeit hinwegzutösten. Die Welt ist nicht schlecht, und es geschieht zu unserem Wohl, daß wir durch diese Welt müssen.

¹ Die fröhliche Wissenschaft 374 (II 249–250: Band- und Seitenzahl beziehen sich hier und in den folgenden Anmerkungen auf den zweiten Band der Ausgabe von Nietzsche durch Karl Schlechta (Carl Hanser Verlag, München 1969).

² Zur Genealogie der Moral, dritte Abh. 27 (II 897–899).

³ Vgl. Die vier großen Irrtümer: Götzen-Dämmerung (II 971–978).

⁴ Vgl. Jenseits von Gut und Böse 46 (II 610–611).

⁵ Von den Mitleidigen: Also sprach Zarathustra, zweiter Teil (II 346–348).

⁶ Das Eselsfest 1: Also sprach Zarathustra, vierter Teil (II 548–550).

⁷ Von der Nächstenliebe: Also sprach Zarathustra, Die Reden Zarathustras (II 324–325).

⁸ Also sprach Zarathustra, dritter Teil: Ecce Homo (II 1131–1132).

⁹ Die Heimkehr: Also sprach Zarathustra, dritter Teil (II 433), wieder aufgenommen an dem in Anm. 8 angegebenen Ort.

¹⁰ Das war in der Theologie, die Nietzsche selber kennenlernte, wohl weitgehend in Vergessenheit geraten.

¹¹ Man denke hier an die Unterscheidung zwischen der Zeugung des Sohnes und der Erschaffung der Welt. Diese Erschaffung beruht dann notwendigerweise auf einem freien Willensakt Gottes, auf der Überfülle seiner Selbstmitteilung, durch die er eine Beziehung zwischen sich und der Welt entstehen läßt und diese Welt in die Zeit entläßt.

¹² Das Mögliche kann niemals positive Wirklichkeit werden, wenn es nicht selbst schon eine erste Positivität, d. h. Wirklichkeit, besitzt. Man erlaube mir, hier auf mein Buch *La création* (Labor et Fides, Genf 1980) hinzuweisen.

¹³ Man könnte noch strenger formulieren: die Heterogenität ist durch die Anerkennung der Positivität geboten.

¹⁴ Diesbezüglich vergleiche man Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (Grasset, Paris 1977) §4ff. Meine Meinung ist wahrscheinlich auch von verschiedenen Arbeiten von Paul Valadier geprägt worden.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

Bernard Lauret

Die Unschuld des Werdens

In Bangli auf Bali. In einem der achtzehntausend Tempel dieser Insel. Einige europäische Touristen geraten angesichts dieser balinesischen Religion, eines originellen Gemischs von Hinduismus und Animismus, in helles Entzücken. «Wenigstens sind ihre Kinder nicht von Schuldbewußtsein geplagt wie bei uns», meinen sie.

Ungeachtet der Oberflächlichkeit dieser Meinung spiegelt sie doch ein ziemlich weit verbreitetes Gefühl wider, davon jeder von uns zum Beweis zahlreiche Anekdoten beitragen könnte, die alle einen gemeinsamen Erfahrungsgrund erkennen lassen. Das Christentum wird nämlich recht oft als Schule des Schuldgefühls und seiner Verbreitung angesehen, und dies nicht nur wegen des heimlichen, wenn auch vorübergehenden

1947 geboren in Genf. Studium der Theologie in Genf, Marburg und Tübingen. 1975 Promotion in Genf. Praktika als Journalist und in der kirchlichen Erwachsenenbildung. Teilnahme am interkonfessionellen Dialog. Pfarrer. Lehrtätigkeit an den Fakultäten für protestantische Theologie in Genf, Neuchâtel und Paris (reformierte Dogmatik) und an der Fakultät für katholische Theologie in Fribourg (Fundamentaltheologie). Finanzielle und theologische Leitung des Verlagshauses Labor et Fides in Genf. Professor für moderne und zeitgenössische Theologie an der Universität von Lausanne. Veröffentlichungen u. a.: *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. E. Käsemann (Beauchesne/Labor et Fides, Paris/Genf 1977); *La création* (Labor et fides, Genf 1980). Anschrift: Université de Lausanne, Faculté de Théologie, Rue Cité-Devant 3, CH-1005 Lausanne.

Einverständnisses mit einer Moral, die Unterdrückung und Ausbeutung begünstigt, sondern auch aufgrund eines Gefühls der Frustration oder des Unbehagens, das aus dem Christentum, wie man meint, hervorgehen soll. Es fehle in den Kirchen an frischer Luft, schrieb Nietzsche.

Dieser Name kehrt beharrlich wieder, sobald es darum geht, die Gründe dieser mehr oder minder motivierten Reaktionen zu verstehen. Nietzsche ist freilich ein schwieriger Autor. Doch läßt sich aus seinen Werken wenigstens die Hoffnung ableiten, aus den unbefriedigenden Gegensätzen von «gut und bö» herauszukommen.

Lange vor Freud erstellte Nietzsche eine Diagnose des Unbehagens, unter dem unsere Kultur leidet¹. Denn das Gefühl einer Schuldverhaftung geht weit über die Schmach oder das mehr oder weniger klare Bewußtsein einer Übertretung hinaus. Es ruht, tiefer gesehen, auf einer Diskordanz oder einem Identitätsschwund. Die christliche Botschaft soll in ihren Gesetzen und Institutionen, aber auch in ihrer Gotteslehre, unter kulturellem Gesichtspunkt (abgesehen also von den persönlichen Überzeugungen der Gläubigen, die glücklicherweise anders urteilen) dem