

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

diese aus dem Verfall des Strukturalismus entstandenen, hypermodernen Interpretationen, welche sich gern für eine mutige Erneuerung halten, aber tatsächlich nur auf hinterlistige Weise provozieren wollen², zusammenfassend dargestellt hat. Tatsächlich handelt es sich dort nur um eine Regression gegenüber dem Denken Nietzsches. Wenn dann der Autor sich fragt, was diese verschiedenen Variationen des Modewortes «différence» für den Theologen bedeuten könnten, findet er schließlich darin eine heilsame Warnung vor der Illusion zu meinen, die Anthropologie könne völlig die Metaphysik ablösen. Das ist eine magere Ernte, besonders dann, wenn man bedenkt, daß diese Warnung eigentlich überflüssig ist, denn sie wird bei Nietzsche selbst schon deutlich genug wenigstens für den ausgesprochen, der das Wort «Übermensch» zu lesen weiß und der nicht Nietzsche und Feuerbach durcheinanderbringt. Seien wir noch deutlicher: in diesem Zeitvertreib von Gelangweilten, den sie selbst so schön «Zertrümmerung» nennen, geht alles Positive im Denken Nietzsches verloren, schließlich sogar der «Text» und die Wahrheit Nietzsches selbst. Diese Leute werden selbst ein «Hindernis des Verstehens», ein *obstacle épistémologique* im Sinne Bachelards: sie verhindern es sowohl, Nietzsche zu verstehen, als sie auch jedes spekulative Nachdenken in der Philosophie und in der Theologie unmöglich machen möchten.

II. Das Denken Nietzsches «auf sich nehmen»

Was für alle Philosophen schon gilt, gilt mehr noch für Nietzsche: man kann ihn nicht verstehen, wenn man nicht bereit ist, sein Denken mitzudenken, sein Denken mit aller Ergriffenheit und existentieller Leidenschaft und sogar mit der Phantasie, die dazu notwendig sind, «auf sich zu nehmen».

Besonders für jemand, der als Christ groß geworden und in seinem Denken vom Christentum inspiriert und geprägt ist, geht dies nicht ohne Schmerz. Dennoch ist es heute mehr als je notwendig, solch einen harten Weg des Denkens zu gehen. Ich möchte sogar sagen, daß die Bereitschaft dazu mit der «Heiligkeit», zu der der Gläubige aufgerufen ist, zu tun hat! Deshalb kann man sich nur freuen, daß die Autoren dieses Heftes klar wußten, was auf dem Spiel stand und welcher Preis hier zu zahlen war.

Die unerbittliche Kritik des Idealismus

Die Subversion, die Nietzsche für ein allzu selbstverständliches christliches Denken bedeutet, auf sich zu nehmen, heißt an erster Stelle, jede Form des *Idealismus* unerbittlich zu kritisieren, ihm bis in die geheimsten Ecken des religiösen Instinkts nachzujagen, dorthin, wo er seine *moralischen* Hirngespinnste fabriziert. Denn wie Nietzsche zeigte, ist der Idealismus wesentlich die Versuchung, eine Moral zu dekretieren, die die Vorherrschaft des Mittelmäßigen und Dekadenten als absolutes Seinsprinzip sichern soll. In dieser Moral ist das «Gute» nichts anderes als die meta-physische Projektion der nihilistischen Neigungen und Wünsche des Menschen, als eine sakralisierte *Hinterwelt*, die den Menschen für immer und widerspruchslos auf eine widernatürliche «Wahrheit» festlegen soll. Durch eine solche Moral wird das Christentum zu einem «Platonismus fürs Volk», wo Gott der Garant für die moralische Zählung und Domestizierung des Menschen ist und ein Symbol für das *Ressentiment* gegen das Leben wird. Einen solchen Kampf gegen den Idealismus hat P. Gisel in seinem Aufsatz «*Der Perspektivismus Nietzsches und der theologische Diskurs*» mutig auf sich genommen, als er neben dem Fideismus mit Nietzsche einen Idealismus anklagte, «der vor schnell zu den grundsätzlichen «Werten» vorstoßen und dafür die Leiblichkeit, die materielle Dichte des Körperlichen und Sichtbaren übergehen zu können und zu dürfen meint»³.

