Karl Jaspers

Nietzsche und das Christentum

Piper-Bücherei

Redemptoristen
Ostern, Trowitz

KARL JASPERS

NIETZSCHE UND DAS CHRISTENTUM

R. PIPER & CO VERLAG
MÜNCHEN

Diese Abhandlung ist 1938 geschrieben, 1947 ohne Zusätze
und Kürzungen erstmals veröffentlicht. Neuausgabe in der Piper-Bücherei 1963

10 X 48 FH-48

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

v 152/1988
(L 215)

Einbandgestaltung von Gerhard M. Hotop
Satz und Druck: C. Brügel & Sohn KG, Ansbach
© R. Piper & Co. Verlag, München 1952
Printed in Germany

INHALTSÜBERSICHT

EINLEITUNG: *Nietzsches Kampf gegen das Christentum erwächst aus seiner eigenen Christlichkeit* 7

DARSTELLUNG DER WELTGESCHICHTLICHEN ANSICHT NIETZSCHES 16

1. *Die Krise des gegenwärtigen Zeitalters* 16
2. *Herkunft und Verwandlung des Christentums* 18
   a) *Wer war Jesus?* 19
   b) *Die Verkehrung des Christentums Jesu* 26
   c) *Die Ursprünge des verkehrenden Christentums* . . . 28
   d) *Der Fortgang des Christentums* 33
3. *Weltgeschichte* 37

WIE NIETZSCHE FAKTISCH AUS CHRISTLICHEN ANTRIEBEN DENKT, DEREN GEHALT IHM VERLORENGEHT 41

1. *Das weltgeschichtliche Totalwissen* 44
2. *»Es ist etwas Fundamental-Verfehltes im Menschen«* . . 53
3. *Wissenschaft als grenzenloses Wissenwollen* 55
   Zusammenfassung: Die Frage wohin? 66

NIETZSCHES NEUE PHILOSOPHIE 69

1. *Die versagenden Positionen und die Bewegung* 69
2. *Jesus und Dionysos* 70
3. *Selbstidentifizierung mit dem Gegner* 72

4. *Verwerfung der Gegensätze* 73
5. *Das Extreme und das Maß* 74
6. *Das Ganze* 75
7. *Die Vordergründe und der eigentliche Nietzsche* 77
8. *Erfordernisse des Nietzsche-Studiums* 79
9. *Grenze unseres Nietzsche-Verständnisses* 80
10. *Unser Verhalten zu Nietzsches Denken* 82
11. *Nietzsches Fluch* 84

EINLEITUNG

Nietzsches Kampf gegen das Christentum erwächst aus seiner eigenen Christlichkeit

Es ist bekannt, mit welch unerhörter Schroffheit Nietzsche das Christentum verworfen hat. Ein Beispiel: »Wer mir in seinem Verhältnis zum Christentum heute zweideutig wird, dem gebe ich nicht den letzten Finger meiner zwei Hände. Hier gibt es nur eine Rechtschaffenheit: ein unbedingtes Nein« (XVI, 408).*

Nietzsche vollzieht eine Entlarvung des Christentums, mit einer Sprache der Empörung und der Verachtung, in einem Stile, der von ruhiger Untersuchung bis zum Pamphlet geht. Er stellt mit einem außerordentlichen Reichtum an Gesichtspunkten christliche Wirklichkeiten bloß. Indem Nietzsche die Gründe früherer Gegnerschaften in sich aufnahm, wurde er selbst zum neuen Ursprung eines vielleicht noch nie so radikalen und bis ins letzte bewußten Kampfes gegen das Christentum.

Wer nur diese Feindschaft kennt, der wird sich beim Stu-

* Die Zitate erfolgen nach der unter sich identischen Groß- und Klein-Oktav-Ausgabe der Schwester mit Band- und Seitenzahl, Auslassungen von Worten sind, sofern durch sie der Sinn nicht verändert wird, nicht ausdrücklich gekennzeichnet. Fühlbare Lücken sind durch Punkte angedeutet.

dium Nietzsches verwundern: Er findet Sätze, die mit den antichristlichen durchaus unverträglich scheinen. Nietzsche kann vom Christentum sagen: »Es ist doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe: von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen, und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen« (an Gast 21. 7. 81). Er vermag die Wirkung der Bibel zu bejahen: »Die Art, mit der im ganzen bisher die Ehrfurcht vor der Bibel in Europa aufrechterhalten wird, ist vielleicht das beste Stück Zucht und Verfeinerung der Sitte, das Europa dem Christentum verdankt . . .« (VII, 249). Ja, Nietzsche, der von beiden Eltern her aus Pfarrersfamilien stammt, sieht die »vornehmste Art Mensch«, der er begegnet sei, in dem vollkommenen Christen: »ich rechne es mir zur Ehre, aus einem Geschlecht zu stammen, das in jedem Sinne Ernst mit seinem Christentum gemacht hat« (XIV, 358).

Würden wir *im einzelnen* Nietzsches Aussagen über christliche Gegenstände durchgehen, wir würden fast überall – z. B. in bezug auf den »Priester« und auf die »Kirche« – diese schwer zu vereinbarenden Wertschätzungen finden, wenn auch dem Umfang nach die negativen Wertungen bei jedem dieser Gegenstände im Vordergrund stehen, so sehr, daß die positiven fast verschwinden:

Die *Priester* nennt er »tückische Zwerge«, eine »parasitische Art Mensch«, »gesalbte Weltverleumder«, »Giftspinnen des Lebens«, die »geschicktesten bewußten Heuchler« – und doch vermag er wiederholt »zu Ehren der priesterlichen Naturen« zu sprechen: »Das Volk hat tausendfach Recht dazu, gerade dieser Art Mensch zu huldigen: den milden, ernsteinfältigen und keuschen Priesternaturen, die zu ihm gehören und aus ihm kommen, aber wie Geweihte, Auserlesene, seinem Wohl Geopferte, vor denen es ungestraft sein Herz ausschütten

kann . . .« (V, 287–288). Mit fast scheuer Achtung steht Nietzsche vor gewissen Priestertypen: Das Christentum, meint er, »hat vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit . . . Hier erreicht das menschliche Antlitz jene Durchgeistigung, die durch die beständige Ebbe und Flut der zwei Arten des Glücks (des Gefühls der Macht und des Gefühls der Ergebung) hervorgebracht wird . . . hier herrscht jene vornehme Verachtung gegen die Gebrechlichkeit von Körper und Glück, wie sie geborenen Soldaten zu eigen ist . . . Die mächtige Schönheit und Feinheit der Kirchenfürsten hat immerdar für das Volk die Wahrheit der Kirche bewiesen . . .« (IV, 59–60). Nietzsche bewundert bei den sonst von ihm verlästerten Jesuiten, »welche Selbstüberwindung jeder einzelne Jesuit sich auferlegt und wie die erleichterte Lebenspraxis, welche die jesuitischen Lehrbücher predigen, durchaus nicht ihnen, sondern dem Laienstande zugute kommen soll« (II, 77).

Die *Kirche* sieht Nietzsche in Todfeindschaft gegen alles Vornehme auf Erden. Sie vertritt ihm die Wertschätzungen von Sklaven, sie kämpft gegen alle Größe des Menschen, sie ist die Organisation der Kranken, sie treibt bösartige Falschmünzerei. Aber wiederum kann Nietzsche die Kirche respektieren als Macht, und zwar gerade als diese Art von Macht: »eine Kirche ist vor allem ein Herrschaftsgebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten, – damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat« (V, 308). Nietzsche denkt daran, daß die Kraft der katholischen Kirche »auf jenen auch jetzt noch zahlreichen priesterlichen Naturen« beruht, »welche sich das Leben schwer

und bedeutungstief machen« (II, 76). Darum findet auch der Kampf gegen die Kirche keineswegs in jedem Falle Nietzsches Beifall: »Der Kampf gegen die Kirche ist unter anderem auch der Kampf der gemeineren, vergnügteren, vertraulicheren, oberflächlicheren Naturen gegen die Herrschaft der schwereren, tieferen, beschaulicheren, das heißt böseren und argwöhnischeren Menschen, welche mit einem langen Verdachte über den Wert des Daseins, auch über den eigenen Wert brüteten . . .« (V, 286).

Es ist genug der Beispiele für diese entgegengesetzten Deutungen und Wertschätzungen Nietzsches. Jedes Nietzsche-Verständnis fordert, solche Widersprüche zu verstehen; denn Nietzsches Widersprüchlichkeiten sind nicht zufällig. Versuchen wir für die sinngemäße Deutung dieses widerspruchsvollen Verhältnisses zum Christentum einen ersten Hinweis:

Zwar hat Nietzsche seine Nähe zu Christen und seine Herkunft aus dem protestantischen Pfarrhaus als etwas Unersetzliches bewertet. Aber diese Nähe bedeutet ihm doch etwas ganz anderes, sobald er sich bewußt wird, daß die Christen zumeist keine vollkommenen sind. Die Diskrepanz zwischen *Anspruch* und *Wirklichkeit* ist von jeher das Bewegende im Christentum. Oft genug mögen der Anspruch, der Unmögliches verlangt, und die Wirklichkeit, die nicht gehorcht, unbetroffen nebeneinander hergehen. Dann aber, wenn sie einander keine Ruhe lassen, kann das Außerordentliche erwachsen. In diesem Sinne beobachtet Nietzsche, daß der »innerliche verwegene Skeptizismus in Deutschland gerade bei den Kindern des protestantischen Pfarrhauses« erwachsen ist. Warum? »Allzuviele von den deutschen Philosophen und Gelehrten« haben »als Kinder von Predigern dem Priester (!) zugesehen – und glauben folglich nicht mehr an Gott . . . die

deutsche Philosophie ist wesentlich Unglaube an die homines religiosi und die Heiligen zweiten Ranges, an alle die Land- und Stadtpfarrer, hinzugenommen die Theologen der Universität . . .« (XIII, 314).

Damit ist ein Grundzug in der eigenen Leidenschaft Nietzsches angedeutet: Nietzsches *Feindschaft* gegen das Christentum als Wirklichkeit ist untrennbar von seiner tatsächlichen *Bindung* an das Christentum als Anspruch. Und diese Bindung hält er selbst nicht für eine nur abzuschüttelnde, sondern für eine sehr positive. Er ist sich bewußt, daß erst der *moralische* Antrieb des Christentums die Grenzenlosigkeit des *Wahrheitswillens* hervorgerufen hat, und »daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat« (VII, 275). Daher fordert Nietzsche: »alles Christliche durch ein Überchristliches überwinden und nicht nur von sich abtun« (XVI, 390). So also versteht sich Nietzsche: sein Denken ist aus dem Christentum erwachsen durch die christlichen Antriebe selbst. Sein Kampf gegen das Christentum will keineswegs das Christentum einfach preisgeben, nicht es rückgängig machen und nicht aus ihm zurückfallen, sondern er will es überwinden und überbieten, und zwar mit Kräften, die das Christentum, und in der Welt nur dieses, entwickelt hat.

Wenn Nietzsche weiß: »Wir sind keine Christen mehr«, so fügt er gleich hinzu: »es ist unsere strengere und verwöhntere Frömmigkeit selbst, die uns heute verbietet, noch Christen zu sein« (XIII, 318). – Wenn er aller Moral sein »Jenseits von Gut und Böse« entgegenstellt, so will er aus Moral mehr als Moral: »Wir wollen die Erben der Moral sein, nachdem wir die Moral zerstört haben« (XII, 85). Wir haben »als hohes Resultat der bisherigen Menschheit den moralischen Sinn«

(XI, 35). »Unser ganzes Tun ist nur Moralität, welche sich gegen ihre bisherige Form wendet« (XIII, 125).

Aus den christlichen Antrieben, d. h. aus der moralisch auf das Höchste gesteigerten Wahrhaftigkeit, hat nun aber schon von jeher ein christlicher Kampf gegen die wirkliche Christenheit stattgefunden, die da ist in der Macht der Kirche und in dem tatsächlichen Sein und Verhalten der Menschen, die Christen heißen. Dieser Kampf innerhalb der christlichen Welt hat Folgen gehabt, als deren letzte Konsequenz sich Nietzsche fühlt. Er glaubt dieser *christlichen Zucht* die ungeheure Möglichkeit erwachsen zu sehen, der er selbst sich anvertraut: »Der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden hat in Europa eine prachtvolle *Spannung des Geistes* geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen ... wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister – wir haben sie noch, die ganze Not des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiß? das Ziel...« (VII, 5).

Fassen wir zusammen: Nietzsches Grunderfahrung seines eigenen Lebens – aus christlichen Antrieben sich gegen das Christentum zu stellen – wird ihm *repräsentativ für einen weltgeschichtlichen Vorgang*. Das Geschehen des eigenen Zeitalters hat auf dem geschichtlichen Grunde von Jahrtausenden einen Punkt erreicht, der für die Seele des Menschen, die Wahrheit seiner Wertschätzungen, für das Wesen des Menschseins selbst zugleich höchste Gefahr und höchste Möglichkeit bedeutet. Nietzsche tritt für sein Bewußtsein in dieses Zentrum des weltgeschichtlichen Geschehens. –

Diese Revolution der Seelentiefe zu ermessen, werden wir fragen, wie sie in *Nietzsche selbst* vor sich gegangen sei. Wir

möchten seine ursprüngliche Christlichkeit sehen und dann, wie die Verwandlung geschah. Wir fragen vielleicht, welche religiösen Befreiungskämpfe Nietzsche in seiner Entwicklung aus einem Christen zum Gegner des Christentums vollzogen hat. Aber nichts von dem ist geschehen; vielmehr nahm Nietzsche – und das ist in seinen Folgen für sein gesamtes Denken wesentlich – die christlichen Antriebe von früh an sogleich in der Gestalt auf, wie sie dann bis ans Ende in ihm lebten; d. h. er erfuhr zwar als sein Eigenes eine Unbedingtheit, ein Äußerstes an Moral und Wahrhaftigkeit, aber die christlichen Gehalte, die christlichen Objektivitäten, die christliche Autorität waren schon in ihm als Kind keine Wirklichkeit. Er hatte später nichts abzuschütteln, nicht einmal Märchen preiszugeben. Wir belegen die Denkungsart des *Knaben* durch einige Beispiele:

Christentum als Glaubensinhalt und Dogma ist ihm von Anfang an fremd; nur als eine menschliche Wahrheit in Symbolen bejaht er das Christentum (1862): »Die Hauptlehren des Christentums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus.« Diese Grundwahrheiten sind für den Knaben dieselben wie die seiner späteren Philosophie z. B.: »Durch den Glauben selig werden heißt, daß nur das Herz, nicht das Wissen glücklich machen kann. Daß Gott Mensch geworden ist, weist darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe.« Schon zu gleicher Zeit zeichnet er sich Sätze auf, die auch in der Kritik des Christentums das Spätere vorwegnehmen. Gegen den aus der christlichen Anschauungsweise entsprungenen Weltschmerz heißt es: er sei nichts als ein Versagen an eigener Kraft, sei ein Vorwand der Schwäche, die sich nicht mit Entschiedenheit selbst ihr Los zu schaffen vermöge. Auch schreibt der Knabe schon von

dem Zweifel, »ob nicht zweitausend Jahre die Menschheit durch ein Trugbild irregeleitet sei«; oder: »Es stehen noch große Umwälzungen bevor, wenn die Menge erst begriffen hat, daß das ganze Christentum sich auf Annahmen gründet; die Existenz Gottes, Unsterblichkeit, Bibelautorität, Inspiration werden immer Probleme bleiben. Ich habe alles zu leugnen versucht: oh, niederreißen ist leicht, aber aufbauen!« Was so von dem Knaben am Anfang hypothetisch, zögernd, abwägend ausgesprochen wird, macht Verwandlungen im Ausdruck durch; vor allem entsteht die Leidenschaft im Betroffensein und im Kampfwillen erst später. Aber die Grundposition ist von Anfang an im Kinde da und bleibt unverändert.

Vergleichen wir in diesem Punkte Nietzsche mit *Kierkegaard*, so ist der Unterschied radikal. In Kierkegaards Seele senkte sich der christliche Glaube, dem er innerlich bis ans Ende als einem geschichtlichen Gehalt verbunden blieb: »weil mein Vater es mir gesagt hat«. Nietzsche dagegen ist dem geschichtlichen Gehalt des Christentums von Anfang an fremd gewesen. – In der Folge wurde Kierkegaard in die Tiefe der christlichen Theologie eingeweiht. Nietzsche aber hat von dieser Theologie nicht einmal die Ahnung gewonnen, daß sie Tiefen habe, hat sich um ihre sublimen Gedankenbauten nie gekümmert. –

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die *Grundlinie* der von uns geplanten kritischen Analyse: Wir beobachten erstens, wie Nietzsches Kampf gegen das Christentum aus *christlichen Antrieben* erfolgt, und wie weit er sich dessen bewußt ist. Wir sehen zweitens, wie die christlichen Antriebe bei ihm von Anfang an gleichsam unter *Verlust der christlichen Gehalte* auftreten; sie sind zu einer Energie des bloßen Vorantreibens geworden. Daraus verstehen wir drittens, wie Nietzsches

Weg ihn zunächst, im Umschlagen aller irgendwo von ihm eingenommenen Positionen, zum *Nihilismus* führt. Wiederum wird er dessen inne, und nun vollzieht er bewußt diese Bewegung des Nihilismus als das für das Zeitalter unausweichliche, wenn auch für die Menge erst bevorstehende Geschehen für sich bis zu den letzten Konsequenzen. Das aber tut er nicht, um Nihilist zu bleiben, sondern um die *Gegenbewegung* gegen den Nihilismus aus einem ganz *neuen Ursprung* zu gewinnen. Angesichts dieser neuen Philosophie entstehen dann zuletzt unsere Fragen: Hat auch sie noch etwas mit dem christlichen Ausgang zu tun? Ist sie überhaupt wirklich da? Welchen Charakter hat ihre Wirklichkeit?

Bevor wir diese kritischen Fragen erörtern, muß Nietzsches Anschauung vom *Wesen* und von der *Geschichte des Christentums* vergegenwärtigt werden. Wir vernachlässigen in deren Darstellung zunächst die widersprechenden Äußerungen und geben das, zumal in seinen letzten Schriften, sich vordrängende einheitliche Bild. Dieses muß in seiner ganzen Schroffheit aufgefaßt werden; dann erst können wir untersuchen, wie weit dieses Bild bei Nietzsche in tieferen Zusammenhängen gesehen werden muß, von denen her es nur wie eine Vordergrundserscheinung wirkt, die von ihm gar nicht als absolute und endgültige Erkenntnis gemeint sein kann.

DARSTELLUNG DER WELTGESCHICHTLICHEN ANSICHT NIETZSCHES

Drei Fragenkreise sind zu vergegenwärtigen: erstens Nietzsches Bewußtsein der Krise des gegenwärtigen Zeitalters; zweitens seine Lehre von der Herkunft dieser Krise aus dem Christentum; drittens sein Blick auf die Weltgeschichte im ganzen und die Stellung des Christentums in ihr.

