

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 Schuldbeußtsein 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

Menschen von heute nicht mehr erlauben, seine Identität in einer unbestreitbaren Wahrheit oder einem beispielhaften Verhalten zu finden. Warum diese Zerrissenheit, die in der Frage nach dem Sinn des Lebens deutlicher thematisch wird?

Da ist zunächst die Tatsache, daß das Ideal einer Christenheit sein Versprechen nicht eingelöst hat, wenn je dieses Ideal wahrhaft darin bestand, alle Ereignisse und Betätigungen des menschlichen Daseins, angefangen von der Geburt bis hin zum Tod, von den Berufsständen bis zu den Regeln von Sitte und Politik, mit dem einzigen Sinn des Christseins durchdringen zu wollen. An die Stelle der Behauptung einer einzigen Wahrheit trat allmählich die Frage nach dem Sinn des Lebens. Ausdrücklich wird diese Frage im 19. Jahrhundert erhoben²; sie ist aber durch eine Reihe von Brüchen oder Gegensätzen innerhalb eines Modells entstanden, in dem der Mensch noch als Mikrokosmos eines von Gott selbst geschaffenen und von Gott geleiteten Makrokosmos erscheinen konnte. Jedoch fanden sich die Menschen infolge der Entwicklung der exakten Wissenschaften seit dem ausgehenden Mittelalter, sodann infolge der seit Descartes auftretenden modernen Philosophie der Subjektivität, dann der Aufklärung mit ihrer Entfaltung des laizistischen Geistes und endlich der Industrialisierung mit den durch sie verschärften sozialen Konflikten einer in Stücke geschlagenen Wahrheit gegenüber. Die menschliche Subjektivität, die die Welt denkt und mittels Wissenschaft und Technik schafft, fällt dem Verdacht anheim, eine Illusion zu sein, da sie selbst unter der Entdeckung ihrer geschichtlichen, wirtschaftlichen, psychologischen, linguistischen, ethnologischen oder anderen Voraussetzungen auseinanderfällt und das Wort «Krise» in aller Munde ist, ohne daß jemand das Heilmittel dafür ausfindig machen könnte.

Wo diese Bewußtwerdung gerade erst aufbricht, dort steht Nietzsche. Er schreibt, wie er selbst sagt, für die kommenden zwei Jahrhunderte. Er stellt die Zerrissenheit des Menschen fest. Der Mensch ist unter Teilwahrheiten aufgeteilt, von denen keine ihn befriedigt; die Krankheit, an der der Mensch so in sich selber leidet, ist die «größte und unheimlichste Krankheit» (II, 826)³. Er weiß nicht mehr, wer er ist, denn *die* Wahrheit zerfällt.

Nietzsche will diesem kranken Menschen Heilung bringen, indem er ihn der, wie er sich ausdrückt, christlichen Scharlatanerie entreißt.

Es besteht also bei Nietzsche eine heftige Polemik (eine *pars destruenda*, der Teil seines Werkes, «der nein sagt») und zugleich eine positive Pädagogik (II, 1141; III, 1624). Was er zerstören oder hinwegfegen will, das ist in Wirklichkeit die Illusion eines außerhalb der Welt bereitliegenden Heils, das sich in einer die Welt, den Leib und das Werden entwertenden Lehre aussagt und so im Nihilismus landet: das Leben hat keinen Sinn mehr. «Was bedeutet Nihilismus? Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das «Warum».»⁴ So greift Nietzsche durch das Christentum hindurch gleichermaßen alle jene Ideale an, die seit Sokrates und Platon den Menschen von dem Werden in allen seinen Formen lostrennen, ohne daß es ihnen gelingt, da der Mensch immer kränker wird und festgestellt werden muß: «Gott ist tot», verstoßen in ein illusorisches Jenseits.

Dagegen schlägt Nietzsche eine Heilung vor, die sich durch eine lange Genesungszeit hindurchzieht, in deren Verlauf der Mensch allmählich vom Tier zum Übermenschen wird.