Die radikale Kritik des Idealismus als Quelle eines «Unbehagens in der Kultur»

Nietzsche hat dargelegt, weshalb der Idealismus nicht ohne einen starren und *rigiden Dualismus* auskommt, der zudem oft eine geistige Transzendenz, die nur intellektuell verstanden werden kann, von einer mit den Sinnen wahrnehmbaren Immanenz auch noch als *örtlich* unterschiedenem Bereich abgrenzt. Wenn die Kommentatoren von Nietzsche gelernt haben, gegen diesen alten Dualismus anzugehen, dann erwartet man heute zudem vom Philosophen und mehr noch vom Theologen, daß sie sehr genau der in neuen Formen erscheinenden Falschmünzerei, die der Idealismus schon immer trieb, auf die Schliche kommen. Denn er bemächtigt sich nur allzugerne der Vielschichtigkeit solcher Begriffe wie *Leben* und *Natur*, um sie für seine Ziele, für

sein Verständnis von Psychologie, Ethik und Religion umzudeuten.

Wenn man ja die im Christentum vorgetragene Lehräußerungen und die konkrete kulturelle und moralische Praxis dieses Christentums analysiert, merkt man, wie ein bestimmter Mißbrauch solcher Begriffe eine systematische Nichtbeachtung des konkreten menschlichen Lebens zu rechtfertigen schien⁴. Dadurch konnte man hin und her pendeln zwischen einem Gott, den man sich als Geist und dann auch als (theoretische) Freiheit vorstellte, und einem Gott-Natur, der nicht nur der Schöpfer der gesamten materiellen Wirklichkeit ist, sondern der sie auch ein für allemal einer nicht veränderbaren Gesetzmäßigkeit unterworfen hat. Dadurch verwischen sich die Grenzen zwischen Gesetz und Freiheit. Nietzsche hat auf den dadurch im Menschen verursachten Schaden hingewiesen, der sich als Symptom eines «Unbehagens in der Kultur» äußert. Freud hat dann später diesen Schaden auf der Ebene der Psychoanalyse untersucht: das Unbehagen äußert sich zum Beispiel darin, daß das Sexualleben des heutigen Kulturmenschen «mitunter den Eindruck einer in Rückbildung befindlichen Funktion macht» (Freud, Das Unbehagen in der Kultur IV). Die Kultur übt ja durch eine *Pädagogik, die systematisch zum Schuldbewußtsein und so zum Schuldgefühl erzieht*, eine enorme Unterdrückung der menschlichen Triebhaftigkeit aus. Nietzsche hatte hier schon vor Freud die List des *asketischen Ideals* angeklagt, das aufrecht erhalten wurde, um die *Macht der Priester* zu sichern.

Kritik an der christlichen Moral als Quelle des Schuldbewußtseins

Gerade in diesem Punkt besteht, wenn man von einigen bisher kaum ins Gewicht fallenden Ausnahmen absieht, auch heute noch ein beunruhigendes Mißverhältnis zwischen der Empfindlichkeit, mit der man zeigt, daß man sehr wohl Nietzsches Vorwürfe verstanden hat, und der Tatsache, daß man daraus kaum Folgen für die christliche Praxis gezogen hat. Wenn das Christentum tatsächlich die Forderung nach Bekehrung ernstnehmen will, deren Bedeutung sie so hervorhebt, um sich endlich von einer verhängnisvollen Illusion zu befreien, an der es so morbide festhielt, dann sollte es keinen Augenblick vergessen, daß man nicht dadurch quitt ist mit Nietzsche und seine Argumente widerlegt hat,

daß man den lebendigen Gott der Bibel und die existentielle Wirklichkeit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus betont und verherrlicht. Denn wenn das asketische Ideal und ein moralischer Dualismus sich dieses Lebens und der Inkarnation Gottes bemächtigen, dann werden diese in Munition gegen das natürliche Leben der konkreten Menschen umgewandelt und dazu verstümmelt, zur Bekämpfung der Sexualität, der Selbstbehauptung des Menschen und jeglicher Äußerung des «Todestriebes» eingesetzt zu werden.