1. Die Krise des gegenwärtigen Zeitalters

Nietzsche entwarf das erschreckende Bild der modernen Welt, das seitdem ständig wiederholt worden ist: Das Sinken der Kultur: den Ersatz der Bildung durch ein bloßes Wissen um Bildung; den Ausgleich des seelischen Substanzverlustes durch eine universale Schauspielerei: das Leben im »als ob«; die Übertäubung der Langeweile durch Rausch und Sensation; den Lärm des Scheingeistes, in dem nichts mehr wachsen kann: alles redet, aber alles wird überhört; alles wird zerredet; alles wird verraten. Nietzsche zeigt die Öde des atemlosen Erwerbs, er zeigt die Bedeutung der Maschine, der Mechanisierung der Arbeit, die Bedeutung der Heraufkunft der Massen.

Aber alles das sieht Nietzsche nur als Vordergrund. Heute, »wo alles wackelt, wo alle Erde bebt«, ist das Grundgeschehen ein tieferes, nämlich die Folge eines Ereignisses, das – wie Nietzsche in seinem beruhigten Zeitalter der bürgerlichen Selbstzufriedenheit mit wahrem Grauen sagt – noch niemand merkt; es ist das Ereignis: »Gott ist tot«. »Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum Gefühl zu kommen: und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei« (XIII, 316).

Nietzsche meint einen Befund der gegenwärtigen Wirklichkeit festzustellen. Er sagt nicht: es gibt keinen Gott, auch nicht einfach: ich glaube nicht an Gott. Er beschränkt sich auch nicht auf eine psychologische Feststellung der wachsenden Glaubenslosigkeit. Vielmehr macht er eine Seins-Wahrnehmung. Ist diese Wahrnehmung einmal gemacht, so ergeben sich alle einzelnen Züge dieses Zeitalters als Folge des Grundfaktums, ergibt sich alles Bodenlose und Unheilvolle, ergibt sich das Zweideutige und Verlogene, das Schauspielerhafte und unruhig Hastende, das Rausch- und Vergessensbedürfnis dieses Zeitalters.

Bei diesem Grundfaktum bleibt Nietzsche nicht stehen. Er fragt: *warum* ist Gott gestorben? Nur eine unter seinen Antworten ist umfassend durchdacht und entwickelt: Ursache des Todes Gottes ist das Christentum. Denn vom Christentum wurde einst alle Wahrheit zerstört, aus der der Mensch vordem lebte: vor allem die tragische Wahrheit des Lebens der vorsokratischen Griechen. Das Christentum setzte dagegen lauter Fiktionen: Gott, moralische Weltordnung, Unsterblichkeit, Sünde, Gnade, Erlösung. Wenn dann die fingierte Welt des Christentums durchschaut wird – denn am Ende bekommt »der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das

Christentum hochentwickelt, Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Weltdeutung« (XV, 141) –, so kann nur das Nichts übrigbleiben: der Nihilismus ist die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werte und Ideale« (XV, 138). Da für das Christentum schlechthin aller Halt und Wert in Fiktionen lag, muß im Augenblick der Enthüllung der Fiktionen der Mensch in ein solches Nichts sinken, wie er es noch nie in der Geschichte erlebt hat.

Heute ist von alledem erst der Beginn. Die »Heraufkunft des Nihilismus«, sagt Nietzsche, »ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte.« »Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen« (XV, 137).

Nietzsches Antwort auf die Frage, warum Gott stirbt – nämlich durch die Konsequenzen des Christentums –, muß der Geschichte des Christentums eine ganz neue Bedeutung geben. Die zwei christlichen Jahrtausende, die hinter uns liegen, sind unser Verhängnis. Wie ist dies Verhängnis vor sich gegangen?

2. Herkunft und Verwandlung des Christentums

Entstehung, Verkehrung und Fortgang des Christentums lassen sich aus Nietzsche zu einem zusammenhängenden geschichtlichen Bilde fassen*. Herausgenommen aus der Geschichte des Christentums wird Jesus. Er steht bei Nietzsche abseits. Seine Wirklichkeit hat mit der Geschichte des Christentums eigentlich nichts zu tun.

a) Wer war Jesus?

Nietzsche antwortet: ein Menschentypus, der psychologisch zu charakterisieren ist.

Jesus verwirklicht eine neue Lebenspraktik, nicht ein neues Wissen (einen neuen Wandel, nicht einen neuen Glauben) (VIII, 259). Ihn beherrscht »der tiefe Instinkt« dafür, »wie man leben müsse, um sich ›im Himmel‹ zu fühlen, um sich ›ewig‹ zu fühlen« (VIII, 259). Die von Jesus gelebte, durch seine Lebenspraktik errungene *Seligkeit* ist »die psychologische Realität der Erlösung« (VIII, 259):

Diese Seligkeit ist das »Zu-Hause-Sein in einer Welt, an die keine Realität mehr rührt, einer *inneren Welt* . . .« (VIII, 253). Nur von dieser redet Jesus: »›Leben‹ oder ›Wahrheit‹ oder ›Licht‹ ist sein Wort für das Innerste – alles übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloß den Wert eines *Zeichens*, eines Gleichnisses« (VIII, 257). Auf die kürzeste Form gebracht, heißt das: »Die Seligkeit ist die einzige Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden« (VIII, 258). Was es als Gegenstand, als Welt gibt, alles ist nicht mehr »als eine Gelegenheit zu Gleichnissen. Gerade daß kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Antirealisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können« (VIII, 257). Daher kann es keine Lehre Jesu geben, vor allem keine ein-

* Ernst *Benz* hat in seiner Abhandlung »Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums«, Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 56, 1937, eine lehrreiche Übersicht über diese Lehren Nietzsches von der Geschichte des Christentums – diesem Vordergrundsbilde zumal der späteren Schriften – gegeben; besonders wertvoll an dieser Arbeit ist auch, daß er die Bezüge und Analogien solcher Nietzscheschen Gedanken zu anderen Autoren dokumentarisch belegt hat.

deutige, keine feste: »Dieser Glaube formuliert sich nicht – er lebt, er wehrt sich gegen Formeln« (VIII, 256).

Wie aber kann die Grundhaltung dieses »wahren Lebens«, dieses »ewigen Lebens«, das »nicht verheißen« wird, sondern das »da ist«, in Wort und Tat zur Erscheinung kommen?

Wenn der Selige ein *Wort* spricht, so muß offenbar in Zeichenrede und Gleichnis alle rationale Eindeutigkeit versinken. »Die gute Botschaft ist, daß es keine Gegensätze mehr gibt« (VIII, 256), d. h. alle Unterschiede haben ein Ende. Nietzsche läßt Jesus sprechen, als ob alles das nicht sei, was unserem gegenständlichen Wahrnehmen, Denken, Wissen das Sein dadurch ist, daß es unterschieden, gegensätzlich und bestimmt ist.

Für das *Tun* des Seligen ist das Charakteristische: er geht an der Welt vorüber, oder er geht unbetroffen durch die Welt hindurch. Machen wir die Konsequenzen dieser Grundhaltung klar, wie Nietzsche sie entwickelt:

Es gilt *erstens: nirgends Widerstand leisten!* Nichts wird verneint, alles wird bejaht. Solche Haltung nennt Jesus *Liebe*. Sein »Leben in der Liebe ohne Ausschluß, ohne Distanz« (VIII, 252) bedeutet, daß ihm alles gleicherweise nah ist: er macht »keinen Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen, zwischen Juden und Nichtjuden« (VIII, 258). Diese Liebe ist wahllos, zu jedem Nächsten bloß als zu diesem gerade gegenwärtigen anwesenden. Sie »schätzt niemanden gering«.

Doch dieses Nichtwiderstehen der Liebe beschränkt sich nicht auf das Übersehen aller Unterschiede. Der Christ *kämpft nicht*, auch nicht, wenn sein Dasein bedroht ist. »Ein solcher Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht ›das Schwert‹«. Der Christ leistet »dem, der böse gegen ihn ist, weder im Wort noch im Herzen Widerstand«

(VIII, 258). Da er schlechthin nicht kämpft, läßt er sich auch »bei Gerichtshöfen weder sehen noch in Anspruch nehmen (›nicht schwören‹)« (VIII, 258).

Wird aller unterscheidende und handelnde Bezug des Menschen zur Welt hinfällig, und ist, was sonst Wirklichkeit heißt, nur unfeste Symbolik, um mit ihr von der Seligkeit, der eigentlichen Wirklichkeit, zu reden, so folgt *zweitens:* »Eine solche Symbolik par excellence *steht außerhalb* aller Religion, aller Kultbegriffe, aller Historie, aller Bücher, aller Kunst« – »Jesu ›Wissen‹ ist eben die reine Torheit darüber, daß es dergleichen gibt« (VIII, 257). »Die Kultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt . . . . er verneint sie nicht . . . Dasselbe gilt vom Staat, von der Arbeit, vom Kriege – er hat nie einen Grund gehabt, ›die Welt‹ zu verneinen . . . . Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche . . .« (VIII, 257). Darum, weil es keine Gegensätze mehr gibt, fehlt auch »der Begriff Schuld und Strafe. Die Sünde, jedwedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft« (VIII, 258).

Mit dem Wegfall aller Weltwirklichkeit wird *drittens* auch der *Tod etwas Unwirkliches*. »Der ganze Begriff des natürlichen Todes fehlt im Evangelium: der Tod ist keine Brücke, kein Übergang, er fehlt, weil einer ganz anderen, bloß scheinbaren Welt zugehörig. Die Zeit, das physische Leben und seine Krisen sind gar nicht vorhanden für die Lehrer der ›frohen Botschaft‹ . . . .« (VIII, 260).

Die Seligkeit seiner Lebenspraxis bestätigte Jesus durch sein Sterben: »Dieser ›frohe Botschafter‹ starb, wie er lebte, nicht um ›die Menschen zu erlösen‹, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat.« So war »sein Verhalten vor den Richtern . . . sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht . . . Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun.« Das ist die Grund-

haltung: »Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich machen . . . sondern auch nicht dem Bösen widerstehen – ihn lieben . . .« (VIII, 261).

Diese Charakteristik der Lebenspraktik Jesu durch Nietzsche soll zugleich eine allgemeine Möglichkeit des Menschseins zeigen. Nietzsche fragt: Was für Menschen, *wie geartete* Menschen können diesen Weg wählen? Was für ein Mensch mußte demnach Jesus sein? Nietzsche nennt solche Frage eine Frage nach den *physiologischen Bedingungen*. Seine Antwort lautet:

Die »*extreme Leid- und Reizfähigkeit*, welche überhaupt nicht mehr ›berührt‹ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet«, hat zur Folge, daß *die Realität* als solche aus Instinkt *gehaßt wird!* Die »*extreme Leid- und Reizfähigkeit*, welche *jedes* Widerstreben bereits als unerträgliche *Unlust* empfindet und die Seligkeit (die Lust) allein darin kennt, nicht mehr Widerstand zu leisten«, schließt aus Instinkt alle Abneigung, alle Feindschaft aus, es bleibt »die Liebe als einzige, als letzte Lebensmöglichkeit«. Diese grenzenlose Leid- und Reizfähigkeit nennt Nietzsche die »physiologische Realität« (VIII, 253).

In solchem Auffassungs-Zusammenhang spricht Nietzsche angesichts Jesu von »dem ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem« (VIII, 255). Und er verwirft es als lächerlich, auf Jesus Begriffe wie Held oder Genie anzuwenden. »Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz anderes Wort eher noch am Platz, das Wort *Idiot* . . .« (VIII, 252). Nietzsche meint Idiot in dem Sinne, wie Dostojewski seinen Fürsten Myschkin Idiot nennt*.

* Ob Nietzsche Dostojewskis »Idioten« gelesen hat, ist zweifelhaft. Die erste deutsche Übersetzung erschien erst 1889, konnte also von

Was Nietzsche dergestalt in Jesus antrifft, ist eine Weise dessen, was er *décadence* nennt, zwar mit der Auszeichnung, daß es eine décadence ohne Verlogenheit ist, aber doch mit allen Grundzügen der décadence als eine Form des zugrunde gehenden Lebens. Dazu gehört auch »die instinktive Nötigung zu Handlungen, mit denen man die Mächtigen zu Todfeinden macht (gleichsam sich seine Henker selbst züchtend), der Instinkt des Willens ins Nichts« (XV, 185). So tat Jesus und starb am Kreuz. –

Es ist gewiß ein erstaunliches Bild vom Wesen Jesu, das Nietzsche zeigt. Es ist anschaulich, ein in sich durch Geschlossenheit überzeugendes Ganzes. Man kann aber zweifeln, erstens ob hier noch von *historischer Realität* die Rede ist. Nietzsche antwortet:

Die Evangelien geben kein eindeutiges Bild. In ihnen sei der wirkliche Jesus nur durch kritische Unterscheidung zu erahnen. Für Nietzsche klafft in den Evangelien »ein Widerspruch zwischen dem Berg-, Seen- und Wiesenprediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmutet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priester-Todfeind . . .« (VIII, 255). Der erstere ist für Nietzsche der wirkliche Jesus, der zweite eine Interpretation und Zutat aus den Jesus selbst völlig fremden Instinkten der Urgemeinde. Nietzsche verwirft es, »den Fanatiker in den Typus des Erlösers« einzutragen. Nietzsche ist

Nietzsche nicht gekannt sein. Ob eine französische Übersetzung schon existierte, und ob sie in seine Hände gekommen ist, kann ich nicht feststellen, auch nicht, ob etwa nur der Titel »Idiot« ihm zu Ohren gekommen ist, oder ob es sich ohne alle Kenntnis seitens Nietzsches um eine verwunderliche Koinzidenz handelt. – Die Worte »das Wort Idiot« wurden in den Ausgaben von der Schwester unterdrückt; sie sind durch Hofmiller bekannt geworden.

zwar äußerst skeptisch, aus den Evangelien überhaupt eine verläßliche historische Realität deutlich zu gewinnen. »Wie kann man – sagt er – Heiligenlegenden überhaupt ›Überlieferung‹ nennen!« (VIII, 251)*. Aber, so meint er doch, »der psychologische Typus könnte ja in den Evangelien enthalten sein trotz den Evangelien, wie sehr auch immer verstümmelt oder mit fremden Zügen überladen«, die Frage ist, »ob sein Typus überhaupt noch vorstellbar, ob er ›überliefert‹ ist« (VIII, 252). Das bejaht Nietzsche und entwirft sein Bild.

Man kann zweitens zweifeln, ob hier noch von einem *psychologisch* überhaupt *Möglichen* die Rede sei. Hier ist nun Nietzsche ganz entschieden: »Die Praxis des Christentums ist keine Phantasterei, so wenig die Praxis des Buddhismus sie ist: sie ist ein Mittel, glücklich zu sein« (XV, 260). Diese Lebenspraktik ist aber als psychologische Möglichkeit durch-

* Nietzsche schreibt über das Bibellesen und die Evangelienkritik: VIII 251 und 273–279. Die philologische Evangelienkritik hat eine dreifache Ablehnung erfahren: Nietzsche erklärt sie als »gelehrten Müßiggang« (VIII, 251). Kierkegaard hält sie als völlig unerheblich für den gläubigen Christen. Andere behaupten, die philologische Kritik zerstöre nur, und es gebe nach der philologischen Kritik keinen Rückweg mehr zum Glauben. Alle diese Standpunkte scheinen auf einer Verkennung des Sinnes von echter Philologie zu beruhen. Sie machen eine falsche Voraussetzung: als ob die Philologie erkenne, was sei. Gute Philologie aber läßt das Eigentliche gerade dadurch ins Licht treten, daß sie es nicht erkennt; ja sie schützt dieses Substantielle vor der Verwechslung mit dem Erkennbaren, das allein sie zum unmittelbaren Thema hat. Daher läßt sie hinter allen Vordergründen, Tatbeständen, Zusammenhängen, Abhängigkeiten, Denkschematen, die sie begreift, um so klarer die Substanz leuchten, wenn diese da ist, aber auch nur für den, der sie zu sehen vermag. Ihr Wissen zerstört nur falsches Sehen, ihr intensivstes Wissen läßt allein im echten Nichtwissen das Wesentliche offenbar werden. Es wäre ein fragwürdiger Glaube, der darauf gegründet wäre, daß seine Illusionen in bezug auf empirische Tatbestände und rationale Notwendigkeiten nicht zerstört werden dürfen.

aus ungeschichtlich, d. h. sie hat keine spezifisch geschichtliche Herkunft, ist darum jederzeit und auch heute »jeden Augenblick noch möglich«. »Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein« (VIII, 265). Darum kehrte der Typus in den christlichen Jahrtausenden wieder, z. B. in Franz von Assisi (VIII, 252) (nicht aber etwa in Menschen wie Pascal, die vielmehr durch die Ideale des verkehrten Christentums in ihrer Kraft gebrochen wurden, XV, 328ff.). Da diese Lebenspraxis vor allem aber in Zeiten wachsender décadence möglich wird, so gerade auch in unseren Zeiten. »Unser Zeitalter ist in einem gewissen Sinn reif (nämlich décadent), wie es die Zeit Buddhas war . . . Deshalb ist eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich« (XV, 318).

Fassen wir zum Schluß noch einmal mit Nietzsches Worten zusammen, wie sich diese christliche Lebenspraxis Jesu zeigt: »Wer jetzt sagte, ›ich will nicht Soldat sein‹, ›ich kümmere mich nicht um die Gerichte‹, ›die Dienste der Polizei werden von mir nicht in Anspruch genommen‹, ›ich will nichts tun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mir mehr den Frieden erhalten als Leiden‹ – der wäre Christ« (XV, 299). Soziologisch aber sagt Nietzsche von diesem Christentum: »Das Christentum ist möglich als privateste Daseinsform; es setzt eine enge, abgezogene, vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus – es gehört ins Konventikel« (XV, 298)*.