Wir wollen diesen Weg auf seinen drei Etappen verfolgen. Denn es besteht in Nietzsches Werk trotz seiner Unvollendetheit sehr wohl eine Entwicklung und eine gewisse Kohärenz. Natürlich bemerken alle Leser und Kommentatoren das Fehlen eines systematischen Aufbaus; in den meisten Fällen drückt sich Nietzsches Denken in Aphorismen aus, sein Stil schwankt zwischen Lyrik und Polemik, und die Widersprüchlichkeiten sind zahlreich. Es ist nach dem Zeugnis des Autors selbst bekannt, daß seine eigene Krankheit damit ziemlich viel zu tun hat. Nach Durchlesen seiner Schrift «Menschliches, Allzumenschliches» bemerkt er, daß seine Aussagen zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten; seine Kopfschmerzen und die Schwäche der Sehkraft zwängen ihn zu diesem knappen, verfluchten Telegrammstil. Doch ist die Grundlinie klar ausgezogen: es geht darum, den Menschen einer abgeschlossenen Sinntotalität neurotischen Charakters zu entreißen, die ihn ihrerseits aus dem Werden herausreißt, ihn schuldig macht und unwohl in seiner Haut. Umgekehrt besteht das Heilmittel darin, ihn eine Sinnfülle entdecken zu lassen, die sich in die Unschuld des Werdens einschreibt.

Ich lese diesen Gang als Theologe, das heißt als einer, der zuerst auf jene Frageninhört, die Nietzsche dem christlichen Glauben stellt und dem Gespräch, das sich daraus ergeben kann.

I. Vom moralisierenden Gott zu Dionysos

Nietzsche stellt die Frage nach dem Unbehagen und dem dunklen Schuldgefühl des Menschen in seinen Überlegungen über die Tragödie. Er schreibt 1863 als 19-jähriger in einer Schularbeit über den König Ödipus des Sophokles: «Die Idee der Tragödie ist also: Die Gottheit verhängt oftmals dem Menschen Leiden *ohne sein Verschulden*, nicht nach Willkür, sondern zur Wahrung einer sittlichen Weltordnung.»⁵ Gleichzeitig bemerkt er, daß die Athener in diesen Vorstellungen einen ästhetischen Genuß fanden, ohne dabei deren religiösen Ursprung aus den Augen zu verlieren. Es wurde ihnen so eine Weltanschauung vermittelt, die alles, was heute auf unseren Theaterbühnen und in unseren Kirchen getrennt dargestellt wird, einschloß und zugleich überstieg. So kündigt sich bereits die ästhetische Lösung an, die Nietzsches erstes großes Werk kennzeichnen wird: die Geburt der Tragödie.

Zu dieser Zeit bleibt Gott wesentlich eine abstrakte Autorität, die im Dienst einer konkreten Ordnung (der moralischen Ordnung) steht, einer Ordnung, die sich sehr wohl von ihm unabhängig machen könnte. Im vorausgehenden und in den folgenden Jahren, zu einer Zeit also, da sich Nietzsche vom Christentum löst, neigt er dazu, in diesem ein auf die Schrift (die Positivität der Offenbarung), die Priester und sogar einen Willkürgott gegründetes autoritäres System zu erblicken: «Zugrunde liegt der ungeheure Denkfehler, Theismus und Moralität zu identifizieren oder überhaupt die Moral abhängig zu machen von der Anschauung, die man von Gott hat.» Deshalb gilt in den Augen der Priester «*Philosophieren, Unglaube, Unmoralität* für ein und dasselbe.»⁶ Folglich schreibt er an seine Schwester: «Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen; willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube; willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche» (III, 954). Der Glaube ist an eine illusorische Sicherheit, ja an eine Furcht vor der Wahrheit und an eine konventionelle Ordnung gebunden. Der junge Nietzsche, der in der Schule den Spitznamen «Kleiner Pastor»⁷ einstecken mußte, kam aus einer Pastorenfamilie, in der jene Bindungen zur Theorie ausgearbeitet worden waren. Sein Großvater hatte 1796 ein Buch gegen die Folgen der Revolution und des Freidenkertums geschrieben⁸; derselbe Großvater erklärte 1804 den Gehorsam gegen den König von Preußen und den gegen Gott als

untrennbar⁹. Der junge Nietzsche sah aber sehr schnell ein, wie illusorisch diese Sicht der Christenheit war. Er griff zuerst den totalitären Charakter des Staates und der Erziehung sowie Ideologien wie die des Sozialismus an, bevor er sich dann an das Christentum selbst heranmachte¹⁰.

In der «Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik» (1872) spricht Nietzsche nicht vom Christentum. Später wird er indes bemerken, daß dieses Werk dem Christentum gegenüber ein aggressives Schweigen berge (II, 1109); der Umweg über Griechenland, der damals nicht ungewohnt war¹¹, habe ihm dazu gedient, eben dem Christentum gegenüber Abstand zu nehmen, um schließlich die Grundfrage zu stellen: Wie soll man dem Unbehagen abhelfen, worunter der moderne, in seinem Selbstverständnis hin- und hergetriebene Mensch leidet? Wie kommt es, daß der Held der griechischen Tragödie leidet, und wie überwindet er dieses Leid?