Auf ähnliche Weise wird eine Theologie des göttlichen Erbarmens in einen Angriff gegen den Menschen verkehrt, wenn die im Kreuz verheißene Vergebung sich nur auf *Pseudosünden* beziehen soll, die man mit Verachtung für alles ernsthafte psychologische und biologische Wissen gerade deshalb für Fehler hält, um die menschliche Natur mit einem moralischen Legalismus zu vergiften. Wenigstens nach Nietzsches einschneidender Kritik sollte man damit aufhören, den Menschen dauernd Schuldgefühle beizubringen und sie zu beschämen, indem man die Triebenergien, *die den Menschen zwingen, über sich selbst hinauszuwachsen*, als Sünde verdammt! Denn gerade diese Energien entsprechen dem, was Nietzsche «die große Vernunft des Körpers» nannte. Aus diesem Recht des Körpers schöpft der Geist seine Energien. Ohne diese Energien gäbe es keine Sublimierung, und es gäbe also auch keine «Spiritualität»!

Kritik an dem Mißtrauen gegenüber allem Schöpferischen

Es gibt übrigens, wie Nietzsche nicht nachläßt zu betonen, einen inneren Zusammenhang zwischen der vom Idealismus hervorgebrachten Herabsetzung und Geringschätzung des Menschen und der Mißachtung, um nicht zu sagen dem willkürlichen Mißtrauen des Christentums gegenüber dem *schöpferischen Ausnahme-Menschen*, der noch nicht gegangene Wege gehen will. Mit einem vorschnellen Gerede von einer «Sünde des Hochmuts», hat das Christentum nur allzuoft den Stolz schöpferischer Initiativen zu brechen gewußt. Wer im Sinne Schopenhauers oder Nietzsches ein Held des Erkennens ist, steht im Christentum nicht gerade in einem Geruch von Heiligkeit. Fürchtet man den Rebellen in dem Helden oder Heiligen? Von dem, was

man im Christentum hört oder sieht, muß man den enttäuschenden Eindruck haben, daß dort gerade die bescheidenen Tugenden der «goldenen Mitte», in Wirklichkeit der fahlen, faden Mittelmäßigkeit hoch im Kurs stehen und daß sie einer für gefährlich gehaltenen Genialität und der großen, neuen Tat vorgezogen werden. Typisch Ressentiment, würde Nietzsche sagen.

Auch dem Künstler – ergeht es nicht besser im Christentum. Schlummert vielleicht ein Savonarola im Herzen der *homines religiosi*? Jedenfalls wird die Kunst von den Vorkämpfern des asketischen Ideals vehement verabscheut, denn die Kunst ist die Bejahung des Lebens, während das asketische Ideal die verzerrte Fratze des Nichts ist. Der Moralismus weist die Kunst ab, weil sie ihm mit dem Eros, der großen verbindenden Kraft des Lebens, unter einer Decke zu stecken scheint und daran noch Spaß hat. Bewundern wir die Offenheit eines Picasso: «Die Kunst ist niemals keusch.»⁵ Wenn man die ontologische Rolle kennt, die Nietzsche so sehr der Kunst zuschreibt, daß er in ihr einen Schleier der Illusionen sieht, die das Leben gegen die Übergriffe eines zum absoluten Imperativ gesteigerten Willens zur Wahrheit verteidigt (man denke hier an das berühmte Wort: «Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen»), dann könnte man leicht darüber enttäuscht sein, daß das Thema der Kunst im vorliegenden Heft so wenig aufgegriffen wurde.