* Ernst *Benz* hat seine oben zitierte Abhandlung mit einem merkwürdigen Schluß versehen. Nachdem er innerhalb der Darstellung wiederholt von der Verlogenheit der liberalen und positiven Theologie des 19. Jahrhunderts gesprochen hat, schreibt dieser Theologe zuletzt angesichts des *Jesusbildes* Nietzsches von der Bedeutung, welche nach seiner

b) Die Verkehrung des Christentums Jesu

Wie verhält sich nun das Christentum zu Jesus? Nietzsche sagt: Das Christentum ist von Anfang an eine vollständige Verkehrung dessen, was Wahrheit für Jesus war. »Im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz« (VIII, 265). Es ist ein historischer Zufall, daß ganz andere Motive – nämlich Rache- und Vergeltungsgefühle – Jesus benutzten, um ihn, umgedeutet und mit fremden Zutaten umkleidet, zu einem Mittel ihres Strebens zu machen. Christlich und antichristlich hat darum bei Nietzsche einen wechselnden Sinn. Heißt Jesus christlich, dann sind für Nietzsche die Urgemeinde und die spätere Kirche schon ganz und gar antichristlich. Unter Christentum meint Nietzsche jedoch gewöhnlich gerade dieses Christentum der Apostel und der Kirche. Nietzsche selbst ist also antichristlich in einer durchaus verschiedenen Betonung: gegen Jesus (mit Respekt vor dessen Wahrhaftigkeit) und gegen Apostel und Kirche (mit Verachtung für deren Unwahrhaftigkeit), gegen beide aber als gegen Symptome eines niedergehenden Lebens. Er macht

Meinung *dieses* Bild »im Sinne eines positiven Beitrags zur Verwirklichung einer neuen Form christlichen Lebens und Denkens« habe, indem er von Nietzsche wie folgt spricht: »Der Antichrist wird . . . zum Lehrer einer imitatio Christi, welche die Kirche aus Schwachheit und Bequemlichkeit unterschlagen hat. Der Feind der Kirche wird zum Propheten einer neuen Möglichkeit des Christentums, welche die Kirche selbst aus Furcht vor ihren unerbittlichen und unbequemen Folgen vorgezogen hat zu verbergen; er wird zum Verkünder eines kommenden ordo evangelicus, der eine neue Gemeinde von seinesgleichen zu einer neuen imitatio Christi zusammenfügt und der den reinen Glaubenschristen durch die Darstellung des jesuanischen Lebens die papierenen Bekenntnisse aus der Hand schlägt« (S. 313). Erstaunliche Sätze eines Theologen, erstaunlich für den, der das eben mit Nietzsche-Worten gezeichnete Jesusbild im ganzen vor Augen hat!

mit seiner Verwerfung keineswegs Halt vor Jesus, wenn er ihn auch in dem Glanze der Wahrhaftigkeit strahlen läßt.

Da Jesus nach Nietzsche nicht Ursprung des Christentums ist, sondern nur ein Mittel – neben anderen – der Verwertung durch das Christentum, so ist die Verkehrung der Wahrheit Jesu von vornherein radikal. Das Christentum ist kein Prozeß des Abfalls von einem anfänglich Wahren, das nach und nach verloren wurde, sondern es lebt aus ganz anderen Ursprüngen, welche gleich in der ersten Berührung den ihnen fremden Ursprung Jesu in verkehrter Gestalt sich zu eigen machen. Im Abfallgedanken – er selbst ist ein christlicher Gedanke – wurde vor Nietzsche eine Verwässerung, Erleichterung, Erschlaffung oder ein Verrat des vorhergehenden wahren Christentums gemeint, das im Neuen Testament gegeben ist; durch alle Jahrhunderte wurde im Christentum aus dem Abfall die Wiederherstellung durch Rückgang auf das Neue Testament gesucht. Für Nietzsche aber ist die Verkehrung keine erst in der Folge auftretende Erscheinung, nicht ein Abfall, sondern das essentiell Erste. Die Evangelien, das ganze Neue Testament sind schon die Verkehrung.

Das Bild dieser Verkehrung ist bei Nietzsche folgendes:

Während Jesus eine *Lebenspraxis* verwirklichte, kam es jetzt auf einen *Glauben* an. Aber: »Das Christsein . . . auf ein Für-wahr-halten reduzieren, heißt die Christlichkeit negieren. In der Tat gab es gar keine Christen« (VIII, 266). Während Jesus sich wie Buddha von den Menschen unterschied durch ein anderes Handeln, unterschieden sich die Christen von Anfang an bloß – durch einen anderen Glauben.

Der Glaube wurde *Lehre*. Was Symbol der Mitteilung der Seligkeit war, wurde handgreifliche Realität: »lauter Sachen und Personen statt der Symbole, lauter Historie statt der ewigen Tatsachen, lauter Formeln, Riten, Dogmen statt einer

Praxis des Lebens« (XV, 260). Es trat »die Heilslegende an Stelle der symbolischen Jetzt- und Allzeit, des Hier und Überall; das Mirakel an Stelle des psychologischen Symbols« (XV, 287). Aus der Wahrheit Jesu, die allem Persönlichen und Historischen die Realität bestreitet, wird »herausfabriziert« die persönliche Unsterblichkeit, der persönliche Erlöser, der persönliche Gott (XV, 286). Aber: »Nichts ist unchristlicher als die kirchlichen Cruditäten von dem Gott als Person, von einem ›Reich Gottes‹, welches kommt, von einem ›Himmelreich‹ jenseits, von einem ›Sohne Gottes‹, der zweiten Person der Trinität . . . Das alles ist ein welthistorischer Zynismus in der Verhöhnung des Symbols . . .« (VIII, 260).

Vor allem wurde statt des wirklichen Jesus ein *Bild Jesu* aufgestellt: der Fanatiker, der Kämpfende, der Angreifer gegen die Priester und Theologen; dann in der Interpretation des Paulus die Gestalt des Erlösers, von der eigentlich nur Tod und Auferstehung noch wichtig waren.

Wenn Nietzsche sich diese Verkehrungen bis ins einzelne vergegenwärtigt, steht er selbst mit wachsendem Staunen vor dem, was er sieht: »daß die Menschheit vor dem Gegensatz dessen auf den Knien liegt, was der Ursprung, der Sinn, das Recht des Evangeliums war, daß sie in dem Begriff ›Kirche‹ gerade das heiliggesprochen hat, was der ›frohe Botschafter‹ als unter sich, als hinter sich empfand – man sucht vergebens nach einer größeren Form welthistorischer Ironie – –« (VIII, 262).

c) Die Ursprünge des verkehrenden Christentums

Die Verkehrung, das begründende Ereignis des Christentums, muß ihrerseits einen Ursprung haben. Nicht der kampflose Friede Jesu, nicht seine Lebenspraktik mit dem Erfolg

der gegenwärtigen Seligkeit im Nichtwiderstehen, nicht seine Unbetroffenheit von der Welt und vom Tod ist der Ursprung des Christentums, sondern ein menschliches Grundverhalten, das in dieser einen geschichtlichen Konstellation eine nie dagewesene Macht bekommen konnte: Das *Ressentiment* der Schlechtweggekommenen, Mißratenen, aller Unterdrückten und Niedrigen, aller Mittelmäßigen und Durchschnittlichen. Es ist Nietzsches psychologische Entdeckung, daß das Ressentiment der Ohnmacht, nämlich aus dem Willen zur Macht noch in der Ohnmacht, schöpferisch werden kann in Wertschätzungen, Idealen, Umdeutungen. Nietzsche erblickt in dem Pathos des Moralisten den geheimen Geltungswillen der Gemeinheit, in dem Fanatismus der Gerechtigkeit die geheime Rachsucht, in den idealen Wertschätzungen den verborgenen Kampf gegen den in der Tat höheren Rang. Die Gesamtheit dieser Motive vermag eine Geistigkeit raffinierten Charakters in immer neuen sublimen Verkehrungen hervorzubringen. Durch Anwendung dieser Psychologie auf das Christentum will Nietzsche dessen Ursprung und Entfaltung begreifen. Das Christentum benutzt alles, was ihm an Wahrheit begegnet – so auch die Wahrheit Jesu –, um es anzueignen in einer verkehrenden Interpretation, vermöge der es mitwirken muß, um alles Hohe, Mächtige, Adlige, alles Gesunde, Kraftvolle, Vornehme, alles Lebenbejahende zu untergraben.

So war nach Nietzsche schon die *Urgemeinde* »eine Welt wie aus einem russischen Roman, in der sich Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ›kindliches‹ Idiotentum ein Stelldichein zu geben scheinen« (VIII, 254). Diese Menschen fanden in der *späten antiken Welt* überall ihre Verwandten. Längst war im Heidentum ein Antiheidentum erwachsen, nämlich die Religion in den häßlichen und unheilvollen Ge-

stalten, die schon Epikur bekämpfte. Das Christentum hat dann »Lehren und Riten aller unterirdischen Kulte des imperium romanum, es hat den Unsinn aller Arten kranker Vernunft in sich eingeschluckt«. Denn »das Schicksal des Christentums liegt in der Notwendigkeit, daß sein Glaube selbst so krank, so niedrig und vulgär werden mußte, als die Bedürfnisse krank, niedrig und vulgär waren, die mit ihm befriedigt werden sollten« (VIII, 262).

Das Heidentum hat dieses Antiheidentum, das »prae-existente Christentum«, auch schon in den Höhen der Philosophie entwickelt: Sokrates und Plato sind für Nietzsche die ersten dieser verhängnisvollen Erscheinungen. Das Altertum selbst also hat als sein Ergebnis das Christentum hervorgetrieben. Das Christentum ist nicht etwas dem Altertum Fremdes, ihm von außen Hinzugekommenes. Daher muß das Altertum dem, der dem Christentum feindlich ist, auch selber verdächtig werden: »Man ist viel zu stark mit allem Fehlerhaften, das uns quält, vom Altertum abhängig, als daß man es noch lange milde behandeln wird. Die ungeheuerste Freveltat der Menschheit, daß das Christentum möglich werden konnte, so wie es möglich wurde, ist die Schuld des Altertums. Mit dem Christentum wird auch das Altertum abgeräumt werden« (X, 403–404).

Das Christentum hat alle die Mysterien, die Erlösungstriebe, die Opfergedanken, den Asketismus, die Philosophie der Zweiweltentheorie und die Weltverleumdungen, alle diese Erscheinungen eines niedergehenden Lebens, in sich hineingenommen. Es hat alle Konkurrenten – so den Mithraskult – überwunden, indem es ihre Gehalte aufnahm und sie überbot. Dies aber vermochte es nach Nietzsche nur durch den ihm spezifischen historischen Ursprung, nämlich seine unmittelbare Herkunft aus dem *Judentum*. Das Christentum

ist in der Konzentration und Intensität seiner letzten Motive ein ganz und gar jüdisches Phänomen.

»Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewußtheit das Sein um jeden Preis vorgezogen haben: dieser Preis war die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität . . .« (VIII, 243). Sie fälschten die Werte um, sie erfanden moralische Ideale, die, sofern sie geglaubt wurden, ihrer Ohnmacht Macht, ihrem Unwert Wert geben konnten. Hier hat »der Genie gewordene Instinkt des ressentiment eine andere Welt« erfunden, von wo aus Lebensbejahung als das Böse erschien.

Die Verneinung der Macht, des Herrschertums, des Erfolgs in der Welt, des Lebensjubels und des Glücks hat den Instinkt der Juden gezwungen, die Realitäten zu verneinen, so auch ihre eigene heroische und kriegerische Vergangenheit. Der Umfälschung der Geschichte Israels durch die jüdischen Priester ist für Nietzsche völlig analog der Umfälschung der Geschichte Jesu und des ersten Christentums durch Paulus, beides entsprungen aus der Todfeindschaft gegen die Realität.

Um sich zu behaupten in der Realität, nutzte der jüdische Instinkt alle unterirdischen Mächte, die ihm dienen konnten. Das jüdische Volk, ein »Volk der zähesten Lebenskraft«, hat »unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, auch die Partei aller décadence-Instinkte« genommen. Die Juden selbst zwar »sind das Gegenstück aller décadents: sie haben sie darstellen müssen bis zur Illusion . . . Die décadence ist für die im Judentum und Christentum zur Macht verlangende Art von Mensch, eine priesterliche Art, nur Mittel« (VIII, 244).

Das Christentum (nicht Jesus) ist für Nietzsche nur das Judentum in letzter Konsequenz. Der jüdische Instinkt »verneinte, als Christentum, noch die letzte Form der Realität, das ›heilige Volk‹ . . . die jüdische Realität selbst« (VIII, 249).

Nietzsche hat den einen fortdauernden, sich immer wieder noch einmal überbietenden Verkehrungsprozeß, den er die Entnatürlichung der Werte, die Falschmünzerei der Werte, die Vermoralisierung der Werte nennt, an vielen Einzelheiten beschrieben. Die Juden allein in der Geschichte haben ihn in seinem ganzen Umfang, in alle Verzweigungen aller möglichen Wertsetzungen vollzogen. »In ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermaßen falsch gemacht, daß heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die letzte jüdische Konsequenz zu verstehen« (VIII, 243). Alle die anderen, die auch schon vorher an diesem Prozeß mitgewirkt haben, Plato, die Stoiker nennt daher Nietzsche »jüdisch angemuckert« (XV, 289).

Nach dem Tode Jesu vollzog das entstehende Christentum seine erste Umfälschung, die der Wirklichkeit Jesu. Nach der Kreuzigung beherrschte die ratlosen Jünger die Frage: »Wer war das? Was war das?« Die Antwort geschah, unter Preisgabe der Lebenspraxis Jesu, aus dem Kampfwillen. Jetzt wurde Jesus gesehen als in Aufruhr stehend gegen die Ordnung der Herrschenden statt in seinem uneingeschränkten Nichtwiderstehen. Das Ressentiment der Jünger verzieh nicht; »das am meisten unevangelische Gefühl der Rache kam wieder obenauf. Man brauchte Vergeltung, ›Gericht‹« (VIII, 267ff.). Dann kam Paulus und antwortete auf die Frage »Wie konnte Gott das zulassen?«: »Gott gab seinen Sohn als Opfer«. Nun wurde die Lehre von Auferstehung und Gericht, von personaler Unsterblichkeit maßgebend, lauter Dinge, die Jesus ganz fremd waren (VIII, 269ff.).

d) Der Fortgang des Christentums

Die Geschichte des Christentums ist für Nietzsche gekennzeichnet durch die Eroberung der Seelen mit den von Anfang an erzeugten Verkehrungen der Werte. Damit aber erwachsen auch unerhörte Seelenverwicklungen. Es geschehen Steigerungen des Menschen zu einer mächtigen Spannung des Geistes, wenn schließlich auch die Starken und Vornehmen den Idealen des Christentums sich unterwerfen und doch in ihrer Seele unausweichlich mit diesen Idealen im Kampfe bleiben. Am Ende aber geschehen die Abspannungen dieses christlich hochgetriebenen Geistes. Es entstehen die Pseudomorphosen der christlichen Ideale. Unter diesen wird von Nietzsche noch mit Respekt angesehen das Jesuitentum, mit voller Verachtung aber behandelt er die Pseudomorphose der christlichen Ideale in der verweltlichten Moral, in den liberalen und sozialistischen Weltanschauungen, durch die die europäische Menschheit trotz ihres Unglaubens heute noch immer am Gängelbande des Christentums geführt werde.

Nur beispielsweise seien einige Gedanken Nietzsches aus diesem großen Bereich der Geschichte des Christentums näher angedeutet:

Nietzsche charakterisiert die *Technik der Verkündung* und Ausbreitung des Christentums. Es kommt in dieser Technik darauf an, »nicht ob etwas wahr ist, sondern wie es wirkt«. Der »Mangel an intellektueller Rechtschaffenheit« ermöglicht es, jede Lüge zu benutzen, wenn nur in den Gefühlen der »Wärmegrad erhöht« wird, bis man »glaubt«. Daher entwickelt sich »eine förmliche Schule der Mittel der Verführung zu einem Glauben: prinzipielle Verachtung der Sphären, woher der Widerstand kommen könnte (der Vernunft,

der Philosophie und Weisheit, des Mißtrauens, der Vorsicht); ein unverschämtes Loben und Verherrlichen der Lehre unter ständiger Berufung darauf, daß Gott es sei, der sie gebe, ... daß hier nichts zu kritisieren sei, sondern nur zu glauben, anzunehmen, ... daß die tiefste Dankbarkeit und Demut der Zustand sei, in dem man sie zu empfangen habe ... Es wird beständig spekuliert auf Ressentiments, welche die Niedriggestellten gegen alles, was in Ehren ist, empfinden. ... Sie überredet die Ausgestoßenen und Schlechtweggekommenen aller Art ... sie fanatisiert die armen, kleinen, törichten Köpfe zu einem unsinnigen Dünkel, wie als ob sie der Sinn und das Salz der Erde wären – ... die Lehre akkordierte mit der Macht des Paradoxen, sie verblüffte, sie empörte, sie reizte auf zu Verfolgung und Mißhandlung ...« (XV, 268ff.).

Das Unerwartete, aber vom Christentum gerade Gewollte, ist nun, daß die christlichen Ideale *sich der Seelen auch der Vornehmen und Starken bemächtigten*. Das ist das Rätsel dieser Geschichte. Nietzsche vermag es nur dürftig psychologisierend zu verstehen. Das Ideal redet »allen Feigheiten und Eitelkeiten müdgewordener Seelen zu – und die Stärksten haben müde Stunden –, wie als ob alles das, was in solchen Zuständen am nützlichsten und wünschbarsten scheinen mag, Vertrauen, Argiosigkeit, Anspruchslosigkeit, Geduld, Liebe zu seinesgleichen, Ergebung, Hingebung an Gott, eine Art Abschirrung und Abdankung seines ganzen Ichs, auch an sich das Nützlichste und Wünschbarste sei« (XV, 328). Daher sagt Nietzsche: »Was wir am Christentum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will, daß es ihren Mut entmutigen, ihre schlechten Stunden und Müdigkeiten ausnützen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnot verkehren will, daß es die vornehmen Instinkte giftig und krank zu machen versteht, bis sich ihre Kraft, ihr Wille zur Macht

rückwärts kehrt, gegen sich selber kehrt – bis die Starken an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zugrunde gehen: jene schauerliche Art des Zugrundegehens, deren berühmtestes Beispiel Pascal abgibt« (XV, 329).

Solche Kämpfe bringen jene *Spannung des Geistes*, die Nietzsche als eine außerordentliche Folge des Christentums sieht und bejaht, nämlich als die Möglichkeit, durch diese Spannung mit der Überwindung des Christentums sonst nie in Sicht gekommene Chancen des Aufstiegs des Menschseins zu ergreifen. Gerade diese aus dem Christentum erwachsene Spannung fühlt Nietzsche als die eigene. Aber ob diese Spannung wirken wird, ob sie anhält, das ist die große geschichtliche Frage und Gefahr. Denn diesen Weg der Steigerung unterbrechen vielleicht mächtigere historische Phänomene, deren Wesen gerade in der *Abspannung* des Geistes besteht (VII, 5; XVI, 196, 394). Es scheint fast, als ob Nietzsche viel mehr als das Christentum diese Abspannungen verwerfe. Sie sind das Schlimmste, das ganz Ruinöse. Außer dem Jesuitismus ist das größte Beispiel der Geist der modernen Demokratie und dessen, was mit ihr zusammenhängt:

Im Liberalismus, im Sozialismus, in der Demokratie – mögen sie sich noch so antichristlich gebärden – sieht Nietzsche wesentlich das Ergebnis des Christentums, das sich abgespannt hat. In ihnen lebt das Christentum fort; es erhält sich durch bequeme Verlogenheiten christlicher Herkunft in weltlicher Gestalt. Auch die Philosophie, die Moral, die moderne Humanität, besonders die Gleichheitsideale, sind heimliche christliche Ideale. Daß der Schwäche als Schwäche, jeder Ohnmacht, geholfen werden muß, daß das biologische Menschsein durch das Dasein als solches schon den Anspruch rechtfertigt an alles, was nur dem Menschen von Rang möglich

ist, daß jeder Dummkopf und Geistfremde lernen soll, was nur dem zukommt, in dem ursprünglich Ideen lebendig sind, daß das bloße Dasein des Menschen den absoluten Primat hat und nicht die Gehalte, nicht der Enthusiasmus, nicht das Echte und Wollende in ihm, daß man den Schein zuläßt, als ob für jeden alles möglich sei, daß man die Härte von Gegebenheiten nicht anerkennt, daß man Entscheidungen nicht hinnimmt, daß man Geistigkeit und Idealität in der Tat als bloße Mittel benutzt, um sein Dasein und die Macht im faktisch immer fortgehenden Daseinskampf zu erhalten und zu gewinnen, und daß damit alles unwahr wird – dies ist für Nietzsche aus der spätantiken, jüdischen, christlichen Urverkehrung erzeugt. In allen ihren Abwandlungen bleiben diese Ideale von der gleichen Verlogenheit und Realitätsferne. Indem sie ihrerseits zerbröckeln, matt und schließlich durchschaut werden, entsteht der Nihilismus, der nichts mehr glaubt, nichts für wahr hält oder alles, der keinen Boden mehr hat und seinem Wesen nach die Konsequenz des Christentums, und zwar des Christentums der Urverkehrung, nicht des Christentums Jesu ist.