Nietzsche antwortet in metaphorischer Sprache. Die Antwort ist die Musik und das Paar Apollon-Dionysos.

Warum die Musik? Natürlich handelt es sich um eine Huldigung an Wagner, den Nietzsche zu dieser Zeit als begeisterter Schüler verehrt, aber auch um einen Hinweis auf den ersten Philosophen, den Nietzsche mit Leidenschaft liest: Schopenhauer. Dieser unterscheidet in «Die Welt als Wille und Vorstellung» die Erkenntnis und den Willen; die Erkenntnis distanziert diese Welt in der Vorstellung von sich und neigt dazu, den Menschen in einen geflügelten «Engelskopf ohne Leib»¹² zu verwandeln; der Wille ist sowohl Tat als auch Vorstellung und setzt den Leib ins Werk: «Der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib ist die Erkenntnis a posteriori des Willens.»¹³ Und dieser Wille objektiviert sich in verschiedenen Formen, angefangen von den Naturkräften bis zur Kunst und vor allem der Musik, wo er rein als solcher zur Erscheinung kommt. Tatsächlich drückt sich die Musik nicht nach Art einer Vorstellung aus und existiert nur in den Körpern und in dem Augenblick, da sie gespielt wird. Hingegen erscheint in den anderen Künsten (Schopenhauer führt als Beispiel die Tragödie an) der Wille in einem Individuum, das darunter leidet, als solches von der übrigen Welt getrennt zu sein. Man weiß ja, daß Schopenhauer dachte, die Welt sei eine Illusion, und der Wille müsse auf jedes Unternehmen einer vereinzelt Verwirklichung verzichten. Darum bewundert er vor allem das Finale der

Tragödie, wenn der Held zur Resignation gelangt. Ebenso behält er vom Christentum die Weltentsagung, besonders wirksam in den Ordensgelüben.

Nietzsche übernimmt seinerseits diese Definition des Christentums, doch läßt er sich hier von der zentralen Idee der Musik und des Willens inspirieren (sie bereitet den Begriff vom Willen zur Macht vor). Freilich tut er dies in einem sehr unterschiedlichen Sinne dort, wo Schopenhauer vom «Quietiv des Willens»¹⁴ in der Resignation des tragischen Helden spricht. Nietzsche sagt, daß Ödipus «in seinem rein passiven Verhalten seine höchste Aktivität erlangt, die weit über sein Leben hinausgreift» (I, 56).

Das Zweigestirn Apollon-Dionysos gestattet ihm diesen Denkschritt. Apollon versinnbildet das «Individuationsprinzip», die schöne Form, das Sichtbare, aber auch die zum Erfassen und Festhalten des Lebens notwendige Illusion. Dionysos dagegen verkörpert die Musik, das Auseinandersprenge des Individuationsprinzips und der Daseinsgrenzen¹⁵. Sei es nun, daß Ödipus das Blutschandeverbot übertritt oder Prometheus sich weigert, zwischen den Menschen und den Vorrechten der Götter eine Schranke anzuerkennen, es behauptet sich da jedenfalls ein Wille zur Überschreitung der Grenzen und zu einer Allversöhnung, die alles andere ist als Hegels Dialektik der Verneinung. Es geht nicht darum, die Grenzen eine nach der anderen durch die Arbeit des Gedankens und seiner freien Verwirklichung zu verneinen, sondern das Universale mit ganzer Hingabe innigst zu bejahen, sowohl im Leid als auch in der Freude. In der Gestalt des in Stücke gerissenen Dionysos, der dem Mythos nach wieder hergestellt wird, nachdem er in die Tiefen des Alls hinausgestreut worden war, in dieser Gestalt spricht sich bereits der Wille zur Macht aus, der aufweisen wird, wie das gesamte All zur Erneuerung findet (II, 1109; III, 376).