Kritik an dem Wunsch, daß etwas wahr sei

Ich bedauere auch, daß man nicht mehr auf die *ideologiekritische Originalität* des Denkens Nietzsches eingegangen ist. Er hat ja eine Methode der Kritik entwickelt, die *den Wert der Werte* hinterfragt. Dieses Fragen steht in der Mitte der «genealogischen Untersuchungen» Nietzsches und erlaubt ihm, dem Christentum gegenüber die *radikalsten* Fragen zu stellen. Verpflichtet Nietzsches Kritik der Werte nicht dazu, auch dort, wo man Beweise für die *Wirklichkeit* einer bestimmten Gegebenheit zu haben scheint, dennoch sich nicht mit der tatsächlichen Existenz solcher Gegebenheit abzufinden, wenn nicht gleichzeitig die *Gültigkeit* und die *Berechtigung* dessen, was sich in der Wirklichkeit siegreich durchgesetzt zu haben scheint, untersucht und begründet worden ist? So wendet sich Nietzsche zum Beispiel gegen ein bestimmtes Verständnis

der göttlichen Vorsehung: «Mit einem noch so kleinen Maß von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert, oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt, wo gerade ein großer Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, daß man ihn abschaffen müßte, selbst wenn er existierte. Ein Gott als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann – im Grunde ein Wort für die dümmste Art aller Zufälle...»⁶

So muß man sich bezüglich einer «Unsterblichkeit der Seele» fragen, ob sie wirklich wünschenswert ist, ob sie es *verdient*, daß wir der Existenz einer solchen zustimmen. Nietzsche jedenfalls nimmt dem Dogma von der Unsterblichkeit der Seele die innere Evidenz, die es zu haben scheint, weil es der Eitelkeit aller Mißratenen und Schlechtweggekommenen schmeichelt, denn diese fänden in dem Glauben, daß jeder als «unsterbliche Seele» mit jedem gleichen Rang hat, die Möglichkeit, sich vor der Tragik des Todes, der sie nicht ins Auge zu sehen vermögen, zu ducken. In seiner «Philosophie mit dem Hammer» mahnt Nietzsche, zu allererst das eigene *Verlangen* danach, daß ein bestimmtes Dogma des Christentums wahr sei, einer radikalen Kritik zu unterwerfen und bis zu dem eigentlichen Grund dieses Verlangens durchzustoßen, bevor man die eigene Überzeugung und den *Wunsch* danach, daß etwas wahr sei, für wahr gelten läßt.

III. Über Nietzsche hinausgehen mit Hilfe des Evangeliums

Dieselbe Freiheit, mit der man lernt, auf die Herausforderung Nietzsches ernsthaft und ehrlich einzugehen, erlaubt es aber auch, in einem zweiten Schritt noch weiter zu gehen, indem man, nachdem man an die Grenzen von Nietzsches Denken gestoßen ist und man die Holzwege dieses Denkens als solche hat anerkennen müssen, neu die unveränderliche Wahrheit des Evangeliums entdecken lernt. In diesem Heft wurden von den Autoren diesbezüglich viele richtige und treffende Betrachtungen angestellt⁷. Dennoch meine ich, daß diese Überlegungen oft nicht weit genug gingen, denn man suchte zu sehr nur das zu betonen, worin Nietzsche und das Evangelium *übereinstimmen*. Es kann aber nicht nur darum gehen, Nietzsche in die Nähe des Evangeliums zu rücken, sondern man muß auch den Mut haben, den abgrundtiefen Unter-

schied in einigen Grundhaltungen festzustellen. Das kann dann Anlaß sein, sich entschieden von Nietzsche abzugrenzen, mit ihm zu *brechen*. Ich möchte mich hier auf ein Beispiel dafür beschränken, um die Strategie einer solchen Haltung anzudeuten. Es handelt sich allerdings um ein nach meiner Meinung sehr grundsätzliches Beispiel.