Zahlreich sind die Gestalten, in denen Nietzsche die *Pseudomorphosen* des Christentums in der modernen Welt erblickt. Die freundlichste ist noch die der »Euthanasie des Christentums« in der bürgerlichen Welt: während wirklich aktive Menschen – so sagt Nietzsche – heute ohne Christentum sind, besitzen die betrachtenden Menschen des geistigen Mittelstandes nur noch ein zurechtgemachtes Christentum, das er wie folgt schildert: »Ein Gott, der in seiner Liebe alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird . . . so daß es im ganzen immer recht und gut zugeht und kein Grund bleibt, das Leben schwer zu nehmen oder gar zu verklagen, kurz, die Resignation und Bescheidenheit zur Gottheit erhoben –

das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christentum noch übriggeblieben ist . . . ein sanfter Moralismus . . . Nicht sowohl ›Gott, Freiheit und Unsterblichkeit‹ sind übriggeblieben, als Wohlwollen und anständige Gesinnung und der Glaube, daß auch im ganzen All Wohlwollen und anständige Gesinnung herrschen werden« (IV, 88).

3. Weltgeschichte

Für Nietzsche ist das Christentum in der Weltgeschichte nur ein Phänomen unter anderen. Dies Ganze der Geschichte rundet sich für Nietzsche zwar nicht zu einem geschlossenen Bilde. Aber er erblickt sie doch wie ein Ganzes auf dem Wege zu einem möglichen höchsten Menschentypus. Er sieht die Geschichte als einen Übergang, in dem aus dem Menschen ein Mehr-als-Mensch werden soll. Das gegenwärtige Zeitalter ist die Krise des zu vollendenden Nihilismus, der die ungeheuerste Gefahr ist und aus dem doch das Größte möglich wird.

Das Christentum ist für Nietzsche in diesem Ganzen das einmalige Verhängnis mit den Folgen der Verderbnis und Verfälschung des Menschen. Das Christentum mitsamt der Antike, aus der es als deren Ergebnis erwachsen ist, wird erst heute ganz zu Ende gelebt und durchschaut. Dieser weltgeschichtliche Augenblick ist einzig. Wir wissen noch ganz um das Vergangene, das, wenn es gar nicht mehr gelebt wird, auch vergessen sein wird. »Wir können ungefähr übersehen, daß die Geschichte des Christentums auf Erden einer der schrecklichsten Teile der Geschichte ist . . . Freilich ragte im Christentum gerade auch das Altertum in unsere Zeit hinein; und wenn es schwindet, schwindet das Verständnis des

Altertums noch mehr. Jetzt ist die beste Zeit, es zu erkennen; uns leitet kein Vorurteil zugunsten des Christentums mehr, aber wir verstehen es noch und in ihm auch noch das Altertum . . .« (X, 403). Und hier gerät Nietzsche in eine Stimmung, die ihn in schauriger Sorge vor der Zukunft gerade das gegenwärtige, auf den tiefsten Punkt gesunkene Zeitalter trotzdem bejahen läßt: »Wir leben in der Mitte der menschlichen Zeit: größtes Glück« (XII, 209).

In diesem Augenblick der Geschichte ist nun weiter für Nietzsche das Christentum noch ein *Beobachtungsobjekt* ersten Ranges, an dem er allgemeine Notwendigkeiten und Ursachzusammenhänge des Menschseins studieren kann: so die Wirkung der Ohnmacht, wenn in ihrem Ressentiment der Wille zur Macht geistig schöpferisch wird; so die Sublimierungen dieser Verkehrung; so die mögliche geistige Spannung; so die Möglichkeiten der unbedingtesten Wahrhaftigkeit; so den Menschentypus des Priesters, die Methoden der Seelenbeherrschung und der Ausbreitungstechnik usw.

Zum Studium dieser Möglichkeiten dient ihm der *Vergleich*. Macht und Ohnmacht, décadence und aufsteigendes Leben, Herren und Knechte, den Priestertypus, den Nihilismus kann es überall geben. Darum vergleicht Nietzsche die analogen Phänomene im Buddhismus, im Islam, in der Antike, im Gesetzbuch des Manu. Er sieht, daß in jedem Falle gelogen wird. Es kommt ihm daher darauf an, zu unterscheiden, zu welchem Zweck gelogen wird und wohin die Lüge führt. So glaubt er die aufbauende, schaffende Lüge unterscheiden zu können von der zerstörenden Lüge, die dem Christentum eigen sei. Er schildert mit Grauen: durch das Christentum ist es bewirkt, daß die große griechische Antike umsonst war; das Christentum hat das imperium romanum zerstört, den Erfolg des Islam vernichtet, die Renaissance (diese große Wiederauferstehung des eigentlichen Menschen) wiederum – durch Schuld Luthers – zu einem Umsonst werden lassen.

All dies Beobachten dient für Nietzsche einem einzigen Ziel. Das Christentum hat vorbereitet, was mit den durch es selbst gelegten Antrieben in diesem Augenblick seines kommenden Endes getan werden kann. Jetzt ist für Nietzsche der Wendepunkt der Zeiten gekommen, in dem nicht nur der Not des Nihilismus abzuhelfen ist, sondern zum erstenmal der größte Plan für das Menschsein möglich wird. Aus dem Wissen vom Gang der Dinge in der Geschichte soll der Entwurf für die Züchtung des höchsten Menschen gewonnen werden. An die Geschichte wird überall die Frage gestellt: was bedeutete das Geschehen für die Prägung des Typus Mensch? Was bisher eine Reihe zufälliger Glücksfälle war – das Entstehen der Ausnahmen, der menschlichen Größe –, das soll nun zum Inhalt der Absicht menschlicher Geschichtslenkung werden. Das Wissen um das, was aus dem Menschen durch das Christentum als Züchtungsfaktor geworden ist, führt zu der Frage: was überhaupt aus dem Menschen werden kann. Die universalgeschichtliche Bedeutung lehrt zufällige Züchtungsergebnisse, um nunmehr bewußt besser zu züchten.

Daher will Nietzsche angesichts der gesamten Geschichte jetzt »einen Augenblick der höchsten Selbstbesinnung« heraufführen. Diese muß den entstandenen Nihilismus logisch und psychologisch zu Ende führen, mithelfen, ihn bis zum letzten zu vollenden, um dann in ihm selbst die Gegenbewegung zu bewirken. Die Glaubensmächte und ihre Folgen, die gesamten modernen Ideale mitsamt der Philosophie, müssen als lebensfeindlich verworfen und darin die neue weltbejahende, den Menschen hinauftreibende statt verder-

bende Weltanschauung gegründet werden. Mit dieser Weltanschauung aber ist dann die Weltgeschichte selbst planend in die Hand zu nehmen.

WIE NIETZSCHE FAKTISCH AUS CHRISTLICHEN ANTRIEBEN DENKT, DEREN GEHALT IHM VERLORENGEHT

Unsere Darstellung von Nietzsches Vision der Weltgeschichte, des Zeitalters und der Geschichte des Christentums war abgekürzt. Sie gab eine Vorstellung seiner Grundpositionen, nicht der reichen Ausführung im einzelnen. Sie vernachlässigte alle Unstimmigkeiten, die in Nietzsches Äußerungen vorliegen.

Wie verhalten wir uns dazu? Es ist leicht, auf Irrtümer hinzuweisen und an die Fülle des von Nietzsche Nichtbeachteten zu erinnern. Auch viele der positiv zu wertenden Züge dieser Gedanken liegen im Bereich des fast Selbstverständlichen. Greifen wir aus diesem Positiven einiges heraus:

Ein Nietzschestudium lehrt Tatbestände sehen, lehrt den Blick auf *psychologische und soziologische Kausalzusammenhänge;* es läßt z. B. das verwickelte Gewebe der Wirkungen des Ressentiments durchschauen, das alle Wertschätzungen hineinziehen kann in seine Verkehrungen.

Dem Christentum gegenüber wiederholt Nietzsche den in weitem Umfang *berechtigten Vorwurf*, der aus dem fernen Orient schon seit dem 13. Jahrhundert kommt: Die Christen tun nicht, was sie lehren, nicht, was ihre heiligen Bücher sagen. Nietzsche drückt das aus: »Der Buddhist handelt an-

ders als der Nichtbuddhist; der Christ handelt wie alle Welt und hat ein Christentum der Zeremonien und der Stimmungen« (XV, 282).

Nietzsche drängt zu der *Klarheit der Wahl* angesichts der christlichen Forderungen (vor allem der Bergpredigt): will ich ihnen folgen oder will ich es nicht? Er verwehrt das zurechtlegende Ausweichen. Aber zugleich drängt er den Sinn auf die großen, unlösbaren Antinomien der christlichen Wirklichkeit seit Anbeginn, die in den Fragen sich zeigten: Wie verhält sich Glaube zum Wissen? Wie verhält sich Christlichkeit zur Kultur? Wo ist der reine Ursprung des Christentums: in der durch Jahrhunderte gewachsenen Überlieferung, die doch erst ganz entfaltete, was zuerst nur im Keim war – oder nur in den heiligen Büchern –, oder liegt er gar noch vor diesen schon unrein gewordenen Dokumenten?

Christentum ist ein geschichtliches, als solches in der Zeit unabgeschlossenes und in seiner Erscheinung vieldeutiges Geschehen. Nietzsche hat *Scheidungen* gemacht: hier Jesus selbst; dort die anderen alles verkehrenden Ursprünge der Spätantike und des Judentums; schließlich die weltlichen Umsetzungen der christlichen Werte zu Sozialismus, Liberalismus und Demokratie. Solche Scheidungen haben, soweit sie objektivierbare Tatsachen treffen, höchstens den Wert von nachzuprüfenden Hypothesen. Oft sind Nietzsches Anschauungen jedoch nicht von einfach nachprüfbarer Art, nämlich überall da, wo es sich nicht um Tatsachen, sondern um Deutung und Wertung handelt. Der Sinn solcher geschichtlichen Bilder ist dann nicht der von erkannten Tatsachen. Vielmehr drücken sie das Wesen des sie Sehenden aus, wie es im Kontakt mit der Geschichte sich selbst, seinen Willen und seine Wertschätzungen versteht. –

Alle diese Wahrheitsmomente und diese kritischen Fragen

verfolgen wir nicht. Sie treffen nicht etwas Nietzsche Eigentümliches! Was wesentlich ist, das ist vielmehr die Bedeutung der wiedergegebenen weltgeschichtlichen Ansicht für das Ganze des Nietzscheschen Philosophierens. Wir behaupten: Diese Ansicht ist nur einer der Vordergründe in Nietzsches Denken. Obgleich sie in Nietzsches letzten Schriften sich zu einem absoluten Inhalt zu steigern und wie eine endgültige, fraglose Erkenntnis aufzutreten scheint, würden wir Nietzsche Unrecht tun, wenn wir ihn so einfach auffaßten, wie es unsere Darstellung bis hierher getan hat. Einen Denker verstehen, heißt seine tiefsten Motive verstehen. Diese sind nicht auf den ersten Blick zugänglich, während das Mitdenken eines so eindeutigen Bildes, wie wir es bisher gaben, leicht zu vollziehen ist. Wir müssen sehen, wieweit wir am Leitfaden Nietzschescher Sätze in den Grund kommen. Wenn auch das Ziel einer eindeutigen Auslegung nicht erreicht wird, wird uns doch erstens die mit Nietzsche erwachsene Frage in ihrer Tiefe – statt in dem bloßen Antichristentum – fühlbar werden können; und zweitens können wir vielleicht die eigentlich philosophische Bewegung der Wahrheit Nietzsches erblicken, die jenseits der rationalistischen Alternativen und der Beliebigkeit dialektischer Spielereien steht.

Nur den ersten Schritt zu diesem Verständnis tun wir, indem wir zurückkehren zu unserer Grundfrage: wie Nietzsche in seinem Denken bestimmt sei *durch christliche Antriebe*. Wir werden sehen: Schon die Möglichkeit einer *weltgeschichtlichen Total-Vision* ist als solche christlicher Herkunft. Mit ihr ist verknüpft die Grundauffassung vom Menschen als einem *verfehlten Wesen*. Vor allem aber ist christlicher Herkunft der *Wille zu unbedingter Wahrhaftigkeit*, aus dem die Angriffe auf das Christentum entspringen. Die moralische Unbedingtheit dieser Wahrhaftigkeit treibt zur universalen Wissenschaft,

in der die Welt, der Mensch und auch das Christentum und seine Geschichte erkannt werden sollen. Wenn wir nun aber Nietzsches Christlichkeit beobachten – also in seiner weltgeschichtlichen Ansicht, in seinem Bild des Menschen, und dann in seinem unbedingten Wahrheitswillen, aus dem auch jene beiden Ansichten genährt werden –, so werden wir jedesmal zugleich in seinem Denken den Verlust der christlichen Gehalte wahrnehmen. Dieser Verlust ist schon in der Weise, wie Nietzsche die christlichen Antriebe aufnahm, von vornherein geschehen. Er hat zur Folge die nihilistische Umkehrung; in Nietzsche selbst ist gerade seine Weise der Christlichkeit Ursprung des Nihilismus. – Aber auch diesen Schritt des Verständnisses müssen wir nur als einen vorläufigen tun, um dann erst, wenn er klar ist, den Sprung in die Tiefe Nietzsches zu versuchen.

1. Das weltgeschichtliche Totalwissen

Nietzsches weltgeschichtlicher Vision liegt ein Denkschema zugrunde: als ob wir ein Wissen vom Gang der Menschheitsgeschichte im ganzen haben könnten oder hätten; als ob wir unser Zeitalter kennten und darum zu wissen vermöchten, was der Zeit gemäß und was unzeitgemäß sei, und als ob wir weiter die Zukunft im ganzen ins Auge fassen, planen und wollen könnten. Dieses Denkschema ist keineswegs selbstverständlich. Große Teile der Menschheit und ganze Zeitalter lebten in einer fraglosen Zugehörigkeit zur regelmäßigen Wiederkehr der Erscheinungen, lebten ungeschichtlich, ganz gegenwärtig wie in der Ewigkeit, als ob es immer so war und sein werde, wie es heute ist. Woher kommt die andere, so erregende Denkweise, die je nach Lage ein unerhörtes Ohnmachtsgefühl oder ein Bewußtsein außerordentlicher Macht über den Gang der Dinge bewirkt?

Sie ist christlicher Herkunft. Christlich ist der Gedanke der strengen Einmaligkeit des Menschheitsgeschehens mit seinen Entscheidungen: Schöpfung, Sündenfall, Erscheinen des Gottessohnes, Weltende, Jüngstes Gericht. Der Christ weiß um das Ganze und sieht die empirische Geschichte nicht als beliebiges Geschehen und bloßes Anderswerden, sondern eingebettet in die eine übersinnliche Geschichte. Dadurch ist die empirische Geschichte mit tiefem Sinn durchdrungen; in ihr geschieht überdies jederzeit die Entscheidung über das Heil der Seele jedes einzelnen.

Aus dem christlichen Geschichtsdenken ist durch eine Verwandlung die Geschichtsphilosophie als weltliches Totalwissen hervorgegangen. Herder, Kant, Fichte, Hegel und Marx stehen in der Deszendenz des christlichen Gedankens und mit ihnen auch Nietzsche. Immer ist eine Vision des Ganzen maßgebend, immer ein Bewußtsein des gegenwärtigen Zeitalters als eines bestimmten Ortes im Gesamtablauf, und zwar immer als Krise, als ein alles entscheidender Übergang; immer besteht die Neigung, irgendwo in der Vergangenheit den Höhepunkt, den Heilsursprung zu erblicken und diesen wieder als die Möglichkeit der eigenen Gegenwart zu sehen; immer wird als Grundform des Geschehens gedacht, daß wahre, gesunde Zustände durch ein Gift, durch ein den Menschen sich selbst entfremdendes Geschehen, durch eine Untat, ein Böses ruiniert, zersetzt und verkehrt worden seien und nun wiederhergestellt werden müßten. Der Inhalt all dieser Kategorien wechselt, sie selber aber kehren ständig wieder.

Für Nietzsche liegt der Höhepunkt des Menschentums (in dem Glanze gesehen, wie der Christ durch die Evangelien

die Fülle der Zeiten erblickt) im vorsokratischen Griechentum; die Möglichkeit unserer eigenen Wahrheit und Wirklichkeit liegt in der Wiederannäherung an dieses Griechentum des tragischen Zeitalters; die Höhe der Antike ist durch Gifte zerstört, die – alle zusammengefaßt, summiert und überboten im Christentum (XVIII, 306) – die Welt in den Ruin brachten, der nach zweitausend Jahren jetzt seinen tiefsten Punkt erreicht hat und endlich zur Umkehr auffordert.