Die beiden Gestalten Ödipus und Prometheus nehmen den Übermenschen in der Form des Heiligen und des Künstlers vorweg. Sie sind jene Heroen, «jene wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr-Tiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen» (I, 324). Die religiöse Sicht ist offenkundig (III, 1105)¹⁶; es handelt sich darum, das Stadium der Schuldhaftigkeit und des Leidens zu überwinden, denn es trägt den Stempel der Individuation, die sich vom Universalen abgetrennt weiß. Dieses Leiden findet aber seine Erlösung nicht

mehr im Christentum, so wie Nietzsche es versteht als Verwünschung des irdischen Lebens und Hoffnung auf eine Zuflucht im Himmel, sondern durch die Tragödie; sie ist Kunst und Religion zugleich, ein rückhaltloses Ja zum Leben und zur Einheit des Alls. «Man errät: Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn» – so wird Nietzsche später sagen (III, 773). Auf jeden Fall kündigt sich in diesem Sinn des Tragischen schon die Unschuld des Werdens an, und zwar unter zwei verschiedenen Metaphern: der Metapher des Spiels (des tragischen Spiels) und der der Musik, die beide jegliche, ihrem eigenen Werden äußerliche Regel beseitigen. Indem sie so jede Möglichkeit wirklicher Übertretung unterdrücken, bejahen sie die Unschuld des Werdens (III, 376) und behaupten die Möglichkeit des Individuums, seine Identität nicht mehr in einem «Ich», sondern in einem «Werde» von universalen Dimensionen zu verwirklichen.

II. Genealogie des schuldigen Gottes

Das letzte Werk Nietzsches, die «Genealogie der Moral»¹⁷, etwas mehr als ein Jahr vor seinem geistigen Zusammenbruch veröffentlicht, bietet eine genauere Erklärung der Ursprünge der menschlichen Krankheit. In dieser genealogischen Untersuchung geht es um ein Examen des kranken Körpers und also seiner Symptome, den Glauben an den moralischen Gott eingeschlossen. Dies geschieht in einem Rückgriff nicht auf die metaphysischen Ursachen, sondern auf die physiologischen und triebhaften Funktionsstörungen¹⁸.

Es handelt sich nicht darum, ein ärztliches Gutachten oder ein Rezept aufzustellen, sondern einen Menschentyp oder vielmehr zwei zu zeichnen: den Kranken, den von der «Moral» des Ressentiments Vergifteten, und den Gesunden, der sich in der Perspektive der Gerechtigkeit entfaltet (in dem genannten Buch besitzt die Moral einen abschlägigen Sinn, doch kennt Nietzsche auch den üblichen Sinn einer Organisation leitender Tätigkeitsgrundsätze).

Nietzsche interpretiert den Ursprung eines Schlüsselbegriffs der Moral neu, des Begriffs vom Guten. Das Gute aber kann verschieden verstanden werden, je nachdem es sich um den einen oder anderen Menschentyp handelt.

Auf der einen Seite stehen die souveränen Individuen. Ihnen gemäß bestimmt sich das Gute

vom «Pathos der Distanz» her, durch das Gefühl, das ihnen das Recht verleiht, Werte zu schaffen und Dinge zu benennen. Schaffen, das ist das Gute, und dies ohne Rücksicht auf Nutzen oder auf Furcht. Es sind autonome Menschen von einer großen inneren Fülle. Offenbarung dieser Fülle ist ein «in allen Menschen zuckendes Bewußtsein» (II, 301). – (Nebenbei bemerkt: diese Auffassung ist recht zweideutig. Das ist der Ort, an dem Nietzsche von der «blonden Bestie» [II, 787] spricht, ein Ausdruck, den der Nazismus weidlich ausnützen wird, und zwar in einem Sinn, der dem ausdrücklichen Gedanken Nietzsches genau entgegengesetzt ist. Wir werden am Schluß noch auf diese Doppeldeutigkeit zurückkommen; hier geht es darum, sich dem kranken Menschen zu widersetzen, im Wissen, daß Nietzsche sich hier vom Bild des Kriegers inspirieren läßt).

Auf der anderen Seite stehen die Sklaven, für die das Gute nicht in dem Schaffenden, Schöpferischen liegt, sondern im Nützlichen und dem, was ihnen keine Furcht einjagt. Im Gegenschlag dazu empfinden sie den Herren und dem «Pathos der Distanz» gegenüber ein Ressentiment. Dieses Ressentiment drückt sich körperlich in der Unmöglichkeit aus, peinvolle Spuren zu vergessen, die es doch auszutilgen gilt, um frei leben zu können. Solche Spuren binden sie an Vergangenes, an andere Menschen und an Ideale, die sich herausbilden, um diese Lage der Abhängigkeit oder der Schuldhaftigkeit zu rechtfertigen. Eine solche Abhängigkeitssituation steht am Ursprung der Idee vom christlichen Gott. Tatsächlich ist die Abhängigkeit die Anerkennung einer Schuld (Schuld hier sozusagen im geschäftstechnischen Sinn) irgendeinem Menschen gegenüber, dann gegenüber den Ahnen, deren Gestalt schließlich in Gott verwandelt wird.