Gegen die Reduktion des Menschen auf die Immanenz

So heilsam und notwendig es ist, mit Nietzsche den Idealismus in all seinen Formen mit höchster Entschiedenheit zu bekämpfen, so verhängnisvoll wäre es, in den Irrtum der mit großer prophetischer Kraft dargestellten Kernmythen von Nietzsches Denken zu verfallen: die Mythen des *amor fati*, der *ewigen Wiederkehr*, des *Übermenschen*. Sie beruhen auf falschen und folgenschweren Grundüberzeugungen und Grundsatzentscheidungen, von denen das Evangelium frei ist und die nur vom Evangelium aus radikal widerlegt und in ihrer Unrichtigkeit dargestellt werden können. Ich meine hiermit die Urannahme in Nietzsches Denken, *daß man nur im Kontext der absoluten und vor allem exklusiven Immanenz über die Bestimmung und das Schicksal des Menschen nachdenken soll*.

Kaum hat man dieses Bedenken gegen einen Grundsatz der Methode Nietzsches ausgesprochen, merkt man schon, wieviele Angriffsflächen die Philosophie Nietzsches hier bietet. Wenn man seinen *amor fati* oder seine Interpretation der Lehre von der ewigen Wiederkehr näher betrachtet, merkt man, wie das *fatum* und die *Wiederkehr* die Rechtfertigung einer natürlichen Selektion, aus der der Übermensch hervorkommt, sein sollen. In dieser Rechtfertigung handelt es sich dann um eine neue *Theodizee unter umgekehrtem Vorzeichen*, in der das «Leben» den Platz einnimmt, der durch den Tod Gottes freigeworden ist! Aber dann stößt man auch auf einen Widerspruch im Denken Nietzsches: *amor fati* und *ewige Wiederkehr* verweisen auf ein Ganzes, interpretieren die Totalität der Wirklichkeit. Nietzsche aber hatte doch selbst auf das *Perspektivische* in den menschlichen Interpretationen der Wirklichkeit hingewiesen, das es verbietet, affirmative oder negative Globalaussagen über die gesamte Wirklichkeit zu äußern: die Wirklichkeit als Ganzes ist uns ja nicht zugänglich.

Gegen das Böse als Entfremdung

Ähnliches kann man auch über Nietzsches Kritik eines moralischen Dualismus von Gut und Böse sagen. Bei Nietzsche hat die Mahnung, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, die Absicht, das Böse dort zu «erlösen», wo es als ein wertvolles *Mittel* erscheint, um ein wünschenswertes Ziel zu erreichen. Auch hier handelt es sich wieder um eine Art Theodizee: das Böse soll den Willen zur Macht zur Anstrengung antreiben, sich selbst zu überwinden und zum Unendlichen zu streben. Aber eine solche kreative Negativität ist etwas anderes als die konkrete Erfahrung, die der Mensch in seinem Leben vom Bösen macht. Denn in seinem Leben erfährt der Mensch, nach einem Wort von S. Weil, das Erdrücktwerden durch das *Unglück* (l'accablement du malheur). Das Böse bei Nietzsche ist aber nicht das Elend und die Entfremdung, die dem Menschen seine Menschlichkeit und Menschenwürde nehmen, sondern es ist die als Heldentum und menschliche Größe *verklärte* tragische Leidensfähigkeit. Das wirkliche Elend des Menschen aber kann kein Mensch und kein Übermensch in einem Willensakt besiegen: nur ein Gott kann es bekämpfen und abschaffen.

Gegen den Übermenschen als Versöhnung des Unversöhnbaren

Übrigens wird nach Nietzsche der Mensch durch die Bejahung dessen, was das Leben seinem Wesen nach ist, durch das Ja-sagen gegenüber dem Willen zur Macht, zum Übermenschen. Eine solche Interpretation des Lebens würfelt aber Unversöhnliches zusammen: das natürliche, reine Leben und das Leben als «Selbstüberwindung». Denn gerade die *Selbstüberwindung* versöhnt keineswegs die normalen Tendenzen des spontanen, biologischen Lebens mit einem Leben, *das die Werte des Menschen zu verwirklichen sucht*, sondern unterstreicht gerade den unüberwindbaren *Gegensatz* zwischen beiden. Zwar setzt die Entstehung und Entwicklung der *Kultur* als Prozeß der Menschwerdung des Menschen die Verarbeitung der natürlichen Tendenzen des spontanen Lebens voraus, aber die Kultur entsteht genauso sehr durch einen Konflikt mit dem «natürlichen» Leben. In dieser Spannung entfaltet der Mensch sich selbst und es entstehen die Ordnung der Gesellschaft, das Recht, die Ethik, die Kultur und sogar das

Verständnis dessen, was Wahrheit ist. Dagegen ist das reine, natürliche Leben «a-moralisch», schert sich nicht um Gerechtigkeit und Recht und wiegt sich selbst in Illusionen und Trugbildern, wenn diese nur die Herrschaft der Starken bestätigen und stärken.