Ist die Selbstgewißheit dieses Totalwissens (bei radikal verwandeltem Inhalt) christlicher Herkunft, so kann Nietzsche doch, obgleich besessen von dieser Vision, sie zugleich durchschauen. Denn was einst als metaphysisches Seinsbewußtsein seinen tiefen Sinn hatte, ist in Gestalt eines Wissens hinfällig. Nietzsches neues metaphysisches Bewußtsein, in eins mit seiner kritischen Wissenschaftlichkeit, zerbricht seine eigene und jede Gesamtanschauung durch sein Wissen, daß es kein Gesamt gibt: es ist ein ewiges Werden; die Sinnfrage als solche ist schon ein Abfall von der Wahrheit, das Ganze bleibt jenseits von Sinn und Sinnlosigkeit; sogar das Weltall als das Eine gibt es gar nicht. Die Weltgeschichte – christlich der eine, einmalige Entscheidungsgang übersinnlicher Herkunft, geschichtsphilosophisch der in aller Mannigfaltigkeit eine Entwicklungsgang des einen Geistes – zerbricht bei Nietzsche aus ihrer Geschlossenheit zur *Versuchsstätte* der Menschenprägungen: Die Geschichte ist »die große Versuchs-Anstalt« (XIII, 32). »Die Menschheit avanciert nicht, sie existiert nicht einmal. Der Gesamt-Aspekt ist der einer ungeheuren Experimentier-Werkstätte, wo einiges gelingt . . . und unsägliches mißrät« (XV, 204). Das bedeutet eine vollständige Umkehrung der Gesamtansicht der Geschichte. Was einmal christlichen Ursprung hatte und Nietzsche von

daher noch bewegte, endigt im Aufheben der Idee der Einheit, wird zum Nichts und wird nunmehr bei Nietzsche ersetzt durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft.

Wird die Weltgeschichte zur Versuchsstätte, so schwindet zwar die Einheit ihrer Totalentwicklung, aber es bleiben die allgemeinen Notwendigkeiten des Geschehens, die aus der Beobachtung und dem Vergleich der bisher geschehenen ungeplanten Versuche erkannt werden können. Mit dem Wissen von der Geschichte als bloßer Versuchsstätte vollzieht Nietzsche einen zweiten, völlig unchristlichen Gedanken: Er fragt nicht nur nach dem Ganzen, sondern er fragt darnach, wie es *zu lenken* sei. Während die Christlichkeit das Gesamtgeschehen voraussetzte und in ihm die Entscheidung nur für den einzelnen über sein Seelenheil stattfand, wird bei Nietzsche die Richtung des Gesamtgeschehens zur Frage, die von der Aktivität des wollenden Menschen entschieden werden muß. Hegel lehnte diese Frage nach der Zukunft noch ab; Marx wollte vorantreiben und beschleunigen, was er für ohnehin notwendig geschehend zu erkennen meinte; Nietzsche erblickte die ungeheure Gefahr: der Mensch kann zugrunde gehen, kann wieder zum Affen werden, wenn nicht im letzten Augenblick die Umkehr einsetzt. Diese Umkehr aber kann für Nietzsche nur durch Erkenntnis des Ganzen in einer neuen Weltanschauung mittelst bewußter Züchtung des höchsten Menschen erfolgen. An die Stelle des Schöpfergottes, der die Geschichte lenkt, tritt der schaffende Mensch, der die Geschichte planend als Ganzes in die Hand nimmt. –

Kritisch ist gegen das Prinzip einer *universalen* Wissensmöglichkeit und eines dazu gehörenden *Planens* des Ganzen folgendes zu sagen:

1. Ein weltgeschichtliches Totalwissen ist nicht möglich, weil wir immer nur *im* Ganzen, nie *das* Ganze wissen. Jeder

Entwurf des Ganzen ist eine Hypothese, mit der man versucht, was an erfahrbarer Wirklichkeit dazu paßt – so entstehen Perspektiven und Linien eines geordneten Zueinandergehörens geschichtlicher Phänomene –, und was dazu nicht paßt – so entstehen die immer neuen Fragen ins Grenzenlose vor der Unendlichkeit der Geschichte. Ein sich fixierendes Totalwissen ist nicht nur stets unwahr, sondern lähmt die Erfahrbarkeit zugunsten einer fälschlichen Geschlossenheit, welche Anschauung und Verstand befriedigt, sofern sie darin ausruhen können!

Auch jedes Bild eines Zeitalters ist nur eine Konstruktion, sinnvoll durch das Maß klärender Erhellung, aber niemals das Wissen vom Wesen oder von der ganzen unendlichen Wirklichkeit einer Zeit. Jedes Wissen von einem Zeitalter hat die Grenze an der Wirklichkeit, die ihm nicht entspricht.

Alles Wissen von etwas, und so das Wissen von dem Gang unserer Geschichte, muß, wenn es wahr bleiben will, sich eines Grundverhältnisses all unseres Seins bewußt bleiben. Wir sind und leben aus dem *Umgreifenden*, das selbst niemals Gegenstand wird. Meint man das Ganze geschichtlichen Geschehens als Erkenntnisobjekt gefaßt und damit das, worin und wodurch wir sind, vor Augen zu haben, so hat man das Innesein des Umgreifenden verloren, aus dem wir leben und in dem erst alle verendlichende Gestaltung von Erkenntnisgegenständen stattfindet. Es ist charakteristisch, daß Nietzsche vor der Geschichte durchweg steckenbleibt in der bloßen Drastik von Behauptungen, Werturteilen, Aussagen oder sich verliert in psychologischen Verstehbarkeiten, die zumeist negierender Art sind. Immer dann, wenn er zu wissen meint, was der Mensch, die Geschichte, was ich selbst im ganzen bin, geht ihm das Umgreifende und damit Ursprung und Wesen verloren.

So ist auch vom Christentum als einem ungeheuren geschichtlichen Phänomen nicht im ganzen zu wissen, was es sei. Alles Wissen ist entweder *von außen* und geht am Innern der existentiellen Lebensmächte vorbei zugunsten der erkennenden Beschäftigung mit psychologischen Abgleitungen, Umsetzungen und Vordergründen, oder es ist *von innen* – vom christlich lebenden und glaubenden Menschen her gesehen – und dann immer ein Wissen *im* Umgreifenden von bloßen Aspekten der Verfestigungen. Es ist eine Verkehrung infolge falsch ergriffener Historie, wenn man seit anderthalb Jahrhunderten überall in der Geistesgeschichte als ein gegenständliches Etwas zu wissen meint, was als es selbst nur existierend in Einheit von Sein und Wissen ist; wenn man so auch vom Wesen des Christentums spricht und dabei nicht bemerkt, wie sehr man in allgemeine Unbestimmtheiten gerät oder konkrete Einzelheiten vor Augen hat, die als solche nicht Wesen sind.

2. Ein weltgeschichtlich *das Ganze planendes Handeln* ist nicht möglich, weil es voraussetzen würde, daß das Ganze vorher Gegenstand des Wissens wäre. Nietzsche weiß, daß dieses Wissen nicht da ist, aber er hält es im Prinzip für möglich: »Jedenfalls muß, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewußte Gesamtregierung zugrunde richten soll, vorher eine *alle bisherigen Grade übersteigende Kenntnis* der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische Ziele, gefunden sein« (II, 43). In der Folge vergißt Nietzsche auch diese zur Zeit faktische Unmöglichkeit. Niemals aber erkennt er die prinzipielle Unmöglichkeit, die daraus erwächst, daß, was auch erkannt wird, immer ein Verendlichtes ist, das vom nie gewußten Ganzen umgriffen wird. Jedes Handeln bewirkt auch das, woran gar nicht gedacht und was gar nicht gewollt war. Es ist ein Handeln im um-

greifenden Ganzen des fortgehenden Geschehens, nie ein Verfügen über diesen Gang im Ganzen. Für endliche Zwecke in endlichen und darum geschlossenen Ganzheiten kann ich bestimmt und wirklichkeitsgemäß wissen und durch Veranstaltungen, Arbeit, Operationen erreichen, was ich will. Wenn ich aber das Ganze überhaupt ins Auge fasse, so kann ich nur auf Grund eines Scheinwissens, in einer Verkehrung wissenschaftlicher Möglichkeiten, wirklichkeitsfern mit unbestimmten Inhalten ein Verwirrendes tun, dessen Erfolge in ganz andere Richtungen führen, als gewollt war.

Es gibt auch nicht die richtige Welteinrichtung, welche bestehen und abschließen könnte, sondern alles »Richtige« ist in bezug auf das Ganze nur ein Weg, der im Gehen erst offenbart, was vorher im »Richtigen« noch gar nicht gemeint sein konnte.

In der Meinung, das Ganze zum Willensinhalt zu gewinnen, wird das Umgreifende zum Endlichen gemacht, wird bezweckt, was als Zweck gerade verlorengeht. –

Der Ernst der Frage, wenn sie auf das Ganze der Geschichte und alle Zukunft geht, steht in wunderlichem Kontrast zu dem Unernst des Totalwissens, das vor jeder kritischen Wissenschaft zerbricht, und dem Unernst des Verfügens und Machens, dessen Bedeutung im Gang der Dinge von ganz anderen Mächten bestimmt wird als ihm selbst.

In jedem Fall, in dem ich mein Wissen an ein Ganzes fessele und das Handeln aus Weltgeschichte begründe, werde ich abgelenkt von dem, was wirklich zu tun möglich ist. Ich werde um das Gegenwärtige betrogen, sei es – im Wissen – zugunsten eines Vergangenen, sei es – im Machen – zugunsten eines Zukünftigen, in beiden Fällen eines nur Gemeinten, nicht Wirklichen, eines nicht Gelebten und nie Verwirklichten. Dem Menschen, der wirklichkeitstreu bleibt, kommt

es darauf an, jetzt und hier zu tun, was wahr ist, nicht das Jetzt und Hier abzuleiten aus einem anderen, einem Zweck. Zwar ist alles menschliche Leben nur im Medium von Plan und Zweck. Wie weit der planende Wille reichen kann, ergibt sich aus Situation und Wissen, bleibt wahr, soweit das Wissen kritisch und methodisch, die Auffassung der Situation wirklichkeitsgemäß vollzogen wird. Dann bleibt Situation und Wissen eingebettet in das Umgreifende, das durch die Bewegung allen Daseins ewig gegenwärtig ist oder sein kann und das alles bloße Wollen, Machen, Planen, Handeln führen muß, wenn dieses substantiellen Charakter hat. Das heißt: Es kommt nicht auf die Weltgeschichte an, die niemand in der Hand hat, sondern auf die gegenwärtige Geschichtlichkeit, darauf, was ich wirklich werde, wer mir begegnet, wen ich liebe, welche konkrete Aufgabe ich als Beruf finde, welches Menschenbild vor mir steht, weil es ist, und weil ich es sehen konnte, in welchem Raum menschlicher Gemeinschaft ich lebe, welchem Volk und Vaterland ich gehöre – und schließlich, wie mir in allem diesem das Sein selbst fühlbar und mein Bezug auf Transzendenz, die Ewigkeit, wirklich wird – und wie das Nichts sich mir zeigt.

Der Mensch, der existiert, muß wissend hineingehen in den Gang der Dinge, in dem er zu sich kommt, zwar ein Nichts vor der Transzendenz, aber eigenständig gegenüber jedem Weltsein, das ihn zu einem bloßen Mittel erniedrigen will, auch gegenüber der Zukunft, sofern sie in einer bestimmten Gestalt allein wesentlicher Wirklichkeit sich gibt. Absolute Weltgeschichte und Verfügen über das Ganze – sei es in Gedanken oder im vermeinten Tun – beraubt ihn seines möglichen Wesens, läßt ihn einen falschen Boden betreten.

Wohl wagt der denkende Mensch die Bodenlosigkeit, aber dann findet er keinen Boden anderswo, nicht in der Ferne,

nicht in der Welt der Zukunft, sondern Boden nur in seiner Gegenwart vor der Transzendenz, wenn er zu leben vermag aus der Tiefe seines Grundes.

Wohl muß der Mensch wagen, sich der Weite des grenzenlosen Raumes des Möglichen auszusetzen, aber es entscheidet über ihn, ob er sich hier vor dem Nichts verliert, das ihn in Verzweiflung und dann in Fanatismus zwingt, oder ob er sich vor der Transzendenz findet, die ihn auffängt und frei werden läßt.

Das weltgeschichtliche Denken in seiner Verabsolutierung zu einem Totalwissen ist wie ein Nebel, der sich über unsere Wirklichkeit gelegt hat. Es beherrscht weite Gebiete des modernen Denkens. Man bedarf eines Rucks, um davon frei zu werden. Der Gedanke dieser Befreiung ist einfach, seine Verwirklichung schwer.

Nietzsche und mit ihm der moderne Mensch lebt nicht mehr in Beziehung auf das Eine, das Gott ist, sondern stürzt, gebunden an den Leitfaden christlicher Einheit der Menschheitsgeschichte, in das transzendenzlose Eine, das diese Welt und die Geschichte der Menschheit sei, und muß wissend mit Nietzsche erfahren, daß es diese Weltimmanenz als Eine gar nicht gibt. Im Zerbrechen der Einheit erwächst der Zufall als letzte Instanz, das Chaos als eigentliche Wirklichkeit, das fanatische Sichhalten an irgend etwas, die Ansicht des Ganzen als einer Experimentierstätte, das sich selbst betrügende Planen des Ganzen – und mit dem Durchschauen dieser Wege der gesteigerte Nihilismus.

2. »Es ist etwas Fundamental-Verfehltes im Menschen«

Dieses Nietzsche-Wort (XIV, 204) ist wie eine Umsetzung des christlichen Gedankens der Erbsünde.

Nietzsche leidet am Menschen in einem Grade, daß er für Augenblicke in der »schwärzesten Melancholie« versinkt. Der Mensch ist im Gegensatz zu den Tieren, deren jedes in seiner Wohlgeratenheit einem feststehenden Typus gehorcht, »das noch nicht festgestellte Tier«, darum in der Unbestimmtheit seiner Möglichkeiten, in seiner Unentschiedenheit schon als sein bloßes Dasein wie eine Krankheit der Erde.

Doch dieser Mangel des Menschen ist dann gerade seine Chance. Er ist noch nicht, was er sein kann; er ist mißraten; aber er kann noch alles werden. Nicht daß der Mensch ein »festgestelltes Tier«, d. h. ein Typus würde, und dann notwendig ein Herdentypus, ist für Nietzsche wünschbar; gerade umgekehrt: in der Nichtfestgestelltheit liegt das eigentliche Wesen des Menschen als sein Über-sich-hinaus-können.

Daher erfolgt die vollkommene Bejahung des Menschen durch Nietzsche. Nietzsche verwirft alle seine Anklagen: »Viel mehr wert ist der wirkliche Mensch, verglichen mit irgendeinem bloß gewünschten, erträumten Menschen« (VIII, 139). »Der wohlgeratene Mensch freut sich an der Tatsache ›Mensch‹ und am Wege des Menschen: aber – er geht weiter« (XII, 24).

Verlorenheit des Menschen und Möglichkeit seines Heils, dieses Grundschema der Auffassung des Menschseins, scheint bei Nietzsche erhalten. Aber der christliche Gehalt der Konzeption ist mit der radikalen Verwandlung von vornherein verloren.

Die Hauptsache ist: Der Mensch wird von Nietzsche ganz auf sich allein gestellt. Des Menschen möglicher Aufschwung im »Weitergehen« geschieht *ohne Gottheit*. Nietzsche will mit

Bewußtsein dem Menschen nichts als den Menschen geben und ist dessen froh: »All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen . . .« (XV, 241).

Doch fragen wir, kann der Mensch sein Ziel erreichen, wenn er nur sich will und sein »Weiter«? Nietzsche hat sich, als er wußte, daß das nicht geht, ein Goethe-Wort notiert (an Rat Schlosser): »Wahrhaft hochachten kann man nur, wer sich selbst nicht sucht . . . ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntnis, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft« (XIII, 304).

Diese Wirklichkeit hat Nietzsche in der Folge verleugnet. Das Charakteristische für ihn ist auch hier, wo er das Menschsein denkt, zwar zunächst aus einem christlichen Antrieb zu denken. Aber von vornherein läßt er den christlichen Gehalt, nämlich den Bezug des Menschen zur Gottheit, fallen. So vermeint er zwar in der eisigen Realität ohne Illusion zu denken, schaffend zu denken, gerät jedoch dabei in das Leere des Nichts-als-Mensch-seins, in der er – unerträglich am Menschen leidend – sich gleichsam überschlägt zu der Idee des Übermenschen. Dieser Übermensch in seiner Unbestimmtheit bedeutet nichts für einen lebendigen Menschen, der im »Blick auf das Vollkommene« (XIII, 304) jetzt und hier tun will, was notwendig ist, um sein Höchstes zu gewinnen und der Ruhe in seinem Tun will dadurch, daß er des Seins selbst gewiß wird. Nicht uns selbst, nicht den Menschen suchen, das ist Bedingung dafür, daß wir uns selbst, daß wir den Menschen finden.

3. Wissenschaft als grenzenloses Wissenwollen

Christliche Herkunft ist in Nietzsches Wahrheits- und Wissenschaftswillen.

Nietzsche behauptet zwar: Eine Religion, die wie das Christentum sich an keinem Punkt mit der Wirklichkeit berührt, muß der Wissenschaft *todfeind* sein (XIII, 281). Wie aller »Glaube«, war auch der christliche stets ein Veto gegen die Wissenschaft, insbesondere gegen »die beiden großen Gegnerinnen des Aberglaubens, Philologie und Medizin«. »In der Tat«, sagt Nietzsche, »man ist nicht Philolog und Arzt, ohne nicht zugleich auch Antichrist zu sein. Als Philolog schaut man nämlich hinter die ›heiligen Bücher‹, als Arzt hinter die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt ›unheilbar‹, der Philolog ›Schwindel‹ . . .« (VIII, 282).

Aber Nietzsche selbst leitet seinen eigenen Wahrheitswillen und die Unbedingtheit der modernen Wissenschaftlichkeit von dem *Feuer* ab, das *im Christentum* erglühte, aus der Moralität, die *Wahrheit um jeden Preis* will (VII, 275, vgl. oben S. 7).

Wahrheit will Nietzsche gegen Schwindel und Schein, Wahrheit will er auch in seiner Erkenntnis des Christentums und der verhängnisvollen Folgen des Christentums für das Menschsein. Aber Nietzsche erfährt im Versuch des Wissens und Behauptens, dann in der Fragwürdigkeit des Gewußten, dann im Vollzug kritischer Methode, dann im Wanken der Wahrheit selber, schließlich im Zweifel am Wert der Wahrheit, was es mit der modernen Wissenschaft auf sich hat. Die Folgen der hier von Nietzsche erfahrenen Umkehrungen sind *repräsentativ* für das, was in der Tiefe unseres *Zeitalters* geschehen ist und geschieht. Sie müßten, zur vollen Klarheit

und Wirklichkeit gekommen, unser ganzes Seins- und Wahrheitsbewußtsein verwandeln. Das ist näher zu sehen.

Mit dem Hinweis auf die *christliche Moralität* als *Quelle* des unbedingten Wahrheitswillens, der *unsere Wissenschaft* trägt, hat Nietzsche in aller Kürze eine wesentliche Antwort gegeben auf die Frage: Woher kommt unsere abendländische universale Wissenschaft und die moderne (wenn auch stets nur in wenigen Menschen verwirklichte) Wissenschaftsgesinnung? Seine überraschende Antwort ist von uns deutlicher zu entwickeln; dann vermögen wir zugleich Nietzsches eigenes verwunderlich widerspruchsvolles, ja gelegentlich verworrenes Verhalten zur Wahrheit und Wissenschaft besser zu verstehen.