Daß diese Beweisführung in den Augen der Religionsgeschichte auf schwachen Füßen steht, ist hier nicht von Bedeutung. Wichtig ist die Genealogie im Sinne Nietzsches: Ursprung der Ideale im Leiblichen und seinen Trieben. Hier nun handelt es sich um einen Ursprung des Glaubens aus der Furcht (II, 830). Der Mensch zieht es vor, sich als abhängig zu betrachten, weil er Angst hat vor der Freiheit und vor seiner eigenen Kontingenz. Und eines Tages zieht er es auch vor, sich als schuldig zu betrachten, denn nie vermag er den Forderungen eines Gottes genutzutun, der alles von ihm verlangt, nämlich das Opfer seiner Freiheit. «Die Heraufkunft des

christlichen Gottes, als des *Maximal Gottes*, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das *Maximum* des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht» (II, 831). Aus diesem Grund schlägt Nietzsche die entgegengesetzte Richtung vor: «Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zueinander» (ebd.).

Indessen ist dieser Atheismus nicht Sache einer willkürlichen oder eigenwilligen Entscheidung. Nietzsche weiß sehr wohl um jenen Atheismus, der dem Ressentiment einem anspruchsvollen Gott gegenüber entspringt. Er zeigt sogar, daß dieser Atheismus die logische Folge der Genealogie des christlichen Gottes ist. In der Tat wuchert die am Ursprung beider sich ergänzender und symmetrischer Gestalten (des christlichen Gottes und des sündigen Menschen) stehende Schuldhaftigkeit weiter wie ein Krebsgeschwür, das beide innerlich zerfrißt. Denn das Schuldgefühl kommt einer Geringschätzung des Lebens und seiner Möglichkeiten gleich. Der Sklave gibt nicht das Letzte her in Tat und Leben; er fürchtet sich davor, in vollen Zügen zu leben. Desgleichen hängt Gott von Menschen ab, die ihn in dem Maße anerkennen, wie sie vor dem Leben Angst empfinden. Letzten Endes bleibt Gott nichts anderes übrig, als sich für seine Schuldner aus Liebe zu opfern¹⁹ (II, 831–833). So wie es im «Zarathustra» heißt: «Gott erstickte eines Tages an seinem allzu großen Mitleiden» (II, 499). Das Mitleid hat hier ganz deutlich einen nihilistischen Sinn, der übrigens schon in der «buddhistischen» Interpretation zu finden ist, die Schopenhauer vom Christentum liefert. Außerdem verschärft sich die Entwertung des Sinnes des Lebens in der Genealogie der Moral noch durch eine Selbstentwertung, die eine Vorahnung von dem gibt, was Freud über die Rolle der Aggressivität im Schuldgefühl sagen wird: Die Triebe, die sich nicht nach außen ausdrücken können, wenden sich gegen das Individuum selbst und fressen an ihm.

Man sieht hier, daß Nietzsche eine Art von Christentum verurteilt, die er auf Paulus zurückführt, den «Dysangelisten», und die er sehr wohl vom Evangelium Jesu unterscheidet (II, 1204; II, 1195). Wirklich hält sich Jesus sonderbarerweise außerhalb der Konfiguration der Schuldhaftigkeit (II, 1186, 1195, 1203; III, 655 usw.); er gleicht da ziemlich dem Idioten Dostojewskijs, auch wenn dieser letztere Christus nicht unter diesen Zügen hat darstellen wollen. Nietzsches Jesus lebt in einer Welt für sich; er ist verwandelt,

mit dem Gefühl der Ewigkeit erfüllt, er versteht es aber nicht, nein zu sagen. Er gehört daher nicht zum Typ des Übermenschen und verkörpert nicht den Willen zur Macht. Das Ideal wäre das «des römischen Caesars mit Christi Seele» (XVI, 353; vgl. XIV 286) in der zweiten Unschuld, der Unschuld des Nietzscheschen Werdens.

III. Die Unschuld des Werdens

Die Weltanschauung, die Nietzsche hier zu entfalten sucht, wird in ihrem Umfang durch vier Begriffe festgelegt.