Die «große Politik» auf der Basis der Herrschaft einer Aristokratie, die Nietzsche befürwortet, erweist sich im Rahmen dieses Gegensatzes zwischen dem natürlichen Leben und dem Leben als Selbstüberwindung wie eine unrealistische *Utopie*. Auch der Traum vom Übermenschen ist reine *Phantasie*, denn dieser Übermensch könnte unter den gegebenen Voraussetzungen nur die falsche Synthese des Unvereinbaren sein. So wäre auch «der römische Cäsar mit Christi Seele» eine reine Wahnvorstellung: Jesus würde aufhören, der Christus, d. h. der Messias und Erlöser zu sein, wenn er den Ehrgeiz der römischen Kaiser hegen würde, sich die absolute Herrschaft über die gesamte Welt zu erobern.

Gegen die absolute Bejahung nur des Lebens als Wille zur Macht

Eine andere wichtige Konsequenz, die man aus der Zurückweisung der reinen Immanenz des Nietzsche'schen Denkens ziehen muß, ist, daß es eine Illusion wäre, das Leben *absolut* bejahen zu wollen. Durch den Verzicht auf die absolute Bejahung des Lebens entsteht dann auch wieder ein Raum, in dem die ethische Forderung neu als sinnvoll erlebt werden kann, auch insoweit sie die Forderung nach Solidarität mit dem Schicksal *eines jeden konkreten Individuums* ist. Dann verstellt uns auch die Vorspiegelung der Herrlichkeit dessen, was der Übermensch sein könnte, nicht mehr die Sicht auf das schreiende Unrecht, das einige im Namen der eigenen aristokratischen Übermenschlichkeit und stolzen Eigenliebe anderen antun zu dürfen meinen. Dann wehren wir uns dagegen, daß die Anhäufung solchen Unrechts die Zukunft der Menschheit in Gefahr bringt, und dann wagen wir es wieder, Sünde zu benennen, was Sünde ist. Sünde sind dann nicht das schlechte Gewissen und die Schuldkomplexe, die ein asketischer Idealismus den Menschen einreden will, sondern Sünde ist dann das, was auch die Bibel Sünde nennt. Auch die Verbrechen und Schandtaten der Reichen

und Mächtigen würden dann wieder beim Namen genannt werden. Dann wäre es gerade der ethische Protest als solcher, der Ausdruck des Willens ist, *die Wirklichkeit nicht länger idealistisch zu verschleiern*, sondern ihr klar und tapfer ins Auge zu sehen.

IV. Schlußfolgerung: Für einen radikalen Realismus...

Wer wäre dann der wahre Realist? Nietzsche, der mit den Großen und Mächtigen rechnet, weil sie ihm das Material sind, aus dem er den Übermenschen schmieden zu können meint, oder Jesus, der den Satan als den «Fürsten dieser Welt» entlarvt und jeden Menschen einlädt, weiter zu sehen als diese betrügerische, lügenhafte und schäbige Welt, um Gott zu suchen.