Zwischen der *griechischen* Wissenschaft und der Wissenschaft des *modernen Abendlandes* ist ein bis in die Wurzeln gehender *Unterschied*. Der christlichen Welt eigentümlich ist die geschichtlich nur in ihr erwachsene *Weite* des Wissenwollens, diese *Unerbittlichkeit* des Wahrheitssuchens, das in der Wissenschaft sich auswirkt. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten, daß diese Wissenschaft in ihrer *Universalität*, in ihrer Grenzenlosigkeit und in der Weise ihrer *Einheit* nur im Abendland und nur auf christlichem Boden entstanden ist. Nur hier gab es – wenigstens in einzelnen Menschen – den Geist der Wissenschaftlichkeit als ein alles Bewußtsein und Tun durchdringendes Medium.

Der *Grieche* hat wohl alle Ansätze solcher Wissenschaft. Denn er kennt klare Entwicklung von Methoden, er erwirbt sich konkrete Erkenntnisse in Astronomie, Medizin, Geographie, Physik, Zoologie, Botanik, die alles übertreffen, was sonst von Menschen in der Welt gewußt wurde, wenn es auch – mit Ausnahme der Mathematik – kümmerlich ist, verglichen mit modernem Wissen. Aber der Grieche kennt doch

nicht die prinzipiell verläßliche Methodik empirischer Forschung, die sich auf alles ausbreitet, was erfahrbar ist; selbst dann, wenn ein einzelner sie einen Augenblick zu üben scheint, ist sie begrenzt und alsbald vergessen. Die Lektüre der hippokratischen Schriften zeigt ein Kunterbunt echter Beobachtung, plausibler Deutung, philosophischer Theorien, phantastischen Aberglaubens. Der Grieche kennt nicht die grenzenlos fortschreitende, in sich überall bezogene, alles auf alles zur Erkenntniswirkung bringende, eine universale Wissenschaft, in der alle Einzelwissenschaften Funktionen sind, sondern er gelangt nur zu Übersichten, zu systematisch ordnenden und damit vielmehr abschließenden als vorwärtstreibenden Einheitsbildungen. Selbst seine Forschung hat noch im Voranschreiten immer den Charakter des Fertigseins. Er kennt nicht die sprengende Leidenschaft des Wahrheitswillens, sondern bringt es nur zu zweifelnden Reflexionen, wie die Zeit der Sophistik und des Euripides, und zum gelassenen Spiel einer Erkenntnis besonderer Dinge, mag diese auch so großartig sein wie bei Thukydides, Euklid, Archimedes. Je näher man sich mit dem Geist und mit dem Effekt griechischer Wissenschaft beschäftigt, desto größer wird der Abgrund zwischen ihr und moderner Wissenschaft.

Das ist ein des Nachdenkens würdiger Tatbestand. Worin liegt der Unterschied begründet? Ich deute ihn durch Entfaltung dessen, was in Nietzsches Satz eingeschlossen liegt. Daß den Griechen, den Begründern der Wissenschaft, doch die eigentliche universale Wissenschaft ausblieb, das kann nur an dem Mangel der *geistigen Motive* und der *moralischen Antriebe liegen*, die erst den christlichen Menschen befähigten, diese Wissenschaft aus seinem Christentum und dann gegen sein Christentum – wenigstens gegen jede seiner objektiven Gestalten – hervorzutreiben.

Der Grieche erkennt den *Kosmos* als das Vollkommene, Geordnete, er erkennt das Vernünftige und Gesetzmäßige; das andere ist ihm nichts, ist Materie, μη ογ, nicht wißbar und nicht wissenswert. Wenn dagegen die Welt die *Schöpfung* Gottes ist, dann ist alles, was ist, als Schöpfung Gottes auch wissenswert, nicht nur das Vernünftige, nach Maß und Zahl Gewußte, sondern jedes Erfahrbare, dann erfolgt die liebevolle Versenkung in alle Besonderheit der Erscheinung, dann gibt es nichts, was nicht gekannt und gewußt werden müßte – Gott ist als Schöpfer nach Luthers Wort auch im Darm einer Laus gegenwärtig. Der Grieche bleibt vor der Weite der möglichen Erfahrung stecken in geschlossenen Weltbildern, in der Schönheit seines gedachten Kosmos, in der logischen Durchsichtigkeit des gedachten Ganzen; er läßt sich entweder alles in subsumierenden Schematen von Stufen und Ordnungen gruppieren, oder er läßt durch Syllogismen das Gedachte sich in Zusammenhänge schließen, oder er begreift ein ewiges gesetzliches Geschehen. Nicht nur Aristoteles und Demokrit, sondern auch Thomas und auch Descartes gehorchen diesem wissenschaftslähmenden griechischen Antrieb zur geschlossenen Gestalt.

Ganz anders der neue Antrieb, der sich dem All des Geschaffenen ohne Grenze offenhalten will. Aus ihm drängt das Erkennen gerade auf dasjenige Wirkliche, das mit den bis dahin gefundenen Ordnungen und Gesetzen nicht stimmt. Im Logos selbst erwächst der Drang, sich ständig zum Scheitern zu bringen, aber nicht, um sich preiszugeben, sondern um sich in neuer, erweiterter, erfüllterer Gestalt zurückzugewinnen, und diesen Prozeß in eine unerfüllbare Unendlichkeit fortzusetzen. Diese Wissenschaft entspringt dem *Logos*, der sich *nicht in sich schließt*, sondern *dem Alogon aufgeschlossen* in dieses selbst eindringt dadurch, daß er sich ihm

unterwirft. Die ständige – nie aufhörende – Wechselwirkung zwischen Entwurf der theoretischen Konstruktion und experimenteller Erfahrung ist das einfache und große Beispiel und Symbol dieses universalen Prozesses aus der Zündung zwischen dem Logos und dem Alogon.

Dem neuen Erkenntnisdrang ist die Welt auch nicht mehr schlechthin schön. Diese Erkenntnis geht auf das Schöne und auf das Häßliche, auf das Gute und auf das Schlechte. Zwar gilt am Ende: *omne ens est bonum*, nämlich als Geschaffensein durch Gott. Dieses Gutsein ist aber nicht mehr die griechische, sichtbare und sich genügende Schönheit, sondern es ist nur gegenwärtig in der Liebe zu allem Daseienden als von Gott Geschaffenem, infolgedessen auch im Zutrauen zum Sinn der Forschung; das Wissen um das Geschöpfsein alles Weltlichen gibt die Ruhe vor den Abgründen der Wirklichkeit in der Unruhe des grenzenlos infragestellenden und damit vorandringenden Forschens.

Das erkannte und erkennbare Weltsein ist als *Geschaffensein* aber doch ein *Sein zweiten Ranges*. Daher ist *die Welt an sich bodenlos*, denn sie hat ihren Grund in einem andern, im Schöpfer; sie ist an sich nicht geschlossen und daher auch nicht in sich schließbar für die Erkenntnis. In allem Erkennen zeigt sich das Weltsein nur relativ: von Daseiendem zu anderem Daseienden, vom Gegenstand auf das Erkennen. Was auch immer erkannt wird, es ist gleichsam perspektivisch erkannt. Das Weltsein ist, je deutlicher es erkannt wird, zerrissen in sich, läßt sich nirgends als endgültige Wirklichkeit fassen, *weist stets auf ein anderes*. –

Der Gedanke vom Weltsein als Geschaffensein mit seinen Folgen würde aber nicht ausgereicht haben, unsere Wissenschaft in Gang zu bringen. Dazu kommt ein Zweites: Wenn *Gott der Weltschöpfer* ist, wird er gleichsam *haftbar gemacht*

dafür, wie die Welt ist und für das, was in ihr geschieht. Die Frage der *Theodicee*, der Rechtfertigung Gottes – wiederum für sich allein, etwa in Gestalt des Hiob, keineswegs genügender Grund des Forschungsantriebes –, wird zu einem Ringen um die wahre Gottheit im Wissen um die Weltwirklichkeit. Dieser Gott mit seinem unbedingten Wahrheitsanspruch will nicht durch Illusionen ergriffen werden. Er verwirft die Theologen, die Hiob durch gedanklichen Schwindel trösten und ermahnen wollen. Dieser Gott verlangt das Wissen, dessen Inhalt immer wieder gegen ihn selbst Anklage zu erheben scheint. Der universale und zugleich unbestechliche Forschungsdrang erwächst dieser Spannung, diesem Ringen mit dem Gottesgedanken selbst in der Erkenntnis des Wirklichen, das doch von Gott kommt. –

Dieses Ringen geht in eins mit dem *Kampf der forschenden Menschen gegen das Eigne*, gegen das Liebste und Wünschbarste, gegen die Ideale und Grundsätze: sie alle müssen, fraglich geworden, geprüft und neu bewährt oder verwandelt werden. Wie Gott nicht wahrhaft geglaubt wird, wenn er nicht die Fragen erträgt, die aus den Tatbeständen der Wirklichkeit erwachsen, und wie das Gottsuchen immer zugleich ein Schwermachen im Verjagen der Illusionen ist, so ist der echte Forschungswille zugleich ein Kampf gegen die eigenen Wünsche und Erwartungen. Dem Forscher ist der Verdacht gegen jeden Gedanken eigen, der ihm ohne weiteres befriedigend und überzeugend ist. –

Mit dieser Charakteristik habe ich in Kürze auf die Verwicklung im Wahrheitsantrieb der modernen Wissenschaft hingewiesen. Das wissenschaftlich richtig Erkannte hat zwar universale Gültigkeit für den Menschen überhaupt. Daß aber dieses Gültige in allen seinen Weisen und in unbegrenztem Ausmaß gesucht und gefunden wird, beruht auf

Antrieben, die ihren einmaligen geschichtlichen Grund haben.

Der Schöpfergedanke, der *das Geschaffene* als von Gott geschaffen liebenswert macht und eine Wirklichkeitsnähe ermöglicht, die zugleich wieder die größte Distanz in sich birgt, als zu dem Sein, das doch nur Geschaffensein, nicht Gott selbst, nicht das Sein selbst ist; denn das *Ringen um das Bild der Gottheit*, ja um den Gottesgedanken selbst; dann der von Gott geforderte Wahrheitsanspruch, der das Erkennen nicht als ein Spiel treibt, als edle Beschäftigung der Muße, sondern als einen Ernst, der im Erkennen einen Beruf sieht, in dem es um alles geht: diese drei Motive mußten zusammen wirksam sein, um die eigentliche hohe Wissenschaft zu ermöglichen. Daher ist diese Wissenschaft keineswegs schon mit dem Christentum entstanden, auch nicht etwa schon mit dem Eintritt der nordischen Völker in die Geschichte, sondern erst in einer geistigen Konstellation, in der die verschiedenen *Motive zusammentrafen* in einer Verwicklung, die sie aufeinander wirken ließ. Das geschah nach einer langen Zucht des Denkens unter den hinzukommenden Bedingungen materieller Art und persönlicher Veranlagung seit dem 14. Jahrhundert in der Zeit, *als der Glaube schwankend wurde, ohne als Kraft schon gelähmt* zu sein. Gerade aus der damals sich vollziehenden letzten Vertiefung der christlichen Antriebe infolge des spannungsreifen Ringens im Innersten der Seele entfaltete sich die Wissenschaft, und zwar mit erstaunlichen Verwicklungen in der Weise des Wissenwollens: ein schlechtes Gewissen konnte sich mit dem Vollzug der Forschung verbinden; die Frömmigkeit selbst wurde Motiv der Forschung, und dann verwarf diese selbe Frömmigkeit wieder die eigene Forschung; der Jubel des Entdeckens wurde manchesmal mit dem Entsetzen des Entdeckers vor seiner

Tat bezahlt; die Scheu hemmte, aber im Durchbrochensein machte sie die Leidenschaft des Entdeckens nur um so stürmischer. In der einmaligen geschichtlichen Situation erwuchs im Kampf der Antriebe mit sich selbst ein Äußerstes an Möglichkeiten und wurde die Leidenschaft des Wahrheitsverlangens auf den Gipfel getrieben. Der Grieche kam in der Wissenschaft so weit, wie *Unbefangenheit* und *heller Blick* führen können. Er kam nicht in jene Tiefe, wohin nur das Bewußtsein *unlösbarer Spannungen*, wohin der *ruhelose innere Kampf* drängt. Was infolge solcher Spannungen an Erkenntnis offenbar werden kann, haben erst die neueren Jahrhunderte gezeigt.

Die umfassende, von eigentlicher Leidenschaft der Existenz getriebene Wissenschaft ist also notwendig gebunden an die geschichtlich bedingte Struktur einer tiefen Seele. Sie ruht auf einem sehr verletzlichen, keineswegs durch verläßliche Dauer durch Generationen garantierten Grunde. Daher hat diese Wissenschaft spezifische, zu ihr gehörende *Gefahren:* Sie beruht auf einer Verwicklung der Motive, so verschlungen, daß bei Wegfall eines einzigen die Wissenschaft selbst lahm oder leer wird; die Folge ist, daß in der modernen Welt in allen Jahrhunderten Wissenschaft als Wirklichkeit stets selten war und immer seltener geworden ist. Der beherrschende Lärm der Ergebnisse in der Gestaltung der materiellen Welt und in den Phrasen der auf dem ganzen Erdball geredeten »aufgeklärten« Weltanschauung kann nicht darüber täuschen, daß die Wissenschaft, dieses scheinbar Geläufigste, das Allerverborgenste ist. Der moderne Mensch als solcher weiß zumeist gar nicht, was Wissenschaft ist, hat nicht eigentlich erfahren, was zu ihr treibt. Selbst die Forscher, die auf ihrem Fachgebiet noch Entdeckungen machen – unbewußt eine von anderen Mächten in Gang gebrachte

Bewegung vermöge der auf Leistungen im Betrieb stehenden Prämien eine Weile fortsetzend –, wissen oft nicht, was Wissenschaft ist und verraten es in ihrem gesamten Verhalten außerhalb jenes kleinen Gebietes, in dem sie noch Meister sind. Moderne Philosophen reden über Wissenschaft, als ob sie sie kennten und lassen sie dann gar zu einer historisch vorübergehenden Irrung der Weltanschauung werden. Selbst Philosophen von der Größe Hegels wissen nichts von dieser Wissenschaft.

Hat man die existentiellen Gründe des Antriebs zur Wissenschaft gespürt, so sieht man die *Gefahren* für den Menschen, der mit der Wissenschaft in Berührung kommt und sie doch nicht aus seinem Wesen erfaßt. Dann sieht man, wie die Verwechslungen geschehen. Nach einer Erwartung von der Wissenschaft, daß sie als solche – ohne jene Antriebe, die wir charakterisierten – das gebe, was Leben und Glauben begründet und alles Handeln lenkt, nach dieser wissenschaftabergläubischen Erwartung ist die Enttäuschung dieser Erwartung von der Folge, Wissenschaft ist sinnlos und lebensfern zu verwerfen, ja die Wissenschaft anzuklagen wegen der eigenen Ratlosigkeit. Es findet so ein Schwanken statt zwischen Wissenschaftsaberglauben und Wissenschaftshaß. Diese aber sind nur die rohesten Endphänomene, denen ein Prozeß vorhergeht, den Nietzsche selbst repräsentativ verwirklicht:

Wenn angesichts der bewunderten Ergebnisse der Wissenschaft *Gott gestrichen* wird, so bleibt die Schöpfung ohne Schöpfer. Diese Schöpfung bleibt aber für die Wissenschaft in der Gestalt bestehen, die sie unter dem Glauben an den Schöpfer angenommen hatte: die *Welt* hat *keinen eigenen Grund in sich selbst;* ihre frühere Tiefe durch Mythus und Magie ist endgültig verloren; dogmatisierte Reste wissenschaftlicher Ergebnisse geben das trostlose Weltbild für leer gewordene See-

len. Genauer gibt es in dieser Lage – Welt ohne Gott am Ende der Wissenschaft – folgende drei Möglichkeiten:

1. Bleibt das Erkennen noch redlich, so bleibt auch die Bodenlosigkeit der Welt für das Bewußtsein bestehen; denn aus dem Erkennen selbst erwächst immer von neuem gerade mit der Klarheit der Erkenntnis das Wissen um die Grenzen, die als solche wie eine Aufforderung wirken, den Sprung zu gewinnen zur Transzendenz, die nicht erkennbar ist und die für Erkenntnis nichts ist. Die ungeschlossene Welt in ihrer Bodenlosigkeit wird nur in relativen Perspektiven erkannt; das Sein als Dasein erweist sich als zerrissen. Wenn auch der Sprung zur Transzendenz ausbleibt, so bewirkt doch seine bloße Möglichkeit den großen, redlichen geistig-asketischen Forscher.

2. Die Welt in ihrer Bodenlosigkeit wird wegen ihres Mangels an Sinn *unerträglich*. Wenn das Wissen um die Sinnlosigkeit noch einen Augenblick jenes Forschen ins Grenzenlose, genährt aus dem Wahrheitsantrieb der Vergangenheit, zuließ, so ist das nur ein Übergang. Bei verwirklichter Gottlosigkeit hört schließlich auch das Wahrheitsinteresse auf. Enttäuschung und Haltlosigkeit drängen in den Nihilismus. Selbst das zunächst noch gebliebene technische Daseinsinteresse kommt schließlich aus sich selbst allein nicht mehr voran.

3. In der Unerträglichkeit des Bodenlosen will der Mensch *Halt*. An die Stelle des eigentlichen Wahrheitsinteresses tritt die *Verfestigung* von Meinungen, Bildern, Sätzen, die als Ergebnis der Wissenschaft gelten. Der Wissenschaft wird, indem man sie faktisch verläßt, zugemutet, was sie nie leisten konnte. Die Welt eine Maschine, erkannt in der mechanistischen Wissenschaft; die Welt ein Alleben, erkannt in der Biologie; auf Grund dessen jeweils eine Reihe unantastbarer Behauptungen, die genau so auftreten wie früher die dogmatischen Glaubenssätze – das wird der Inhalt der Wissenschaft, die als eine vorausgesetzte, schon bestehende, jetzt nur noch durch Erfahrungen illustriert, nicht mehr eigentlich erweitert und vorangetrieben wird; nur journalistisch mag sie in der Darstellungsweise noch abgewandelt werden.