Da ist zuerst der Wille zur Macht. Er hat nichts von einem Größenwahn an sich, nicht einmal etwas von einem rein subjektiven menschlichen Willen. Lange Zeit hat Nietzsche versucht, eine Art mechanistischer, von Newton inspirierter Physik zu entwerfen. Aus dieser Periode blieb ihm die Vorstellung von einer (physischen oder biologischen) Welt, die sich aus einem Bündel von Kräften zusammensetzt; doch wollte er diesen Materialismus, der in der Tat in den Nihilismus und in die Resignation ausgemündet wäre, überwinden. Die Welt ist für Nietzsche ein Universum endlicher Kräfte. Allein der Wille zur Macht erscheint als absolutes Prinzip; es erlaubt, die Werte zu verwandeln und Neues zu schaffen. Sowohl unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Psychologie als auch dem des Universums selbst ist der Wille zur Macht ein Prinzip der gesteigerten Spannung, des Bewegungsschwunges, des «Pathos der Distanz», eine Art absoluter Spontaneität²⁰. An dieser Stelle scheint Nietzsche einem Gott Raum zu geben, nicht mehr einem Gott der Moral, der das Werden entwertet, sondern einem Gott der Macht, der sich in das Werden einfügt, um ihm neuen Schwung zu verleihen: «Gott als Kulminationsmoment: das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung. Aber kein Wert-Höhepunkt» (WM § 712) – «Gott die Höchste Macht» (WM § 1035), schreibt er im Jahre 1888. Gott kann im Rahmen einer Onto-Theologie nicht als substantielles Sein gedacht werden. Er wird aber auch nicht in einer pantheistischen Sicht mit dem Werden selbst verwechselt. Gott ist kein Wertegipfel in Einheit mit dem einzigen Wert, der ewigen Wiederkehr aller Dinge, sondern er könnte der Gipfel der Macht sein, ein Ereignis.

Wollte man diese Überlegungen weiterführen, so könnte man sich hier an das erinnern, was

Jüngel über die moderne Möglichkeit, Gott zu denken, geschrieben hat, gerade eben von einem christlichen Verständnis des «Todes Gottes» ausgehend²¹. Seit den Philosophen der Subjektivität mit Descartes als Anführer ist Gott als Wesen ohne Existenz aus der Welt hinausgewiesen worden. Der einzige Ort, an dem Gott außerhalb des Gotteswortes einen Sinn haben könnte, wäre die Kontingenz, ja sogar das Vergängliche. Wenn nun aber die Kontingenz entwertet wurde, so deswegen, weil man sie als das Tor zum Nichts ansah. Man kann in der Kontingenz aber auch das Mögliche sehen. Gott wäre dann jener, der den Übergang vom Nichts zum Möglichen ermöglicht, und dies im einzigartigen Geschick eines Menschen mit dem Namen Jesus, zum Nutzen aller. Doch interessiert sich Nietzsche nicht für die Begründung einer neuen Theologie.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen hat nichts zu tun mit einem rückläufigen und unerbittlichen Fatalismus, eine Vorstellung, die in Zarathustra Ekel hervorruft (II, 408 und 465). Man muß *das* sehen, *was* in dieser Rückkehr zurückkommt: es ist keine Wiederholung, sondern Ankunft einer Erneuerung, wie es J. Stambaugh gezeigt hat²². Was also regelmäßig wiederkehrt, das ist eine Intensität, jene Ewigkeit, wie sie alle wahre Lust wünscht («Alle Lust will Ewigkeit» – II, 473f), das schöpferische Pathos, aus einem Sinn für die Fülle heraus, in einem fortwährenden Überschreiten, das über den Tod hinausführt (WM § 617, aus den Jahren 1883–1885).

Diese Idee von der ewigen Wiederkehr, die Nietzsche wie seinen Augapfel hütet, nimmt die Vorstellungen der eschatologischen Schöpfung wieder auf und denkt sie innerhalb unserer Welt. Diese zentrale Idee allein läßt uns verstehen, was *Gerechtigkeit* ist und was *Übermensch*, und nicht umgekehrt (in dieser Hinsicht hat man zu viel Verkehrtes vorgebracht). Der Mensch wächst vom Tier zum Übermenschen auf, wenn er fähig wird, die ewige Wiederkehr zu erfahren. Dann kann er den Nihilismus überwinden, der die Welt entwertet, und jedem Ding seinen Wert zuerkennen: «Gerechtigkeit als bauende, ausschheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber.»²³ Nur der Übermensch hat Zutritt zur Unschuld des Werdens, denn kein Gesetz steht mehr außerhalb seiner Tat, keine Übertretung und keine Frustration sind mehr möglich, da er sich das Prinzip selbst zu eigen gemacht hat, auf dem das Werden gründet.