Ja, Jesus lädt *jeden Menschen* ein. Wenn das Christentum auch nichts von einer gefühlkalten Spiritualität der Unsterblichkeit der Seele hat, es bleibt trotzdem der Raum, in dem das außergewöhnliche Ereignis stattfinden kann, durch das jeder Mensch sich in der Treue und in der Hoffnung als ein «*Ich*» gegenüber dem Leben und der Welt entdeckt⁸ und dies ihm der Anlaß sein kann, ein *absolutes Gegenüber* in dem Dialog mit Gott zu werden, der ihn zu diesem Dialog auf- und in diesem Dialog herausfordert. Nietzsche kann uns helfen, hier das eigene Recht, ja die Notwendigkeit der menschlichen Kreativität zu berücksichtigen. Er zwingt uns dadurch, die Botschaft des Evangeliums neu zu lesen und als Schlüssel zu seinem Verständnis nicht mehr so schnell auf die allzu verbrauchten, die Passivität des Menschen voraussetzenden Metaphern einer Verschmelzung mit Gott und einer ewigen Gottesschau zurückzugreifen, sondern eher mit Bildern zu arbeiten, die von der Zusammenarbeit der Menschen mit Gott und ihrer Verantwortung mit ihm an dem Aufbau eines neuen Himmels und einer neuen Erde ausgehen. In dieser Sicht ist das ewige Leben dann keine Selbstaflösung des Menschen in Gott, eine glückselige, bewegungslose Trägheit, sondern der Jubel einer Teilnahme «mit Leib und Seele» am unendlichen schöpferischen Akt, der der lebendige Gott selbst ist. Könnte die frohe Botschaft für uns dann nicht bedeuten, daß auch wir Künstler in der Werkstatt Gottes sein werden?

¹ Wertvoll ist in dieser Hinsicht der Aufsatz von Yves Ledure mit seinen vielen Belegen. Die Informationen, die er bringt, werden auf glückliche Weise durch die Untersuchung von G. Penzo ergänzt.

² Ich bin mit G. Penzo einverstanden, wenn er seine Vorbehalte gegenüber einer vom Strukturalismus beeinflussten Interpretation von Nietzsches Texten zum Ausdruck bringt (aaO., Anm. 20).

³ Der Aufsatz «Nietzsches Verhältnis zu Jesus» behandelt auf scharfsinnige Weise die vier großen Einflüsse, die das Christentum nach Meinung Nietzsches prägten und die Anlaß zu seiner Kritik wurden: das Judentum des Paulus, den Platonismus eines Augustinus, die Mysterienkulte und die Bewegung der Askese.

⁴ Dies wurde gut hervorgehoben in dem Aufsatz von Yves Le Gal und auch in dem Aufsatz von Bernard Lauret, in dem er die «Genealogie des schuldigen Gottes» nachzeichnete.

⁵ Zitiert bei A. Malraux, *La tête d'obsidienne* (NRF Gallimard, Paris 1974) 64.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* 52 (In der Ausgabe von Karl Schlechta, *Friedrich Nietzsche. Werke*, Bd. II (Carl Hanser Verlag München 1969) 1219).

⁷ Wir wollen hier ganz besonders auf die sehr interessanten Beiträge von R. Duval über «Die Einzigkeit des einzelnen und die Einsamkeit des Werdens» und von A. Uhl und Bernhard Welte hinweisen.

⁸ Vgl. das fünfte Kapitel aus meinem Buch, *Le discours du monde* (Seuil, Paris 1977).

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

JEAN GRANIER

Studium an der Sorbonne. 1957 agrégé de philosophie. 1961–1965 Forschungsbeauftragter des Centre National de la Recherche Scientifique. 1965 Hauptassistent an der Faculté des lettres et des sciences humaines der Universität von Paris in Nanterre. 1966 Staatsdoktorat. 1967 Maître de Conférences an der Faculté des lettres der Universität von Rouen. 1970 ordentlicher Professor. Veröffentlichungen u. a.: *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Seuil, Paris 1966, 1976); *Nietzsche et la question de l'être*: *Revue philosophique* H. 4 (1970); *La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique: Procès de l'objectivité de Dieu* (Cerf, Paris 1969) 65–86; *La pensée nietzschéenne du chaos*: *Revue de métaphysique et de morale* Nr. 2 (1971) 129–166; *Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud*: *Nietzsche-Studien* 8 (1979) 210–224; *Le discours du monde* (Seuil, Paris 1977); *Penser la praxis* (PUF, Paris 1980). Anschrift: 80, Avenue F. Lefebvre, F-78300 Poissy, Frankreich.