Nietzsche geht alle diese Wege. Sogar den Weg der Verfestigungen von in der Wissenschaft entstandenen Begriffen im Wissenschaftsaberglauben geht er dann, wenn er vergißt, was er an anderen Stellen als Sinn und Methode der Wissenschaft entwickelt hatte; in dieser Vergessenheit glaubt er dann mit physiologischen, positivistischen Redensarten irgend etwas gesagt zu haben. »Der Arzt sagt unheilbar, der Philologe Schwindel«, das war nur einer dieser zahllosen Sätze bei Nietzsche, die – mögen sie auch gegenüber Entartungen und Entgleisungen aller Religionen wahr sein – jeder Arzt und jeder Philologe, der bei der Wissenschaft bleibt, im konkreten Fall bei Nietzsche oft genug nicht bloß als Übertreibung, sondern als falsch erklären muß. –

Wesentlich ist uns in Nietzsches Denken, daß er seinen eigenen Wahrheitsantrieb als letztes Ergebnis christlicher Moralität versteht, daß er dann die reinsten Formeln für das Wesen der Wissenschaft und ihrer Methoden gefunden hat – daß er weiter alle Wege der ohne Bezug auf Gott leer werdenden Wissenschaft ging – daß er zu gutem Teile die aus verkehrten Wissenschaftsverabsolutierungen entsprungenen Kategorien zum Angriff auf das Christentum benutzte. Das Ende aber seiner Gedankenbewegung scheint einen Augenblick die Verleugnung des Sinns von Wissenschaft und Wahrheit überhaupt*). Wohin ihn das führte, werden wir alsbald sehen.

* Nähere Ausführungen in dem Kapitel »Wahrheit« meines »Nietzsche«, Berlin (W. de Gruyter & Co.) 1936, S. 147–204.

Nietzsche folgte christlichem Ursprung, wenn er der Vision der Weltgeschichte sich hingab, aber er hatte im ersten Ansatz das Christliche bereits verloren, weil ihm diese Weltgeschichte nicht mehr Sprache der Gottheit, sondern auf sich selbst gestellt war. So war das Christliche auch im Grundgedanken der »*Verfehltheit des Menschen*« verloren, weil dieser Mensch keine Bezogenheit zur Gottheit mehr hatte, und war die unbedingte *Wahrhaftigkeit* nicht mehr aus der Wahrheit der Gottheit als deren Anspruch begründet. Daher verwarf Nietzsche jedesmal selbst, was er so leidenschaftlich ergriffen hatte: die Einheit der Weltgeschichte, das Bild von der Verfehltheit des Menschen, die Wahrheit: es geschah bei ihm ein immer wiederholtes Hin und Her.

Ist Nietzsche also von christlichen Überlieferungen angetrieben, so doch niemals derart, daß auch nur einen Augenblick ein Weg zur Wiederherstellung des Christentums für ihn offenstünde.

Fragen wir – wenn nichts übrigzubleiben scheint – nach seinem Weg: Wohin?, so hören wir im Grunde all dieses Denkens zwei zusammengehörende Antworten.

Die *erste Antwort* ist schon der Vollzug der ungeheuerlichsten *Negation als solcher*: die Verneinung aller *Moral* und aller *Wahrheit*, die sich selbst begreifen als Folge der christlichen Moralität und Wahrhaftigkeit, aber sich nun in ihrer Bodenlosigkeit durchschauen. Das spricht Nietzsche wiederholt mit unübertrefflicher Drastik aus:

»Die Kritik der Moralität ist eine hohe Stufe der Moralität« (XI, 35). Weil »der Sinn für Wahrheit selber einer der ... mächtigsten Effloreszenzen des moralischen Sinnes« (XI, 35) ist, hat mit ihm die Moral »sich selber die Schnur um den Hals gelegt, mit welcher sie erwürgt werden kann – der Selbstmord der Moral ist ihre eigene letzte moralische Forderung« (XII, 84). – Der Zweifel an aller *Wahrheit* ist selbst ein Akt der Wahrhaftigkeit. Heute, wo »die ehrfurchtgebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet«, muß sie zugleich diesen Schritt tun: nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, den Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt: Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?« (VII, 480–482). Nietzsche kann sagen, daß es so sein muß: »Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung« (VII, 481).

Das Ende dieser Verneinung ist der von Nietzsche mit Triumph hinausgeschleuderte Satz: »*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.*« Dieser Satz hat aber eine Zweideutigkeit.

Einmal ist es, als ob Nietzsche mit diesem Satz wie in ein Loch fiele. Das Nichts des Zeitalters wird als eigenes Nichts erfahren und das eigene Nichts als das Nichts des Zeitalters. Die Verzweiflung in dieser radikalen Indifferenz gegen jede Gültigkeit, so von Nietzsche ausgesprochen, wird dann eine Anziehungskraft für alle Glaubenslosen – mag nun die Hemmungslosigkeit der zufälligen Antriebe das Ende sein oder ein gegen das eigene Nichts gekehrter verzweifelter Glaube, ein Fanatismus des Sich-an-etwas-haltens.

Gegen diesen ruinösen Sinn des Satzes kann aber umgekehrt ein ganz anderer stehen: mit dem Satze wird der Raum frei für die echtesten Ursprünge im Menschen. Jene »Schwäche«, die im Chaos versinkt oder in dem zu diesem gehörenden Fanatismus, soll besiegt werden von einem »Nihilismus der Stärke«, die aus der Weite des Umgreifenden

sich nicht zu binden braucht an die vermeintliche Absolutheit endlicher Objektivitäten, Sätze und Gesetze. Sie braucht es nicht, weil ihr aus dem tiefsten Grunde des Umgreifenden jeweils geschichtlich in der Ruhe der Ewigkeit entgegenkommt, was wahr ist und was zu tun ist, oder anders: in der der Mensch in seinem Selbstsein sich geschenkt wird.

So glaube ich den Sinn der *zweiten Antwort* charakterisieren zu dürfen, die Nietzsche auf die Frage: Wohin? (nach der radikalen Verneinung) gibt. Wenn Nietzsches Denken wie die Selbstzerstörung ist, in der keine Wahrheit Bestand hat, wenn immer am Ende das Nichts da ist, so ist Nietzsches Wille doch gerade die Gegenbewegung gegen diesen Nihilismus; er will in dem leeren Raum das Positive ergreifen. Seine zweite Antwort ist der Entwurf der neuen Weltanschauung, die als Erbe des Christentums dieses nicht beiseiteschieben und vergessen, sondern es durch den mit ihr erwachsenden höheren Rang des Menschseins überbieten soll, eine Weltanschauung, die aus dem Satze: »Nichts ist wahr, alles ist erlaubt« eine neue tiefere Wahrheit hervorgehen lassen soll, als je war.

Wie aber diese zweite Antwort nun *in concreto* ausfällt, das fordert unser Fragen heraus: fällt Nietzsche nicht, vor seiner eigenen Idee versagend, immerfort zurück auf den Weg der ersten Antwort, in das grenzenlose Verneinen, in das verzweifelte Behaupten, in den Fanatismus einer Verkündigung, in die Freigabe der Beliebigkeit, der Triebhaftigkeit, der Gewaltsamkeit? Ist er, der das Höchste wollte, der das Unmögliche begehrte, wider Willen zu einer Macht geworden, die allen Teufeln in uns ihre Bande lösen möchte? Oder ist gerade dies alles nur der verführende Vordergrund?

1. Die versagenden Positionen und die Bewegung

Das Positive der philosophischen Gegenbewegung ist beschlossen in den Worten: Leben, Stärke, Wille zur Macht – Übermensch –, Werden, ewige Wiederkehr, Dionysos.

Aber an die ewige Wiederkehr, an Nietzsches Dionysos und den Übermenschen hat noch niemand eigentlich geglaubt. Die außerordentliche Unbestimmtheit von »Leben«, »Stärke« und »Wille zur Macht« scheint deren Sinn sich ständig verschieben zu lassen. Das Ergreifende in diesem Denken ist etwas anderes:

In der Tat gibt es hier ein Antworten im Sinne des zweiten, eigentlich positiven Weges, aber ein Antworten ungewohnter Art. Es ist wie ein sich Ankündigendes, ein in Nietzsche Lebendiges, das in den Urteilen indirekt wirksam gegenwärtig ist. Als ob Nietzsche, herkommend aus dem Christentum, am Rande des Christentums stände, öffnet er eine Weite des Raumes der Möglichkeiten. Darum ist sein Denken ein außerordentlicher Anspruch, ist wie ein Verbot jeglicher Beruhigung. Mag der Gedanke noch so oft in eine Leerheit ausgehen, mag die Seele des Lesers immer wieder nach einer ersten Faszination von einer Öde überfallen werden, es wirkt doch etwas in diesem ständigen

Überwinden, in diesem Mehr-wollen, diesem Höher-hinauf-wollen. Aus jeder etwa ergriffenen Position, d. h. aus jeder Endlichkeit werden wir vertrieben; wir werden *in den Wirbel* gebracht.

Wenn wir versuchen, ob wir den letzten Antrieb in der von Nietzsche gewollten Gegenbewegung gegen den Nihilismus anschaulicher machen können, so müßten wir es spüren gerade dort, wo wir die *äußersten Umkehrungen des Wirbels* ins Auge fassen – oder es bleibt uns bei Nietzsche am Ende nichts als ein Haufen von Absurditäten und Leerheiten. Nur im Erfassen der Wirbel haben wir die Möglichkeit, daß unser Verständnis in ihnen noch den Schwung hinauf auf eine höhere Ebene gewinne. Noch einmal haben wir uns an Nietzsches Verhältnis zum Christentum deutlich zu machen, was das sich Ankündigende, was die wirkliche und nicht nur plakatierte Gegenbewegung in sich schließen könnte:

2. Jesus und Dionysos

Nietzsches Ergriffensein von christlichen Antrieben, dann deren Auswirkung im Kampfe gegen das Christentum, schließlich der Umschlag, in dem auch das positiv gegen das Christentum Gesetzte wieder preisgegeben wird – diese Bewegung ist eine Grundstruktur seines Denkens. Ich wähle zum Ausgang jetzt das Beispiel, das das Äußerste der möglichen Umkehrung in concreto zeigt: Nietzsches Stellung zu Jesus.

Wir vergegenwärtigen, wie Jesus von Nietzsche gesehen wurde mit Respekt vor der Ehrlichkeit dieser Lebenspraxis, aber zugleich mit Ablehnung des Menschentypus der décadence, dessen Ausdruck diese Praxis ist. Denn sie bedeutet

ein Sich-selbst-zugrunde-richten. Wir zitierten: »Wenn irgend etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held. Gerade der Gegensatz zu allem Ringen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral . . .« (VIII, 252). Wie erstaunen wir aber, wenn Nietzsche *von sich selbst in ganz ähnlichen Worten sprechen* kann (im Ecce homo): »Es fehlt in meiner Erinnerung, daß ich mich je bemüht hätte – es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas wollen, nach etwas streben, einen Zweck, einen Wunsch im Auge haben – das kenne ich nicht aus Erfahrung. Ich will nicht im geringsten, daß etwas anders wird, als es ist; ich selber will nicht anders werden . . .« (XV, 45). Solche Analogien der Sprache, die Nietzsche in bezug auf Jesus und von sich selbst gebraucht, gibt es mehrere. Wir zitieren von Nietzsche über Jesus: »Alles übrige, die ganze Natur hat für ihn bloß den Wert eines Zeichens, eines Gleichnisses.«. Von sich aber sagt Nietzsche: »Wozu ist aber Natur geschaffen, wenn nicht dazu, daß ich Zeichen habe, mit denen ich zu den Seelen reden kann« (XII, 257).

Unser Erstaunen wächst vielleicht noch: Nietzsche vollzieht nicht nur unbewußt solche Analogien, sondern er nimmt Jesus ausdrücklich in Anspruch für seine eigene Position »*jenseits von gut und böse*«, für seinen Amoralismus im Kampf gegen die Moral: »Jesus nahm Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein« (XII, 266). »Jesus sagte: Was geht uns Söhne Gottes die Moral an?« (VII, 108); und ausdrücklich: »Gott als das Jenseits von gut und böse« (XVI, 379).

Auch das Problem der *Gegenwart der Ewigkeit*, der erfahrenen Seligkeit, das Jesus durch seine Lebenspraktik löste, ist Nietzsches eigenes Problem. Mit offenbarer Neigung, ja

Schwäche des Nihilismus, in Gegensätzlichkeiten festzuhängen. »Die Gegensätze sind einem pöbelhaften Zeitalter gemäß, weil leichter faßlich« (XV, 166). Nichts gibt es für Nietzsche, das nicht auch sein soll. Selbst »der Abfall, Verfall ist nichts, was an sich zu verurteilen wäre: er ist eine notwendige Konsequenz des Lebens . . . Die Erscheinung der décadence ist so notwendig wie irgendein Aufgang. Die Vernunft will, daß ihr ihr Recht wird« (XV, 167ff.).

Man findet bei Nietzsche die erstaunlichsten Versuche, das von ihm Geschiedene, das in den gegenseitigen Kampf Gestoßene doch wieder in eine höhere Einheit zusammenzubringen. Das Äußerste ist hier wiederum die Weise einer Bejahung Jesu. Nietzsche imaginiert – ohne Anschauungskraft und unvollziehbar – die Synthese des letzten Gegensatzes in den »Herrscher-Tugenden«: »den Affekt des Schaffenden auf die Höhe bringen – nicht mehr Marmor behauen! – Die Ausnahme- und Machtstellung jener Wesen: der römische Cäsar mit Christi Seele« (XVI, 253).

5. Das Extreme und das Maß

Gegensätze führen zu Extremen. Der Kampf entspringt aus dem Gegensatz. Das Extrem als der aufs äußerste gebrachte Gegensatz gehört aber für Nietzsche wiederum zur Schwäche. Die Schwäche kann nicht leben ohne Extrem. Er charakterisiert daher die kritische Spannung des sinkenden Zeitalters: »Die Extreme kommen zum Vorschein und Übergewicht« (XV, 148). Extremes aber bewirkt wiederum Extremes: »Extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte . . . so ist der Glaube an die Immoralität der Natur der

Affekt, wenn der Glaube an Gott und eine moralische Weltordnung nicht mehr zu halten ist« (XV, 181). Der Vorwurf gegen das Christentum wird so zu dem: »Gott ist eine viel zu extreme Hypothese« (XV, 224).

Dagegen setzt nun Nietzsche: »Welche werden sich als die Stärksten erweisen? Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze nötig haben« (XV, 186).

Aber Nietzsche war doch selbst der Mensch des Extrems – für uns in so vielen seiner Sätze und auch für sein eigenes Bewußtsein: er hat um den öffentlichen Sieg dieser Seite seines Denkens mit einem schaurigen Triumphgefühl gewußt: »Wir Immoralisten bedürfen nicht einmal der Lüge . . . Wir würden noch ohne die Wahrheit zur Macht kommen . . . Der Zauber, der für uns kämpft, das ist die Magie des Extrems« (XVI, 193ff.). Und wieder hat er gegen dies Extrem, gegen sich selbst mit dem tiefsten Wissen vom Maß gesprochen: »Von zwei ganz hohen Dingen: Maß und Mitte, redet man am besten nie. Einige wenige kennen ihre Kräfte und Anzeichen aus den Mysterien-Pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen: sie verehren in ihnen etwas Göttliches und scheuen das laute Wort« (III, 129). Oder noch spät: Es gehört zur Männlichkeit, »daß wir uns nicht über unsere menschliche Stellung betrügen: wir wollen vielmehr unser Maß streng durchführen« (XIV, 320).

6. Das Ganze

Lesen wir solche scheinbar sich ausschließenden Positionen Nietzsches, so fragen wir: Was ist da wahr? Wir antworten: Ein Denker ist zu verstehen aus umfassendsten Ansichten, nach denen die vereinzelten sich ordnen müssen. Er ist zu

verstehen aus dem Tiefsten, das er erreicht, nach dem das Vordergründliche seinen Platz erhalten muß. Bei Nietzsche ist im Vordergrund – zumal in den letzten Schriften – die offenbare Tendenz: der Vernichtungswille gegen das Christentum, um mit diesem zugleich den Nihilismus zu überwinden durch eine neue Philosophie. Der ganze Nietzsche aber verwirklicht zugleich eine Denkungsart, die diese Tendenz als alleinherrschende aufheben muß. Nietzsche selbst gibt die Maßstäbe, nach denen seine Sätze beurteilt werden sollen, aber er gibt sie nicht dergestalt, daß es möglich wäre, eine systematische Ordnung durchzuführen. Er selbst hat, zerstört durch einen sein Schaffen vorzeitig beendigenden Krankheitsprozeß, die systematische Einheit seines Denkens nicht mehr zur Darstellung bringen können. Doch ist fraglich, ob es ihm aus der Sache heraus überhaupt möglich gewesen wäre. Er hat zwar nach Aussagen seiner letzten Jahre das Ganze in der Vision wenigstens augenblicksweise gegenwärtig gehabt; stellen wir uns vor, dieses Ganze wäre zum Ausdruck gekommen, so müßten fast alle Sätze ihren Ton ändern, ihr Inhalt wäre relativiert, aus der Isolierung in allseitigen Zusammenhang gebracht. Fragen wir heute aber nach der Mitte und dem Ursprung, aus dem Nietzsche urteilt, so können wir nie wissen, wo der letzte Ursprung ist, und ihn daher unsererseits nicht aussprechen. Dies um so weniger, als Nietzsche im letzten Jahr seines Denkens von dem erst kommenden Werke, das zu schaffen ihm nicht mehr vergönnt war, erwartet »die nachträgliche Sanktion und Rechtfertigung meines ganzen Seins (eines sonst aus hundert Gründen ewig problematischen Seins)« (an Deußen 3. 1. 1888). Wir tun Nietzsche unrecht, wenn wir dieses Wort von ihm über sich aus dem letzten Jahr seines Denkens vergessen: »ein aus hundert Gründen ewig problematisches

Sein«, das nicht mehr die »nachträgliche Rechtfertigung« hat entfalten, nicht zum Ausdruck im Werk des Gedankens hat bringen können.

Folgen wir der Bewegung in Nietzsches Gedanken, machen wir nicht halt bei irgendeiner Position, die uns gerade gefällt, so geraten wir mit ihm jedesmal in den Wirbel: die Widersprüche lassen uns nicht zur Ruhe kommen, weil gerade durch sie in ihnen selbst die Wahrheit sich ankündigt, die als solche nirgends selbst da ist.

Wenn Nietzsche das einschneidendste philosophische Ereignis nach dem Ende des philosophischen Idealismus in Deutschland ist, so kann der Gehalt dieses Ereignisses offenbar nicht wesentlich ein Inhalt, ein Bestand, eine Wahrheit sein, die man in Besitz nehmen könnte, sondern nur *die Bewegung selbst*, das heißt ein Denken, das ganz und gar *nicht abschließt*, sondern den *Raum frei macht*, keinen Boden bereitet, sondern nur ein unbekanntes Zukünftiges *ermöglicht*.

Dieses Denken ist wie der Ausdruck aller modernen Zersetzung. Es bleibt nichts übrig von bestehenden Idealen, Werten, Wahrheiten, Wirklichkeiten, wenn man Nietzsche bis zu Ende folgt. Ob Larven und Gespenster oder ob handgreifliche Klotzigkeiten, alles versinkt, obgleich es in diesem Zeitalter irgendwo als die wahre Realität behauptet wurde.