Schluß

Wir haben es in der Interpretation Nietzsches vorgezogen, einen gewissen Zusammenhang in einem doch wohl unvollendeten Denken herauszustellen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß dieses Denken als ein religiöses Denken verstanden werden kann. Viele Nietzscheerklärer haben darauf hingewiesen. Aber dieses Denken stellt sich bewußt außerhalb des Christentums, auch wenn wir auf die Neuinterpretation Heideggers hin besser verstehen, daß Nietzsches Denken uns einlädt, aus den Verstrickungen der Onto-Theologie herauszusteigen, und wenn auch zahlreiche Aphorismen den Christen nützlicherweise zu denken geben.

Trotz dieser Betonung der Kohärenz muß zum Schluß die schwerwiegende Doppeldeutigkeit dieser Aussagen Nietzsches unterstrichen werden. Die Zerstörungsarbeit gelang Nietzsche besser²⁴ als die kritische Einschätzung seiner

Voraussetzungen. Nun endet aber sein Denken in zweideutigen Ausgestaltungen. Ich nenne unter ihnen die des Übermenschen. Seine Identität hängt von den Schlüsselbegriffen im Denken Nietzsches ab. Die Gerechtigkeit des Übermenschen ist unmittelbar abhängig vom Machtwillen, der die Welt schafft und wieder auflöst. Daher kann sich die Gerechtigkeit sowohl als grenzenlose Grausamkeit wie auch als schöpferische Liebe erweisen. Selbst wenn die Kohärenz der Erfahrung der zweiten Lösung der Alternative zuneigen ließ, so muß man doch anerkennen, daß die Doppeldeutigkeit weiterhin besteht, denn wir haben es mit Begriffen zu tun, die jeglichen historischen Inhalts entbehren. Es ist kein Mittler oder Offenbarer am Horizont erkennbar. Das Beste und das Schlimmste sind dem Würfelspiel des Zufalls überlassen. Zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten konnte oder wollte Nietzsche keine Entscheidung fällen.

¹ Das Unbehagen in der Kultur (1930).

² Insbesondere bei Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (Köln, o.J.) §§ 58 ff und § 46 der Ergänzung zum 4. Buch. Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1956) II, 893 ff, und P. Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux: Rev. fr. de sociologie XII (1971) 295–334. Vgl. auch: Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, hg. von Dieter Arendt (Darmstadt 1974).

³ Wir zitieren die Werke Nietzsches nach der Ausgabe von K. Schlechta, 3 Bde (München 1954–1956, ²1960), außer geteilter Angabe.

⁴ Der Wille zur Macht (WM), nach der kleinen Ausgabe Kröner, § 2.

⁵ Musarion-Ausgabe, 23 Bde (München 1920–1929) I, 195.

⁶ A.a.O. 265.

⁷ Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches, Bd. 1, Der junge Nietzsche (Leipzig 1894) 30. Für eine kritische historische Einschätzung s. Curt-Paul Janz, Nietzsche-Biographie, 3 Bde (München 1978–1979).

⁸ Friedrich August Ludwig Nietzsche, Gamaliel oder über die immerwährende Dauer des Christentums zur Belehrung und Beruhigung bey der gegenwärtigen Gärung in der theologischen Welt.

⁹ Beiträge zur Beförderung einer vernünftigen Denkensart über Religion, Erziehung, Unterthanenpflicht und Menschenleben.

¹⁰ Zu diesen Punkten: G. Morel, Nietzsche. Introduction à une première lecture, 3 Bde (Paris 1970–1971). Vgl. Eda Sagarra, Tradition and Revolution. German literature and society (1830–1890).

¹¹ J. Taminioux, La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand (Den Haag 1967).

¹² A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 129.

¹³ A.a.O. 89.

¹⁴ A.a.O. 288.

¹⁵ I, 27, 47, 52, 53, 83, 88 usw.

¹⁶ Siehe die bedeutenden terminologischen Untersuchungen von M. Kämpfert, Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei F. Nietzsche (Berlin 1971).

¹⁷ Der Antichrist, Götzen-Dämmerung und Ecce homo werden nach 1889 veröffentlicht.

¹⁸ Vgl. J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966) 159, und in einem ganz anderen Stil B. Pautrat, Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche (Paris 1971).

¹⁹ Vgl. was Feuerbach in seinem Buch «Das Wesen des Christentums» über die Liebe sagt: Die Liebe überwindet Gott.