7. Die Vordergründe und der eigentliche Nietzsche

Es ist ein großer Abstand zwischen dem wirklichen Denken Nietzsches und dem zur allgemeinen Sprache der Zeit gewordenen Nietzsche. Einerseits mit den Gedankenbeständen seiner entlarvenden Psychologie (besonders in allen Verzweigungen der Psychoanalyse), andererseits mit seinem

Antichristentum ist Nietzsche Gemeingut geworden. Mit seinem philosophischen Denken selbst – für das jene Bereiche nur Schritte und Mittel ohne eigene letzte Wahrheit sind – ist Nietzsche so verborgen geblieben wie alle großen deutschen Philosophen. Der tiefe Strom dieses Philosophierens, den Nietzsche in seinem Zeitalter in Bewegung hielt, ist niemals von der Menge gekannt worden. Es gehört zur Wirklichkeit, daß von diesem Philosophen Aspekte in der Öffentlichkeit umgehen, die sie wohl veranlaßt haben, die aber nicht ihr Wesen ausmachen. Die Aufgabe kritischer Aneignung ist es, Nietzsche und seine eigentliche Philosophie, die allein ihn in die Reihe der großen Ahnen stellt, nicht in den Vordergründen versinken zu lassen.

Das aber kann nicht dadurch geschehen, daß man den simplen Eindeutigkeiten isolierter Nietzschescher Sätze einfach den Widerspruch entgegensetzt. Vielmehr ist diese ganze Ebene des alternativen Denkens zu verlassen und eine tiefere *Denkungsart* zu gewinnen, in der alle Fragestellungen sich verwandeln, der Raum weit, die Wahrheit tief wird, und wo der Lärm der schreienden Behauptungen verstummt. Diese Denkungsart aber ist nicht mit einem Schritt zu erobern, sondern ist eine Sache der Selbsterziehung und Selbstbildung des Menschen in seinem Wesen. In dieser Denkungsart wußte Nietzsche sich zu Hause, wenn er von dem Geheimnis unserer deutschen Philosophie sprach (z. B. in Bezug auf Leibniz, Kant, Hegel: V, 299ff.).

Dann aber wird vor Nietzsches Antichristentum die Frage entscheidend: *woraus* diese Feindschaft gegen das Christentum kommt und wodurch sie daher *begrenzt* wird; welche weltanschaulichen Motive sich in Nietzsche gegen das Christentum wenden und was sie in dem Kampfe wollen. Der Unterschied zwischen Nietzsche und manchen, die nur seine

Christentumsfeindschaft in der Sprache übernehmen, liegt in der Tiefe dieser eigentlich philosophischen Motive.

Der Sinn von Nietzsches Denken kann also nicht in einer bestimmten Position liegen, sondern nur in der Mitteilung der Bewegung und in dem, was dadurch erst aufgeht. Oder aller Sinn dieses Denkens liegt, statt im objektven Inhalt, in der Weise, wie es aufgenommen wird. Es fordert ein Studium spezifischer Art.

8. Erfordernisse des Nietzsche-Studiums

Die Schwierigkeiten sind zum Teil *äußere*. Zweierlei darf man bei der Nietzsche-Lektüre nicht vergessen:

1. Jede Niederschrift, jeder *Augenblickseinfall* gehören bei Nietzsche zum Werk. Wenn Nietzsche selbst schon die Abgleitungen von seinen besten Gedanken vollzieht, wenn er abfällt in das Fanatische und in das Spielerische, wenn sich in seinen Sätzen ein dichtes Vordergrundsgestrüpp ausbreitet, wenn die Leidenschaft des Augenblicks ihn absichtlich ungerecht werden läßt, so ist alles das um so sichtbarer geworden, weil jede Notiz, auch alles von ihm nicht mehr kritisch Geprüfte, zu seinem Werk gehört, und es kein Mittel gibt, eine Trennung zu vollziehen. Denn auch die wesentlichsten, ursprünglichsten Gedanken sind gerade in flüchtigen Notizen bewahrt. Man muß stets in dem Bewußtsein lesen, nicht ein Fertiges vor Augen zu haben, sondern in der Gedankenwerkstätte zugegen zu sein, wo das solide Werk und zahllose Splitter zugleich entstehen.

2. Nietzsches Werk liegt im Schatten der *Krankheit*. Diese Feststellung gilt nicht, um das Werk zu diskreditieren, sondern um die Möglichkeit zu schaffen, die eigentliche Wahr-

heit Nietzsches um so reiner zu fassen, als man abstrahiert von Hemmungslosigkeiten, Affekten, Situationen, die einer Krankheit erwachsen und die mit dem Sinn dieses Werkes gar nicht zusammengehören.

Behält man diese Punkte im Bewußtsein, so wird eine Annäherung an das eigentliche Denken Nietzsches möglich. Hier aber zeigt sich dann sogleich die *sachliche* Schwierigkeit, die wir schon kennen: Nietzsche scheint alles, auch das Entgegengesetzte und Widersprechende zu sagen. Daher ist es von vornherein unmöglich, in Nietzsches Sinn die Wahrheit in Form eines Satzes, in irgendeiner festen Gestalt zu finden. Unser Studium Nietzsches muß die Gedanken zunächst in ihrer unmittelbaren Meinung durchdenken, dann sich entfalten lassen, dann zum Umschlag und zur Selbstaufhebung bringen. Alles Gesagte ist bei Nietzsche die Funktion eines Scheines, der erst als Ganzes, das wiederum nirgends und überall ist, Ausdruck der Wahrheit wäre. Es ist in Nietzsches Werk eine verführende Antinomie zwischen der Drastik apodiktischer Behauptungen, als ob das jetzt Gesagte die ganze Wahrheit wäre, und der unendlichen Dialektik der alles wieder aufhebenden Möglichkeiten.

9. Grenze unseres Nietzsche-Verständnisses

Ein wahres Verständnis, wenn es möglich ist, kann daher nur entstehen angesichts des ganzen Nietzsche: dieser ungeheuren Wucht von Denkerfahrungen, die in solchem dialektischen Umfang, der stets auch den Gegner noch wieder in sich selbst verwandelt oder in ihm sich selbst wiedererkennt, nur dort entstehen kann, wo der Denker selbst keine bestimmte und allgemeine Wirklichkeit, kein Typus, sondern

eine »*Ausnahme*« ist, die als Opfer des Zeitalters für dieses vollzieht, was ruinös für alle würde, wenn auch nur viele Menschen es täten oder wiederholten. Er verläßt jedes Zuhause, er wagt die Bodenlosigkeit, er setzt sich jeder Ungeborgenheit aus; denn nur so kommt er zu den Grenzen, an denen die ihm mögliche tiefste Wahrheit aufgehen könnte. Aber in diesem Ausgesetztsein ist weder ein wirkliches Leben noch eine erfüllende Lebenslehre möglich. Ständig kommt eine Zwei- und Mehrdeutigkeit in Nietzsches Denken. Er gewinnt nicht die Ruhe einer Wahrheit, nicht die Entspannung an einem erreichten Ziel. Jederzeit fast muß er in die Stimmung seines Denkens auch einen ihm selbst nicht zugehörenden Ton aufnehmen. In der Jugend ist er zugleich Wagnerianer, dann wird er der nihilistische Zersetzer, dann wie ein Pathetiker und Prophet – und verwirft doch selbst dieses alles, will es gerade nicht sein, sondern überwinden. Aber wohin überwinden? Das bleibt für immer dunkel. Denn die Spannung nahm gegen Ende nur noch zu und das letzte Wort ist von ihm nie und nirgends gesprochen.

Nietzsche ist nicht zu klassifizieren. Er steht vielleicht in der Reihe mit Pascal, Kierkegaard, Dostojewski. Sie sind, unter sich radikal verschieden, wie die großen Opfer in einem weltgeschichtlichen Übergang des Menschseins. Sie haben, je näher man sie kennt, je weniger man sie sich verschleiert, vielleicht das Abstoßende jeder Ausnahme, wie es für den näher zudringenden Blick wohl auch die andern – weltgestaltenden – großen Ausnahmedenker gehabt: Paulus, Augustin, Luther. Nietzsche sah sie; er mochte sie nicht sehen und mochte sich selbst nicht sehen; und er vollzog doch sein Denken in ständiger Selbsterhellung.

10. Unser Verhalten zu Nietzsches Denken

Wie aber verhalten wir uns gegenüber einem Denker, bei dem wir nirgends eine Wahrheit als feststehende und lernbare übernehmen können? Wir werden zu Teilnehmern eines Prozesses, ohne selbst wirklich zu diesem Prozeß zu werden: unser Verstehen wagt zwar in einem erlebenden Denken die äußersten Möglichkeiten, läßt uns mit Nietzsche »versuchen«, aber wird keine Nachfolge Nietzsches.

Im Mitgehen mit diesem versuchenden Denken dürfen wir nicht versagen durch Unwillen über die Widersprüche, die vielmehr überall für uns der Antrieb werden, sie zusammenzunehmen, dürfen wir uns nicht beliebig herumwirbeln lassen im Chaos des Spielerischen, sondern müssen ständig die Notwendigkeiten suchen, in deren Bahnen diese Bewegungen erfolgen. Wenn Nietzsche uns Wirklichkeiten erfahren läßt, die sind und waren, wenn er unser Auge heller macht, so doch wesentlich dadurch, daß er ständig zwingt zur Vorsicht des Gedankens, zum Aufsuchen der Gegeninstanz.

Dabei schult uns Nietzsche in der Sensibilität eines intuitiven Wahrnehmens, dann im bewußten Auffassen der Zwei- und Vieldeutigkeiten, schließlich in der Beweglichkeit des Denkens ohne Fixierung eines Wissens! Es ist im Umgang mit Nietzsche wie ein Aufgelockertwerden. Möglichkeiten entstehen, aber nicht mehr.

Er zeigt uns nicht den Weg, lehrt uns nicht einen Glauben, stellt uns nicht auf einen Boden. Er läßt uns vielmehr keine Ruhe, quält uns unablässig, jagt uns auf aus jedem Winkel, verwehrt jede Verschleierung.

Er will uns, indem er uns ins Nichts stellt, gerade dadurch die Weite unseres Raumes schaffen; indem er uns der Bodenlosigkeit ansichtig macht, gerade dadurch die Möglichkeit

schaffen, unseren echten Grund zu erfassen, aus dem wir kommen.

Wenn es oft so klingt, als ob Nietzsche bestimmte Forderungen an uns stellte, so dieses doch nur auf dem Wege, auf dem er am Ende alle Forderungen wieder aufhebt und uns ganz auf uns selbst zurückwirft.

Nachdem solches Denken, wie das Nietzsches, einmal da war, werden wir unwahrhaftig, wenn wir uns ihm nicht auszusetzen wagen, wenn wir, etwa auf Grund unserer Kritik an absurden Einzelheiten, das Ganze gar nicht mehr auf uns wirken lassen; wir würden nicht mehr diese Auflockerung unserer Wertempfindlichkeit erfahren und nicht der dialektischen Grenzenlosigkeit inne werden.

Wie aber verhalten wir uns gegen Sätze Nietzsches, wenn wir – ihrer Wahrheit gar nicht gewiß, vielmehr aus Wahrheit uns gegen sie behauptend – ihnen antworten wollen? Das erste ist die Unterscheidung dessen, was empirisch und rational nachprüfbar und entscheidbar ist: hier nehmen wir Nietzsches eigene, an vielen Stellen in voller Klarheit ausgesprochene methodische und wissenschaftliche Wahrhaftigkeit auf, um zu sehen, was wir wissen und nicht wissen, was wir erforschen können, und was unerforschbar ist. Zweitens prüfen wir die Wertschätzungen und Anschauungen mit unserem Wesen: wir lassen still in uns sich entfalten, was zur Klarheit des Gefühls in uns kommen kann. Drittens eignen wir uns die spezifisch philosophischen Denkbewegungen an, zumal die dialektischen, durch die uns etwas anderes aufgeht als gegenständlich zwingende Erkenntnis: indem wir Nietzsches Denken als faktisch philosophisch auffassen, nehmen wir sein isoliert Gesagtes in sein Ganzes auf und erfahren dadurch vielleicht seine relative Wahrheit oder auch seine Entgleisung, die es unaufnehmbar macht.

Daher ist aber auch von jedem, der in das Denken Nietzsches eindringen will, gefordert, daß in ihm selbst ein aus sich Verläßliches spreche. Wenn in Nietzsche etwas an den Tag drängt, etwas Überwindendes, ein Mehrwollen, ein Ungenügen, etwas, das doch ständig zu versinken scheint, so liegt darin ein außerordentlicher Anspruch an den Menschen, der ihm zuhört. Dieses Denken fordert eine hohe Freiheit des Menschen, aber nicht die leere Freiheit, welche nur alles abgeworfen hat, sondern die erfüllte Freiheit, die aus der geschichtlichen Tiefe des Menschen, ihm selber unbegreiflich, als sein Sichgeschenkt-werden ihm entgegenkommt. Wer sich durch Nietzsche verführen läßt in die Sophistik der bloßen Sätze, in die Scheinbarkeit eines Erkannthabens, in die Berauschung durch das Extrem, in die Beliebigkeit des Triebhaften, den hat von vornherein sein Fluch getroffen. In verwunderlichen Sätzen hat er den Fluch ausgesprochen, nicht nur durch die Abwehr »zudringlicher Bewunderer«, der »Affen Zarathustras«, nicht nur durch die Sorge »was für Unberechtigte und gänzlich Ungeeignete sich einmal auf meine Autorität berufen werden«, sondern geradezu:

Angesichts der Menschen, die sich durch sein Denken täuschen und verführen lassen, ruft er vernichtend: »Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heißen. Die – will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! Stich ihnen die Augen aus!« (VI, 421).

Es ist kein freundlicher Abschluß, mit dem Nietzsche entläßt. Es ist, als ob er sich uns versage. Alles wird auf uns gelegt. Wahr ist nur, was durch Nietzsche aus uns selber kommt.

WERKE VON KARL JASPERS

Allgemeine Psychopathologie. 1913. 7. Auflage 1959. XV, 748 Seiten. Springer-Verlag, Heidelberg und Berlin

Wesen und Kritik der Psychotherapie. Zwei Abschnitte aus »Allgemeine Psychopathologie«. 1955. 2. Auflage 1958. 64 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei)

Psychologie der Weltanschauungen. 1919. 5. Auflage 1960. XIX, 486 Seiten. Springer-Verlag, Heidelberg und Berlin

Strindberg und van Gogh. 1922. 3. Auflage 1951. 183 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Die geistige Situation der Zeit. 1931. 4. unveränderter Abdruck der 5. Auflage 1955. 211 Seiten. Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin

Philosophie. Drei Bände. 1932. 3. Auflage 1956. LXXIV, 1056 Seiten. Springer-Verlag, Heidelberg und Berlin

Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph. 1932. 3. Auflage 1958. 58 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei)

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. 1935. 4. Auflage 1960. 156 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Sammlung Piper)

Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 1936. 3. Auflage 1950. 487 Seiten. Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. 1937. 2. Auflage 1956. 90 Seiten. Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin

Descartes und die Philosophie. 1937. 3. Auflage 1956. 104 Seiten. Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin

Die Schuldfrage. 1946. 106 Seiten. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, und Artemis-Verlag, Zürich

Nietzsche und das Christentum. 1946. 2. Auflage 1952. 71 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

– 1963. 88 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei)

Von der Wahrheit. Erster Band der philosophischen Logik. 1948. 2. Auflage 1958. XXIV, 1103 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Über das Tragische. Ein Kapitel aus »Von der Wahrheit«. 1952. 4. Auflage 1961. 64 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei)

Der philosophische Glaube. 1948. 4. Auflage 1955. 131 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

– 1958. 151 Seiten. S. Fischer Verlag, Frankfurt (Fischer-Bücherei)

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 1949. 3. Auflage 1952. Paperbackausgabe 1963. 349 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München, und Artemis-Verlag, Zürich

– 1955. 5. Auflage 1959. 269 Seiten. S. Fischer Verlag, Frankfurt (Fischer-Bücherei)

Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. 1950. 7. Auflage 1961. 164 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Sammlung Piper) und Artemis-Verlag, Zürich

Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Heidelberger Vorlesungen. 1950. 2. Auflage 1952. 71 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. 1951. 2. Auflage 1958. 368 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Sammlung Piper)

Offener Horizont (Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag). Herausgegeben von Klaus Piper mit Beiträgen von Hannah Arendt, Albert Camus, Fumio Hashimoto, Aldous Huxley, Ludwig Curtius, Golo Mann, José Ortega y Gasset, Adolf Portmann, Paul Ricoeur, Edgar Salin, Alfred Weber u. v. a. 1953. 463 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Lionardo als Philosoph. 1953. 77 Seiten. Verlag A. Francke AG., Bern

Die Frage der Entmythologisierung. Eine Diskussion mit Rudolf Bultmann. 1954. 2. Auflage. 120 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Schelling. Größe und Verhängnis. 1955. 346 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Die großen Philosophen. Erster Band. Mit Vorwort und Einleitung in das dreibändige Gesamtwerk. 1957. 2. Auflage 1960. 968 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Plato – Augustin – Kant. Ungekürzte Sonderausgabe des Abschnitts »Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens – Plato, Augustin, Kant« aus »Die großen Philosophen« Band I. Paperbackausgabe 1961. 3. Auflage 1962. 398 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Karl Jaspers. (Reihe »Philosophen des XX. Jahrhunderts«) Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp. Philosophische Autobiographie von Karl Jaspers, 24 erklärende und kritische Aufsätze über Jaspers' Philosophie sowie eine Bibliographie der Schriften von Karls Jaspers. 1957. 871 Seiten. Kohlhammer Verlag, Stuttgart

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Ein Radiovortrag. 1957. 27 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. 1958. Paperbackausgabe 1962. 506 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

– 1961. 376 Seiten. Deutscher Taschenbuch Verlag, München

Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. 1958. 2. Auflage 1963. 404 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Sammlung Piper)

Wahrheit, Freiheit und Friede / Hannah Arendt, *Karl Jaspers.* Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. 1958. 3. Auflage 1958. 40 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik. Mit Vorwort und Einleitung. 1960. 123 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Wahrheit und Wissenschaft / Adolf Portmann, *Naturwissenschaft und Humanismus.* Zwei Reden. 1960. 45 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation entworfen (zusammen mit Kurt Rossmann). 1961. 250 Seiten. Springer-Verlag, Heidelberg und Berlin

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Mit Vorwort und Einleitung. 1962. 536 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München

Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge. Mit einem Nachwort von Kurt Rossmann. 1962. 93 Seiten. Reclam-Verlag, Stuttgart

Lebensfragen deutscher Politik. Aufsätze von 1945–1947 und 1956–1962. 1963. Deutscher Taschenbuch Verlag, München

Gesammelte Schriften zur Psychopathologie 1963. VIII, 421 Seiten. Springer-Verlag, Heidelberg und Berlin

Karl Jaspers – Werk und Wirkung (zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers). Herausgegeben von Klaus Piper. 1963. 217 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München