²⁰ Der Grundsatz der Spontaneität war zuerst von Kant für den Verstand und die Vernunft zur Geltung gebracht worden, im Gegensatz zur passiven Sinnhaftigkeit, innerhalb einer Philosophie der Subjektivität. Fichte hat das Prinzip radikalisiert, indem er erklärte, die Subjektivität – die Gottes und die des Menschen – sei «kein Sein, sondern ein reines Handeln». Fichte kritisiert schon den Personbegriff, der auf Gott angewandt wird, weil das bedeute, Gott auf den Rang eines endlichen Seienden herabzudrücken. Nietzsche selbst verleiht dem absoluten Spontaneitätsprinzip des Willens zur Macht keinerlei metaphysische Stütze mehr, und M. Heidegger hat in historischer Hinsicht Unrecht, Nietzsche in diesem Punkt in die abendländische Onto-Theologie einzureihen (Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, 200). Vgl. Bernard Lauret, Schulterfahung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud (München 1977) 55 ff und 195 ff.

²¹ E. Jünger, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen 1978). (Wir teilen freilich nicht die ganze Auslegung, die an anderen Stellen dieses bedeutenden Buches über Nietzsche geboten wird, doch ist das eine andere Frage).

²² J. Stambaugh, Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche (Den Haag 1959).

²³ Ausgabe Kröner, 19 Bde (Leipzig 1899–1911, 1926) XIII, 42.

²⁴ Diese Zerstörung der onto-theologischen Metaphysik zugunsten der Metapher und der Fabel in einem endlosen Interpretationsprozeß hat Nietzsche eine nihilistische Nachkommenschaft eingebracht. Das ist besonders im französischen Kulturbereich fühlbar. Vgl. Vincent Descombes, Quarante-cinq ans de philosophie française 1933–1978 (Paris 1979), bes. 210ff. Da ist die ganze Auslegung auf die ewige Wiederkehr konzentriert (vor allem durch Klossowski). Wir

zogen eine mehr organische Interpretation vor, die nicht mit dem Nihilismus abschließt, gegen den sich Nietzsche gewehrt hat, sondern mit der Doppeldeutigkeit seines Denkens.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD LAURET

1940 in Paris geboren. Studium der Philosophie und Theologie an der Dominikanerhochschule von Le Saulchoir in Paris und in München. Doktorat der Theologie in München (1973). Dissertation: Schuldenerfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud (München 1977). Mitglied der literarischen Leitung bei den Editions du Cerf (Paris). Anschrift: 142–150, rue Saint-Maur, F-75011 Paris, Frankreich.

Schlußwort

Jean Granier

Mit oder gegen Nietzsche denken

I. Einführung

Zwischen den Anzeichen, die heute auf eine Erneuerung der christlichen Existenz und des christlichen Fragens hindeuten, ist meiner Meinung nach die Auseinandersetzung mit Nietzsche durch verschiedene führende Denker im Bereich des Christentums eines der vielversprechendsten. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die Beiträge im vorliegenden Heft mit den ersten christlichen Reaktionen auf Nietzsche im letzten Jahrhundert bis zur Mitte dieses Jahrhunderts zu vergleichen¹. Mit wenigen Ausnahmen – ich denke an Mounier, Maritain, Gabriel Marcel – versuchte man entweder, die Kritik und die Anklage Nietzsches zur Verteidigung einer erstarrten und sterilen Orthodoxie zu widerlegen, oder man übernahm einige Themen Nietz-

ches besonders aus dem Bereich der Ästhetik oder der Politik mit der Absicht, durch die «Erlösung» einiger Inhalte die anderen zu neutralisieren und so den gefährlichen Fragen Nietzsches aus dem Wege zu gehen. Heute hat man es dagegen mit einer ehrlichen und offenen Auseinandersetzung zu tun, die das Denken Nietzsches in seinem großen Zusammenhang und in all seinen Abstufungen so gut wie möglich verstehen will, um daraus für den christlichen Glauben zu lernen. Inspiriert von Nietzsche möchte man neue Möglichkeiten und Methoden zur Begründung und zur Vertiefung dieses Glaubens entdecken.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche: keine destruktive Mode

Es handelt sich deshalb keineswegs um eine intellektuelle Mode, wenn christliche Denker sich mit Nietzsche beschäftigen. Im Gegenteil muß man ihnen dankbar sein, weil sie sich im allgemeinen von einem selbstgefälligen ideologischen Exhibitionismus ferngehalten haben, der seit ungefähr zehn Jahren den Pariser Nietzscheanismus kennzeichnet. Das ist der Trost, den wenigstens ich aus dem mit klarer, eingehender Sorgfalt und lobenswerter Vorsicht geschriebenen Aufsatz von J. Greisch bekommen habe, der